

Revista DIAPHONÍA

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 6	Número 1	2020	e-ISSN 2446-7413
----------	----------	------	------------------

A Revista DIAPHONÍA constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de Filosofia.

Apoio:



Bases indexadoras:



Grupo PET Filosofia 2020/1º Semestre

Luciano Carlos Utteich (tutor)

Ana Caroline Truzzi Campos

Daniel Du Sagrado Barreto Daluz

Dienifer Thais Cipriano

Elvio Camilo Crestani

Ewerton Proença dos Santos

Fabio Gabriel Semençato

Felipe Belin

Fernando Alves Grumicker

João Paulo de Oliveira

Mônica Chiodi

Nicole Avancini

Olavo de Salles

Rafaela Ortiz de Salles

EDITOR GERAL

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

EDITORES-ADJUNTOS

Profª Drª Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)

CONSELHO EDITORIAL

Profª Dtdª. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias (UNIOESTE)

Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Luiz Ames (UNIOESTE)

Prof. Dr. Libanio Cardoso (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luis César Yanzer Portela (UNIOESTE)

Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)

Profª Drª Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

Prof. Ms. Pedro Gambim

Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)

Prof. Dtd. Ricardo José Perin (UNIOESTE)

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)
Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)
Profª Drª Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)
Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL

Prof. Dr. Arlei de Espíndola (UEL)
Prof. Dr. Cristiano Perius (UEM)
Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)
Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUC/RS)
Prof. Dr. Evandro Marcos Leonardi (Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Paraná)
Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)
Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)
Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)
Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)
Profª Drª Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)
Profª Drª Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

CONSELHO CIENTIFICO INTERNACIONAL

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, *Asheville* / EUA)
Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore / Milano)
Profª Drª Graciela Ralon Walton (UNSAM / Buenos Aires)
Profª Drª Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)
Prof. Dr. Martin Grassi (UCA /Buenos Aires)
Prof. Dr. Ramon Raiffa (Institut Catholique de Toulouse)
Profª Drª Stefania Mazzone (Università degli Studi di Catania)
Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne / Paris VII)

Apresentação

A décima primeira edição (vol. 6, n. 1) da DIAPHONÍA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Essa edição, em caráter especial, se volta para os trabalhos apresentados no XXIII Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE, coordenado pelo Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. Assim, ela compreende, única e largamente, a **Secção de Artigos**, composta de vinte e três textos, como uma pequena amostra dos assuntos debatidos nesse evento. Trabalhos que são o resultado das pesquisas individuais e/ou coletivas de estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. Nesta décima primeira edição, a pluralidade temática do Simpósio de Filosofia está representada por artigos sobre as filosofias de Kant, Marx, Nietzsche e Foucault; sobre a fenomenologia, especialmente Husserl e Heidegger; sobre temas da teoria do conhecimento e da epistemologia; e sobre aspectos filosóficos da psicanálise e da psicologia. Embora o Simpósio da UNIOESTE seja focado nas filosofias moderna e contemporânea, ele está aberto para pesquisas do pensamento de outras eras. Aqui temos um artigo sobre a filosofia medieval. A pluralidade de pesquisadores se faz presente nas autorias desses artigos: pesquisadores, professores, pós-graduandos e graduandos.

Sobre o conhecimento em Kant, os artigos são os seguintes:

“Natureza da razão na filosofia kantiana”, de **Vanessa Brun Bicalho**, investiga em que sentido podemos entender a natureza arquetônica da razão. O pano de fundo da ação arquetônica dessa faculdade é a organização sistemática da multiplicidade dos objetos de pensamento, tanto em relação ao conhecimento dos fenômenos quanto ao puro pensamento crítico transcendental.

O papel da razão e seus limites e necessidades, conforme a *Crítica da razão pura* de Kant, é o problema abordado por **Suzana Talita Tietz** em “Necessidade e interesse da razão: fim ou início da metafísica?”. Ao adentrar em questões

metafísicas, a razão extrapola o limite do conhecimento e, por isso, deve cuidar para atender adequadamente suas necessidades.

Num diálogo do pensamento político e moral de Kant com a filosofia do Direito, temos:

Em “Uma análise kantiana da dignidade humana: conjecturas reflexivas sobre as sentenças julgadas improcedentes em relação aos direitos fundamentais dos aprisionados”, **Alessandra Amado Elias Sonda** e **Kátia Salomão** examinam criticamente, sob o ponto de vista kantiano sobre a dignidade humana, sentenças que julgaram improcedentes ações envolvendo os direitos essenciais de detentos. Trata-se da relação do Estado com os direitos constitucionais.

A formação dos profissionais de Direito e aspectos da ética no exercício da profissão são o tema de “Ética na perspectiva kantiana: uma análise crítica da ética e da dignidade aplicada aos profissionais de Direito”, de **Ane Natacha Meneguetti**. A autora realiza sua análise fundamentada na ética de Kant, especialmente nas noções de imperativo categórico, liberdade e dignidade.

Victor Augusto Kondrat da Silva, **Katia Salomão** e **Antonella Marques Neves**, em “O imperativo categórico kantiano em face da falibilidade moral da terceirização do trabalho no Direito brasileiro”, investigam as questões morais da terceirização do trabalho em nosso país sob o viés teórico da moral kantiana, especialmente do imperativo categórico e da dignidade humana.

Ainda no contexto da ética kantiana, particularmente na distinção entre o animal como ser senciente e o homem como ser consciente, **Tarinê Cortina Poeta Castilho da Silva**, **Katia Salomão** e **Antonella Marques Neves**, em “A ética animal em Peter Singer e Tom Regan em virtude da problemática dos direitos universalizáveis dos animais”, discorrem sobre os direitos universais dos animais, baseados na teoria da dignidade animal de Peter Singer e na concepção de condição moral da existência de Tom Regan.

A abordagem do caráter discursivo instrumentalizado e fetichizado da comunicação, sob a perspectiva do pensamento de Marx, é o tema de “O processo de fetichização da comunicação em Marx frente às problemáticas das *fake news*”, de

Marcos A. Mantovani e **Katia R. Salomão**. O texto apresenta ainda uma comparação desse assunto com o conceito de domesticação pela comunicação de Chomsky.

Célia Machado Benvenho, em “Sobre a origem da linguagem em Nietzsche e E. von Hartmann”, examina as reflexões do jovem Nietzsche sobre a origem da linguagem, tendo como foco a influência de *Filosofia do inconsciente* de von Hartmann. Nesse contexto, ganha destaque a ideia de origem instintiva, e não racional, da linguagem.

Apesar das críticas nietzschianas contra Sócrates, Nietzsche, em um determinado contexto, considera o mestre de Platão um espírito livre. Tendo como fio condutor um recorte desse embate, **Douglas Meneghatti**, em “A abdicação socrática da vida em Nietzsche”, faz ensaios acerca da postura que Sócrates poderia assumir em face do eterno retorno nietzschiano.

A investigação sobre a fenomenologia está representada a seguir:

A aproximação entre noção heideggeriana de preocupação e a de solicitude de João Batista de La Salle é realizada por **Cleiton Luiz Kerber**, em “Interpretação fenomenológica do conceito de “solicitude” no pensamento pedagógico de La Salle”. Com a interpretação fenomenológica, o autor busca entender a atuação pedagógica para além das meras atividades de um profissional da educação.

Em “Filosofia e disposição afetiva em *O que é isto, a Filosofia?* de Martin Heidegger”, **Olavo de Salles** reflete sobre a concepção de filosofia na obra mencionada em seu título. Entre as várias noções examinadas, destaca-se a de disposição afetiva. O autor investiga, por meio dessa noção, como somos levados a filosofar.

Para compreensão da alteridade ética de Levinas, **Douglas Silvino de Camargo** e **José Francisco de Assis Dias**, em “A leitura de Levinas a respeito da fenomenologia de Husserl”, investigam elementos centrais da fenomenologia de Husserl, especificamente o modo que Levinas entendeu esse pensamento. Trata-se de desenvolver a ideia de responsabilidade com o outro numa relação ética.

Giullya Schuster de Almeida e Cristiele Rhoden, em “Uma análise foucaultiana sobre o ‘holocausto brasileiro’”, examinam, por meio da perspectiva de Foucault, os métodos de tratamento utilizados no Hospital-Colônia de Barbacena (MG), onde dezenas de milhares de pacientes morreram devido à brutalidade e ao descaso em nome da verdade científica.

As reflexões sobre a ciência, em sua abordagem moderna e contemporânea, se dão na sequência:

A fundamentação da ciência moderna, em seus aspectos metodológicos, é abordada por **Cristiele Rhoden e Junior Cunha** em “Francis Bacon e René Descartes: A fundamentação da ciência moderna”. Bacon e Descartes propõem métodos específicos para a busca da verdade, os quais são respostas a uma das perguntas mais importantes da teoria do conhecimento: como conhecemos?

“Uma análise do argumento do conjunto defeituoso de van Fraassen e seu impacto no realismo científico”, de **Gabriel Chiarotti Sardi**, trata da discussão entre os adeptos do realismo científico e o filósofo Bas von Fraassen acerca do argumento da Inferência da Melhor Explicação. O artigo sugere que o conceito de “conhecimento anterior” pode ajudar a resolver esse debate.

Em face do conceito de espécie da Biologia evolutiva e da exigência curricular de que os estudantes do Ensino Médio devam poder participar de debates de assuntos biológicos, **Luciano Neves da Silva e Fernanda Aparecida Meglhioratti**, em “O conceito de espécie no ensino de Biologia: reflexões sobre seu estatuto ontológico com foco na biodiversidade”, propõem, para o estudo da biodiversidade dos seres vivos, uma abordagem pautada pelo estatuto ontológico do conceito de espécie.

Os temas filosóficos da Psicanálise e da Psicologia são apresentados nos artigos que se seguem:

Em “Uma reflexão sobre relações grupais a partir da obra psicanalítica de Freud”, **Andressa Aline Bertolla, Márcia Caroline Szmid e Michaella Carla Laurindo** refletem, tendo como base principalmente os textos freudianos, os

fenômenos e as relações grupais. O eixo da investigação está no dilema entre o indivíduo satisfazer suas pulsões e ser aceito socialmente.

A noção freudiana de pulsão (*Trieb*) é central na psicanálise. No entanto, ela sofre modificações ao longo da obra de Freud. **Geovane dos Santos da Rocha**, em “De encontro ao nada: a pulsão de morte”, faz uma pesquisa dessa noção desde o seu aparecimento até sua elaboração final.

Ricardo Rodrigo França da Silva, em “A pulsão como unidade, multiplicidade e dualidade na Teoria Pulsional freudiana”, também apresenta a importante noção de pulsão (*Trieb*) e seu desenvolvimento ao longo da obra freudiana. O autor posiciona-se sobre o discutido caráter da pulsão: uno, dual ou múltiplo?

Uma aproximação entre a noção de verdade em Nietzsche e Freud é realizada por **Michaella Carla Laurindo**, em “Algumas considerações sobre as noções de verdade e mentira no pensamento de Nietzsche e Freud”. Em Nietzsche não há uma verdade única e imutável; de modo semelhante, em Freud, a verdade está ligada à realidade psíquica, sem referência essencial e buscando dar significado à existência.

A relação entre o autoconhecimento e a simbologia animal na interação homem-natureza, conforme pensada por Jung, é o tema de “Equoterapia: o cavalo como símbolo na construção de autoconhecimento”, de **Laísa Rossato**. Ao focar como o símbolo cavalo opera na equoterapia, a autora reflete sobre a noção junguiana de completude do indivíduo.

“A clínica terapêutica na abordagem fenomenológico-existencial”, de **Samuel Lucas de Almeida** e **Adriana Dias Basseto**, discorre sobre a junção que Ludwig Binswanger realiza entre a análise existencial (*Daseinanalyse*) e o pensamento existencialista, produzindo uma nova abordagem terapêutica. São estudados os fundamentos filosóficos dos elementos dessa união.

O artigo sobre filosofia medieval aborda Francisco de Assis:

Marcelo Luiz Dalmagro, em “Deus e o mundo em Francisco de Assis: uma luz na ‘idade das trevas’”, discorre acerca dos aspectos paradoxais de Francisco em relação ao conhecimento teórico. Ao mesmo tempo em que desconfia que esses

estudos possam afastar os homens de Deus, ele critica o pessimismo filosófico e teológico que rejeitava a natureza e o corpo.

Isso posto, com seu décimo primeiro número, a Revista emplaca, mais uma vez, seu espírito formador, plural e dialógico.

A todos, um proveitoso experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr

Francis Bacon e René Descartes: a fundamentação da ciência moderna

Francis Bacon and René Descartes: the foundation of modern science

CRISTIELE RHODEN¹

JUNIOR CUNHA²

Resumo: A presente pesquisa tem a finalidade de apresentar os métodos epistemológicos de dois grandes nomes do desenvolvimento da ciência moderna, são eles: Francis Bacon (1561-1626) e René Descartes (1596-1650). O primeiro é considerado inventor do método experimental e fundador da ciência moderna, suas obras se caracterizam pela predominância da noção de que a ciência e a filosofia tinham a finalidade de dar ao homem o domínio da realidade. O segundo é responsável por aprimorar o método da dúvida que é por ele levado às últimas consequências seguindo um caminho rigoroso em busca de verdades que possam sustentar o desenvolvimento científico. O escopo de nosso texto, portanto, será centrado nas obras *Novum Organum*, do filósofo inglês, e nas *Meditações*, do filósofo francês. Bacon, em o *Novum Organum*, põe em evidência o aspecto limitado da ciência de sua época. Descartes, por sua vez, nas *Meditações*, relata a incerteza acerca dos princípios que sustentavam a ciência vigente em seu período. Nesse sentido, ambos se debruçam sobre a questão principal da modernidade: como conhecemos? Respondendo a tal questão, os filósofos em voga em nossa análise desenvolveram, cada um a seu modo, métodos pelos quais a investigação científica deve proceder.

Palavras-chave: Epistemologia. Desenvolvimento. Entendimento.

Abstract: The present research has the purpose to present the epistemological methods of two prominent names in the modern science development: Francis Bacon (1561-1626) and René Descartes (1596-1650). The first, is considered the inventor of the experimental method and founder of the modern science, his works are characterized by the prominent notion that science and philosophy have the purpose of giving men control over reality. The second is responsible for improving the method of doubt that is brought to the last consequences by following a rigorous path in search of truths that can sustain scientific development. The scope of our text, therefore, will be centered on the works of *Novum Organum*, by the English philosopher, and on *Meditations*, by the French philosopher. Bacon, in the *Novum Organum*, highlights the limited aspect of science of his time. Descartes, in his turn, in *Meditations*, reports the uncertainty about the principles that supported science in his period. In this sense, both focus on the main question of modernity: how do we know? Answering the question, the philosophers present in our analysis have developed, each in their own way, methods by which scientific investigation must proceed.

Keywords: Epistemology. Development. Understanding.

Introdução

Vivemos em um período de grandes avanços científicos, noticiam-se novas

¹ Graduanda do curso de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: rhoden375@outlook.com

² Graduando do curso de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: juniorlcunha@hotmail.com

descobertas, criações ou inovações no âmbito das ciências, quase que diariamente. Há um alto desenvolvimento mecânico, tecnologias robóticas e cibernéticas evoluem em uma velocidade impressionante. Nas áreas da saúde vemos inovações nunca imaginadas. Como explicar tudo isso? Como tudo isso é possível? É inegável a participação ativa da ciência em nossas vidas e, assim, podemos nos perguntar: como atingimos esse ponto tão elevado de conhecimento?

Vivemos no que chamamos de pós-modernidade, entretanto, não podemos nos isolar do restante da história da humanidade, tudo o que vemos hoje no campo das ciências é resultado direta ou indiretamente dos demais períodos de nossa história. Com isso em mente, faremos uma visita a dois autores da modernidade que com suas obras *científico-filosóficas* fundamentaram a ciência moderna e ainda hoje continuam a exercer influência ativa à ciência pós-moderna.

Nosso primeiro autor será o filósofo inglês Francis Bacon (1561-1626) e, em seguida, o filósofo francês René Descartes (1596-1650). Consultaremos – ainda que de forma sumária – a obra *Novum Organum*³ do primeiro, e as *Meditações*⁴ do segundo.

Francis Bacon

Considerado inventor do método experimental e fundador da ciência moderna, as obras do filósofo inglês se caracterizam pela predominância da noção de que a ciência e a filosofia tinham a finalidade de dar ao homem o domínio da realidade. Na obra *Novum Organum* o inglês busca seguir o método ao qual ele alega ser o melhor modo da ciência proceder: o indutivo. O autor parte da visão de que o homem é sujeito e intérprete da natureza, no entanto, vê-se limitado em decorrência ao se agarrar à obstáculos que o impede de avançar e desenvolver um conhecimento mais apurado acerca da natureza. Nesse sentido, Silva afirma que Bacon

[...] foi o primeiro a propor um método susceptível de libertar o pensamento da esterilidade dos métodos escolásticos de pensar e a indicar as razões pelas quais se devem conhecer: dominar a natureza pelo saber, a fim de converter o nosso conhecimento em algo útil e proveitoso para a vida dos homens. (SILVA, 2012, p. 64 *apud* SANTOS; HORA, 2015, p. 93)

Bacon, nos aforismos iniciais do *Novum Organum*, põe em evidência o aspecto limitado da ciência de sua época, para ele o modo como se procedia não era a melhor forma de se obter avanços significativos no tangente aos conhecimentos

³ Nas citações utilizaremos a abreviatura “NO”, algarismos romanos para o livro e algarismos arábicos para os aforismos.

⁴ Nas citações utilizaremos a abreviatura “M”, algarismos romanos para a meditação e algarismos arábicos para o parágrafo.

científicos, era necessário se abandonar o caminho contemplativo e adotar o caminho das experiências sensíveis e, para isso, contar com o apoio de meios adequados que favorecessem a descoberta dos fenômenos da natureza aos invés de se esperar que estes se revelassem. Em outras palavras, é necessário um método, conforme nos diz Ferreira (2015, p. 138) “o intelecto também precisa de ferramentas que o deixem aguçado. Essa ferramenta é o método; e sua via, a indução”, ou ainda, nas palavras de Bacon:

Nem a mão nua nem o intelecto, deixados a si mesmos, logram muito. Todos os feitos se cumprem com instrumentos e recursos auxiliares, de que dependem, em igual medida, tanto o intelecto quanto as mãos. Assim como os instrumentos mecânicos regulam e ampliam o movimento das mãos, os da mente aguçam o intelecto e o precavêm. (NO I,2)

A pretensão do filósofo inglês com seu método é elaborar uma forma de tornar o conhecimento da natureza acessível, assim ele se posiciona fortemente contra o modelo científico vigente em sua época, isto é, as deduções silogísticas aristotélicas. Bacon diz haver duas formas de se conhecer a natureza, entretanto, só uma proporciona melhores êxitos:

[...] chamamos à forma ordinária da razão humana voltar-se para o estudo da natureza de *antecipações da natureza* (por se tratar de intento temerário e prematuro). E à que procede da forma devida, a partir dos fatos, designamos por *interpretação da natureza*. (NO I, 26)

16

A forma de antecipação da natureza é oriunda da filosofia aristotélica, essa forma consiste na elaboração de enunciados universais fundamentados em poucos casos da experiência, o que pode incorrer em erros. Por outro lado, se nos distanciarmos desse procedimento de dedução e recorrermos a indução teremos melhores resultados. É preciso, entretanto, separarmos o que chama Bacon de indução vulgar da indução verdadeira. A indução vulgar ao estabelecer um axioma e este em algum caso particular é negado, procura salva-lo ignorando o tal caso; já a indução verdadeira busca corrigir o axioma ao invés de ignorar o caso particular e manter o axioma equívoco, ou seja, a *interpretação da natureza*.

Compreendemos como *interpretação da natureza* o desvencilhar-se de nossas convicções pré-definidas, a renúncia de nossos pré-conceitos e a livre disposição para reformularmos nossos (pré-)juízos frente ao modo como a natureza se manifesta. Para a efetivação de um conhecimento real acerca dos fenômenos é preciso que, aliado ao intelecto, estejamos dispostos a considerar as experiências sensíveis em suas totalidades e complexidades ao invés de tentarmos controlá-las. Nos alerta Bacon;

Vão seria esperar-se grande aumento nas ciências pela superposição

ou pelo enxerto do novo sobre o velho. É preciso que se faça uma restauração da empresa a partir do âmago de suas fundações, se não se quiser girar perpetuamente em círculos, com magro e quase desprezível progresso. (NO I, 31)

É vital, desse modo, para o desenvolvimento científico que superemos alguns obstáculos que são chamados por Bacon de ídolos:

Ídolos da tribo: corresponde a humanidade como tudo ou a ajuntamentos sociais; estes ídolos surgem quando nos condicionamos a ver a realidade de apenas uma perspectiva, isto é, quando elegemos determinados conhecimentos como verdadeiros apenas por meras convicções ou por se apresentarem assim aos nossos sentidos. A ocorrência dos ídolos da tribo se deve ao fato de os seres humanos possuírem o caráter de tentar explicar a totalidade e complexidade da natureza com meras simplificações.

Ídolos da caverna: caverna é a metáfora que representa nossa individualidade; cada um de nós está preso em sua caverna, assim, estamos sujeitos a equívocos pela forma singular que vemos e interpretamos o mundo.

Ídolos do foro: ou ídolos do mercado ou da feira são erros caracterizados pela ambiguidade das palavras, pelos erros de comunicação e os desentendimentos entre interlocutores.

Ídolos do teatro: surgem dos sistemas e teorias filosóficas, como que em um palco, estas se apresentam como verdades, entretanto, não passam de fabulações.

Como um meio de superar os ídolos Bacon nos propõe seu método, conforme nos diz Carvalho (2010, p. 4):

[...] o método científico, proposto por Bacon, deveria ter como objetivo a busca da verdade, porém não como um recurso que nos levasse às causas primeiras, ao transcendente e à metafísica, como aparece nos escolásticos. Os procedimentos da ciência [...] deveriam voltar-se à experiência, ao imanente, para tanto, era preciso que nos desfizéssemos ou corrigíssemos os erros e os fantasmas que nos dificultavam apreender a realidade: os chamados ídolos.

[Nesse sentido] Bacon formula e propõe o método experimental que tem a finalidade de descrever todas as circunstâncias em que um fenômeno ocorre e avaliando aquelas em que ele não ocorre. O exame detalhado dos diversos casos particulares e a relação entre eles levam à conclusão geral, ou seja, ao conhecimento. Assim, desvendar o modo como os fenômenos ocorrem significa conhecer as possibilidades de manipulá-los. (colchetes nosso)

Podemos concluir, dessa forma, que “para Bacon, o objetivo da ciência é a invenção de artefatos que ampliem o poder da humanidade sobre os fenômenos naturais, proporcionando melhores condições de vida para toda a humanidade”

(SANTOS FILHO, 2011, p. 69 *apud* SANTOS; HORA, 2015, p. 85).

René Descartes

O filósofo francês é responsável por aprimorar o método da dúvida que é por ele levado às últimas consequências seguindo um caminho rigoroso em busca de verdades que possam sustentar o desenvolvimento científico. Para Descartes “O método é necessário para a busca da verdade” (DESCARTES, 2007, p. 19, IV *apud* FERREIRA, 2015, p. 141). O filósofo inicia suas *Meditações* relatando a incerteza acerca dos princípios que sustentavam seu conhecimento e, conseqüentemente, a ciência:

Há algum tempo eu me apercebi de que, desde os meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não pode ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. (M I, 1)

Descarte decide suspender seu juízo – algo que ele faz de forma proposital, consciente e metodicamente – e coloca tudo que até o momento tinha como verdades em dúvida, em suas palavras: “aplicar-me-ei seriamente e com liberdade em destruir em geral todas as minhas antigas opiniões” (M 1, 2)

E, para isso, não é necessário que examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas. (M I, 2)

O esforço do filósofo, portanto, é se livrar de suas “opiniões” que não lhe possibilitam a construção de uma ciência com certezas e, assim, está sujeito a erros e falhas; o francês precisa, dessa forma, encontrar novos princípios que possam lhes dar garantias e que viabilize a construção de uma ciência segura pautada em bases firmes que impeça a incorrências de erros e falhas, para isso:

O filósofo tem como ponto de partida a busca de uma verdade primeira que não possa ser posta em dúvida; por isso, converte a dúvida em método. Começa duvidando de tudo, das afirmações do senso comum, dos argumentos da autoridade, do testemunho dos sentidos, das informações da consciência, das verdades deduzidas pelo raciocínio, da realidade do mundo exterior e da realidade de seu próprio corpo (ARANHA; MARTINS, 2003, p.131 *apud* CARVALHO, 2010, p. 6)

As primeiras opiniões a serem destruídas por Descartes são as verdades obtidas

por meio dos sentidos, seu primeiro argumento em busca de uma fundamentação da ciência vai contra os equívocos que estamos sujeitos caso confiemos cegamente em nossos sentidos, diz Descartes:

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos; ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez. (M I, 3)

Os sentidos, então, podem nos levar a equívocos, no entanto, “ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e distantes, encontramos talvez muitas outras das quais não se pode razoavelmente duvidar” (M I, 4) assim, o argumento contra os sentido encontra um ponto em que não pode ultrapassar, há conhecimentos advindos dos sentidos que aparentemente são verdadeiros e não podemos (razoavelmente) duvidar disso. Descartes então propõe um novo argumento para tentar ultrapassar essa barreira, tal é o “argumento do sonho”.

Descartes relata que muitas vezes em seus sonhos acreditou estar acordado, de modo que há uma linha muito tênue que separa a vigília do sono, o que o leva a cogitar a possibilidade de estar dormindo:

[...] vejo tão manifestadamente que não há quaisquer indícios concludentes, nem marcas assaz certas por onde se possa distinguir nitidamente a vigília do sono, que me sinto inteiramente pasmado: e meu pasmo é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo. (M I, 5)

O francês então considera a possibilidade de estar dormindo e se pergunta se tudo o que vemos como verdades não passam de fabulações, porém, Descartes compara os sonhos a pinturas e, desse modo, da mesma forma que para se pintar um quadro é necessário que observemos algo de real, ou então caso nossa imaginação seja tamanha que consigamos inventar algo de totalmente novo, partiríamos da mistura de formas reais, ou ainda, mesmo que desconsiderássemos essas formas e “representássemos uma coisa puramente fictícia e absolutamente falsa, ao menos as cores [...] devem ser verdadeiras” (M I, 6).

Há, todavia, ainda algo de mais “simples e universal” que não se pode negar mesmo que neguemos tudo o que foi visto no parágrafo anterior. Aqui o argumento dos sonhos encontra seu limite, há verdades que mesmo estivéssemos dormindo não podem ser negadas. Essas são as verdades que sustenta a matemática, isto é, a extensão, a grandeza, o número, o lugar e temporalidade. São essas as verdades que permitem que mesmo em nossos sonhos 2 e 3 formem 5 ou que um quadrado tenha quatro lados.

Desse ponto em diante Descartes generaliza a dúvida e por meio do

argumento do Deus enganador e do gênio maligno, questiona as verdades matemáticas:

[...] quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir diferente daquela que eu vejo? (M I, 9)

Suporei, pois, que há não um Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. (M I, 12)

Uma vez que se questiona acerca das verdades matemáticas o filósofo francês se depara com algo que escapa desses argumentos e afirma-se com a dúvida, Descartes estabelece o *cogito*. “Eu sou, eu existo: isto é certo” (M II, 7). Ao passo que tudo está sendo colocado em dúvida o francês observa que é necessário que algo duvide. Esse algo é o *eu*. “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que imagina também e que sente” (M II, 9).

Com o estabelecimento do *eu* está dado uma verdade que é inquestionável, com isso como ponto de partida, diz Descartes:

Tendo notado que nada há no eu penso, logo existo que me assegure de que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que, para pensar é preciso existir, julguei poder tomar por regra geral que as coisas que conhecemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras (DESCARTES, 1987a, p. 47 *apud* CARVALHO, 2010, p. 7).

Fica estabelecido, portanto, um critério de verdade, “parece-me que [...] posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras” (M III, 2).

Mesmo que a verdade de que eu existo e sou pensamento esteja estabelecida isso não é suficiente para fundamentação de todos os conhecimentos pois resta-nos saber o que são as coisas que o *eu* percebe. Sendo assim, tem que haver algo mais além do *eu*. Daí se estabelece uma segunda verdade: a existência de algo externo ao *cogito*, isto é, o mundo. Porém estas duas verdades não bastam para darem sustento a todo o edifício do conhecimento, pois, o mundo nos é dado pelo *cogito*, e o que assegura o *cogito*, é o fato de pensarmos. Resta a Descartes, portanto, buscar o que fundamenta nossos pensamentos.

O francês passa a analisar a procedência de seus pensamentos e verifica que

alguns surgem de nossas percepções sensíveis, outros surgem por nós mesmos, mas há também pensamentos que já nascem conosco, isto é, são inatos, entre eles a ideia de Deus. Descartes conclui, dessa forma, que Deus existe e estabelece assim a terceira verdade das *Meditações*.

A efeito de compreendermos o modo de procedimento de Descartes veremos o modo como ele propõe seu método por meio de quatro passos:

[...] jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida; dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las; conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir (DESCARTES, 1987a, p. 37-38 apud CARVALHO, 2010, p. 8).

Referências

- BACON, Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade.
- DESCARTES, R. *Meditações*.
- CARVALHO, Alonso Bezerra de. *A filosofia da educação moderna: Bacon e Descartes*. Acervo Digital da UNESP-SP, 2010. p. 12. Disponível em: <<http://www.acervodigital.unesp.br/handle/123456789/127>>. Acesso em: 30/05/18.
- EVA, Luiz A. A. Sobre as afinidades entre a filosofia de Francis Bacon e o ceticismo. In: *Kriterion*, vol. 47 n.113. UFMG, 2006. pp. 73-97. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=0100-512X20060001&script=sci_issuetoc>. Acesso em: 30/05/18.
- FERREIRA, Kailani Amim Postilhoni. Duas perspectivas da questão do método na Filosofia Moderna. In: *Filogenese*, vol. 8. UNESP-SP, 2015. pp. 133-146. Disponível em: <<http://www.marilia.unesp.br/#!/revistas-eletronicas/filogenese/edicoes-antiores/2015---volume-8/>>. Acesso em: 30/05/18.
- RAMOZZI-CHIAROTTINOI, Zelia; FREIREII, José-Jozefran. O dualismo de Descartes como princípio de sua Filosofia Natural. In: *Estudos Avançados*, v. 27, n. 79. USP-São Paulo, 2013. pp. 157-270. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So103-40142013000300012&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 30/05/18.
- SANTOS, Antônio Carlos dos; HORA, José Sandro Santos. Francis Bacon: as duas faces da ciência. In: *Dissertatio*, vol. 41. UFPel-RS, 2015. pp. 83-98. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/issue/view/510>>. Acesso em: 30/05/18.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.12.2019

Deus e o mundo em Francisco de Assis: uma luz na ‘idade das trevas’

God and the world in Francisco de Assis: a light in the ‘dark ages’

MARCELO LUIZ DALMAGRO¹

GILMAR HENRIQUE CONCEIÇÃO²

Resumo: Ainda que Francisco de Assis desconfiasse dos estudos como uma espécie de porta para a vaidade, com o subsequente risco de afastamento de Deus, ele estimulou alguns de seus “irmãos” a buscarem os estudos filosóficos e teológicos, mesmo com alguma oposição interna de frades mais conservativos. Assim, a Ordem de Poverello de Assis acabou por participar da vivência acadêmica na famosa Universidade de Paris, onde sobressaíram Alexandre de Hales e São Boaventura. De tal sorte que a Escola Franciscana de Paris assegurou o direito à atividade científica no seio da Ordem, uma ação que poderia parecer estranha ao espírito original de Francisco. Francisco é crítico do ‘pessimismo’ filosófico-teológico que pregava a negação da natureza e do corpo; seu pensamento incorpora o mundo, a cidade e a alegria. Para Francisco existia três tipos de sociedade: Celeste, terrestre e a própria sociedade em que vivem que tomava por objetivo aproximar as sociedades Celeste e Terrestre. No vértice do pensamento do “louco de Deus” se encontra as vivências no cotidiano, onde é possível notar a presença divina em qualquer criatura. Mas, isto surge como um problema para os intérpretes de seu pensamento. Enfim, são algumas destas difíceis nuances que esta comunicação quer problematizar.

Palavras-chave: Deus. Mundo. Sociedade. Alegria.

Abstract: Although Francisco de Assis was suspicious of studies as a kind of doorway to vanity, with the subsequent risk of turning away from God, he encouraged some of his 'brothers' to seek philosophical and theological studies, even with some internal opposition from more conservative brothers. Thus, the Order of Poverello de Assis ended up participating in the academic experience at the famous University of Paris, where Alexandre de Hales and São Bonaventura stood out. In such a way that the Franciscan School of Paris ensured the right to scientific activity within the Order, an action that could seem foreign to Francisco's original spirit. Francisco is critical of the philosophical-theological 'pessimism' that preached the negation of nature and the body; his thinking incorporates the world, the city and joy. For Francisco, there were three types of society: Celeste, terrestrial and the very society in which they lived, which aimed to bring Celeste and Terrestrial societies together. At the apex of the "crazy of God" thought is the daily experience, where it is possible to notice the divine presence in any creature. But, this arises as a problem for the interpreters of his thought. Anyway, these are some of the difficult nuances that this communication wants to discuss.

Keywords: God. World. Society. Joy.

Introdução

Francisco, com 20 anos, entre 1201-1202, se encontra em um momento delicado da Igreja, por conta dos senhores feudais que exerciam poder sobre o clero, porém

¹ Graduando em filosofia da UNIOESTE. E-mail: marceloluizdalmagro@hotmail.com

² Professor adjunto da UNIOESTE. E-mail: gilmahenriqueconceição@hotmail.com

transforma o momento em algo diferente daquilo que havia até então. Tem em si o desejo pelas escrituras (o Evangelho), pela pobreza e o anúncio missionário. Busca trabalhar entre os homens no meio urbano e se recupera, muitas vezes, entre a natureza no meio que se apresenta ser calmo.

Leva o sentido da pobreza aos ricos da cidade e a paz entre Assis e Perúsia, pois ambas as cidades vizinhas viviam conflito por conta dos interesses econômicos e a rivalidade que existia já entre as partes.

Apesar de sofrer, devido suas escolhas, indica que o leigo também pode seguir um caminho semelhante ao clero, o que leva a evitar o máximo possível de hierarquia e prelazia dentro de sua ordem.

Francisco move seu olhar para as crianças e mulheres e passa a dar mais atenção também a estas, isso garante que ele passe a se tornar mais próximo de algumas mulheres como Clara, que mais tarde vem a se consagrar a comunidade e ao estilo de vida de Francisco.

Acreditava-o que a presença divina se manifestava em todas as criaturas, até aquelas que a igreja ignorava, por isso seu propósito era seguir no Cristo nu e encontrar a alegria e o reflexo de Deus presente nas criaturas.

Era apegado aos animais, as plantas e não se preocupava em ler grandes escritos ou obras renomadas da época. Andava pelas regiões livremente e pregava a todos que via a sua frente.

Era humilde e gostava de trabalhar com as próprias mãos, segundo relatos sua primeira regra estaria ordenada segundo, apenas, o Evangelho e que seu intuito era formar uma pequena ordem ou um pequeno grupo pertencente à Igreja ou simplesmente algo ou movimento sem estrutura burocrática.

Francisco visava o trabalho manual, a visita aos leprosos, a ciência, e ensina sobre a pobreza das igrejas e dos conventos. Foi alguém que retomou os traços originais do Cristianismo, pois tirou a tristeza da religião e mostrou a alegria de relacionar natureza, religião e vivência.

1. Contexto histórico

Francisco nasce e vive entre o século XII e XIII, em um momento que o feudo tem ainda importância, mas que as terras vão agregando valor e o número de habitantes conta com considerável aumentando, o que torna assim, maior a demanda por alimentos e, conseqüentemente, o enfraquecimento do feudo.

Na cidade acontece o aglomeramento de pessoas com o surgimento do processo de industrialização movido pela construção, a costura e o curtume. Há o aumento do número de trocas e a cidade se torna ponto essencial para que elas aconteçam, neste meio existe a fundamentação das moedas que facilitavam a troca

deixavam os negócios mais acessíveis e rápidos.

Francisco é influenciado por esse tempo com o desejo de ser um cavaleiro armado e sua recusa se dá em conta da sociedade burguês-aristocrata, porém com traços de um modelo cultural educado, feudal. (LE GOFF; 2001; p.34)

Sua época era de constantes batalhas, pois ali acontecera o surgimento da burguesia e da nova classe que procurava se separar dos senhores feudais e formarem pequenas cidades, resultando a pequena Assis, onde o pai de Francisco e sua família habitavam.

Assis se encontrava em um ponto de rota comercial entre Roma e Itália, representado ser um lugar almejado pelos poderosos da época. Assim, a comuna de Assis a cada pouco sofre com a alternância de poderes, mas aos poucos vai se libertando até chegar um ponto que os burgueses tomam conta e procuram manter-se contra os senhores feudais vizinhos além de burgueses de cidades vizinhas, como é o caso da Perúsia.

Aconteceu que houve um movimento na cidade que se confrontavam entre si a burguesia nova e a antiga, cuja proposta da nova era construir certa realeza para se proteger do feudo e de senhor fortes, assim o povo de menor renda se junta à nova burguesia e acabam expulsando os velhos e grandes burgueses da cidade.

Clara, que foi a primeira mulher a seguir os paços de Francisco, era de Assis, porém sua família, que pertencia aos burgueses velhos da cidade, também foram expulsos para Perúsia e acabaram entrando na luta pela dominação de Assis, o que aumentou a rivalidade entre as cidades.

A Igreja tenta a reforma Gregoriana com o fim de “atualizar” a Igreja de acordo com o mundo presente naquele momento, porém não obtém bom êxito por conta do modo que ainda se encontrava:

Mostra-se atrasada, especialmente diante da evolução econômica e do mundo urbano, e permanece presa ao regime feudal. Evolui muito rapidamente no sentido de novas estruturas paralisantes: a caminhada das novas ordens— os cistercienses, em particular--- para o para o enriquecimento, a exploração dos conversos, o afundar-se no atoleiro rural, o juridicismo estéril de um direito canônico avassalador, o início da degenerescência burocrática e autocracia do papado e da cúria romana. (LE GOFF; 2001; p. 33)

A igreja vivia em um momento em que o poder temporal exercia grande força sobre o poder espiritual, pelo fato dos senhores feudais terem o controle daquelas partes da igreja que se encontravam dentro de seus feudos, o que dava a eles o poder de nomear e escolher bispos e abade. Por isso muitos que pertenciam a Igreja, estavam lá por interesses.

Existia, portanto a luta para evitar esse poder mundano, sobre os que

nomeavam os bispos e os abades, além de lutas da própria Igreja para obter posse de terras e conseguir retomar o comando de suas partes.

Outro movimento da Igreja eram as cruzadas, pois era a Igreja querendo libertar o santo sepulcro de Jerusalém da mão dos árabes para e fim deixar com que os cristãos daquele local, e os demais, pudessem frequentar os locais sagrados sem nenhuma preocupação.

Foi diante desse movimento da Igreja, que muitos daqueles que voltavam acabaram trazendo esses questionamentos da fé em relação à Igreja antiga naquele ambiente oriente. Dessa forma surgem heresias como o catarismo ou albigense, maniqueísmo, gnosticismo e Valdenses.

Essas Heresias do momento que provinham do oriente: Catarismo (cátero no grego quer dizer puro), procuravam uma religião pura, parecia um velho maniqueísmo, São cátaros que ocupam os países baixos e tomam o nome de albigenses. Mistura de gnosticismo e maniqueísmo. Eles viam o jejum e a pobreza como formas de chegar à morte corporal e sendo a melhor morte. O que era matéria era mal e o que era espírito era bom. Essas ideias acabaram contaminando as cidades e povoados. Os mendicantes ajudaram a combater.

Elas eram herança de antigas heresias que surgiram mais no oriente e que provavelmente foram trazidas pelos cruzados para o oriente, o que levou a se proliferar pelos ambientes.

Os valdenses defendia a ideia de que não necessitaria da Igreja e que eles apenas deveriam ouvir as ordens de Deus, o que pretendiam era se desligar da Igreja e quebrar toda hierarquia, mas, além disso não obedecer a nenhuma autoridade.

Diante disso, Francisco mostra a verdadeira opção que a Igreja e seus membros deveriam seguir: seguir o Cristo pobre. Vivendo, assim, o Evangelho com desprendimento e apelo as escrituras. Dominicanos nas cidades grandes e franciscanos nas cidades pequenas. Ambos pertenciam a movimentos que tinha o intuito de pregar, mas um dentro das igrejas e outro em qualquer lugar.

O movimento de Francisco se uni ao surgimento das ordens mendicantes que entre elas os Franciscanos: proveniente de São Francisco de Assis, e os Dominicanos: proveniente de São Domingo de Gusmão, se destacavam. Ambas as correntes foram fortes armas contra tais pensamentos. Porém estas se diferenciavam, enquanto os Dominicanos se preocupavam com as pregações nas igrejas, a oração e os estudos, os Franciscanos estavam mais aos redores e nos pequenos centros, anunciando e pregando fora da Igreja, praticamente um trabalho missionário. De começo o estudo não era prioridade dos Franciscanos, porém, logo mais tarde, para combater a heresia e para se fortalecer na fé muitos se especializaram e deram origem a escola franciscana que contou com grande nomes como: São Boa ventura, Duns Escoto e Alexandre de Hales.

2. Biografia e conversão de Francisco de Assis

Eis que com o nascimento de Francisco, em 5 de julho de 1182, seu pai se encontrava ausente e sua mãe lhe dá o nome de João batista, em homenagem ao santo do deserto que viera antes de Jesus para anunciar a vinda do messias, segundo as Escrituras. O que, mais tarde leva Francisco a se inspirar na vida desta pessoa e possivelmente imitar o exemplo de tal.

Quanto ao nome Francisco não se sabe o certo, surge três hipóteses: Seu pai quando retorna da viagem e quer alterar o nome em homenagem a alguém, ou devido sua mãe por ser francesa, ou o amor de Francisco pela língua francesa na adolescência, que consequentemente, lhe é atribuído o apelido. O que se torna o mais provável por ser a língua dos cavaleiros e de gente culta. Conta-se que Francisco tinha grande vontade de ir para França e morrer, além de contemplar grandes momentos de felicidade e utilizar esse idioma para cantar e rezar em voz alta pelos bosques e ruas.

A má fama de ser um jovem perverso, beberão e esbanjador lhe é atribuída aos seus pais por conta do modo e como o criaram, pois este imitava a burguesia e tinha sempre as melhores roupas e se ocupava dos mesmos vícios que alguns dos jovens demais: conversar inúteis bebedeiras, festas etc. Gostava de poesias o qual tinha grande talento, ademais se desempenhava bem no ramo dos negócios, mas sua grande inspiração era pelos cavaleiros e desejava trilhar caminho semelhante ao deles, por isso o desejo de ser guerreiro e portar armas.

Como todo jovem ambicioso de sua época, Francisco desejava conquistar, além da fortuna, também a fama e o título de nobreza. Para tal, fazia-se necessário tornar-se herói em uma dessas frequentes batalhas. (http://franciscanos.org.br/?page_id=4859 acesso: 20, outubro, 2018)

Seu desejo fazia-lhe que estivesse envolvido com trabalhos voltados para a defesa da cidade e sempre próximo daqueles que gozavam de grande poder e eram influências para o exercito do local.

Este se envolve na construção de novos muros para proteger Assis das cidades vizinhas e dos inimigos. Francisco desempenha seu trabalho ajudando, isso justifica sua habilidade com o serviço de pedreiro nas reformas de algumas capelas depois durante sua conversão.

Após a expulsão dos burgueses antigos, estes expulsos se juntam a cidade vizinha e intensificam a rivalidade entre ambas diante dos confrontos diretamente. Francisco também participava desses confrontos, a fim de buscar fama e satisfazer suas vontades e se tornar um nobre.

No ano de 1201, incentivado por seu pai, que também ansiava pela

fama e nobreza, Francisco partiu para mais uma guerra que os senhores feudais, baseados na vizinha cidade de Perúcia, haviam declarado contra a Comuna de Assis. (http://franciscanos.org.br/?page_id=4859; acesso: 20, outubro, 2018)

Por consequência da batalha acaba se tornando prisioneiro do inimigo em 1202, fica cerca de um ano preso na cidade vizinha, cujo ambiente não lhe era agradável devido à escuridão, a umidade e o frio.

Durante os combates, em uma tarde de inverno, Francisco caiu prisioneiro, sendo levado para a prisão de Perúcia, onde permaneceu longos e gelados meses. (http://franciscanos.org.br/?page_id=4859 ;acesso: 20, outubro, 2018)

Após sair da prisão retorna a sua casa, onde retoma sua vida juvenil regada aos seus antigos costumes. A prisão para ele fora pesada, mas seu gosto pela música e a autoestima o ajudaram ser forte e também ajudar aqueles que estavam junto dele no local. Aqui já é notável um traço de ajuda e consentimento que aparece em sua figura, no ato de se importar com os demais presos.

Porém, após voltar para casa, Francisco acaba contraindo uma grave doença, isso pelo modo que se encontrava o ambiente salubre da cadeia combinado com o frio que o deixaram acamado por um tempo. Durante esse tempo este percebe como seu corpo é importante para sua vida, mas que este não deve ser abandonado como a mentalidade da época dizia, porém deveria ser cuidado para que pudesse contribuir para o desempenho espiritual também.

Em partes, o desejo por guerras ainda continua em seu caminho após a cura; surgiu um sonho, durante a noite, com sua casa cheia de armas e uniformes militar para o próprio uso. Junta-se, então com um nobre que vai à Apúlia lutar em favor do papa, porém no caminho tem uma visão de que ele não se daria bem naquela batalha, assim se intensifica o processo de sua conversão.

2.1 A Conversão

A conversão de Francisco girou em torno de quatro a cinco anos e foi contada por vários episódios, apesar de aparecer em duas formas: religiosa e espiritual, Le Goff procura apresentar de uma forma como os historiadores bem procuram.

A primeira parte de sua conversão começa a partir da doença, em que este sente-se limitado e o corpo padece diante desta aflição que durou alguns meses. Não sabe ao certo o que seria esta doença, mas que Francisco era alguém doente que sofrera algo nos olhos e no sistema digestivo até o fim de sua vida. Diante disso ele começa a viver parte daquilo que era conhecido como a renúncia das coisas materiais, através do alto domínio do corpo, não querendo prejudicá-lo, mas,

sobretudo, colocá-lo a serviço de Deus assim como a sua alma.

O corpo é, em definitivo, como todas as criaturas, “irmão corpo”, e “nossas irmãs, as doenças” são ocasiões indispensáveis para a salvação. Mas não é possível entregarmo-nos às doenças a ponto de nos tornarmos escravos delas se elas tornam o corpo inutilizável para a obra da salvação e do amor. (LE GOFF;2001; p.63-64)

Mesmo não tendo afinidade com os médicos ele acaba cedendo a este auxílio, contudo é realmente confortado diante das músicas que o fazia refletir sobre o destino humano e a relação entre homem interior e homem exterior e sua conversão passa aparecer por meio da renúncia do dinheiro e aos bens materiais. Todavia, Francisco apenas manifesta aquilo que estava dentro de si, pois desde antes já era um homem de doação e atenção para com os demais.

Quando Francisco retoma a Assis é reconhecido como o Rei da juventude, entretanto aos poucos vai se levando pelo sentimento de recolhimento e negação das bajulações e coisas materiais, levando a procura de se afastar da nobreza indo algumas vezes a uma gruta afastada para meditar e conversar com seu amigo íntimo: o pensamento.

Chega um ponto que sua escolha se intensifica e este se depara com a situação da igreja de San Damiano que estava deteriorada e o padre não contava com recursos suficientes para reformá-la. Francisco toma a atitude de vender alguns panos de sua casa junto com o cavalo em outra cidade vizinha, o que faz retornar a pé.

Na volta para cidade entrega todo o dinheiro ao padre, deixando seu pai furioso a ponto de acorrentá-lo em casa, em forma de castigo, entretanto este se manifesta a sociedade e sofre grandes gozações, contudo toma a decisão de se despir perante a sociedade ao entregar suas roupas ao seu pai para demonstrar que não lhe devia mais nada, logo fica nu e toma a firme decisão de abandonar sua vida e procurar viver uma vida nova.

Perante a nova vida não tem muitos planos, segue então a vontade da sua própria consciência, guiada pela vontade divina, chega um ponto que acaba se libertando de alguns preconceitos e como prova disso abraça e beija um leproso em sinal de irmandade e fraternidade, assim certa vez na sua capela, onde costumava ir para meditar, se encontra perante o crucifixo e ouve uma voz pedindo que reconstrua a sua igreja. Então, Francisco passa a reformar aquela velha capelinha e conta com a ajuda de várias pessoas, inclusive burgueses renomados da cidade.

Mesmo ao fazer tal obra não se sente completo perante seus desejos, chega certo dia que se encontra na igreja a escutar a palavra quando de repente é tocado pela voz do Evangelho de ir anunciar a boa nova, com isso descobre e solta um grito expressando sua nova missão: Anunciar o Evangelho, seguindo os conselhos de levar

apenas o necessário juntando à irmã pobreza. Neste terceiro ano de sua conversão com aproximadamente 27 anos, de convertido, passa a ser missionário.

Francisco começa a pregar perto de sua igreja e aos redores de sua cidade e consegue um grupo que caminha junto dele pregando a mesma mensagem. Em torno de 1210 o grupo chega a doze pessoas e Francisco, assim como Cristo na Escritura, envia seus discípulos para pregar nas cidades ao redor.

Várias foram as dificuldades no início que era aos poucos vencidas pela inquietação, entretanto o bispo, que no começo apoiara Francisco, estava desconfiado e não queria apoiá-lo, dessa maneira Francisco e seus “irmãos” decidem ir até o Papa em Roma para pedir autorização sobre o novo modo de vida e estar em conformidade com a Igreja.

Francisco chega ao papa, mas tem dificuldades de falar com ele. Quando se apresenta é recebido com menosprezo e sua “regra” nem é vista, o papa faz um pedido irônico de que Francisco deveria pregar e se sujar com os porcos para depois voltar. É importante notar que a Igreja passava por um momento complicado, devido grandes revoltas, heresias, luta por poderes... Além do movimento das cruzadas esse grupo representava, ao papa, algo que possivelmente resultaria em uma nova heresia.

Para a surpresa do pontífice o pedido irônico que havia feito foi atendido, o que o leva a se arrepender por tê-lo recebido mal a primeira vez, assim resolve marcar nova audiência para ouvir Francisco.

Chegado o dia da audiência, Francisco consegue boas pessoas para lhe acompanhar e dá-lo voz diante do papa, se apresenta então com o Cardeal João de São Paulo e o Bispo de Assis. É então apresentado ao papa a proposta de uma nova e diferente regra: seguir estreitamente a mensagem do Evangelho como lei. Diante disso o papa se assusta e teme que aquilo, talvez, não seria possível. Contudo, outro cardeal presente, aconselha o pontífice de que se aquilo fosse impossível aos homens, o Evangelho de Cristo também o seria, tornando-se algo grave para Igreja e para os homens.

O papa faz um novo pedido, a fim de se retirar em oração, refletir, e depois tomar uma decisão a respeito. Enquanto estavam ausentes, o papa tem um sonho de que a Basílica de Latrão estava caindo, mas que havia um homem, feio e mal vestido, a sustentá-la nas costas, e esse homem o papa toma como Francisco sendo aquele que salvaria a Igreja.

O papa, influenciado pelo sonho e admiração, o autoriza a seguir com suas ideias, porém, a autorização lhe é concedida apenas verbalmente e vem acompanhada do pedido de obediência ao Papa e seus sucessores, além disso, pede também para que os frades (seguidores de Francisco) o tomem como chefe. Porém o papa os exorta para retornar, na expectativa de bons resultados para Igreja e lhe promete

maior apoio.

Na volta de Roma, alguns relatam que Francisco possivelmente teria feito uma pregação aos pássaros, por isso a imagem com os pássaros e animais ao seu redor que a maioria conhece, contudo, mesmo sendo verdade ou não, o grupo se instala a beira de um riacho onde são lembrados, por Francisco, de que é mais fácil chegar ao céu morando em uma cabana do que em um palácio. Assim o grupo se dedicou a cuidar dos doentes, pobres e leprosos além de pregar especialmente em Assis. Logo tiveram que se mudar por contar do número de frades ter aumentado. Acabam se instalando em um terreno doado pelo mosteiro beneditino do Monte Subasio, junto a capela de Porciúncula.

Francisco, apesar de ter uma residência, não permanece nela todo o tempo, mas na maioria está aos redores e em grandes distâncias pregando sobre a Palavra. Em 1210 uma jovem, inflamada por ouvir a pregação de Francisco, foge de casa com sua amiga e vai até ele para também se consagra ao novo estilo de vida, dessa maneira Clara tem seus cabelos cortados por Francisco e dá início a nova ordem que mais tarde vieram se chamar de “clarissas” e contariam também com um grande número de mulheres seguidoras do Evangelho e da Senhora pobreza, estas ganham do bispo a capela de San Damiano e são intituladas pelo bispo com “Pobres Senhoras”.

Francisco em 1212 quer fazer algo semelhante àquilo que acontecia ao mesmo tempo: as cruzadas. Assim embarca em um navio para Síria que acaba sendo desviado pela rota dos ventos e deixado em outras margens. Ele e seu irmão retornam por meio de uma viagem em que eram clandestinos, mas que, segundo relatos, Francisco realiza alguns milagres como acalmar a tempestade e multiplicar o alimento.

Em 1214 vai para pregar aos sarracenos no Marrocos, porém acaba doente na França e retorna à Itália. Enquanto isso grande era o número de seguidores de Francisco na Itália, numerosas pessoas se reuniam e festejavam a chegada de Francisco nas cidades e atribuíam a ele diversos milagres. Grande era a admiração por ele ao saberem que este até conseguira domar um lobo mau ao pregar ao “irmão lobo” e aos “irmãos pássaros”.

A partir desse momento, Francisco consegue visitar vários lugares como Alemanha, França, onde conhece o cardeal Ugolino que passa a ser seu amigo e de ajudar em sua missão diante de Roma, mas que o convence de não pregar na França devido receio de não ser aceito e de que seria loucura aquela ideia. Além destes, Francisco visita e presencia o conflito dos Cristãos em Damietta onde conversa com o sultão, cujo resultado não é positivo, tendo apenas obtido a amizade e admiração. Diante disso fica sabendo que cinco de seus irmãos foram martirizados no Marrocos e para piorar recebe a notícia que sua ordem não vai bem. Estas ocasiões fazem

mudar de ideia e retornar à Itália.

Chegando à Itália procura apoio para tomar a direção da ordem, pois havias frades se desviando de sua regra, como por exemplo: se envolvendo com mulheres, não utilizando trabalhos manuais, se tornando preguiçosos, acumulando bens e comprando livros. Com isso, o Cardeal e o papa forçam-no para escrever uma nova regra que começara em 1221 e que é publicada em 1224 após o cardeal dar alguns retoques.

A regra, retocada pelo cardeal, abolia a desobediência aos superiores indignos, bem como autorizava o uso de livros de estudos, além de não ser necessário o trabalho manual e o cuidado completo pelos doentes. Assim Francisco percebe que sua ordem não acontece como previa e que os princípios já não eram os mesmos, toma, portanto, a atitude de seguir o caminho da Salvação por si deixando de lado a ordem, julgando ser independente dela apesar de ser o motivo dela, dessa forma se encaminha para a morte aos poucos e procura se fortalecer em sua ascese.

Francisco no final de sua vida resolve viver mais isolado de sua ordem, apesar de participar do quarto capítulo, ele leva consigo três de seus frades mais próximos e passa a viver grandes momentos retirado deles, até que sua doença se agrava a ponto de perder parte da visão. Certa vez após meditar o Evangelho de São João sobre a Paixão de Cristo, este é contemplado com os estigmas (sinal, segundo o cristianismo, das marcas das perfurações feitas em Jesus Cristo) o que é entendido como sinal de sua consolidação em relação a missão feita. Pouco depois recebe os cuidados de Clara por cerca de dez semanas, onde, em meio alegria e contemplação, escreve o canto do irmão sol:

Cântico do Irmão Sol

Altíssimo, onipotente, bom Senhor, teus são o louvor, a glória, a honra e toda a benção. Só a ti, Altíssimo, são devidos; E homem algum é digno de te mencionar. Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas, especialmente o Senhor Irmão Sol, que clareia o dia e com sua luz nos alumia. E ele é belo e radiante com grande esplendor: De ti, Altíssimo é a imagem. Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã Lua e as Estrelas, que no céu formaste claras e preciosas e belas. Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão Vento, pelo ar, ou nublado ou sereno, e todo o tempo pela qual às tuas criaturas dás sustento. Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã Água, que é mui útil e humilde é preciosa e casta. Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão Fogo pelo qual iluminas a noite e ele é belo e jucundo e vigoroso e forte. Louvado sejas, meu Senhor, por nossa irmã a mãe Terra que nos sustenta e governa, e produz frutos diversos e coloridas flores e ervas. Louvado sejas, meu Senhor, pelos que perdoam por teu amor, e suportam enfermidades e tribulações. Bem aventurados os que sustentam a paz, que por ti, Altíssimo, serão coroados. Louvado sejas, meu Senhor, por nossa irmã a Morte corporal, da qual homem algum pode escapar. Ai dos que morrerem

em pecado mortal! Felizes os que ela achar conformes a tua santíssima vontade, porque a morte segunda não lhes fará mal! Louvai e bendizei a meu Senhor, e dai-lhe graças, e servi-o com grande humildade.(http://franciscanos.org.br/?page_id=3189; acesso em 20 de outubro de 2018)

Francisco, por meio desta poesia, aplica na religião grande apreço pela natureza e seus acontecimentos, revela assim sua virtude que emana da Humildade, da Sabedoria, da Simplicidade, da Pobreza, da Caridade e da Obediência.

Isto reflete na questão de que teria sido Francisco o primeiro a montar o presépio imitando o nascimento de Jesus. Talvez por conta da sua admiração pelas criaturas e para mostrar que o Cristo também gostava delas a ponto de nascer no mesmo meio.

Mais tarde lhe é concedido grandes médicos, por parte do papa, para tentar a curá-lo, além de outras importantes figuras da área, todavia ele quer retornar a gruta de Porciúncula, em Assis, para lá contemplar o seu fim.

Contudo, seus frades tinham medo, devido aos grandes movimentos que os fiéis faziam para conseguir relíquias (pedaços do corpo e de objetos pessoais que receberiam grande culto com a finalidade da intercessão do santo) dos santos para a contemplação, da mesma forma Francisco, mesmo até negando aposento em um palácio, retorna deste para a gruta aonde era vigiado por diversos frades, que se encontravam, inclusive, armados para a segurança em relação aos fies.

Enfim, chega a morte contendo entorno de quarenta e cinco a quarenta e seis anos rodeado por fies além de pessoas que continha certa admiração por ele.

3. Francisco e a idade Medieval: Um homem moderno ou medieval?

Francisco retoma a mensagem, de sua religião, que havia no começo, contudo em um tempo de poucas mudanças e bastante resistência:

“Os traços distintivos da religião franciscana, a liberdade de espírito, o amor, a piedade, a serenidade alegre, a familiaridade formoso, por muito tempo, a originalidade do Cristianismo italiano, tão diferente da fé farisaica dos bizantinos, do fanatismo dos espanhóis, do dogmatismo escolástico da Alemanha e da França...”.(LE GOFF;2001;130)

A beleza para Francisco era sinais do amor divino nas criaturas, ele as contemplava e percebia a beleza nelas. A beleza era expressão máxima da criação divina e assim alguns, mediante a visão franciscana, atribuem o título de pai do renascimento.

A alegria era o prazer de viver, o que possibilitou a aproximação entre religiosos e leigos, enquanto os monges eram conhecidos por suas lágrimas.

Francisco aprofunda o pensamento sobre a morte a “Irmã morte” e prescreve que não haja medo da primeira morte, mas a segunda, aquele que é a pior e terrível.

Ao corpo entende que é dom de Deus e que é preciso amá-lo “irmão corpo”. Julga que a pureza é vizinha da simplicidade, por isso deve-se procurá-la mediante a castidade e a humildade.

Dessa forma surge a possibilidade de influenciar o início do renascimento na Itália por meio da valorização do plano material e da arte no seu cotidiano. Pode-se compreender muito bem seu amor pela beleza e pelas criaturas, quando este criou o canto do irmão sol e da irmã lua: suas palavras expressavam grande admiração pela natureza e, além disso, garantia originalidade ao objeto sem acrescentar algo de ilusório.

Porém essa admiração de Francisco não vem a favor do panteísmo, pois o panteísmo defende ser tudo parte de um Deus, sendo que poderia até haver mais divindades entre os elementos da natureza. Na visão panteísta o cosmo e todas as partes seriam Deus, assim Deus nada mais era que o ‘elo’ entre todas as coisas. Os panteístas cuidam da natureza pelo fato dela ser Deus, enquanto Francisco, como cristão, cuidava e amava a natureza e as criaturas pelo fato delas serem criaturas e reflexos de Deus.

O fato dos panteístas acreditarem que a natureza e as criaturas eram Deus dava fundamento ao argumento de que o universo era infinito, ao contrario da crença cristã que acredita que o universo, assim como o mundo, é infinito na medida em que fora criado por Deus e por Deus ser algo fora que pode influenciar.

34

4. A paz entre as partes da sociedade:

No seu tempo, antes da conversão, havia luta entre os partidários do papa e do imperador e, ele pertencendo a aristocracia, se tornou alguém sensível a estes fatos e buscou ser uma figura humilde em relação aos superiores e aos inferiores e até seu igual. Tinha como objetivo, diante de tais atitudes, de aproximar as classes e diminuir os conflitos entre os mais baixos com o intuito de colocar doentes, leprosos e excluídos de volta a sociedade sem serem afastados, diante disso o principal fim que queria chegar era a paz. Era o que ele apresentava também em suas pregações: não usava a voz em tom ofensivo, mas falava sempre com calma, como se estivesse conversando normalmente.

Para chegar a paz então decide traçar o caminho de aproximação entre clérigos e leigos, ricos e pobres, diminuindo, assim, a submissão, as excomunhões e as exigências entre as partes, pois acredita, também, que a sociedade era dividida em três campos: Celeste, terrestre e a própria particular junto dos seus irmãos que tinha como intuito aproximar e mediar as outras duas sociedade.

A sociedade celeste é formada por Deus, o qual denomina Pai; pelos anjos, por

Jesus Cristo e o Espírito Santo, que em Deus são um apenas; além desses a corte celeste conta com a presença dos santos e em especial da Virgem Maria, por quem Francisco tem muito admiração pelo fato de relacionar ser a pessoa ou criatura mais próxima da Santíssima Trindade.

Ainda mais, existe a presença de Satã a quem julga ser o pai da maldade por ter se rebelado contra Deus e influenciar muitas das criaturas a se desviarem.

A sociedade terrestre é formada por monges, clérigos, leigos dentre eles criança, jovens, homens mulheres, pobres, doentes, leprosos e trabalhadores, assim diante das divisões Francisco apenas quer revelar a salvação a todos e anunciar o Evangelho mostrando que este é uma mensagem universal e que é um chamado a todos independentemente de cor, raça ou classe social.

Francisco e seus frades formavam a terceira sociedade, pois julgavam tinham como objetivo ser o elo, ou instrumento de Deus para aproximar as sociedades celeste e terrestre. Isto justifica o fato de Francisco negar receber o sacramento da ordem, o que tornaria um membro do clero e talvez aumentasse a distancia entre os excluídos devido as funções: “Francisco não quer ser monge, uma vez que vai ao meio dos homens e, se a Cúria não lhe tivesse feito uma imposição, teria evitado que seus discípulos formassem uma ordem.”(LE GOFF; 2001; p.214)

A única diferença que deveria existir seria de idade e sexo, tendo em si como inimigo o poder, pois este dificultava o caminho da humildade ser o motivo de nivelamento entre as classes. O poder engrandece ao homem e não permiti que ele seja obediente causando conflitos entre as partes.

Para este fim de aproximar as partes Francisco propõe alguns meios como a obediência, não de forma cega sendo aquele que tudo aceita sem questionar ou analisar o contexto, mas aquela que é capaz de estar a favor dos irmãos e de ir contra o pecado e o inimigo.

A pobreza, a qual seria um grande modo de alcançar a paz e diminuir as diferenças, pois tendo em vista que naquele tempo começara as trocas e vendas de propriedades bem como o ganho da moeda, muitos se voltaram com ambição sobre o dinheiro, o que fez aumentar a corrupção e os conflitos. Dessa maneira o desprezo e o abandono de si seriam grandes chances de evitar que houvesse conflitos entre eles.

Contudo, surgiu o medo de que Francisco se tornaria um herege devido a radicalidade que adotava a vivência do Evangelho, que provavelmente provocaria revoltas em relação aos defeitos dos clérigos. Todavia, Francisco acreditava na união e reconhecia a fraqueza humana, prezava pela união e guardava na Igreja grande entusiasmo de que nela estaria a verdade e que sem ela, ele seria pior. Apresenta, portanto, a confiança nos sacramentos, os quais na época eram muitos criticados e que muitos clérigos e leigos se tornavam hereges por não terem seriedade e

discernimento com tal instrumento divino, seu principal sacramento era a Eucaristia. Buscava em suas pregações demonstrar a importância desses, ainda mais e principalmente apresentava que o caminho da obediência era o melhor a ser seguido.

Ele remodelou o cristianismo do momento atual para enfim buscar a perfeita imitação de Cristo assumindo nova perspectiva de vida sobre a humanidade, excluindo aquilo de mal do gênero humano de maneira que pudesse dar ouvidos para o divino.

5. A herança deixada por Francisco de Assis

5.1 O ambiente de pregação

Francisco e seus irmãos não se encontravam apenas nas cidades grandes, mas em cidades pequenas. Andavam pelas aldeias e cidades pequenas, porém permaneciam mais nas estradas e os lugares abertos se tornavam ponto de pregação para grande número de ouvintes, como Antonio de Pádua que utilizava o espaço aberto para acomodar as multidões.

Essa nova ordem mendicante se preocupava em pregar e ir a auxílio dos mais fracos, porém fora da igreja de preferência onde houvessem homens necessitados de ajuda temporal e espiritual. Na ausência de casas, procuravam abrigo junto daqueles que poderia ceder um lugar: primeiro padres e mosteiros depois casas de homens e mulheres piedosas. Assim eram conhecidos como homens das florestas, pelo fato de viverem daquela maneira e por vezes optarem o meio natural para descanso e meditação.

5.2 Progresso na memória:

Com as meditações e pregações baseadas apenas no Evangelho, a ordem ajudou a estimular o apogeu da memória, mesmo após a evolução da oratória. Francisco solicitava a seus frades a guardarem viva na memória as lembranças do Cristo e do Evangelho, além da vida de cristão que necessitava para o exame de consciência e a confissão.

5.3 Relação com o dinheiro, o trabalho e a ciência.

Em relação ao dinheiro e ao trabalho, os franciscanos deveriam negar ter qualquer dinheiro sob posse própria, deveria apenas trabalhar para o próprio sustento e usá-lo para fortalecer em sua caminhada. Era permitido que se tivesse alguns instrumentos próprios para os trabalhos, contudo alguns acabaram estudando para ganhar o seu sustento e assim levaram grande parte dos frades para a ausência de trabalhos manuais. Francisco, quanto à ciência e aos estudos, tinha certa aversão, por conta de ir contra os seus ideais de pobreza e humildade, pois o

intelectual é guiado a ter livros de luxo e se engrandecer diante de sua sabedoria resultando sua ciência em um tesouro. Ele alertava sobre a ciência ao fato do orgulho estar ligado ao saber. Todavia, seus frades conseguiram liberação para seguir os estudos e se tornaram mais eficientes para Igreja no sentido de lutar contra as correntes heréticas do tempo, pois necessitavam da ciência para este fim.

Para combater as heresias Francisco queria converter os hereges por meio da palavra divina e do testemunho, acreditava que seu exemplo seria mais eficaz perante eles. Contudo seus frades souberam combinar o exemplo de Francisco com a ciência resultando assim em uma forte defesa da Igreja contra tais movimentos.

A língua oficial, naquele momento, da igreja era o Latim, Francisco começou a abrir espaço para língua vulgar, pois gostava de pregar e cantar na língua vulgar para, além do seu gosto, outros poderem admirar.

Grande era o zelo de Francisco pela pregação e os ensinamentos a todos, que estavam dispostos a ouvi-los, que este até incentivava seus freis, como Antônio, para fazê-lo com cuidado para que não perdessem o espírito de devoção e oração:

Eu, Frei Francisco, saúdo a Frei Antônio, meu bispo. Gostaria muito que ensinasses aos Irmãos a sagrada teologia, contanto que nesse estudo não extingam o espírito da santa oração e da devoção, segundo está escrito na Regra. Passar bem. (http://franciscanos.org.br/?page_id=3189; acesso em 20 de outubro de 2018)

37

Dessa forma, houve a inclusão dos excluídos na sociedade (pobres, viúvas, leprosos...) e a luta e exclusão dos hereges. Além disso, os leigos assumiram a ordem terceira e puderam entrar em mosteiros e estar junto a vida mendicante, aconteceu também a valorização das mulheres e das crianças ao relacionarem com a Virgem Maria e o Menino Jesus, elas também ouviam as pregações e ajudavam em residência e asilos; Francisco tinha um enorme apreço por elas.

Por fim, os Franciscanos conseguiram mudar a relação entre igreja e leigos aproximando as partes e moveram a salvação por meio da vida humilde, simples e acima de tudo comunitária. Assim se opuseram aos monges que buscavam a salvação sozinho e viviam fechado e muitas das vezes entristecidos.

5.4 Escola Franciscana

Seguindo os traços de Francisco, em relação a admiração pela natureza e pelas criaturas, surgiram frades que se dedicaram aos estudos para fortalecer a fé e transmitir suas crenças, podendo assim combater diretamente as heresias que prejudicavam a Igreja em certo momento, como por exemplo aquelas que eram proveniente do maniqueísmo: catarismo, gnosticismo, valdenses.

Estes frades foram pessoas que ingressaram na ordem com uma idade maior e

carregando já certa bagagem intelectual, o que facilitou a difusão dos estudos e a importância da questão racional dentro da ordem.

Neste sentido a escola dos franciscanos, que seguem os passos de Francisco de Assis, toma, principalmente de seu mestre, os valores da pobreza e a obediência no sentido de edificar a Igreja. Pois dentro da Igreja se encontrava o clero, a quem caberia a pregação, porém estavam gozando mais dos privilégios da religião do que pregando o Evangelho. Quanto aos monges, estes viviam longe da sociedade, tinham posse sobre riquezas e estavam apegados a ela e não se importavam com a sociedade e os pequenos.

Para combater esta decadência eclesial surgem vários movimentos que prezavam pela pobreza, contudo, movimentos que davam atenção ao maniqueísmo, ao desprezarem o corpo e o mundo, além de desrespeitar e passar por cima das ordens da Igreja e do clero, o que resultou em movimentos heréticos.

Todavia surgem franciscanos e dominicanos que vão contra estas correntes, mas que correspondem á critérios da Igreja. Sendo assim, isso resultou o ingresso de várias pessoas ao movimento, incluído clérigos e pessoas de estudos renomados.

Estes tomam os estudos e usam a favor da luta contra as heresias, porém não deixam de lado o pensamento inicial do mestre, fazendo assim que surgisse um movimento intelectual e discursivo daquilo que era a vivência ao ar livre de seu fundador, ou seja, eles aplicam estatuta filosófica ao viver de Francisco.

Dessa linha de pensadores, portanto, surgiu a escola franciscana que contou com grandes pensadores como Alexandre de Hales, Duns Escoto, São Boaventura, etc.

Aquele que deu início a esta escola foi Alexandre de Hales. Tornou-se franciscano quando era mestre da cátedra de teologia da universidade de Paris, foi quem instruiu Boaventura, assim como Alberto Magno foi para Tomás de Aquino.

Alexandre possibilitou a abertura aos estudos e ajudou a ordem a crescer no âmbito intelectual, além do mais ajudou para que a Universidade de Paris fosse ainda mais reconhecida dentre as demais, por fim ele aceita o argumento ontológico, o pensamento agostiniano e outros pensadores como Hugo de São Vitor e São Bernardo de Claraval.

Já Boaventura também Estudou filosofia na Universidade de Paris (1236-1238) e doutorou-se em Artes (1242-1243). Ambos tiveram amplo contato e puderam discutir sobre tais pensamentos na religião. Ingressou na ordem franciscana aos vinte e cinco anos, onde foi com Alexandre Hales estudar teologia. Se tornou prior da ordem e se dedicou inteiramente a ordem, mais tarde, por pedido do papa, se tornou bispo e cardeal, sendo assim trabalhou para união das Igrejas de Roma e Grego, que fora alcançada. Além disso pode atuar em um concílio. Faleceu no dia 15

de julho de 1274.

É considerado o segundo fundador da ordem Franciscana, pois dá aos ensinamentos de Francisco o aspecto e a estrutura filosófica. É conhecido por ser o doutor Esperáfico.

Na faculdade de artes conheceu a fundo o estudo aristotélico, o que garantiu grandes discussões envolvendo o pensamento platônico, por sua parte, e aristotélico com seu amigo Tomás de Aquino. Diante dessas discussões pode ele aprofundar a doutrina de Plantão interpretada por Agostinho e Anselmo.

Dessa maneira a ciência filosófica é importante, porém se não for orientada pela fé, esta cai nas trevas, assim como as antigas correntes filosóficas. Boaventura não é contra a filosofia, mas crê que esta deve reconhecer a ligação entre o finito e o infinito, ou seja, entre o homem e Deus. Por isso, o mundo não consta de total independência, mas está na dependência de um ser supremo que pensa e mantém a realidade.

Assim Boaventura aprofunda este assunto já conhecido para os escolásticos, porém seguindo os traços do amor de seu mestre Francisco pela criatura em que expande visão do cosmos e passa a valorizar a imagem da criação.

As criaturas, portanto, se apresentam como vestígio e imagem de Deus o que torna e proporcionar graus de semelhança perante a figura de Deus. Estes graus são divididos em três tipos de proporção das criaturas em relação a Deus.

A primeira relação das criaturas são aquelas que se encontram como sombra, isto significa a distancia e o afastamento de Deus sendo indistinto. Esta pressupõe que as qualidades do seu ser é, de uma forma muito ampla, causa pela Divindade.

A segunda é denominada por ser vestígio que, embora distante, representa uma parte distinta de Deus. Recebe esse nome devido a expressividade de algumas qualidades referente ao Divino.

Por fim, a terceira é dita como imagem, pois ela é um retrato próximo e distinto, apresenta Deus como objeto e não apenas como causa. É nesta última relação, segundo Boaventura, que se encontra a criatura racional.

O conhecimento expresso por esta analogia conduz a criatura a reconhecer as propriedades divinas, pois enquanto sombra ela nota de modo igual as três pessoas da Trindade, cujos são ser, vida e espiritualidade. Já no âmbito do vestígio ela pode observar que, além dos atributos iguais, a particularidade de cada parte, por exemplo, o poder do Pai; a sabedoria do Filho; e a bondade do Espírito Santo. Por último, enquanto imagem a criatura faz conhecer aquilo que é exclusivo de cada pessoa: a Paternidade, a Filiação e a Expiração. Aparentemente estas analogias são semelhantes entre si, isto porque as criaturas espirituais não são apenas imagem, mas também sombra e vestígio por ter Deus já como objeto. Porém, as criaturas

materiais são ainda meros vestígios e sombras da Divindade.

É diante deste pensamento que Boaventura apresenta sua análise voltada ao lado trinitário, semelhante à Trindade, pois acredita que a SS. Trindade reluz em toda parte e em todas as criaturas, graças ao modo de como Deus criou o mundo.

É por meio desse entendimento que se torna possível acessar a essência de cada ser. Por exemplo: o corpo sendo essência infinita contém: matéria, forma e a composição entre as partes. Portanto, igualmente, Deus é aquele que é Único na Trindade, porém como princípio original, da mesma forma que a matéria. O Filho, sendo a imagem, torna-se a Essência Formal e por fim o Espírito Santo é aquele que apresenta o amor entre as partes, ou seja, a união entre ambas.

Segundo Boaventura, seria esse último, o motivo pelo qual os cientistas não conseguem descobrir o verdadeiro motivo do mundo e das coisas, pois os cientistas analisam aquilo que é superficial e a beleza externa, o que leva a um caminho errado. Por outro lado, aqueles que seguem as sombras e os vestígios conseguem alcançar o conhecimento que leva, conseqüentemente, à aproximação de Deus.

Entretanto o pecado na história acabou apagando a capacidade do homem por si mesmo conseguir enxergar esses sinais, é com um livro escrito em outro alfabeto diante de alguém que não conhece. Este livro se torna apenas sinais, mas que com a iluminação, este alguém, consegue aprender e seguir tais orientações chegando ao fim. Para Boaventura está iluminação nada mais seria que a graça que Deus dá a cada um para perceber os sinais e aproximá-lo mais do fim desejado (Deus).

40

Conclusão

Apesar de haver grandes críticas sobre a idade média denominando-a ser a idade da treva, deve-se admitir que fora esta uma grande etapa para o apogeu dos pensamentos atuais.

Francisco de Assis foi quem, por meio de sua vivência, conseguiu mudar alguns pensamentos e nadar contra a corrente pessimista da época, restaurou a alegria do cristianismo, no âmbito religioso e pode também na parte social ajudar na inclusão dos pequenos grupos bem como mulheres e crianças. Possibilitou que o homem pudesse se descobrir e não lutar contra si mesmo no sentido de ver aquilo tudo que se encontrava ao seu redor como ruim, mas como presença divina, bem como a natureza que estava ali para ajudar o seu desenvolvimento, o que tornava o homem também responsável por cuidar dela e usar dela para se fortalecer.

Despertou no homem o sentido de pensar em seu fim e a tentativa de investigar a ordem que sobressai sobre tudo o que rodeava o ser humano, com o intuito de mostrar que nada está por acaso e que nem por isso o fim do homem se encontrava naquele espaço e momento.

Por fim, no campo filosófico é notada a sistematização do pensamento franciscanos mediante Boaventura, pelo fato de apresentar a natureza como reflexos divinos e meios pelos quais se tornam escadas ou apoios para alcançar a Deus.

Referências

- AQUINO, Felipe; *Para entender a Inquisição*; Ed. Cleofas, 10ª Ed. Lorena, 2017
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*, Petrópolis, 1995.
- CARDOSO, Libanio; KAHLMEYER-MERTENS, Roberto, organizadores; *A filosofia em curso*; Ed. Evangraf: Porto Alegre; Paraná Unioeste, 2015.
- FRANCISCANOS. Disponível em: <http://franciscanos.org.br/?page_id=553>. Acesso em: 25 out. 2018.
- GONZAGA, João Bernardino; *A Inquisição em seu mundo*; Ed. Saraiva, 3ª ed. São Paulo, 1993.
- LE GOFF, Jacques; trad. Marcos de Castro; *São Francisco de Assis*, 2 edição, Ed. Record, Rio de Janeiro, 2001.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.12.2019

Natureza da razão na filosofia kantiana

The nature of Reason in Kant's philosophy

VANESSA BRUN BICALHO¹

LUCIANO CARLOS UTTEICH²

Resumo: Qual a natureza da razão na filosofia de Kant? Se partimos do pressuposto de que a razão é a faculdade que organiza sistematicamente a multiplicidade dos objetos de pensamento, no que diz respeito ao conhecimento dos fenômenos e ao puro pensamento crítico transcendental, então, como disse Kant, temos de convir que se trata de uma faculdade que é “por natureza arquitetônica”. A questão que esse texto pretenderá desenvolver será, portanto, esta: como compreender a natureza da razão que, por natureza, é ser arquitetônica?

Palavras-chave: Kant. Razão Pura. Arquitetônica. Sistema transcendental.

Abstract: What is the nature of reason in Kant's philosophy? If we start from the assumption that reason is the faculty that systematically organizes the multiplicity of objects of thought, with regard to knowledge of phenomena and pure transcendental critical thinking, then, as Kant said, we must agree that this is a faculty that is “architectural by nature”. The question that this text intends to develop will therefore be this: how to understand the nature of reason, which, by its nature, is architectural?

Keywords: Kant; Pure Reason. Architectural. Transcendental system.

Natureza da razão na filosofia kantiana

Dizer que a razão tem a capacidade de refletir sobre coisas que não pertencem, necessariamente, à sua natureza é o mesmo que dizer que a sua natureza é diferente daquilo que Kant denomina de natureza.

Natureza³ é, segundo o pensamento transcendental, a “existência das coisas enquanto esta [natureza] é determinada segundo leis universais” (Prol. A 72, §14). Contudo, ocorre que a razão é considerada a fonte de tais leis, é distinta da lei

¹ Doutoranda em Filosofia da UNIOESTE. E-mail: vanessabicalho@gmail.com

² Professor do curso de Filosofia da UNIOESTE, orientador do presente trabalho. E-mail: lucautteich@bol.com.br

³ É importante destacar que Kant concebe dois sentidos distintos de natureza: a natureza *materialiter spectata* e a natureza *formaliter spectata*. A primeira é a totalidade de todos os objetos da experiência, os quais nunca podem se tornar objetos da experiência. A natureza *materialiter* não trata do “conhecimento do que não pode ser um objeto da experiência [...]”; aqui, não é dele que nos temos de ocupar, mas do conhecimento da natureza cuja realidade pode ser confirmada pela experiência, embora ela seja possível a priori e anterior a toda a experiência” (Prol. A74, §16). A segunda é a conformidade a leis de todos os objetos da experiência, cujo conhecimento é *a priori* e necessário. A natureza *formaliter* não tem “a ver com coisas em si mesmas [...], mas simplesmente como coisas enquanto objetos de uma experiência possível e a totalidade das mesmas é propriamente o que aqui chamamos natureza” (Prol. A 75, §17).

propriamente dita, e não pode ser determinada por nada além de si mesma. Se a razão pertencesse a natureza ela poderia, conseqüentemente, se tornar objeto, isto é, ser conhecida empiricamente e ser passível de uma intuição que corresponderia a um objeto nos fenômenos. Mas isso, evidentemente, não ocorre.

Hamm (2013) se posiciona sobre a admissão da natureza inatural da razão ao afirmar que: “Dizer, portanto que a natureza da razão é inatural significa que ela não é objeto de um possível conhecimento, que não podemos conhecê-la, ou, em outras palavras, que ela nada mais representa do que conceito vazio, “significação real” (HAMM, 2013, p.155).

Verifica-se, aqui, uma grande dificuldade, uma vez que o filósofo não explicou o que é, de fato, a razão, ou mesmo qual seria a sua verdadeira natureza. O próprio Schopenhauer questionava porque não havia, nos escritos de Kant, nenhuma passagem que definisse o conceito de razão⁴.

Se olharmos atentamente às obras de Kant é possível encontrar alguns sinais que indicam a razão como uma faculdade que temos em nós e que é por natureza, arquetônica, dado que trata-se de um todo articulado em si, uma razão pura pensada metaforicamente com um cefalópode que mantêm seus tentáculos (razão teórica, razão prática) completamente ligados entre si:

[...] a razão pura é uma esfera de tal modo à parte, tão completamente unificada em si, que não se pode tocar em nenhuma parte sem afetar todas as outras, e que nada se pode fazer sem primeiramente ter determinado o lugar de cada uma e a sua influência sobre as outras. (Prol, A 20)

43

Seguindo esses sinais, continua Kant, que justifica o pensamento de um sistema da filosofia sob nenhum outro fundamento que não seja a própria razão. Esta não se apoia em nada exterior, mas tão somente em si mesma, e os motivos de sua própria justificação são tirados dos seus germes originais, que são, contudo, os princípios de todo conhecimento *a priori* (Prol. A 39). Diz Kant: “a razão é a faculdade que nos fornece os princípios do conhecimento *a priori*. Logo, a razão pura é a que contém os princípios para conhecer algo absolutamente *a priori*” (CRP, B 24).

A dimensão da importância da faculdade da razão pura reserva em si, basicamente, a completa possibilidade de fundamentação da Filosofia Transcendental. O que justificaria, possivelmente, o porquê de não se explicar o que é a razão, dado que é ela a única capaz de gerar conseqüências incontestáveis para a elucidação de uma filosofia transcendental a partir da crítica de si mesma, ou como

⁴ Se a Crítica era, fundamentalmente, uma crítica à faculdade a razão, porque Kant não foi capaz de defini-la? “É surpreendente ao máximo que ele [Kant] não tenha determinado essa [razão] nem uma única vez de forma suficiente e ordenada” (SCHOPENHAUER, 1997, p.134).

disse Kant, a filosofia transcendental não é outra coisa que a filosofia da razão pura especulativa (CRP, B 29):

A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício. [É o sistema de todos os princípios da razão pura]. Se esta mesma crítica já não se denomina filosofia transcendental é apenas porque, para ser um sistema completo, deveria conter uma análise pormenorizada de todo o conhecimento humano *a priori*. (CRP, B 27-8)

Com isso tudo, parece que o que é natural à natureza da razão é a sua coerência sistemática e o seu fundamento arquitetônico. Uma faculdade tão efetiva nos homens e, que por isso, não exige qualquer evidência sobre sua origem e fundamento.

E mesmo que a razão seja considerada, sem dúvidas, como “algo” dado por natureza, ainda assim aquela não pertence à esta. Hamm (2013), diz:

[...] em consequência disso Kant se manifesta, de fato, só raras vezes e só com muita cautela a respeito da forma particular da “existência” da razão. Lemos do “destino” dela, dos seus “princípios” e “fins” ou do “interesse” e das “necessidades” que ela tem ou até “sente”, mas quase nada – fora das considerações hipotéticas sobreditas – que poderiam servir para um esclarecimento maior da sua origem e da sua fundamentação propriamente ditas. Por outro lado, fica absolutamente claro que Kant não põe em dúvida, em nenhum momento, a realidade da razão e a efetividade das suas ações e, mais, que todos os homens têm consciência dessa realidade. (HAMM, 2013, p.159)

44

Embora não esteja claramente definido o conceito, origem e fundamento da faculdade da razão pura, Kant se pronuncia, no capítulo da Dialética, sobre o que a sua função: “Todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabora a matéria da intuição e a traga à mais alta unidade do pensamento” (CRP, B 355).

Porém, ao falar sobre uma autêntica definição do conceito de razão o filósofo hesita ao dizer: “Ao ter de apresentar agora uma definição desta faculdade suprema de conhecer, encontro-me num certo embaraço” (CRP, B 355). Apesar disso, numa elucidação ímpar, é firmado que a faculdade da razão pura, enquanto faculdade dos princípios⁵, comporta um uso formal e um uso transcendental.

5 Kant define o conceito de princípio ao afirmar: “A expressão princípio é ambígua e significa, vulgarmente, apenas o conhecimento, que pode ser usado como princípio, embora em si e quanto à sua origem não seja um principium. Qualquer proposição universal, mesmo extraída da experiência

O uso formal da razão é lógico, ela se abstrai de todo o conteúdo do conhecimento e refere-se, unicamente, à faculdade de inferir imediatamente. Já o uso transcendental da razão é real, na medida em que a razão contém (em si mesma) a origem de certos conceitos e princípios que não podem ser buscados na sensibilidade nem no entendimento. Sob esse exercício a razão é produtora de conceitos, o que justifica sua capacidade de produzir aqueles três conceitos necessários e inevitáveis (Deus, alma e liberdade).

Todavia, é na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que Kant irá tratar da faculdade da razão como uma pura espontaneidade capaz de dividir, organizar e estruturar todas as partes num todo. Tornando possível a distinção entre natureza e liberdade, ou em outras palavras, entre mundo sensível e mundo inteligível⁶:

Ora o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a razão (*Vernunft*). Esta, como pura atividade própria, está ainda acima do entendimento (*Verstand*) [...]. A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das ideias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento; e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites ao próprio entendimento. (FMC, BA 108)

45

Ao ser denominada de faculdade superior de conhecimento, a razão expressa sua hierarquia ao demarcar seus limites e organizar suas partes sem que estas entrem em conflito umas com as outras⁷. A razão como a legítima faculdade de determinação dos seus próprios direitos (*quid juris*), seus próprios limites de conhecimento e pensamento, de empírico e inteligível, de natureza e liberdade; que só a partir da sua autocritica é capaz de satisfazer suas necessidades naturais. Isto é, a razão, que devido sua natureza arquetônica, é fundadora do autêntico sistema da filosofia e de todo conhecimento transcendental *a priori*.

(por indução), pode servir de premissa maior num raciocínio; mas nem por isso é um princípio". (CRP B 357).

6 Kant, simplesmente, introduz uma distinção no pensamento acerca do mundo inteligível, mostrando que nesta esfera não se ultrapassa nenhum limite porque ela independe de qualquer intuição. "O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um ponto de vista que a razão vê forçada a tomar fora dos fenômenos para se pensar a si mesma como prática" (FMC, BA 119). Ou como enfatiza: "A divisão (...) do mundo em mundo dos sentidos e mundo do entendimento, não pode, pois, ser aceite [em sentido positivo], embora os conceitos admitam, sem dúvida, a divisão em conceitos sensíveis e conceitos intelectuais" (CRP, B 311).

7 A única espécie de autoconhecimento referido à razão é, certamente, o conhecimento do seu próprio limite, "já que são justamente estes [limites] que obrigam a razão a cumprir aquela sua 'mais elevada função' de operar sua auto-organização exclusivamente por força própria, ou seja, sem recorrer a qualquer outra 'força fundamental' (Grund Kraft) fora dela" (HAMM, 2013, p.160).

Referências

HAMM, Christian. A natureza “inatural” da razão em Kant. In: *Studia Kantiana*. n.15, 2013, p.153-164.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) - (1785). Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições Setenta, 2008.

_____. *Crítica da Razão Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*) - (1781/1ªed. – 1787/2ªed.). Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura: que queira apresentar-se como ciência* (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*) - (1783). Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta, 1988.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A crítica da filosofia kantiana*. Trad.: Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. In: Coleção os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 14.12.2019

Uma análise kantiana da dignidade humana: conjecturas reflexivas sobre as sentenças julgadas improcedentes em relação aos direitos fundamentais dos aprisionados

A Kantian analysis of human dignity: reflexive conjunctures about the unfounded judge sentences in relation to the fundamental rights of the imprisoned

ALESSANDRA AMADO ELIAS SONDA¹

KÁTIA SALOMÃO²

Resumo: O objetivo do presente trabalho é analisar, a partir da ótica Kantiana da dignidade humana, a possibilidade de realizar conjecturas reflexivas e críticas sobre as sentenças que foram julgadas improcedentes em relação aos direitos fundamentais dos aprisionados, ou seja, compreender teoricamente a jus filosofia de Kant tangível ao conceito de dignidade humana, na qual o mesmo passa a abordar uma ideia de um ser moral dentro de um sistema imperativo categórico, que é uma forma *a priori*, pura e independente do sujeito que tem autonomia e liberdade para agir e, no entanto, restrito de algumas ações que são consideradas ilícitas pelo Estado, que por sua vez irá punir o indivíduo que vier a praticar alguma conduta negativa. Todavia, esse motivo não dá ao Estado o direito de tirar do infrator direitos essenciais que estão previstos no artigo 5º da Constituição Federal, destacando ainda as más condições que os aprisionados são colocados nas instituições carcerárias e o completo descaso dos entes do Poder Público em relação às observações sobre os direitos dos detentos inclusos na Lei de Execuções Penais.

Palavras-chave: Dignidade Humana. Autonomia. Condições carcerárias. Sentenças improcedentes.

Abstract: The objective of this study is to analyze from the perspective Kantiana human dignity, the possibility of reflective conjecture and criticism of the sentences that were dismissed in relation to the fundamental rights of the imprisoned, that is, theoretically understand the justice philosophy tangible Kant the concept of human dignity, where it begins to approach an idea of a moral being within a categorical imperative system, which is a form *a priori*, pure and independent of the subject who has autonomy and freedom to act and be, however, restricted to some actions that are accused as illegal by the state. The guy who comes to practice any immoral conduct, will have its right to denied freedom, however, that reason not of the state autonomy to exonerate the offender rights essences that are provided for in Article 5 of the Federal Constitution, highlighting also the bad conditions that trapped they are placed in custodial institutions, and the complete disregard of the entities of the Government in the observations on the rights of detainees included in the LEP.

Keyword: Human dignity. Autonomy. Prison conditions. Unfounded judge.

1 Introdução

A presente pesquisa cinge-se a analisar a não responsabilidade do Estado em

¹ Acadêmica do curso de Direito da UNIVEL – Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas de Cascavel. E-mail: alesonda@hotmail.com

² Professora do curso de Direito da UNIVEL – Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas de Cascavel. E-mail: salomao@univel.br

virtude da não aplicação das leis aplicadas aos presos, colocando os mesmos em condições instáveis, o que, por sua vez, fere a dignidade da pessoa humana. Kant (2002), dentro da Teoria da Liberdade, acredita que o indivíduo tem autonomia e liberdade para agir e ser da forma que bem entender, porém ambas as ações são restringidas pelo Estado, evidenciando que mesmo após o indivíduo cometer uma infração, ou seja, algo de caráter negativo em relação às leis impostas, ele ainda continua tendo direitos que são inalienáveis e assegurados a sua pessoa e jamais deverão ser minimizados ou extintos.

Analizando os direitos fundamentais dos presos a partir da ótica Kantiana, percebe-se que eles não estão sendo tutelados como deveriam ser, vez que num Estado Democrático de Direito é dever do ente soberano harmonizar a liberdade dada ao indivíduo, banindo-o com arbitrariedades quando necessário, sem que seja deixada de lado sua dignidade (REALE, 2002).

As regras impostas à sociedade num todo implicam em direitos e deveres recíprocos entre o preso e o Estado, que só poderão ser limitadas em razões excepcionais expressamente previstas em lei. Segundo o Código Penal, ao preso é assegurado todos os direitos não afetados pela sentença penal condenatória e os direitos que devem ser limitados estão previstos em lei. Nesse sentido, Pereira (2013, p. 233) traz que “castigo penal apenas pode surgir da aplicação de um modelo que exclua o que é certo”. Isto é, só existe a aplicação de uma norma penal quando o indivíduo age de forma contrária às leis, e apesar dessa conduta imoral existem direitos que continuam sendo inalienáveis aos aprisionados, como por exemplo o da dignidade humana, que incide no próprio direito à vida, o qual dá a qualquer pessoa, incluindo os aprisionados, direitos.

Embora existam inúmeros tratados internacionais que definem normas e orientações para uma melhor implementação das unidades penitenciárias de todo o mundo, observa-se que estas não estão sendo seguidas no Brasil. Ao não prestar a efetiva e gratuita assistência à saúde do preso, os Estados transgridem seus preceitos legais, constitucionais e internacionais, isto porque o artigo 196 da Constituição Federal preconiza: “a saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal igualitário as ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação”.

Desta forma, Kant (2002), com enfoque principal nas más condições que os aprisionados se encontram em decorrência do completo descaso dos entes do Poder Público, comenta que surgem contradições que não podem ser omitidas, pois os aprisionados têm seus direitos tutelados pela Constituição Federal de 1988 no tocante ao respeito da sua dignidade humana, porém elas são asseguradas a partir do momento que o Estado nega ao aprisionado uma obrigação que ele deveria assumir.

2 Estado de Direito e Direitos Fundamentais

A autonomia em Kant (1980) é uma ideia central da dignidade da pessoa humana, porém não se pode esquecer que a autonomia exerce-se em sociedade, por isso a necessidade de um fim conectado com as leis impostas, que remetem à ideia de que no final cada um não persegue apenas os seus fins, mas sim o de todos os outros, ou seja, a verdadeira autonomia é o respeito à dignidade humana de ação individual que leva em consideração todos os outros como fins em si mesmos. Sendo assim, o Estado foi originado com o objetivo de organizar melhor o homem em sociedade, *garantindo o respeito da liberdade civil* de qualquer um que faça parte desta coletividade, na forma que, mais uma vez, o Estado surge para respeitar e garantir os direitos humanos e fundamentais através do sistema jurídico.

Partindo da ideia acima suscitada, um Estado Democrático visa uma melhor organização social, capaz de proteger a coletividade e ao mesmo tempo as liberdades individuais, isto é, os direitos naturais do ser humano. Na concepção de Lima (2008), o Estado Democrático de Direito deve conceder aos cidadãos direitos com o fim de diminuir as desigualdades sociais existentes, almejando uma justiça social. Assim, será ofertado aos indivíduos direitos e deveres que, caso não cumpridos, deverão ser punidos, visando ressocializar para que o mesmo volte a conviver em sociedade de forma moral.

De acordo com Pereira (2013), a partir do momento em que o indivíduo realizar alguma conduta negativa, haverá o cumprimento de uma pena, que não pode implicar na perda ou minimização dos direitos fundamentais, já que são direitos de qualquer indivíduo, independentemente da situação em que se encontrar. Vale ressaltar que as regras impostas pelo Estado geram direitos e deveres recíprocos entre o preso e a Administração Pública, que não podem ser minorados ou abrandados em razão da situação jurídica do indivíduo. A administração penitenciária tem o dever de respeitar os direitos fundamentais dos reclusos, assegurando o exercício de todos os direitos que não foram atingidos pela sentença e a esse dever corresponde a obrigação do preso em respeitar as normas do regimento interno reguladas pelo estabelecimento.

Segundo a Constituição Federal de 1988 e a Lei de Execução Penal (LEP, nº. 7.210, de 11 de julho de 1984), em seus artigos 12 e 14, o preso ou internado terá assistência material, em se tratando de higiene, instalações higiênicas e acesso ao atendimento médico, farmacêutico e odontológico. Todavia, a situação fática de muitos dos presos é de completa falta de higiene e inexistência de acompanhamento médico.

Muitos detentos se queixam de doenças gástricas, urológicas, dermatites, pneumonias e ulcerações, mas muitas vezes acabam não sendo atendidos adequadamente, afirmando que nem os remédios básicos estão à disposição para o

devido tratamento. Conforme a Constituição Federal, usufruir da saúde é um dos direitos fundamentais de todo ser humano, sem nenhuma distinção. Caso seja verificado que a mesma está afetada, logicamente há uma distorção do direito à vida e à dignidade humana. Por isso, ao analisar a grave situação em que se encontram os aprisionados, expostos a uma precariedade de espaço físico e uma carência de atendimento à saúde, inexistência de higiene, entre outros, deparamo-nos com uma realidade invertida.

A dignidade, para Jacintho (2006), é irrenunciável e inalienável, constituindo elemento que qualifica o ser humano e como tal não pode ser destacada de tal modo que não se pode cogitar a possibilidade de determinado indivíduo perde-la. Portanto, como qualidade irrenunciável e integrante da própria condição humana, esta deve ser reconhecida, respeitada, promovida e protegida, não podendo ser retirada, já que existe em cada ser humano algo que lhe é inerente.

Baseado no acima exposto, torna-se visível que o Estado não vem cumprindo com sua obrigação em virtude da não aplicação das leis aplicadas aos presos, colocando-os em condições instáveis, que por sua vez ferem a dignidade da pessoa humana, que na ótica Kantiana, dentro de um sistema imperativo categórico, é inerente a qualquer indivíduo. Dessa forma, a partir do momento que ela é desconstituída, ingressa-se numa desorganização social que não deve ser propagada.

50

3 Kant: desdobramentos sobre a Dignidade

Com enfoque principal na tutela da dignidade humana, Jacintho (2006) afirma que esta é o ápice dentro do ordenamento jurídico, vez que é a base de todos os direitos constitucionais e ainda, um orientador estatal com o objetivo de acabar com as desigualdades que atentam dentro do meio social. O princípio da dignidade da pessoa humana nasce para proteger o ser humano, mantendo e garantindo o viver com dignidade e o respeito recíproco.

O homem busca a felicidade resultante de uma vida digna e geradora de condutas respeitadas e confiantes, no entanto, o indivíduo que não consegue alcançar a moral a partir de uma lei imposta, terá restrições de alguns dos seus direitos fundamentais. Para a reconstrução do interior do indivíduo que está aprisionado, o qual foi movido unicamente por uma razão de agir “errada”, em conformidade com os ensinamentos Kantianos, deve-se internalizar que nem mesmo os aprisionados que irão ter alguns de seus direitos inerentes afastados podem ter sua dignidade ferida. Porém é nítido que em muitas situações tal premissa vem sendo rejeitada pelo Estado, que passa a corromper suas próprias leis, impedindo que o indivíduo aprisionado continue tendo seus valores tutelados sem qualquer autonomia.

Segundo Salomão e Svoliniski Júnior (2015), o homem sendo racional

instrumentaliza sua razão, garantindo medidas que visam o bem individual e o da sociedade. A sociedade, por sua vez, é regida por normas realizadas anteriormente à ação do indivíduo, ou seja, antes de ocorrer uma ação que contrarie os costumes de determinada sociedade, o legislador pode tentar buscar uma forma de evitá-la, isto é, promulgar normas que sejam eficazes e que garantam, em contrapartida, o direito do indivíduo de se reconstruir moralmente e voltar à sociedade, de forma que consiga e queira agir de forma positiva. Em suma, o que ambos os autores expuseram é que, por mais que o indivíduo corrompa as leis que o Estado impõe, ele ainda continua tendo os direitos inerentes da sua pessoa assegurados, os quais devem ser preservados dentro de um sistema carcerário, que tem por única finalidade a regeneração do indivíduo para que esse se reinsira na sociedade com autonomia para agir e ser, porém dessa vez de forma que coadune com as leis.

De acordo com a tomada de direção de Kant (2002), na esfera dos direitos fundamentais pela vertente de conhecer o bem como a vontade de munir o sujeito pensante, o legislador, ao criar uma lei, deve sempre buscar a justiça como sendo uma garantia de direito. A Constituição Federal do Brasil de 1988, artigo 1º, inciso III, fala sobre a questão da dignidade, a qual é caracterizada por fazer parte do sujeito no plano do Estado Democrático de Direito. Tal inciso da Constituição Federal nos traz um valor incondicional e incomparável, não tendo como valorar a dignidade, pois já é do ser humano.

Aranha (2005) considera a incompletude humana, a ambiguidade dos desejos e a possibilidade aberta de uma construção de liberdade como previsíveis, ou seja, a passa uma ideia de que a qualquer momento pode-se acertar como também errar. Dessa forma, propõe-se a construir um mundo melhor, no entanto todos os indivíduos estão igualmente dispostos a persistir nas ações movidas pelo egoísmo, inveja e cupidez, a qual dá ao Estado o direito de frear os erros e corrigi-los para que a sociedade caminhe junta, com um único fim, que é o bem comum. Sarlet enfatiza:

Não restam dúvidas de que a dignidade é algo real, já que não se verifica maior dificuldade em identificar claramente muitas das situações em que é espezinhada e agredida, ainda que não seja possível estabelecer uma pauta exaustiva de sua violação. (SARLET, 2009, p.97)

Ao partir da ideia de que cada pessoa é única e insubstituível, nota-se que o resultado é que todos somos iguais e dignos de respeito, como Kant (2002) defende: a dignidade humana considera que cada ser humano é um fim em si mesmo e ninguém pode ser meio para o que quer que seja.

O autor traz ainda que a humanidade se constrói pela conduta e se transforma num processo contínuo. Assim, o aprisionado, ao ser colocado num meio propício para uma regeneração moral, pode voltar à sociedade de forma que possa contribuir socialmente com as normas impostas, porém presume-se que se o aprisionado for

colocado em um meio impróprio de regeneração as chances de ele voltar à sociedade de forma digna para agir e ser passa a ser pequena, quase improvável, já que sua dignidade foi violada.

Sarlet (2009), em relação à ótica Kantiana, considera que a dignidade é algo real, vivenciado de forma concreta por cada ser humano, independentemente da forma que o Estado a coloca. Porém, verifica-se, sem muita dificuldade, situações em que a mesma passa a ser agredida, sendo possível estabelecer uma pauta exaustiva de violação do principal direito inerente a toda pessoa humana, dando enfoque neste trabalho aos direitos dos aprisionados, que por sua vez estão sendo submetidos às péssimas condições que o próprio Estado os coloca, causando-lhes danos, os quais distorcem as conjecturas expostas pela Constituição Federal, pela LEP e pelos tratados internacionais criados para implementar nas penitenciárias uma maior assistência ao detento, visando jamais minimizar, muito menos ferir, a dignidade humana.

Para Sandel (2012), na sua obra “Justiça - O que é fazer a coisa certa”, agir com liberdade seria o sujeito aceitar as normas impostas pelo Estado e internalizar que o agir moral está ligado a essas normas. Nessa obra, Sandel relata que Kant apresenta uma proposta alternativa para a questão dos direitos e deveres, isto é, ele não se fundamenta na ideia de que cada indivíduo é dono de si próprio, ou na afirmação de que a vida e a liberdade de cada ser sejam um presente de Deus, pelo contrário, a ideia dele é que cada cidadão é um ser racional, merecedor de respeito e dignidade. Seu conceito de liberdade não é agir livremente para alcançar um determinado fim, e sim escolher o fim em si mesmo de forma moral ao que é lhe imposto.

Portanto, o Estado, como ente soberano, deve atender todas as necessidades do indivíduo e, no caso dos aprisionados, colocá-los em situações que lhes permitam voltar para o meio social com autonomia e vontade de agir e ser moralmente. Dentro da concepção Kantiana, entender o que é agir com autonomia é comparar tal qual com seu oposto, heteronímia. Quando o indivíduo age de forma heterônoma, age de acordo com determinações divergentes a lei. Mas, de acordo com Kant (2002), o valor moral de uma ação não consiste em suas consequências, mas na intenção como a qual é realizada, ou seja, o que importa é fazer a coisa certa e não fazer a coisa certa por algum motivo exterior a ela, que no caso concreto passa a ser a lei.

3.1 Autonomia Versus Heteronomia: Caminhos Para A Dignidade

A autonomia Kantiana propõe que o sujeito dê a si mesmo uma lei que deverá obrigatoriamente obedecer. A origem da palavra autonomia é esclarecedora, “auto” corresponde a si mesmo e “nomos” é lei, ou seja, “dar a lei a si mesmo”, nada mais é do que a capacidade de agir e ser, como aponta Kant (2002), sem que o digam como pensar, agir ou até como tomar alguma decisão. Dessa forma, a autonomia

demonstra que o homem tem a capacidade de ser dono de si e livre de toda dependência.

O valor moral Kantiano está no modo como a máxima do agir foi determinada: se a mesma foi influenciada por sentimentos, paixões ou pensamentos de outros não será uma ação moral; por outro lado, se na razão for verificada a intenção de agir, reveste-se de caráter moral e será endossada igualmente por qualquer ser racional. Nessa busca, Kant (2002) procura fundamentar uma metafísica dos costumes e posteriormente faz uma crítica da razão prática que, segundo ele, é responsável pela ação humana. Dessa forma, a razão é direcionada ao conhecimento, isto é, determina seu objeto através de uma ação, ou seja, a metafísica só poderá ser encontrada na fundamentação do domínio do mundo moral. Para o filósofo, a razão é sempre universal, seja ela pura ou prática, podendo variar seus conteúdos no espaço e no tempo, mas não sua forma enquanto atividade racional, sendo todo e qualquer indivíduo movido pela sua própria razão e limitado pelo Estado.

Entende-se, portanto, que a autonomia da vontade é aquela que é para si mesmo a sua lei, independentemente da natureza dos objetos do querer. Para ser um indivíduo moral é preciso ser livre. Desse modo, aquela independência e liberdade em sentido negativo não deve ser minimizada, e sim valorada, para que o aprisionado reconstitua a vontade de dar a si novas leis, desta vez em consonância ao bem da sociedade.

Logo, pode-se dizer, junto com os ensinamentos trazidos por Kant (2002), que a vontade livre e a vontade submetida às leis morais são as mesmas coisas, vez que a lei é dada pela própria razão, resgatando uma auto coação, um autodidatismo, no qual ninguém, nem mesmo algo de caráter exterior, pode dizer como deve-se agir. Portanto, a lei moral, “pura forma legislativa” da qual todo indivíduo se torna imediatamente consciente, age de duas formas ao determinar a vontade: ela nega toda a propensão de uma inclinação ao tornar-se lei ou gera um sentimento de dor pelo fato de causar dano a todas as inclinações.

Por fim, frisa-se que a heteronímia, que significa nada mais que **dependência, submissão, obediência**, formada do radical grego “*hetero*”, que significa “diferente”, e “*nomos*”, que significa “lei”, portanto, é a aceitação de normas legalmente reconhecidas como válidas, com o objetivo de orientar a consciência do indivíduo que vai discernir o valor moral de seus atos. Passa-se então a ter um embate, já que a autonomia não os coloca num estado de reflexão sobre as limitações que lhe são impostas a partir da heteronímia trazida, e a própria consciência de cada sujeito. Essa máxima é o princípio prático de que, segundo Kant (2002), fazer certo tipo de coisa em determinada situação por algum motivo ou alguma razão é a versão generalizada da intenção consciente da pessoa em praticar a ação.

4 A LEP e as condições carcerárias: problemática à Dignidade Humana

A Declaração Universal de Direitos Humanos (DUDH) é um documento com marco na história dos direitos humanos a partir de 1948, sendo direcionada a todo e qualquer ser humano. Ocorre, porém, que especificamente em relação aos aprisionados, não raras vezes os mesmos têm seus direitos atentados pelo próprio Estado, seja pela discriminação ou pela precariedade das condições que este fornece aos condenados que cumprem pena em entidades carcerárias.

Segundo dispõe os princípios fundamentais que constituem a República Federativa do Brasil, encontra-se a dignidade da pessoa humana, elencada no artigo 1º, III, da Carta, onde o respeito, a proteção e uma existência digna são considerados mínimos direitos que deveriam ser assegurados de forma plena a todos os cidadãos brasileiros sem qualquer distinção.

Segundo Sarlet, no que diz a respeito ao princípio constitucional referido:

O princípio constitucional visa a garantir o respeito e a proteção da dignidade humana não apenas no sentido de assegurar um tratamento humano e não degradante, e tampouco conduz ao mero oferecimento de garantias à integridade física do ser humano. Dado o caráter normativo dos princípios constitucionais, princípios que contêm os valores ético-jurídicos fornecidos pela democracia, isto vem a significar a completa transformação do direito civil, de um direito que não mais encontra nos valores individualistas de outrora o seu fundamento axiológico. (SARLET, 2006, p. 131)

54

A Lei de Execução Penal traz uma série de obrigações do Estado, bem como assistência, respeito, trabalho, avaliação, entre outras, em relação ao presidiário. De acordo com a LEP, constituem direitos do preso: alimentação suficiente e vestuário; atribuição de trabalho e sua remuneração; Previdência Social; constituição de pecúlio; proporcionalidade na distribuição do tempo para o trabalho, o descanso e a recreação; exercício das atividades profissionais, intelectuais, artísticas e desportivas anteriores, desde que compatíveis com a execução da pena; assistência material, à saúde, jurídica, educacional, social e religiosa; proteção contra qualquer forma de sensacionalismo; entrevista pessoal e reservada com o advogado; visita do cônjuge, da companheira, de parentes e amigos em dias determinados; chamamento nominal; igualdade de tratamento, salvo quanto às exigências da individualização da pena; audiência especial com o diretor do estabelecimento; representação e petição a qualquer autoridade, em defesa de direito; contato com o mundo exterior por meio de correspondência escrita, da leitura e de outros meios de informação que não comprometam a moral e os bons costumes; atestado de pena a cumprir, emitido anualmente, sob pena da responsabilidade da autoridade judiciária competente; é garantida a liberdade de contratar médico de confiança pessoal do internado ou do submetido a tratamento ambulatorial, por seus familiares ou dependentes, a fim de orientar e acompanhar o tratamento.

Em seu artigo 1º define a natureza da execução penal, referindo que “a execução penal tem por objetivo efetivar as disposições de sentença ou decisão criminal e proporcionar condições para a harmônica integração social do condenado e do internado”. No entendimento abrangente de Mirabete:

A função da execução penal deita raízes entre três setores distintos: no que respeita à vinculação da sanção e do direito subjetivo estatal de castigar, a execução entra no direito penal substancial; no que respeita à vinculação como título executivo, entra no direito processual penal; no que toca à atividade executiva verdadeira e própria, entra no direito administrativo. [...] Ela é uma atividade complexa. (MIRABETE, 2000, p. 86)

Segundo Mirabete (2000), as penas privativas de liberdade têm a finalidade de ressocializar, recuperar, reeducar ou educar o condenado, tendo uma função educativa que é de natureza jurídica. Aplica-se a exceção quando esses “direitos” não são devidamente respeitados, porém não é o que se evidencia atualmente, tendo em vista que efetivamente não há oferecimento de condições dignas aos direitos humanos dentro dos presídios, sendo o Estado omissivo no que concerne a aplicação das suas leis.

A LEP, em seu conteúdo traz uma série de garantias, direitos e deveres dos presos. Possui, em seu fundamento constitucional, no que concerne a aplicação dos direitos fundamentais para aqueles que infringem a lei penal, que devem simplesmente cumprir com a pena estabelecida. É importante destacar que não se tem pretensão alguma de manifestar defesa quanto ao cumprimento da pena imposta ao condenado, pelo contrário, se a Constituição Federal concedeu ao Poder Judiciário, como instrumento de atuação do Estado, o poder de velar pela reprimenda da criminalidade com todo o aparato que lhe é peculiar, confirma-se que isso seja necessário à sociedade, embora possa ser remodelado em alguns aspectos. Entretanto, na linha de igualdade, o condenado também tem direito às condições dignas e humanas para pagar pelo seu erro, conforme lhe garante a própria Constituição.

O desrespeito aos direitos humanos é tão grave que por vezes a situação dos presídios é mais penosa do que das favelas e comunidades das quais os presos provêm. Essa negligência do Estado deve ser visualizada e modificada, pois não se trata da falta de condição financeira do Estado, e sim da prioridade que o Estado dá a determinadas áreas.

Nesse contexto, entende-se o acórdão a seguir como um desabafo dos juízes, na tentativa de cumprirem com o estabelecido na própria legislação, sem ir contra os direitos humanos:

AGRAVO - AGRAVO REGIMENTAL EM MANDADO DE
SEGURANÇA - INTERPOSIÇÃO CONTRA DECISÃO QUE

INDEFERIU LIMINARMENTE O WRIT – ADMISSIBILIDADE DA VIA ELEITA – DIREITO LÍQUIDO E CERTO DEMONSTRADO. SUPERLOTAÇÃO DE PRESÍDIO – SEGREGADOS MANTIDOS ACORRENTADOS EM PILARES – VIOLAÇÃO AO PRINCÍPIO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA – SISTEMA JURÍDICO-POLÍTICO DE FREIOS E CONTRAPESOS (CHECKS AND BALANCES) – DEVER DO PODER JUDICIÁRIO DE CORRIGIR FALTAS E OMISSÕES DOS DEMAIS PODERES QUE VIOLAM DIREITOS FUNDAMENTAIS – DECISÃO MANTIDA, NO PONTO.

Diante da inobservância, pelo Executivo, de direitos fundamentais dos segregados que estão aos seus cuidados – sobretudo a dignidade da pessoa humana –, deve o Poder Judiciário forte no sistema de freios e contrapesos – que a Constituição adota, porque democrático e de direito o Estado – atuar de modo a corrigir-lhes as faltas, com vistas ao equilíbrio e ao alcance dos fins sociais a que referido sistema almeja, adotando as medidas necessárias à restauração dos direitos violados. DECISÃO JUDICIAL QUE LIMITA O NÚMERO DE PRESOS POR CELA, COM FUNDAMENTO NA LEI DE EXECUÇÃO PENAL E NOS DIREITOS INDIVIDUAIS DO SEGREGADO, E FIXA MULTA AO ESTADO EM CASO DE DESCUMPRIMENTO – REALIDADE CARCERÁRIA QUE IMPEDE O CUMPRIMENTO DA DETERMINAÇÃO – IMPOSIÇÃO QUE SÓ PODE SER LEVADA A EFEITO A LONGO PRAZO – PONDERAÇÃO DE INTERESSES – DIREITOS INDIVIDUAIS DO PRESO APLICADOS EM MENOR GRADUAÇÃO QUANDO CONFLITADOS COM OS DIREITOS DO CORPO SOCIAL, CONSUBSTANCIADOS NO DIREITO À VIDA, À INTEGRIDADE FÍSICA E À SEGURANÇA – EXCLUSÃO DA MULTA – PROCEDÊNCIA PARCIAL. (BOSCHETTI; LOPES)

56

Em observância à jurisprudência trazida acima, as condições desumanas dos presídios são de fato um problema nacional. O caso citado diz respeito ao agravo regimental em mandado de segurança interposto pelo Estado de Santa Catarina após ter sido condenado em sentença de 1º grau ao pagamento de multa diária quando da não observância das condições dos presos, bem como de ter ferido a dignidade da pessoa humana dos encarcerados, pois os mesmos estavam presos por algemas em móveis e grades devido às superlotações das celas.

As condições das penitenciárias são degradantes e, de acordo com o acórdão da jurisprudência e com Motta (2013), as doenças são terríveis e tem se alastrando de forma imensurável, estando os presos submetidos a risco de vida ante tanta precariedade. O pior de tudo é que o Estado passa a ignorar tal situação, dando por culpados os índices de criminalidade.

Para Junqueira (2005), o dever da prevenção, do oferecimento de condições, consciência e mudanças é dever do próprio Estado, não devendo os encarcerados serem submetidos a condições degradantes devido à falha do próprio garantidor dos seus direitos, dando início a uma luta pelos direitos humanos dos encarcerados,

sendo o Estado o único fornecedor das condições, como educação e medidas profiláticas, evitando que a criminalidade aumente.

Tendo em vista os aspectos considerados acima, percebe-se a disparidade existente entre a lei formal e a prática, o que acaba gerando enormes distorções no plano fático.

O sistema normativo do Estado, especificamente através da LEP, prevê uma série de direitos e garantias do apenado, conforme previamente mencionado, que estão sendo desrespeitadas pelo próprio Estado. Ao violar tais direitos, que são garantias mínimas para o cumprimento da pena e integridade do preso, como, por exemplo, a individualização da pena e a classificação dos condenados, o Estado fere a dignidade do preso, que, segundo Kant (2002), jamais pode ser minimizada ou extinta. Operadores do direito reconhecem que devido às condições degradantes existentes para o cumprimento da pena, torna-se impossível que esta realize seu escopo primordial, que é a ressocialização do indivíduo. Percebe-se assim a utopia que a ressocialização representa para o sistema penitenciário brasileiro. Vislumbram-se algumas possíveis soluções: a educação na sua forma preventiva, encarada como solução a longo prazo; a atenção estatal ao problema, garantindo as previsões legais para a execução da pena; e/ou a criação de um sistema que vise diferentes formas e locais para o cumprimento de penas, conforme a gravidade do delito (semelhante à individualização da pena proposta pela LEP).

57

5 Improcedências sentencias: implicações sobre a Dignidade Humana

Inúmeras foram as sentenças julgadas improcedentes³, porém uma está exposta neste trabalho com o fim de expor de forma pacificada a afronta a dignidade humana dos aprisionados, vez que trata de indenização por danos morais, materiais, entre outros, garantias que jamais deveriam ser negadas a qualquer preso, dando enfoque que o mesmo tem seus direitos tutelados. Porém, na prática sua dignidade é ferida a partir do momento que ele passa a não ter acesso às condições básicas, ressaltando a incompatibilidade da lei com o agir imoral do Estado, que julga improcedentes os pedidos feitos, sendo uma afronta, partindo da ideia de que a

³Inúmeros são os exemplos de sentenças julgadas improcedente em relação a dignidade do aprisionado, aqui cita-se: Apelação Civil. Responsabilidade Civil. Ação de por Danos Indenização Morais. Réu do Estado de Santa Catarina. Morte de Detento. Demanda Ajuizada pelo Filho do Falecido. Dano Moral Reflexo ou em Ricohete. Destituição do Poder Familiar. Irrelevância no caso concreto. Legitimidade ativa constatada. Preliminar Repelida. Certidão de Óbito Atestando “Insuficiência Respiratória Aguda”. Caquexia. Doença pelo HIV Resultando em Doença Infecciosa. Insuficiência Respiratória e Desnutrição Profunda Resultantes do Vírus da Imunodeficiência Adquirida – HIV. Apenado, ademais, Acometido de Tuberculose. Demonstração de que o Vírus foi adquirido após o Ingresso no Sistema Carcerário. Irrelevância. Ônus Probatório Inverso. Dever do Estado de Realizar Exames Médicos nos Presos Ingressos, Constando Preexistente Moléstia. Inocorrência na espécie. Omissão Específica. A Responsabilidade Civil Objetiva. Artigo 37, § 6º, da Constituição Federal. Indenização pelo Dano moral Devido. Pensionamento alimentar igualmente procedente. Sentença de Improcedência do Pedido. Recurso Negado.

dignidade deve ser sempre preservada e permanecer inalterada em qualquer situação em que a pessoa se encontre, até mesmo aprisionada, pois o indivíduo deve permanecer em condições que seus direitos sejam assegurados, mantendo os direitos que não foram atingidos pela sentença penal. Assim, o objetivo não é livrar o infrator da pena, e sim colocar o mesmo em condições dignas, que a própria Constituição Federal dispõe, a fim de que ele tenha uma reinserção no meio social de forma digna e justa.

Vale ressaltar que a não responsabilidade do Estado em virtude da não aplicação das leis submetidas aos presos coloca-os em condições instáveis, que ferem a dignidade da pessoa humana, a qual Kant (2002), dentro de um sistema imperativo categórico, acredita que seja inerente ao indivíduo a autonomia e a liberdade para agir e ser. Porém, ambas restringidas pelo Estado, acusam como ilícito o agir imoral de tal, evidenciando que, mesmo após o indivíduo cometer uma infração, ele ainda deve ter seus direitos inalienáveis assegurados.

Neste enfoque, depara-se com um sério problema que se insere no âmbito do Direito Constitucional, com influência no Direito penal, a ser elucidado por esta pesquisa, que defende a ideia de que da mesma forma que os presos devem respeitar as regras e as normas do presídio, a instituição carcerária tem o dever de garantir ao aprisionado todos os direitos fundamentais da dignidade da pessoa humana. Este é um princípio norteador, o qual o Poder Público deve respeitar, independentemente de merecimento pessoal ou social, vez que, segundo Kant (2002), todo ser humano é um fim em si mesmo, sendo a dignidade inerente da pessoa. Mas a questão torna-se aprofundada na medida em que os detentos além de não terem acesso às condições básicas que resultem no respeito a sua dignidade, ainda tem o seu direito negado de exigir do Estado a tutela de seus direitos. É sabido que em casos de pedidos de reparação de danos físicos, morais, ou de quaisquer espécies, os tribunais sempre julgam como improcedentes tais sentenças. Logo, os detentos estão submetidos a condições que colocam sua vida em risco e em contrapartida o Estado nega-lhes o direito de clamar por dignidade.

Os direitos fundamentais dos presos, portanto, não vêm sendo tutelados como deveriam ser, vez que, segundo Miguel (2003), o Estado Democrático de Direito é o ente soberano e tem por objetivo harmonizar a liberdade dada ao indivíduo e o poder estatal, banindo-o com as arbitrariedades, cujo cumprimento da pena não pode implicar jamais na perda ou minimização dos direitos fundamentais.

Essas regras especiais implicam em direitos e deveres recíprocos entre o preso e a administração, sem que sejam deixados de lado os direitos fundamentais, como direitos inerentes a todos os cidadãos, que só podem ser limitados em razão excepcional dos casos expressamente previstos em lei.

Segundo o Código Penal, ao preso é assegurado todos os direitos não afetados

pela sentença penal condenatória, sendo que seus direitos limitados estão previstos em lei. A lei de execução penal (LEP), em seu artigo 158, parágrafo 1º prevê expressamente as ocasiões em que os direitos podem sofrer limitação dentro do presídio. Sendo assim, os presos têm assegurado, tanto pela Constituição Federal quanto pela Lei de Execução Penal, seu direito à vida, à dignidade, à liberdade, à privacidade, etc. O princípio da dignidade da pessoa humana assegura e determina os contornos de todos os demais direitos fundamentais, o que implica que a dignidade deve ser preservada e permanecer inalterada em qualquer situação em que a pessoa se encontre. A prisão deve se dar em condições que assegurem o respeito à dignidade e os condenados devem manter os direitos não atingidos pela sentença penal condenatória, como já suscitado.

A humanidade da pena determina que o homem não pode ser tratado como meio, mas como fim, como pessoa, o que impõe limitação à quantidade e à qualidade da pena e, conseqüentemente, o respeito à vida e a proibição de penas cruéis ou degradantes, incluindo o rigor desnecessário e as privações indevidas impostas aos condenados.

A sentença exposta a seguir foi julgada improcedente em primeira instância. Ocorre que o aprisionado contraiu doença infecciosa pelas más condições da instituição carcerária que estava inserido e a nítida precariedade de higiene que a mesma oferecia. Ao não receber assistência à saúde, um direito fundamental de qualquer indivíduo, a família do detendo que veio a falecer recorre ao Poder Público pedindo indenizações por danos morais e materiais e tem seu direito negado em primeira instância pelo Estado, que dá como justificativa culpa exclusiva do indivíduo que estava naquela situação porque veio a violar um direito imposto. Em um segundo momento, após a sentença proferida, a decisão do juízo *aquo* foi alterada, reafirmando que a dignidade do mesmo havia sido gravemente ferida. O estado transgride em todos seus preceitos legais, sendo impossível uma reinserção com os meios putrefatos que o Estado coloca os detentos, uma realidade que não deve ser ignorada e sim alterada.

59

6 Conclusão

Aos condenados à pena privativa de liberdade deverão ser propiciadas as condições para uma existência digna, velando-se por sua vida, saúde e integridade física e moral. A humanidade da pena assegura ainda o direito de cumpri-la perto dos familiares, com direito à intimidade, privacidade, liberdade de expressão e ao sigilo da correspondência.

Kant (2002) estabelece que o sujeito seja o fim em si mesmo, e descarta a possibilidade deste ser usado para quaisquer outros fins, e que se torna imoral quando contraria a uma lei suprema. Porém, tais direitos, mesmo minimizados, continuam sendo inalienáveis por se tratar de uma condição efetiva e equitativa da

dignidade da pessoa humana, vez que não pode ser destrata pelo Estado como vem sendo em muitos casos.

O relator Stanley da Silva Braga (2014, n.2014.069494-1) apresentou um caso de um aprisionado que faleceu após ter contraído, dentro do sistema carcerário, tuberculose - doença que vem a ser infecciosa, podendo causar insuficiência respiratória, desnutrição profunda, entre outros sintomas - que veio a se instalar no corpo do detento, pelo fato de se encontrar instalado em más condições dentro do sistema carcerário. Neste caso, a sentença foi julgada improcedente, negando a indenização por danos morais aos familiares do falecido. Tal improcedência fere os direitos fundamentais e humanos da dignidade da pessoa humana.

No caso citado, o detendo, além de não ter acesso às condições básicas que deveriam ser conferidas a ele, tem sua dignidade deixada de lado pela condição que se encontra, ou seja, tem seu direito negado pelo próprio Estado, que o abstém de uma obrigação que deveria assumir e cumprir, pois neste caso era de direito dos familiares que fosse assegurada a indenização por danos morais, já que o Estado feriu um direito, agindo de forma imoral.

Segundo Kant, uma ação como meio tem o objetivo único de alcançar determinado fim, e o imperativo categórico indica que a ação é necessária e boa em si, independentemente dos fins que se possa alcançar com ela. Portanto, o Estado, ao negar indenização ao cidadão, ora aprisionado, sendo que deveria assegurar tal direito por ser inerente à dignidade de sua pessoa humana, desrespeita as condições dignas que a Constituição Federal dispõe.

Assim, conclui-se que o objetivo não é livrar o infrator da pena, e sim colocar o mesmo em condições dignas que a própria Constituição Federal dispõe, a fim de que ele tenha uma reinserção no meio social de forma digna e justa.

Referências

- ARANHA, Maria L. de A.; MARTINS, Marta. H. P. *Temas de Filosofia*. São Paulo: Moderna, 2001.
- BONJOUR, Laurence; Baker ANN. *Filosofia – Textos Fundamentais Comentados*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- BOSCHETTI, Mauro Luis; LOPES, Mônica Tais Medeiros. *Dignidade do Presidiário, Direitos Humanos e o Sistema Prisional*. Disponível em: <<http://www.viajus.com.br/viajus.php?pagina=artigos&id=2830&idAreaSel=16&seeArt=yes>>. Acesso em: 09 out. 2016.
- BRAGA, Stanley da Silva. *TJ-SC - Apelação Cível: AC 20140694941 SC 2014.069494-1 (Acórdão)*. Disponível em: <[http://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/busca?q=NECESSIDADE+DE+CONTINUIDADE+DO+TRATAMENTO+M%C3%89DICO+DOMICILIAR+\(HOME+CARE\)](http://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/busca?q=NECESSIDADE+DE+CONTINUIDADE+DO+TRATAMENTO+M%C3%89DICO+DOMICILIAR+(HOME+CARE))>
- GIL, Carlos. *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. São Paulo: Atlas Editora, 2010.

- JACINTHO, Jussara Maria Moreno. *Dignidade humana – Princípios Constitucionais*. Curitiba: Juruá. 2006.
- JUNQUEIRA, Ivan de Carvalho. *Dos direitos humanos do preso*. São Paulo: Lemos e Cruz, 2005.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: M. Fontes, 2002.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa – Portugal: Edições 70, 2005.
- KANT, Immanuel. *Doutrina do Direito*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Ícone, 1993. O *Fondazione de/ia Metafísica dei Costumi*. Trad. Pietro Chiodi. Roma: Laterza, 1980.
- LAKATOS, Eva. *Fundamentos da Metodologia Científica*. São Paulo: Atlas, 2010.
- LIMA, Francisco Arnaldo Rodrigues de. O princípio da dignidade da pessoa humana nas constituições do Brasil. In: *Âmbito Jurídico*. Rio Grande, XV, n.97, fev. 2012. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=11138>. Acesso em:
- MIRABETE, Julio Fabbrini. *Execução penal: comentários à Lei nº 7.210, de 11-7-84*. 9. São Paulo: Atlas, 2000.
- MOTTA, Artur Francisco Mori Rodrigues. *A dignidade da pessoa humana e sua definição*, Rio Grande, XVI, n. 119, dez. 2013. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=14054>. Acesso em:
- PEREIRA, Ângela Miranda. Os direitos do preso à luz do princípio da dignidade da pessoa humana. In: *Âmbito Jurídico*. Rio Grande, XVI, n. 116, set. 2013. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=13682>. Acesso em:
- PIMENTEL, Ademir Paulo. TJ-RJ - AGRAVO DE INSTRUMENTO : AI 00360980420088190000 RIO DE JANEIRO CAPITAL. Disponível em: <<http://tj-rj.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/395812583/agravo-de-instrumento-ai-360980420088190000-rio-de-janeiro-capital-45-vara-civel/inteiro-teor-395812591>>. Acesso em:
- REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 19 ed. São Paulo: Saraiva. 2002.
- REALE, Miguel. *Lições preliminares do direito*. 24. Ed. São Paulo: Saraiva, 1988.
- SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Trad. Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 2012.
- SARLET, Ingo Wolfgang. *Dimensões da Dignidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado. 2009.
- SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos Direitos Fundamentais – Uma teoria geral dos Direitos Fundamentais na perspectiva Constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado. 2009.
- SARLET, Ingo Wolfgang. *Org. Constituição, Direitos Fundamentais e Direito Privado*. Porto Alegre: Livraria do Advogado. 2006.

Submissão: 15.10.2018 / Aceite: 10.12.2019

Ética na perspectiva kantiana: uma análise crítica da ética e da dignidade aplicada aos profissionais de direito

Ethics in the Kantian perspective: a critical analysis of ethics and dignity applied to legal professionals

ANE NATACHA MENEGUETTI¹

KATIA SALOMÃO²

Resumo: O presente artigo buscou nos pressupostos da ética Kantiana o ponto de partida, para elaborar uma análise crítica da ética na formação dos profissionais de Direito, além de abordar a questão ética no exercício da profissão. Nesse sentido, a problemática que envolveu a discussão aqui apresentada foi se à luz da ética Kantiana, poder-se-ia conjecturar questionamentos dialéticos e reflexivos sobre a ética na formação jurídica e no exercício da profissão. Por isso, o método que seguiu-se foi: primeiro tratou-se da Concepção da ética em Kant, tendo em vista aclaradas as relações entre o imperativo categórico e direito no sentido de produzir um conjunto de entendimentos sobre a ética desse autor. O segundo passo foi entender o papel do imperativo categórico como ponto de partida para compreender as relações éticas de Kant. Em um terceiro momento, traçou-se o papel entre a liberdade e a dignidade que também pertencem a esfera das relações éticas em Kant. Por fim no terceiro ponto do trabalho, foi tratado da questão Kantiana ao direito. Após isso enfocou-se no Código de Ética dos Advogados. Realizando uma análise do mesmo através da ética em Kant. Em suma a partir das reflexões apresentadas, chegou-se a tal ponto de compreensão, em relação a importância do ensino da ética acadêmica na graduação em Direito, mas não de modo isolado, pois a mesma deveria estar dissolvida dentro das matérias ao longo dos cinco anos de ensino jurídico, cabendo ser abordada de uma forma séria vinculada a ótica do dever kantiano. Portanto exige-se desses acadêmicos e profissionais que a cada decisão, a cada sim, a cada não, reflita antes sobre os valores que estão em jogo, de um modo que jamais atente contra a dignidade da justiça, nem abra mão da sua própria dignidade.

Palavras-chave: Imperativo Categórico. Ética. Direito.

Abstract: This article sought the starting point in the assumptions of Kantian ethics, to develop a critical analysis of ethics in the training of legal professionals, in addition to addressing the ethical issue in the exercise of the profession. In this sense, the problem that involved the discussion presented here was put in the light of Kantian ethics, one could conjecture dialectical and reflective questions about ethics in legal training and in the exercise of the profession. Therefore, the method that followed was: first, we talk the Conception of ethics in Kant, considering a clarification on the relations between the categorical imperative and law in order to produce a set of understandings about the ethics of this author. The second step was to understand the role of the categorical imperative as a starting point for understanding Kant's ethical relations. In a third moment, the role was

¹Bacharel em Direito pela UNIVEL – Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas de Cascavel. E-mail: ane.Direito@hotmail.com

²Orientadora deste trabalho, possui especialização em Filosofia Política e Jurídica (UEL-2006), Mestrado na área de Filosofia (UNESP-2008), com ênfase em ética e filosofia política. Doutoranda em Filosofia (UNIOESTE-PR), aspectos éticos e políticos. Tem experiência na área de Filosofia Geral e Jurídica, Filosofia da Educação, Hermenêutica jurídica. Coordenadora do Grupo de Pesquisa — ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO: fundamentos filosóficos do estado de direito, conjecturas sobre minimalismo, abolicionismo e justiça restaurativa. E-mail: salomao@univel.br

drawn between freedom and dignity, which also belong to the sphere of ethical relations in Kant. Finally, in the third point of the paper, the Kantian question of law was dealt with. After that, he focused on the Lawyers' Code of Ethics. Performing an analysis of it through ethics in Kant. In short, based on the reflections presented, this point of understanding was reached, in relation to the importance of teaching academic ethics in law school, but not in an isolated way, since the same should be dissolved within the study subjects over the five years of legal education, and should be approached in a serious way linked to the perspective of Kantian duty. Therefore, academics and professionals are required to reflect on the values at stake in each decision, in every yes or no, in a way that never undermines the dignity of justice, nor gives up their own dignity.

Keywords: Categorical imperative. Ethic. Right

1 Introdução

A referida pesquisa tem a intenção de observar e analisar a questão ética na esfera jurídica em sentido amplo abrangendo também a formação dos profissionais de direito, como o próprio profissional em contraste com a ética em Kant. No que se refere ao vínculo entre as pessoas, é possível constatar como é grande a insatisfação da coletividade frente às atitudes abusivas e sem legalidade e dissociadas da boa-fé nos diversos setores do judiciário.

Além do mais, busca-se a compreensão da ética em Kant através de uma visão jus filosófica, verificando dialeticamente como a ética é recebida no viés da formação profissional dos advogados, bem como, compreender a importância da ética no âmbito jurídico. Por isso, através do enfoque kantiano, sabe-se que a garantia dos direitos fundamentais somente ocorre quando o dever é baseado na ética.

Sandel (2012) considera que atualmente as relações humanas estão sempre vinculadas ao plano do ter e não do ser. Devido a isso, as relações humanas cada vez mais coisificadas no mundo utilitarista acabam por se esvaziarem de sentido ético. Neste prisma, a falta de conduta ética quer dos estudantes de direito, devido o pensamento do favorecimento individual, quer de advogados (envolvidos com o crime organizado), quer do magistrado (venda de sentenças), membros do Ministério Público e Procuradores, cada vez mais amplia-se sobremaneira. É por isso que insurge a questão: Seria possível levantar questionamentos reflexivos e dialéticos sobre a ética Kantiana em contraste com a ética na formação do profissional de direito, além do exercício da profissão?

O presente artigo se fundamenta sobre uma análise Kantiana, que procura a familiaridade através da ética e o direito, no sentido de compreender que não há uma divisão, mas uma diferenciação, pois o ser humano primeiramente antes de se dizer um ser de direito, antes ele é um ser moral, já que o mesmo procura uma finalidade moral. À vista disso, o direito está conectado intrinsecamente à moral,

por essa razão a necessidade do desenvolvimento da ética profissional ancorada na filosofia de Kant.

A metodologia utilizada foi por meio da pesquisa dedutiva, na qual, foram analisados artigos através da análise dialética jus filosófica e reflexiva. O trabalho apresentado foi realizado através de pesquisa bibliográfica e documental, a primeira consiste na exploração bibliográfica da ética em Kant, vislumbrando o entendimento dos demais autores e a documental foi realizada através da análise do Código de ética dos Advogados, o qual se constitui como uma normativa que direciona a conduta destes profissionais.

Tendo em vista as aclaradas relações entre o imperativo categórico e o direito, com a pretensão de produzir um conjunto de entendimentos sobre a ética de Kant, em um primeiro momento buscou-se ensejar sobre a concepção de Kant sobre referida temática, após a ideia do imperativo categórico foi aplicada aos estudantes e profissionais da área do Direito, para que fosse viabilizada uma compreensão das relações éticas.

Partindo desta premissa, foram abordadas as ideias de liberdade e dignidade, as quais estão inseridas nas relações éticas previstas por Kant. Por fim, enfocou-se no Código de Ética dos Advogados, aplicando as ideias de liberdade e dignidade à profissão do advogado.

2 A Ética em Kant

Tanto o acadêmico como o profissional atuante na área jurídica deve sempre se embasar por uma conduta ética e orientar-se pelo dever moral, tendo em vista que, a demanda da prática jurídica deve estar constituída pela razão, jamais objetivando benefício para si, mas tão somente pelo motivo de se fazer a coisa certa de maneira certa. Diante disso, primeiramente se faz necessária uma análise acerca da ética em Kant.

Para Kant, o valor moral não consiste nas consequências, mas na intenção da ação. Deve-se fazer o que é certo, e não por motivo exterior à coisa. Se agir por outro motivo que não por dever, a ação não terá valor moral (SANDEL, 2010). Ao analisar sobre a postura da ética em Kant, quando não houver a atuação da razão e da virtude moral na ação, a mesma passa a ser duvidosa, pois não sendo ela contínua e autêntica, tolera, desse modo, inclinações. É fundamental que as normas existam, sendo assim o querer na prática jurídica deve estar constituído da razão, se não for desta maneira, só terá princípios práticos fundamentados na parcialidade. (MARTINELLI, 2004; BITTAR, 2017).

Assim sendo, o valor moral da ação do profissional do direito, não se situa no resultado que dela se delonga. Nesse sentido, o critério do querer se fundamenta na apresentação da norma, e não na finalidade esperada, pois uma boa vontade não é

boa pelo que produz ou opera, mas pelo querer em si mesma. Tem-se o exemplo do promotor de justiça, que retém comprometimento com a população e tem o dever de colocar em prática a moralidade, legalidade, publicidade e a eficiência, visando a vontade da coletividade em si. (MARTINELLI, 2004; BITTAR, 2017).

Em vista disso, as profissões jurídicas em particular, são as que mais combinam nesse enredo, já que a atividade fundamental dos operadores do direito é intervir nas relações sociais objetivando que estas mantenham-se corretas. De acordo com Maffetone e Veca (2005, p. 220), ao comentar sobre a posição ética de Kant dispõem que “de fato, todos os seres racionais são submetidos à lei, segundo a qual nunca se deve tratar a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre ao mesmo tempo como fins em si”.

Nessa acepção, o operador do Direito deve ter sua ação orientada pelo dever. A sua vontade, segundo Kant, deve ser moralmente boa, pois sua conduta é fundada no fato de se fazer a coisa certa, não por que essa conduta possa lhe trazer alguma vantagem, mas simplesmente por ser a moral esperada de todo profissional jurídico. (COMPARATO, 2017).

Nessa lógica, Kant dispõe acerca de uma concepção sobre a justiça, direcionada pelo dever do sujeito em si. A justiça seria um componente que proporciona o progresso da existência social e a qualidade de vida de todos os integrantes da sociedade, mostrando-se como requisito de possibilidade a necessidade do cumprimento dessa concepção de justiça, ou seja, da soma do dever em Kant, para então auferir-se o progresso social e o bem-comum. (SALOMÃO; SVOLINSKI, 2014).

65

2.1 O Imperativo Categórico

Após a compreensão de que os profissionais da área jurídica devem agir com base na moral, torna-se intrínseco abordar a conceituação do imperativo categórico, também abordado por Kant. O imperativo do dever é considerado como sendo a entrada principal do princípio da moralidade, que não pode se sujeitar a qualquer impulso ou terminação, portanto é somente atribuída aos seres racionais. (BONJOUR; BAKER, 2010).

Assim sendo, o imperativo categórico auxilia na formação da ética do profissional, uma vez que este os direciona a um pensamento moral. Dessa forma, o indivíduo não poderá agir imparcialmente, mas visando o que é correto, pois não almeja um benefício, somente age para alcançar a justiça.

Para complementar o raciocínio, Immanuel Kant, por meio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2007) frisa:

Se pensar um imperativo categórico, então sei imediatamente o que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a

necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da acção deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária. O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal. (KANT, 2007, p. 58-59).

Dado isso, o imperativo categórico, é a lei que está acima de todas as outras em relação a moralidade. Isso demonstra que, o preceito que particularmente acompanhamos quando praticamos, ou seja, a máxima, deve ser acolhida por todos os seres racionais. Essa imposição de universalização da máxima que converte-se em acção boa, dado que é assegurado a neutralidade e autonomia da pessoa em familiaridade as suas inclinações particulares. (MARTINS, 2012).

Desta forma, o imperativo categórico relata a acção como precisamente essencial em si mesma, isto é, sem ter outra intenção. À vista disso, isto é o que coordena de modo direto uma determinada conduta sem ter como foco algum tipo de proveito. O imperativo categórico não se atenta com a matéria da acção e os seus efeitos, mas apenas está concentrado na forma e no princípio da qual ela fez parte. Portanto, o bom consiste na atitude, deste modo não importando o resultado. (BONJOUR; BAKER, 2010).

O imperativo categórico tem natureza de uma lei prática, no entanto os demais podem ser intitulados como princípio da vontade, mas não de leis, ou seja, em qualquer instante pode se desencadear do regulamento opondo à intenção, não deixando de lado o preceito da autonomia de escolha. Levemente ao contrário do que se estabelece, assim só se tem aquela obrigação que é imposta por lei. (BONJOUR; BAKER, 2010).

Voltando a questão da lei moral universal, é de extrema relevância ressaltar que as pessoas em nenhum momento podem ser tratadas apenas como um meio, devendo ser consideradas um fim em si mesmas, porém isso não quer dizer que os indivíduos nunca serão tratados como um meio, do contrário a maioria das relações jurídicas seriam inviáveis. (BONJOUR; BAKER, 2010).

Outra demanda importante é a essência da bondade, abordado como um imperativo categórico, que manifesta a premissa de que a acção humana deve ser boa em si, não devendo ser utilizada como um artifício com outro propósito, ou seja, deve ser uma acção categoricamente essencial por si mesma, sem ligação com nenhum outro fim. (KANT, 2007).

Em virtude disso, fica claro a interpretação do termo ‘moral’ para se mencionar não ao mundo das vontades, mas ao domínio das leis de forma geral desenvolvidas. Como já exposto, o ser humano é um ser moral tanto em relação a legislação ética

ou jurídica, e são ou deveriam ser em último pedido demonstrações morais. (PAMPLONA, 2009).

Destarte, uma das diferenças prováveis entre direito e ética está fundamentada em qual legislação está dominando o arbítrio ou o desejo. Por isso, seria necessário que profissionalmente a ética fosse melhor discutida, já que a mesma pertence a área da ação, da escolha, da liberdade. O tema proposto nesse artigo tem o enfoque em discutir qual o teor da ética, e seus fundamentos e ainda como a mesma encontra-se na formação dos profissionais de Direito e no exercício de sua profissão. (PAMPLONA, 2009).

Consequentemente, o imperativo categórico no exercício das profissões jurídicas, seria aquele que exhibe uma prática como sendo precisamente indispensável, sem ligação com qualquer outro objetivo, pois o profissional não pode se sujeitar a qualquer vontade específica ou inclinação. (BONJOUR; BAKER, 2010).

2.2 Relações entre Liberdade e Dignidade

A liberdade e a dignidade são conceitos atrelados, tanto de uma visão geral da sociedade como em uma visão mais apartada, relacionada aos profissionais da área jurídica, tendo em vista que a autonomia é formulada a partir das vontades e liberdades de cada indivíduo. Tais conceitos devem ser observados nos atos de determinados profissionais, os quais agem em desconformidade com o princípio maior, que é a moralidade.

Primeiramente o que é autonomia? De acordo com Kant, entende-se autonomia da vontade como liberdade. Assim, o profissional não está sob o resguardo da não escolha, ou seja, seu ato não poderá suprimir a ideia do bem coletivo. Assim, pode-se afirmar que, por meio do rudimentar estudo dos conceitos morais, o princípio da liberdade é exclusivo do princípio moral. (RIBEIRO, 2012).

O princípio da liberdade condiz com o imperativo categórico, na proporção que a autonomia é o requisito para a moral. À vista disso, a concepção de liberdade em antemão é o ponto crucial para explicar a autonomia da vontade, onde ambos estão ligadas. No qual o mesmo não pode ser tratado de maneira superficial no âmbito jurídico. (RIBEIRO, 2012).

Destarte, o entendimento de liberdade está relacionado à vontade, a qual é a principal motivação dos seres dotados pela razão, portanto somente se aplica aos seres humanos. Apesar de que a liberdade seja domínio da vontade, a mesma é em quaisquer ações uma lei para ela própria. Apenas se diferencia pelo princípio de não agir de acordo com nenhum outro preceito, ou aquela que seja capaz em ter em si mesma a lei universal. (NASCIMENTO, 2012).

Então, é improvável falar sobre moral sem correlacionar com liberdade, sendo

que a autonomia é o preceito formal da solenidade da natureza humana da qual resulta a razão. É nítido que Kant faz da autonomia a causa maior da moralidade, enfatizando o respeito a pessoa humana, especialmente a dignidade, por conseguinte, apenas é provável pensar em autonomia na visão Kantiana, a partir do raciocínio moral. (NASCIMENTO, 2012).

Logo, é possível aplicar o uso da autonomia e do raciocínio moral Kantiano, na profissão jurídica. Assim, sendo, devemos observar através da ética jurídica conforme assevera Bittar (2013 p. 401) que: “Assim como toda profissão, a profissão jurídica encontra seus mandamentos basilares estruturados em princípios gerais de atuação, de acordo com as especificidades dessa atividade social e de acordo com os efeitos (...)”. Portanto, a ética exerce uma relevância notável na prática da profissão na área jurídica, tendo em conta que um especialista bem instruído não é apenas apto, mas sobre tudo ético. Dessa forma, é possível instituir aos juristas que repensem e reexaminem suas ações éticas. (DANTAS, 2004).

Conforme o exposto, o uso da moral na ética exige a exploração da razão, por isso é necessário que o indivíduo exerça sua máxima capacidade transcendendo a menoridade, com o intuito de conquistar um ato moral. Isto posto, outra questão importante é a menoridade, a qual compreende a falta do uso do conhecimento ou esforço, onde a razão se encontra pela ausência de decisão, portanto esse fato é privativo do próprio profissional. (PEDROTTI, 2016).

Kant assegura, que todo indivíduo passa pela etapa da menoridade, em determinada fase da vida, há inúmeros fatores para isso, como: comodidade, receio ou desleixo. Porém, esse tipo de conduta não pode proceder pela vida toda, portanto o indivíduo deve renunciar esse comportamento. (PEDROTTI, 2016).

Um típico exemplo de menoridade está por meio da educação jurídica na formação dos profissionais. Assim sendo, em conformidade com o Conselho Nacional de Educação (2004) no art. 3º e no art. 5º I:

Art. 3º. O curso de graduação em Direito deverá assegurar, no perfil do graduando, sólida formação geral, humanística e axiológica, capacidade de análise, domínio de conceitos e da terminologia jurídica, adequada argumentação, interpretação e valorização dos fenômenos jurídicos e sociais, aliada a uma postura reflexiva e de visão crítica que fomente a capacidade e a aptidão para a aprendizagem autônoma e dinâmica, indispensável ao exercício da Ciência do Direito, da prestação da justiça e do desenvolvimento da cidadania. No art. 5º I - Eixo de Formação Fundamental, tem por objetivo integrar o estudante no campo, estabelecendo as relações do Direito com outras áreas do saber, abrangendo dentre outros, estudos que envolvam conteúdos essenciais sobre Antropologia, Ciência Política, Economia, Ética, Filosofia, História, Psicologia e Sociologia. (BRASIL, Conselho Nacional de Educação, 2004, p.01).

Percebe-se que o padrão de educação jurídica, inserido pelas Diretrizes Curriculares Nacionais do Curso de Graduação em Direito, regulamentada pela Resolução n.º 09 de 24 de setembro de 2004, do Conselho Nacional de Educação através do artigo 3º, dá destaque para uma educação mais prudente. Logo, no artigo 5º, integra o ensinamento da Ética no designado Eixo Fundamental da indicada Organização Curricular, que aprecia o pensamento das disciplinas introdutórias: aquelas que possui o propósito de agregar o aluno no plano construtivo, realizando a ligação do Direito com outros campos do saber. (ALCÂNTARA, 2008; NUNES, 2004).

Esse entendimento de frisar duas matérias para o aprendizado da Ética, isto é, ética no ponto de vista da demonstração da filosofia e ética na concepção do exercício da profissão, é de grande relevância, tendo em vista que, a aprendizagem da ética deve ser sempre lembrada, não sendo ensinada apenas como uma matéria isolada. (ALCÂNTARA, 2008).

Em vista disso, é questionável pela relevância teórica e pela importância de que a ética abrange na área jurídica, desse modo o respaldo teórico da ética, na compreensão da filosofia precisaria estar exposto em todas as matérias e não em um conteúdo isolado, que delimitasse a sua aproximação em junção a práticas e atuações jurídicas. (ALCÂNTARA, 2008).

Após abordar a indagação da menoridade no ensino jurídico, é possível fazer uma correlação da menoridade com o exercício da profissão. Na prática é bem mais cômodo para muitos profissionais serem menores pela vida toda, pois estes indivíduos não tem a conveniência de raciocinar, onde é muito mais prático, ter alguém disposto a fazer, um determinado serviço por meio de pagamento, ou outros meios fraudulentos de benefícios, do que o mesmo fazer o ato por mérito próprio e de forma correta, menosprezando a questão ética que é lesionada durante a formação profissional. (PEDROTTI, 2016).

Porém, devido à comodidade, ou o próprio desleixo, apenas alguns profissionais reverterem a situação e se tornam profissionais esclarecidos, apesar de possuírem oportunidades intelectuais, para uso privado da razão. Nessa perspectiva, todos os profissionais tem a competência para se informar e usufruírem da prática de pensar. Entretanto, retomando o pensamento inicial, ainda é cômodo para muitos, continuar na menoridade, do que pensar por si próprio. (PEDROTTI, 2016).

Como já foi explanado anteriormente a respeito da autonomia, que está estritamente ligada com o arbítrio, existe o inverso que é a heteronomia, onde o profissional pode se sujeitar, por meio da vontade de um terceiro, a condutas antiéticas. Inserindo esta concepção sucinta ao Estado de Direito, no qual todos são obrigados a obedecer a força da lei, pode-se observar a presença da heteronomia, pois uma lei imposta não admite direito de escolha para segui-la ou não. Uma

demonstração nítida de força de lei é a questão da imposição de códigos de ética no âmbito jurídico, impondo a aplicação da legislação e a aceitação da mesma. (QUINTELA, 2007).

Após o indivíduo alcançar a sabedoria através do uso da razão, usando-se de sua autonomia para construí-la, alcançará a maioridade, que na concepção de Kant é quando o profissional só se torna livre da opressão, no momento em que o mesmo resolver utilizar o próprio saber, dispensando o conhecimento do outro. Ao entender a maioridade, o profissional entra para o universo da ética, afinal de contas a ética kantiana, apenas pode ser assimilada por aqueles que são controlados pela própria razão. (MOREIRA, 2017).

É possível a demonstração pertinente de maioridade através de vários estudantes de Direito, os quais futuramente serão capazes de atuar na sua área profissional, em uma vasta gama de oportunidades, tais como: procuradores do Estado, delegados registrais, tabeliães, políticos, delegados de polícia, advogados, promotores de justiça, juízes entre outros, podendo, assim, interferir diretamente nas relações da sociedade. Através desse exemplo fica claro que é possível se conquistar maioridade. (ALCÂNTARA, 2008).

Segundo Bittar (2013, p.401):

(...) as profissões jurídicas são, se não em sua totalidade, ao menos em sua quase totalidade, profissões regulamentadas, legalizadas, regidas por normas e princípios jurídicos e éticos, de modo que seu exercício, por envolver questões de alto grau de interesse coletivo, não são profissões de livre exercício, mas sim de exercício vinculado a deveres, obrigações e comportamentos regrados.

Por conseguinte, o raciocínio baseado na ética e nas questões das obrigações, deveres e comportamentos regrados, deverão ser exercidos na esfera jurídica, tornando-se fundamental para destacar o seu valor na prática das funções dos operadores do direito. Desta maneira, procura-se a conquista de um corpo social mais igualitário, assim o profissional tem que dispor de discernimento, o que assegura a possibilidade mais vasta aos seus direitos, e não excluindo os seus deveres. (DANTAS, 2004).

Além da construção da moral, através de uma razão baseada na autonomia, a qual liberta o profissional da esfera da menoridade, se faz relevante mencionar a dignidade inserida na conduta escolhida pelo indivíduo, pois esta demonstra grande valor com o próximo, assim o modelo de dignidade imposto por Kant, provém de inúmeros deveres éticos. De antemão, o próprio respeito particular em relação a dignidade junto aos demais da coletividade deverá ser respeitado. Leva-se a certificação de um dever que deve estar sempre presente nas relações jurídicas. (BERNARDES, 2017).

A questão da dignidade é tão relevante que está prevista na Constituição da República Federativa do Brasil, no artigo 1º, inciso III:

Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos:

III - a dignidade da pessoa humana; (BRASIL. Constituição, 1988).

Em conformidade com a referida citação, o artigo 5º da Constituição Federal, reforça o que foi dito anteriormente, abordando o princípio da isonomia e tratando todos os indivíduos de uma forma igualitária perante a lei, assim como passa a expor:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes [...] (BRASIL. Constituição, 1988).

Conclui-se portanto que, quando o profissional faz jus da autonomia, ele tem a maioria, que é a própria autonomia. Para Kant, à medida que uma pessoa se submete a uma outra, a mesma está sobre o jugo de um terceiro, sendo movido pelo interesse do sistema ou por interesses econômicos e jamais por interesse puro da razão, desse modo, o próprio indivíduo não é livre. (MOREIRA, 2017; RIBEIRO, 2012).

Pode se dizer que o profissional do Direito tem autonomia? Se estiver agindo segundo os critérios da sua razão ele tem essa liberdade, agora se ele estiver agindo segundo os interesses da economia ou interesses da burocracia do sistema, ele é somente um meio para um fim: está instrumentalizado nessas relações. Então ele não tem ética, ele não é digno e ele não é livre. (NASCIMENTO, 2012; PEDROTTI, 2016).

3 Implicações da Ética Kantiana no Direito

A ética kantiana é um dos grandes meios, senão o maior, para auferir como determinar as regras do agir de maneira correta. Portanto, serão analisadas as concepções acerca do direito e da ética e em qual proporção a ética é utilizada para a compreensão do direito, tendo em vista que as regras constantes no direito não se baseiam somente nos interesses particulares, mas compreender o todo para a sua aplicabilidade.

Assim sendo, por meio da Fundamentação da Metafísica dos Costumes (KANT, 2007, p. 95):

Todo o ser que não pode agir senão sob a ideia da liberdade, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exactamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica.

Em razão disso, Kant quer atestar que o conhecimento se inicia com a experiência, mas nem sempre se origina dela, uma vez que as pessoas fazem parte, tanto do mundo sensível como do mundo inteligível, em outras palavras se desenvolvem através do intelecto. (OLIVEIRA, 2010).

Um segundo ponto seria a filosofia prática, que também está fundamentada na Fundamentação da Metafísica dos Costumes (KANT, 2007, p. 38):

A razão humana vulgar, impelida por motivos propriamente práticos e não por qualquer necessidade de especulação (que nunca a tenta, enquanto ela se satisfaz com ser simples sã razão), se vê levada a sair do seu círculo e a dar um passo para dentro do campo da filosofia prática.

Por essa razão, não basta somente o profissional contribuir para o desenvolvimento da sua autonomia teórica, deve, portanto, aplicar na prática o que foi percebido no momento da experiência teórica realizada. É na filosofia prática de Kant, que se encontra o fundamento da ética, a qual estabelecerá os princípios e as regras a serem seguidas pelo direito, e com a ajuda desses princípios regular as condutas dos futuros e atuais profissionais do direito. (OLIVEIRA, 2010).

Assim sendo, com a explicação filosófica acerca da ética, pode se entender que a repartição do direito e a ética são correspondentes à liberdade, da qual a lei anterior é instrumento de análise, onde se desenvolve em: liberdade externa (em outras palavras autonomia em frente a força exterior) e liberdade interna (liberdade em frente aos efeitos consideráveis). (SERRA, 1990).

O proceder ético kantiano no direito tem uma exclusiva razão, que é compreender o dever pelo dever. Kant explica a legislação interna à ética, que é a autonomia, das quais as leis anteriores são instrumentos da ação, ou seja funcionam em consonância com o dever pelo dever. E a legislação externa, que está explanado com o direito, com as regras sociais que visam declarar ou atingir um objetivo íntegro que não inclui na lei somente a causa, mas aceita outras razões à frente do dever. (SERRA, 1990).

Nesse ponto aparece o diferencial entre a moralidade e juridicidade de uma ação, aliás, a moralidade presume autossuficiência, independência, liberdade e dever. Portanto como o imperativo categórico é a justificativa da moral Kantiana, e um imperativo tem o direito por si só, categoricamente, sem a importância de se ter algum suposto desfecho exterior, refere-se que é um imperativo autônomo. (REALE, 1999).

Desta maneira, pode-se dizer que a juridicidade prevê a repressão, ou seja uma qualidade que impõe uma punição, Kant aprecia a coercibilidade, marca fundamental no direito, porém na percepção mais inflexível, se descreve como uma não informação superficial, mas a característica específica da visão sobre o Direito. (SERRA, 1990).

A questão de coercibilidade descrita por Kant é criticável, pois deve-se considerar que o Direito é constituído de regras que não requerem o consentimento amplo da opinião particular chegando por alguns momentos em concordância externa, porém isso não causa divergências entre o Direito e a Moral. (REALE, 1999).

Pode-se observar no entendimento de Serra (1990, p. 367), que “para Kant o direito coerente é o complexo de leis jurídicas, da qual a exigência pode ser definida de forma anterior, o Direito positivo pelo oponente é o que provém da escolha de legislador”.

Neste ponto é relevante a questão da liberdade no imperativo categórico, assim sendo não é necessário perseverar na função principal sobre liberdade na filosofia do Direito de Kant, pois a liberdade pensada por ele não é apenas na forma negativa, como distanciamentos de impedimentos (internos ou externos), mas também de modo positivo, como liberdade, independência e autoconfiança da importância da pessoa. Tem-se o entendimento de que a liberdade é o que engrandece a pessoa, além do mundo dos mais sábios. (SERRA, 1990).

73

Dessa forma, as exigências jurídicas são secundárias em relação as exigências morais, uma vez que essas se põem sobre a normatização da atuação para que disponha o convívio tranquilo entre as escolhas e as iniciativas humanas (de acordo com o papel da lei positiva). Em relação a isso Kant traz a ideia de que o Direito é definido como um complexo de circunstâncias, de maneira que a opinião de cada um pode coincidir com a vontade dos demais, deste modo promove um equilíbrio com a lei universal de liberdade. (DEL VECCHIO, 1979).

Em vista disso, o ponto que trata das liberdades humanas tem como objetivo a moralização do homem no pensamento de dever, de acordo com o imperativo. Nestes moldes a moral Kantiana orienta que a ação tem por objetivo as condutas corretas, não objetivando um único propósito de vida ou propor uma ação, que só pode ser ratificada moralmente justa se os seus frutos proporcionarem contentamento coletivo, esse tipo de conduta é totalmente reprovável por Kant. (RIBEIRO, 2012)

Na concepção de Nader (1999):

Autonomia é a maior importância, onde o direito é representado pela seguinte palavra: convivência pacífica. O direito pretende à ação exterior, já a moral intenciona à ação interior. Portanto a pacificação das relações entre as pessoas é o alvo das normas

jurídicas (NADER, 1999, p. 142-146).

Para a realização deste alvo o Estado está presente neste conjunto, afim de que seja possível a prática desses direitos. Sendo que versa como um Estado de direito que regula as relações de liberdades, tendo como finalidade assegurar as mesmas, de maneira a outorgar que todos estejam bem, em conformidade com a lei moral. Porém, sem limitar a liberdade de escolha individual de cada sujeito. (DEL VECCHIO, 1979).

Kant institui a ética como condição da liberdade por meio da condição do dever ser e faz a liberdade consistir na obediência e no entendimento e do proceder com o pleno do imperativo categórico. Ao invés de referir na felicidade o objetivo da ação humana tem como meta o dever e esse dever que fixa como regulamento dos pensamentos independentemente da experiência ou da prática racional e universal, a preocupação ética. (BITTAR, 2013).

O controle do dever é o comando da liberdade do pensamento, pois, a razão teórica não tem a competência de esclarecer o acesso a felicidade, cabe a razão prática realizar esse ato por meio do imperativo categórico. A liberdade se embaraça com o desempenho do próprio dever. (BITTAR, 2013).

No entanto, a moralidade se associa de modo desigual em relação a juridicidade, na proporção que ela enfrenta a liberdade por meio da autossuficiência e com a percepção de dever pelo dever. Já a juridicidade, se responsabiliza pela concepção da diversidade de fins da ação, que não tem intenções precisas anteriores. (BITTAR, 2013).

74

3.1 Código de Ética dos advogados em face a Kant

Com toda a estruturação elaborada acerca do direito e da ética em Kant, é necessário que se analise o código de ética dos advogados, pois este trata de um conjunto onde constam todas as regras inerentes ao exercício da advocacia, legitimando e legalizando os valores culturais e morais da função do advogado. (BRASIL, 1999).

A compreensão ética filosófica Kantiana é uma consequência racional de sua convicção sobre autonomia essencial do indivíduo, por meio da obediência convicta com as leis do universo, como difundidas pela crítica da razão histórica (ciência do espírito). (BRASIL, 1999; MACKEIVICZ, 2010).

Por conseguinte a ética do advogado expressa-se em um composto de normas éticas que certificam a legalidade de sua conduta, mas uma outra questão importante são as concepções primordiais dos valores culturais e morais, da função do advogado. (AMARAL, 2006; BRASIL, 1999).

Por exemplo: é dever do advogado esforçar-se sem temor pela primazia da

Justiça, tida como à determinante de todas as demais em relação a moralidade. O profissional em sua autonomia Kantiana atua de modo que o conduziu operar daquela maneira, seja uma lei universal resguardada pela razão, na proporção em que está é a reputação final para comprovar eticamente a moralidade de seus feitos, que se adentram em um composto de concepções. (BRASIL, 1999).

Essa totalidade de princípios está ligada a postura profissional, da atuação imaculada, da oposição, da boa fama, da cautela, da autonomia profissional, da função social e entre outros. Detalhado no Código de Ética e Disciplina da Ordem dos Advogados do Brasil, que objetiva assegurar a atuação declarada lícita, correta ou incorreta, pois toda norma ética retrata um juízo de valor, ao qual se une a uma medida punitiva no caso de desobediência. (BRASIL, 1999; DIAS, 2016).

Destarte, com a busca pelo acesso mais amplo pelos direitos, o código de ética foi reformado de acordo com Migalhas (2016, p. 01):

O novo Código de Ética e Disciplina (CED) da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) traz uma série de inovações buscando atualizar os deveres de conduta da classe e modernizar os imperativos ético-profissionais de acordo com as exigências da atualidade. Neste artigo, elencam-se as principais modificações que exsurtem do diploma, como a advocacia *pro bono*, a regulamentação da publicidade na advocacia e os métodos de solução extrajudicial de conflitos mediação e arbitragem.

75

Consoante o Código de Ética do Advogado, passou por algumas modificações, depois de 20 anos em vigor. Em 2016 entraram em vigor algumas alterações, tendo como intuito, o aperfeiçoamento no atendimento dos menos favorecidos patrimonialmente, a melhoria da divulgação dos serviços advocatícios, porém com certa restrição para não caracterizar a captação de clientes. O novo código também motiva as práticas de conciliação e mediação, com objetivo de diminuir o número de processos existentes na justiça brasileira e pôr fim a OAB passou a ser mais árdua com os seus próprios líderes. (COELHO, 2016).

Isto posto, o Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil, ao editar o Código de Ética e Disciplina, se apoiou por meio de regras que constituem o conhecimento do advogado e demonstram imperativos de seu comportamento. Assim sendo, será exposto alguns dos muitos exemplos previstos pelo código de ética: os de enfrentar sem hesitação pela prioridade à Justiça, lutar pela obediência à Constituição, e pela reverência à lei, promovendo com que está seja representada de maneira correta em uma sublime concordância com as finalidades sociais a que se remete e as imposições do bem coletivo. (BRASIL, 1999).

Ser leal à verdade para ser capaz de auxiliar à Justiça como um dos seus fundamentos cruciais, comportar-se com fidelidade e integridade em seus contatos profissionais e em todos os atos da profissão, envolver-se na proteção das causas

asseguradas por sua pessoa, oferecendo ao cliente o suporte ao Direito e apresentá-lhe a execução prática de seus legítimos interesses, operar nessa missão com autonomia e nobreza protegendo com o mesmo designo os clientes modestos ou abastados e operar a advocacia com a necessária sensatez profissional, mas também com modéstia. (BRASIL, 1999).

De modo algum permitir que a ganância do lucro ultrapasse o objetivo social, se aperfeiçoar nos princípios éticos e no entendimento da ciência jurídica, tornando-se digno da credibilidade do cliente e do corpo social como um todo, pelas peculiaridades intelectuais e pela dignidade pessoal, trabalhar com a dignidade das pessoas de bem e a exatidão dos profissionais que enobrecem o seu grupo. (BRASIL, 1999).

Em função desta demonstração de como deve ser a conduta do profissional, esmiuçada no código de ética do advogado, pode se entender que há uma certa superficialidade da ética, o que distorceria o fundamento do pensamento ético. Apesar de aceitar o valor do código como dispositivo da regulamentação e domínio de conduta dos profissionais, deve-se reconhecer o pensamento sendo imparcial quanto as normas morais, que excedam o código profissional. (SILVA, 2016).

3.2 Liberdade e Dignidade na profissão do advogado

Conforme já exposto, o profissional deverá tomar para si o uso da razão, a qual irá lhe proporcionar uma construção ao caminho da ética, sendo assim não somente a ética deverá ser utilizada pelo indivíduo, mas também se faz necessário o uso da dignidade com os seus clientes.

Ao abordar liberdade através de um viés Kantiano, a mesma tem como motivo maior a moralidade, deste modo tem-se uma correlação entre liberdade e o exercício da profissão do advogado. Kant explica a questão da menoridade e maioridade, no sentido de que quando o profissional está acessível a comunicação e aberto a crítica, incentivando, deste modo, o uso da ética, acaba por atingir a maioridade. Na hipótese de não estar aberto a mudanças e não se utilizar da sua própria razão, o advogado fica estagnado, portanto permanecendo como menor. (NASCIMENTO, 2012; LEAL, 2009; SILVA, 2016).

O padrão de dignidade estabelecido por Kant se aplica no seguinte fato: o advogado, na qualidade de defensor do estado, deve ter consciência do tipo de adversidade com a qual poderá estar operando, pois envolve uma questão decisiva na vida do cliente, onde o constituinte pode ter procurado o serviço do advogado como último meio, por isso, a conduta ética deve estar alicerçada no respeito, entre as partes. (LEAL, 2009; SILVA, 2016).

Ainda com enfoque na dignidade, espera-se do advogado um melhor interesse na demanda a qual o mesmo defende, sempre utilizando dos contornos

éticos requeridos pela profissão, preservando o respeito entre os demais advogados, ainda que configure parte adversa. Mesmo que em prol do cliente em nenhuma circunstância o advogado pode utilizar de meios ilegais em favor dos seus interesses, pois o dever do advogado a princípio é com a coletividade. (SILVA, 2016).

Da mesma forma, é dever ético do advogado direcionar seu cliente solucionando os seus problemas da melhor forma possível. Através desse medo de agir o profissional estará atuando conforme Immanuel Kant ensina, pois o profissional deve orientar o cliente, afastando de aventuras jurídicas, que acarretam prejuízos entre as partes. Desse modo deve-se trabalhar com soluções pacíficas e conciliatórias, utilizando as contenciosas apenas em último caso. O cumprimento da justiça, nos vínculos sociais é também dever do advogado. Enfim, é relevante que disponha o discernimento do profissional, que o seu trabalho corresponde a um serviço público, assim sendo contrário com qualquer aspecto de interesses monetários, ainda que o modo de elaboração atual seja capitalista, não pode se deixar incentivar por esse tipo de conduta. (SILVA, 2016).

4 Conclusão

O objetivo geral do presente estudo embasou-se em analisar a ética na formação dos profissionais do Direito e no exercício da profissão sob enfoque da ética Kantiana. Objetivo este alcançado com êxito através do estudo da ética em Kant por meio do imperativo categórico, explicando que os indivíduos devem buscar se basear por um dever moral, não objetivando única e exclusivamente uma finalidade que venha somente para lhe beneficiar.

Dessa forma, as relações entre liberdade e dignidade em todo o campo da área jurídica devem ser pautadas no princípio da maior moralidade proveniente da ética Kantiana, devendo esta ser aplicada em todos os ramos do direito.

Nesse sentido, no que tange especificamente ao advogado, este ao seguir as premissas que estão determinadas no código de ética e disciplina da OAB deve buscar ao máximo atingir a ética idealizada por Kant, utilizando-se da sua liberdade e dignidade profissional para aprimorar sua mente à maioridade Kantiana.

Após a análise acerca do objetivo geral, passa-se a construção do problema jurídico, sendo este resumido na seguinte pergunta: seria possível levantar questionamentos reflexivos e dialéticos sobre a ética Kantiana em contraste com a ética na formação do profissional de direito além do exercício da profissão?

Com o transcorrer do presente estudo verificou-se que sim, é possível a referida comparação. A ética de Kant é uma utopia decerto inalcançável caso os profissionais do direito preservem as condutas antiéticas atualmente praticadas.

Na ética profissional a moral não parte do próprio indivíduo, existem códigos e

normas que especificam quais são as condutas éticas e antiéticas, mas, mesmo com essa normatização da ética e o poder coercitivo da sanção que dela provém, grande parte dos profissionais do direito não dedica a devida observância aos aludidos códigos, que são normas básicas que cada profissional deve respeitar, tornando, dessa forma cada vez mais obscuro o caminho pela busca da ética Kantiana.

A ética de Kant só se tornará um propósito mais próximo de ser alcançado na medida em que os profissionais jurídicos se conduzam através da razão, sem influência dos meios externos. Para que isso se dê, a moral e o dever-ser devem partir do próprio jurista, só então surgirá a possibilidade de se aproximar ao máximo da utopia Kantiana.

O estudante por sua vez, por ainda estar em período de formação, é um indivíduo aberto ao conhecimento e àquilo que lhe for ensinado, de forma que esse conhecimento será levado consigo e ulteriormente utilizado em sua própria carreira jurídica. Portanto, se for transmitido para o acadêmico desde o início da graduação a importância da ética, quando ele vier a se formar as chances de ser um profissional mais próximo da ética Kantiana são maiores do que as dos profissionais já atuantes e imbuídos de inidoneidade moral.

Para solucionar o problema jurídico anteriormente apresentado, propôs-se as seguintes hipóteses: primeiramente buscou-se solucionar a controvérsia apresentada na formação profissional. Nesse sentido, se vê a importância do ensino da ética na graduação em Direito, mas não de modo isolado, pois a mesma deveria estar dissolvida dentro das matérias ao longo dos cinco anos de ensino jurídico, cabendo ser abordada de uma forma mais séria vinculada a ótica do dever kantiano.

Em segundo plano, buscou-se solucionar a questão do conflito entre a ética e os meios aéticos de obter benefícios que venham privilegiar somente a si próprio ou a um grupo restrito. Portanto, exige-se desses estudantes e profissionais da área jurídica que a cada vontade, com antemão, reflitam antes sobre os valores em risco, de modo que jamais atentem contra a dignidade da justiça, pois o fim principal do direito é a própria justiça e se o indivíduo se motiva tão somente em prol de benefícios próprios, ele estará cada vez mais longe desta. Dever-se-á, portanto, condicionar suas condutas na busca pela justiça e não pelo ganho em prol de si, nem abra mão da sua própria dignidade.

Por fim apresentou-se a hipótese de que o ordenamento jurídico atual tem como centro o princípio da dignidade da pessoa humana, todas as ramificações do direito remetem a esse princípio, haja vista que, conforme Kant, o ser humano é um fim em si mesmo, não podendo ser um meio, muito menos um objeto para atingir outro objetivo. Trata-se de uma premissa tão importante que está prevista na própria Magna Carta da República Federativa do Brasil, portanto o princípio da dignidade humana é tão impactante que está presente em todas as instâncias das

comunidades humanas.

Conclui-se, portanto, que aqueles profissionais já atuantes, e os ainda em formação, ao determinarem suas atitudes com o pé no dever moral Kantiano, sendo conduzidos pela razão e não por fatores externos egoísticos, estarão cada vez mais próximos do ideal de ética idealizado por Kant, uma vez que a moral deve partir do próprio âmago de cada indivíduo.

Referências

- ALCÂNTARA, Maria Goretti dos Santos. *Ética e Currículo na Educação Jurídica*. (2008). Disponível em: <http://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2008/87_421.pdf>. Acesso em: 01 ago. 2017.
- AMARAL, Ana Clara do. *Ética profissional do advogado*. (2006). Disponível em: <<http://www.zemoleza.com.br/trabalho-academico/humanas/direito/etica-profissional-do-advogado/>>. Acesso em: 07 ago. 2017.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 12 ago 2017.
- BRASIL, Deilton Ribeiro. *A ética filosófica de Immanuel Kant e sua influência na atividade profissional do advogado*. (1999). Disponível em: <<http://www.buscalegis.ufsc.br/revistas/files/anexos/25696-25698-1-PB.htm>>. Acesso em: 19 ago. 2017.
- BERNARDES, Marcelo di Rezende. *Os princípios éticos e a sua aplicação no direito*. (2017). Disponível em: <http://www.lex.com.br/doutrina_23813027_OS_PRINCIPIOS_ETICOS_E_SU>. Acesso em: 01 ago. 2017.
- BITTAR, Eduardo. Ética profissional. In. *Curso de ética jurídica: ética geral e profissional*. 10. Ed. São Paulo: Saraiva, 2013.
- BONJOUR, Laurence, BAKER, Ann. *Filosofia*. Textos Fundamentais Comentados. 2. ed. Porto Alegre: ARTED. 2010.
- COÊLHO, Marcus Vinicius Furtado. *As principais inovações do novo Código de Ética da OAB: Uma das principais inovações do novo Código é a advocacia pro bono, que possibilita a advocacia gratuita aos necessitados economicamente, vedada no Código antigo, que vigorou por 20 anos*. (2016). Disponível em: <<http://www.migalhas.com.br/dePeso/16,MI243046,61044-As+principais+inovacoes+do+novo+Codigo+de+Etica+da+OAB>>. Acesso em: 22 ago. 2017.
- COMPARATO, F. K. *Ética: direito, moral no mundo moderno*. 3. Ed. ver. e ampl. São Paulo: Campanha das Letras, 2016.
- DANTAS, Fabíola. *Ética: Indispensável aos Operadores do Direito*: Objetiva ressaltar a importância da Ética para a formação do profissional de Direito, desde a sua entrada na universidade até a sua inserção no mercado de trabalho, tratando especificamente do advogado, do promotor e do juiz. (2004). Disponível em: <<http://www.direitonet.com.br/artigos/exibir/1813/Etica-indispensavel-aos-operadores-do-Direito>>. Acesso em: 15 ago. 2017.

DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de filosofia do direito*. Trad. António José Brandão. 5. ed. Coimbra: Arménio Amado Ed., 1979.

DIAS, Edicarlos da Silva. *Ética e Moral: é o que se presume de todos os profissionais da advocacia*. (2016). Disponível em: < <http://www.conteudojuridico.com.br/artigo,etica-e-moral-e-o-que-se-presume-de-todos-os-profissionais-da-advocacia,56118.html>>. Acesso em: 01 out. 2017.

NADER, Paulo. *Filosofia do direito*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1999.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintanela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT. Autonomia moral. In. MAFFETONE, Sebastiano; VECA, Salvatore. (Org.). *A idéia de justiça de Platão a Rawls*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 220.

LEAL. Saul Tourinho. *O advogado e a ética*. (2009). Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/12926/o-advogado-e-a-etica/2>>. Acesso em: 05 ago. 2017.

MARTINS, Alda. *Imperativo Categórico*. (2012). Disponível em: <<http://sofos.wikidot.com/imperativo-categorico>>. Acesso em: 22 ago. 2017.

MARTINELLI, Neiva da Silva. *A MORAL DO DEVER EM KANT*. A moral do dever em Kant, O imperativo categórico, Diferenças entre os imperativos, As fórmulas do Imperativo Categórico, Uma Especificação de Fato de Razão e Liberdade nas ações. Disponível em: <<http://meuartigo.brasilecola.uol.com.br/filosofia/a-moral-dever-kant.htm>> Acesso em: 01 ago. 2017.

MACKEIVICZ, Osmar. *Ética e liberdade no pensamento de Kant*. (2010). Disponível em: <http://www.consciencia.org/etica-e-liberdade-no-pensamento-de-kant#_ftn1>. Acesso em: 01 ago. 2017.

MIGALHAS. *Novo código de ética da OAB entra em vigor*. (2016). Disponível em: <<http://www.migalhas.com.br/Quentes/17,M1245008,21048-Novo+Codigo+de+Etica+da+OAB+entra+em+vigor>>. Acesso em: 22 ago. 2017.

MOREIRA, Gustavo, Luiz. *A maioria racional, ou quebrando as amarras da tirania*. (2017). Disponível em: <<http://gustavoprof.blogspot.com.br/2015/07/a-maioridade-racional-ou-quebrando-as.html>>. Acesso em: 10 ago. 2017.

NASCIMENTO, Rosemberg. *A compreensão de liberdade na perspectiva Kantiana: princípio supremo da moralidade*. (2012). Disponível em: <<http://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2273>>. Acesso em: 19 ago. 2017.

NUNES, Edson de Oliveira. *Conselho Nacional de Educação Câmara de Educação Superior: Resolução CNE/CES Nº9, de 29 de setembro de 2004*. (2004). Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rces09_04.pdf> Acesso em: 21 abr. 2017.

OLIVEIRA, Daniela Rezende de. *Considerações acerca da Moral Kantiana e suas implicações no direito*. (2010). Disponível em: < <file:///C:/Users/SONY/Downloads/265-525-1-SM.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2017.

PAMPLONA, Gustavo Silva. *Moral, Ética e Direito em Kant*. (2009). Disponível em: <<http://gpamplona.blogspot.com.br/2009/01/moral-etica-e-direito-em-kant.html>> Acesso em: 01 ago. 2017.

PEDROTTI, Henrique. *O Conceito de “Eslarecimento” Segundo Kant*. (2016). Disponível em: <http://www.institutosapiaentia.com.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=1165:o-conceito-de-esclarecimento-segundo-kant-&Itemid=110#_ftn1>. Acesso em: 19 ago. 2017.

- QUINTELA, Paulo. *Immanuel Kant Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. 70. Ed. rev. e ampl. Lisboa/Portugal: Editora: Casagraf, 2007, p. 90.
- REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.
- REALE, Miguel. *Lições preliminares do direito*. 24. ed. São Paulo: Saraiva, 1999.
- RIBEIRO, Bruno Quinquinato. *A dignidade da pessoa humana em Immanuel Kant*. (2012). Disponível em: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/dignidade-da-pessoa-humana-em-immanuel-kant>>. Acesso em: 02 ago. 2017.
- SANDEL, Michael J. *Justiça: O que é fazer a Coisa Certa*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. 143. p.
- SANDEL, Michel. *Immanuel Kant: O Supremo Princípio da Moralidade*. Harvard University, 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZYDQZoFyUuU>>. Acesso em: 23 mar. 2017.
- SALOMÃO, SVOLINSKI. *Kant os fundamentos da dignidade da pessoa humana como condição para uma hermenêutica do dever*. ISSN: 1984-2716, 2014. Disponível em: <<http://revistas.unibh.br/index.php/dcjpg/article/viewFile/1422/856>>. Acesso em: 25 maio. 2017.
- SERRA, A. Truyol. *História da filosofia do direito e do estado*. Trad. Henrique Barrilaro Ruas. 3. ed. Lisboa: Instituto de Novas Profissões, 1990. v. 2; Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- SILVA, Camille Barosso. *A ética nas profissões jurídicas*. (2016). Disponível em: <<https://camillebarroso.jusbrasil.com.br/artigos/322813724/a-etica-nas-profissoes-juridicas>>. Acesso em: 24 abr. 2017.

O imperativo categórico kantiano em face da falibilidade moral da terceirização do trabalho no direito brasileiro

The Kantian categorical imperative in the face of moral fallibility of labor outsourcing in the Brazilian law

VICTOR AUGUSTO KONDRAT DA SILVA¹

KATIA SALOMÃO²

ANTONELLA MARQUES NEVES³

Resumo: O presente trabalho possui o objetivo de mostrar como a Terceirização do Trabalho, enquanto um fenômeno moderno do Direito do Trabalho no Brasil, especialmente após a Lei 13.467/2017 ter alterado a Consolidação das Leis do Trabalho, seria imoral e ilegítimo por negligenciar diretamente o imperativo categórico e a pessoa humana em sua Dignidade, sob a luz da teoria de Kant acerca da Moralidade.

Palavras-Chave: Kant. Moral. Terceirização do Trabalho. Lei. 13.467/2017.

Abstract: The present work aims to show how Labor Outsourcing, as a modern phenomenon of Labor Law in Brazil, especially after Law 13.467/2017 changed the Consolidation of Labor Laws, it would be immoral and illegitimate because it directly neglects the categorical imperative and the human person in their Dignity, in the light of Kant's theory about Morality.

Keywords: Kant. Moral. Labor Outsourcing. Law. 13,467/2017.

1 Introdução

O presente artigo tem o objetivo de estudar o fenômeno da Terceirização do Trabalho na Lei 13.467/2017, sob o enfoque do Princípio Supremo da Moralidade de Kant, analisando – a partir de sua teoria – a moralidade desse fenômeno.

Este tema surge da necessidade de trazer à tona a discussão sobre a moralidade acerca da Terceirização do Trabalho, tendo em vista que, muitas vezes, não respeita a Dignidade da Pessoa Humana – e, por consequência, como será observado ao longo do artigo, não respeita as premissas do Imperativo Categórico de Kant, ocasionando uma condição imoral, em face de tal escopo teórico.

Sendo assim, a problemática que norteou este Artigo foi: é correto afirmar que a Terceirização do Trabalho, como fenômeno do Direito do Trabalho, é Imoral à luz da Teoria Kantiana do Princípio Supremo da Moralidade? Sendo assim, com os esforços voltados para responder tal questionamento, o presente artigo analisou a Terceirização do Trabalho à luz da teoria de Kant acerca do Princípio Supremo da Moralidade, buscando nas contradições que sobressaem de tal análise o fomento de

¹Centro Universitário de Cascavel – UNIVEL. E-mail: kondratvictor@gmail.com

²Doutoranda em Filosofia pela Unioeste. E-mail: salomao@univel.br

³Mestranda em educação pela Unioeste – Cascavel. E-mail: antonellaneves@yahoo.com.br

uma reflexão crítica e dialética acerca do tema.

Portanto, desconfia-se no que tange a tal abordagem – em detrimento da bibliografia utilizada e analisada – que o fenômeno da Terceirização do Trabalho, na Lei 13.467/17 – frente às teorias kantianas –, é imoral. Para comprovar tais suspeitas, primeiro, foi analisado o processo de retrocesso presente na Lei 13.467/2017, na qual consta a terceirização do trabalho e seu processo de legalidade.

1.1 Terceirização do trabalho na Lei 13.467/2017

No dia 13 de julho de 2017, foi publicada, oficialmente, a Lei 13.467 (cuja vigência ocorreu a partir do dia 14/07/2017), que alterou a Consolidação das Leis do Trabalho (Decreto-lei nº5.452/1943), juntamente com as Leis 6.019/1974 (Trabalho Temporário), 8.036/1990 (FGTS) e 8.212/1991 (Seguridade Social).

Dentre todos os institutos alterados pela nova Lei, um deles foi a Terceirização do Trabalho (foco dessa pesquisa), que é: “(...) um fenômeno pelo qual se dissocia a relação econômica de trabalho da relação justabalhista que lhe seria correspondente” (DELGADO, 2016, p. 487). Além disso, a Lei prevê que a Terceirização é “a transferência feita pela contratante da execução de quaisquer de suas atividades, inclusive sua atividade principal, à pessoa jurídica de direito privado prestadora de serviços que possua capacidade econômica compatível com a sua execução” (Artigo 4º- da Lei 6.019/1974, com redação dada pela Lei 13.467/2017). Sendo assim, o Trabalhador contratado realizará serviços para a empresa contratante, mas quem responderá pelos seus direitos empregatícios é empresa prestadora de serviços.

Além de verificar o Artigo 4º da Lei 6.019/1974 (alterada pela Lei 13.467/2017), pode-se analisar, ainda, o §2º do Artigo 4º da Lei citada, o qual dispõe: “não se configura vínculo empregatício entre os trabalhadores, ou sócios das empresas prestadoras de serviços, qualquer que seja o seu ramo, e a empresa contratante”⁴. Ademais, nessa senda, como explica Filho:

Dessa forma, a típica relação bilateral entre empregado e empregador se rompe e cria-se uma relação trilateral onde o obreiro realiza atividades – materiais e intelectuais – para a empresa tomadora de serviço, a empresa terceirizante (empregadora aparente) que contrata o empregado, criando vínculos trabalhistas com ele, e a empresa tomadora de serviços (empregadora real) recebe a prestação laboral sem assumir a posição típica de empregadora do trabalhador em questão. Ainda, na Terceirização, há uma relação contratual entre a empresa tomadora e a terceirizante em que esta fornece o serviço (que será prestado pelo obreiro) àquela, a qual irá realizar o pagamento à fornecedora do serviço, sem que o trabalhador seja pago diretamente pela

⁴ Artigo 4º-A, §2º da Lei 6.019/1974, com redação dada pela Lei 13.467/2017.

tomadora. (2018, p. 34).

Por isso, pode-se afirmar que esse novo modelo de contratação surge no contexto neoliberal, no qual o avanço do capitalismo mostrou a necessidade de descentralizar as atividades da empresa, a fim de que as atividades secundárias pudessem ser realizadas por outras. Com essa estratégia, a empresa contratante lucraria por não ter a necessidade de investir nas atividades secundárias e a empresa prestadora de serviço seria beneficiada por prestar tal serviço. Desse modo, por mais que isso beneficie as empresas, “a terceirização acaba por se mostrar como uma forma de precarização de direitos trabalhistas, em que, mais uma vez, se prejudica o trabalhador para elevar o lucro da empresa” (FILHO, 2018, p. 35).

Para Filho (2018), o indivíduo terceirizado, que foi designado a executar o serviço, encontra-se em uma situação de degradação das condições de trabalho, uma vez que sua jornada é mais prolongada e sua remuneração é reduzida, o que transforma o trabalhador em uma ferramenta (ou mercadoria), isto é, transforma a pessoa em meio para fim, coisificando-a. E, sendo a pessoa digna em si mesma, ela tem sua essência de pessoa ferida e negligenciada pela lei, em que sua dignidade humana foi afetada pelo processo normativo que pode até ser considerado legal, mas não pode ser legitimamente moral, de acordo com os pressupostos do imperativo categórico (e da dignidade humana) em Kant.

Portanto, além de fazer com que o trabalhador labute por jornadas mais longas e com que ele receba menos por isso, a terceirização tem efeitos na esfera moral, vez que esse fenômeno trata o trabalhador como um mero objeto, coisificando o ser humano “de modo que ele se assemelhe em muito com um contrato de arrendamento, em que uma das partes aluga os trabalhadores para a outra, da mesma forma que se aluga uma máquina” (FILHO, 2018, p. 38).

Vale ressaltar que o Brasil é membro da Organização Internacional do Trabalho (OIT) desde 1950. Essa Organização, no Brasil e no mundo, tem como objetivo a promoção permanente da melhoria das condições de trabalho e da ampliação da proteção social, buscando promover um trabalho digno (decente) aos indivíduos.

Para a OIT (2018), o trabalho digno abrange diversos elementos, como: garantia de oportunidades capazes de promover um trabalho produtivo, com remuneração equitativa; segurança no ambiente de trabalho; proteção social para as famílias; a ampliação das perspectivas de desenvolvimento pessoal e integração social; assegurar a liberdade para que o trabalhador possa se expressar com relação a suas preocupações; maior participação nas decisões que o afetam e a liberdade de gênero com relação a oportunidades de tratamento.

Dessa forma, pode-se concluir que o trabalho digno é aquele que, além de preservar a integridade física do trabalhador, possibilitando condições adequadas de

saúde e segurança no ambiente laboral – para garantir meios adequados para sua subsistência, com remuneração compatível e jornada não degradante -, também promove seu engrandecimento, tornando-o consciente de seu papel e sendo capaz de questionar e participar das decisões que o afetem. Esse trabalho decente, portanto, é aquele que assegura ao trabalhador a característica de sujeito, transmitindo a noção de ser um fim e não um meio. Assim, o indivíduo somente consegue trabalhar com dignidade quando não for tratado como um objeto ou ferramenta, mas como um ser humano possuidor de dignidade.

Entretanto, como noticiou o site Conjur (2018), com a Terceirização do Trabalho, muitos desses pontos são violados e a própria OIT, no dia 29/05/2018, colocou o Brasil como sendo um dos países que violam suas convenções trabalhistas no mundo, conforme se verifica em trecho da notícia: “Em nota, as entidades afirmam que esperam que o governo reconheça a gravidade do erro cometido e faça a revogação imediata da reforma trabalhista”⁵.

Portanto, nota-se, com inflamada suspeita, que a Reforma Trabalhista, trazida pela Lei 13.467/2017, é um símbolo de retrocesso aos direitos trabalhistas, que outrora foram conquistados, bem como representa uma violação da dignidade da pessoa humana e do Princípio Supremo da Moralidade Kantiano, como será analisado em sequência.

1.2 Teoria Moral Kantiana

O ponto de partida do filósofo Immanuel Kant, ao explicar sua teoria acerca da Moralidade, é a constatação de um sujeito racional, capaz de agir de acordo com princípios que determinam suas ações. Para Kant (1999), é apenas esse indivíduo, dotado de racionalidade, que tem a capacidade de agir segundo leis que impõem a si mesmo, afirmando, desse modo, sua capacidade racional.

De acordo com Michael Sandel (2015), o filósofo alemão concebe a ideia de que a lei, imposta pelo indivíduo a si mesmo, precisa estar fundamentada em um Dever Categórico. Tal aspecto não permite que se usem as pessoas como meios para determinados fins, uma vez que todas possuem Dignidade e exigem respeito, por serem seres racionais e capazes de agir autonomamente, conforme explica Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2000, p. 69): “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.

Entretanto, Alysson Mascaro (2016) aponta a distinção de Dever e Moralidade que Kant faz em seu livro *Crítica da Razão Prática*, como forma de ilustrar que seguir um Dever não significa, necessariamente, cumprir a Moralidade. Agir de

⁵ CONJUR. OIT classifica reforma trabalhista brasileira como violadora de direitos. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2018-mai-29/brasil-entra-lista-suja-oit-causa-reforma-trabalhista>> Acesso em: 21 de agosto de 2018.

acordo com o dever é seguir os trâmites da legalidade, mas não significa que isso é, obrigatoriamente, moral.

A moralidade, segundo Kant, não é apenas o cumprimento do dever, mas sim, é o cumprimento do dever sem nenhum outro fundamento que não seja cumprir o próprio dever. Ou seja, “a moralidade se instaura no campo de uma vontade que busca cumprir o dever sem interesses externos” (MASCARO, 2016, p. 217).

Sendo assim, o fundamento que determina a moralidade da ação será a *boa vontade*, que “não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma” (KANT, 2000, p.23).

Além disso, vale ressaltar que o núcleo da moralidade Kantiana baseia-se no conceito do *Imperativo Categórico*, traduzido na orientação para agir de acordo com a Moralidade racional. Essa moralidade apresenta-se como um imperativo porque “a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade chama-se um mandamento da razão, e a fórmula do mandamento chama-se imperativo” (KANT, 2000, p.124). Ou seja, o imperativo não é apenas um orientador da moral, mas sim, uma obrigação das ações para os entes dotados de racionalidade.

Portanto, somente as ações que seguirem o imperativo categórico poderão ser consideradas como justas e boas. Esse imperativo traduz-se na *Lei fundamental da razão pura prática*, que é: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma lei universal”⁶.

Além disso, segundo Mascaro (2016), Kant ainda trata de seus desdobramentos (formulações), que são:

Age como se a máxima da tua ação devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da razão. Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na sua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio (KANT, 2000, p. 59- 69).

Entretanto, é importante elucidar que as formulações do imperativo categórico não fazem dele múltiplo, uma vez que ele deve ser entendido como uma máxima.

Na mesma senda – acerca da Segunda Formulação – explica Laurence Bonjour e Ann Baker:

Todo ente racional existe como um fim em si mesmo e não meramente como um meio para ser usado arbitrariamente por essa ou por aquela vontade. Em todas as suas ações, não importa se elas são direcionadas a si mesmo ou a outros entes racionais, ele sempre deve ser considerado ao mesmo tempo como um fim.

⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 183.

(BONJOUR; BAKER, 2010, p. 437).

Sendo assim, ao utilizar uma pessoa como meio – violando a sua dignidade e utilizando-a como mero meio – Ann Baker e Laurence Bonjour (2010) afirmam que aquele que faz as outras pessoas como meio, sem considerá-las como entes racionais estimadas como fins, transgride os direitos dos homens e de sua dignidade.

Segundo Laurence Bonjour e Ann Baker (2010, p. 448): “Kant diria que embora eles se usem uns aos outros como meios, eles não se usam como **meros** meios” (grifo nosso). Ou seja, a pessoa que é enganada, coagida, ludibriada, forçada, instrumentalizada – por assim dizer – é utilizada como **mero** meio, uma vez que há uma relação de objetificação para com essa pessoa. Por fim, os autores explicam:

Na perspectiva de Kant, atos que são praticados a partir de máximas que requerem engano ou coerção dos outros – e, portanto, não podem ter o seu consentimento (pois o consentimento previne tanto o engano quanto a coerção) – são errados. Quando agimos sob tais máximas, tratamos os outros como meros meios, como coisas em vez de fins em si mesmos. Se agimos sob tais máximas, nossos atos não são apenas errados, mas também injustos: tais atos usam os outros que são enganados e coagidos. (BONJOUR; BAKER, (2010), p. 449).

Na mesma senda, é oportuno citar Weber (2013, p. 27), que afirma que: “o grande contraponto da dignidade é a humilhação. O homem não é uma coisa que eu possa simplesmente utilizar como meio, mas é fim em si mesmo. [...] Violar os direitos humanos significa servir-se dos outros simplesmente como meios e não como fins”.

Além disso, vale ilustrar o que Ingo Wolfgang Sarlet (2015) explica sobre o assunto:

Kant sustenta que “o Homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como um fim em si mesmo, não simplesmente como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário em todas as suas ações [...] ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como um fim [...] quer dizer, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte [...] é um objeto de respeito.” (KANT apud SARLET, 2015, p. 40).

Dessa forma, quando uma coisa é considerada como um fim – e quando essa pessoa está infinitamente acima de todo o preço, nunca podendo essa pessoa ser posta em cálculo ou em confronto com algo que haja preço – então, ela tem sua dignidade respeitada. Ou seja, tratar alguém como um fim requer, primeiramente, que não se utilize dessa pessoa como um mero meio – passível de ter um preço – e que se respeite cada pessoa racional como possuidora de dignidade e possuidora de suas máximas.

Portanto, ao focar na sua Segunda Formulação do imperativo categórico, pode-se chegar à conclusão de que muitas das relações sociais – principalmente as relações trabalhistas, especificadamente no que tange ao fenômeno da Terceirização do Trabalho – negligenciam essa máxima, tornando-se imorais e ilegítimas sob a luz da teoria Kantiana. Não obstante, a pessoa humana está submetida à lei pelos contratantes e pelo Estado de Direito; por um lado, ela resguarda acesso aos benefícios e salários, mas, por outro, é cruelmente instaurada e coage a dignidade de cada ente ao seu esvaziamento simbólico, inerente à formalidade jurídica.

1.3 Imoralidade na terceirização do trabalho sob o enfoque do Imperativo Categórico Kantiano

Como explica Michael Sandel (2015), Kant coloca como “Princípio Supremo da Moralidade” dois desdobramentos do imperativo categórico, cuja finalidade seria nortear (imperativamente) como se deveria agir para que a ação tomada fosse moral. Considerando a Segunda Formulação do imperativo categórico, vê-se que, para uma ação ser moral, os indivíduos deveriam tratar-se como fins em si mesmos, jamais objetificando uns aos outros (tornando-os ferramentas).

Sendo assim, ao observar o fenômeno da Terceirização do Trabalho, deduz-se que essa prática é, sob a ótica Kantiana, fundamentalmente imoral, tendo em vista que “a terceirização é a coisificação do ser humano [...] assim, o indivíduo que antes era tratado como sujeito de direitos perde tal status e se torna um objeto com direitos.” (FILHO, 2018, p. 39). Ainda nessa senda, como explica Artur Filho (2018):

O Direito do Trabalho vem se flexibilizando a ponto de admitir a conversão do sujeito em objeto. [...] Assim, a essência do ramo trabalhista do Direito vai se perdendo ao admitir que o trabalhador atinja a condição de mero objeto a ser alugado. (FILHO, 2018, p. 39).

Portanto, o fenômeno da Terceirização do Trabalho, à luz da teoria Kantiana acerca da moralidade, denota um indivíduo sujeito à terceirização, que está reduzido à condição de objeto (por meio da coisificação) e, assim, é tratado como tal, sendo sempre um meio para os fins de quem os emprega.

Entretanto, surge um problema lógico, que deriva da Segunda Formulação do imperativo categórico, que é: independentemente do que se faça, cotidianamente, utilizam-se as pessoas como meios para fins; por exemplo, o aluno que utiliza o professor como meio para obter o fim ‘conhecimento’. Sendo assim, chega-se à conclusão de que é impossível realizar as práticas cotidianas sem, ao menos uma vez, utilizar-se de outras pessoas como meio.

Vale ressaltar que, segundo Michael Sandel (2009), segundo a própria teoria Kantiana, realizar tais condutas não viola o imperativo categórico, conforme ele explica:

Não viola o imperativo categórico quando você utiliza outras pessoas como meio. Isso não é censurável, contanto que, ao lidarmos com o outro para levar adiante projetos e interesses, coisa que todo mundo faz, tratemos o outro de forma a respeitar sua dignidade, e o significado de respeitá-lo é proporcionado pelo imperativo categórico. (SANDEL, 2009, 53m16s)⁷.

Sendo assim, deve-se analisar qual a situação (concreta) para compreender se há ou não há o respeito do imperativo categórico Kantiano. Nesse sentido, frente à teoria Kantiana, a Terceirização na Reforma Trabalhista viola a dignidade dos trabalhadores terceirizados, uma vez que são utilizados, muitas vezes, como objetos (ferramentas), meros meios para um determinado fim.

Nessa senda, sob o enfoque Kantiano, a Terceirização no Direito do Trabalho seria vista como Imoral, tendo em vista que esse fenômeno viola as formulações do imperativo categórico, bem como desrespeita a dignidade da pessoa humana do trabalhador, que está sujeito a esse trabalho. Além disso, a grande questão é que a Terceirização, em si, já seria por si só Imoral, mas, com a Reforma Trabalhista de 2017, além de flexibilizar a Terceirização (ou seja, facilitar para que esse fenômeno continue ocorrendo e com menos direitos aos trabalhadores), ela prejudicou muito os direitos que outrora já haviam sido adquiridos por essa classe.

Portanto, a Reforma Trabalhista mostra-se contrária à moral Kantiana, bem como evidencia-se contrária à dignidade de pessoa humana, tendo em vista que ela coisifica o trabalhador, reduzindo-o a meios (meras ferramentas) para outros fins (lucro das empresas).

89

2 Conclusão

Conforme foi analisado ao longo dessa pesquisa, o fenômeno da Terceirização do Trabalho, flexibilizado na Reforma Trabalhista de 2017, mostra-se como retrocesso no Direito do Trabalho, bem como uma violação à dignidade da pessoa humana e ao Princípio Supremo da Moralidade Kantiana, fundamentada nas formulações do imperativo categórico. Nota-se, principalmente, que há a violação da Segunda Formulação do Imperativo Categórico, a qual dispõe que não se deve instrumentalizar ninguém (e é justamente isso que, segundo Filho (2018), a Terceirização – ainda mais após a Reforma – faz).

Portanto, conclui-se que, sob o enfoque do pensamento Kantiano acerca do Princípio Supremo da Moralidade (estabelecido por meio das formulações do imperativo categórico), a Terceirização do Trabalho como fenômeno do Direito do Trabalho, flexibilizado pela Lei 13.467/2017 (Reforma Trabalhista), é Imoral, tendo

⁷ SANDEL, Michael. *Justice: What's The Right Thing To Do? Episode 06: "MIND YOUR MOTIVE"*. YouTube. Harvard University. 8 set. 2009. Duração: (55m13s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8rv-4aUbZxQ>>. Acesso em: 14 ago. 2018.

em vista que viola os preceitos do imperativo categórico e desrespeita a dignidade da pessoa humana por instrumentalizar (coisificar) o trabalhador terceirizado.

Referências

- BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. *Filosofia: textos fundamentais comentados*. 2ª Edição. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- DELGADO, Maurício Godinho. *Curso de Direito do Trabalho*. 15ª Edição. São Paulo: LTr, 2016.
- FILHO, Artur Adolfo Cotias e Silva. Monografia. bdm.unb.br. 2017. Disponível em: <http://bdm.unb.br/bitstream/10483/17596/1/2017_ArturAdolfoCotiaseSilvaFilho.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2018.
- GARCIA, Gustavo Filipe Barbosa. *Curso de Direito do Trabalho*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril cultural, 2000. (Coleção os Pensadores).
- MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do Direito*. 5 ed. Ver., atual. e ampl. – São Paulo: Atlas, 2016.
- Organização Internacional do Trabalho (OIT). *Trabalho digno – a chave do progresso social*. 15 de dez. 2010. Disponível em: <<http://www.ilo.org/public/portugue/region/eurpro/lisbon/html/portugal>> Acesso em: 14 ago. 2018;
- SANDEL, Michael. Justice: *What's The Right Thing To Do? Episode 06: "MIND YOUR MOTIVE"*. YouTube. Harvard University. 8 set. 2009. Duração: (55m13s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8rv-4aUbZxQ>> Acesso em: 14 ago. 2018.
- SANDEL, Michael. *Justiça [recurso eletrônico]* / Michael J. Sandel; tradução de Heloisa Matias e Maria Alice Máximo. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade (da pessoa) humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 10ª Edição. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2015.
- WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.12.2019

Necessidade e interesse da razão: fim ou início da metafísica?

The necessity and interest of reason: beginning or end of metaphysics?

SUZANA TALITA TIETZ¹

Resumo: Conforme aponta Kant, no prefácio da primeira edição da CRP (1781), ainda que a razão reflita, por um lado, a impossibilidade de se esquivar para sempre de um gênero de questões, por outro, exige que as mesmas sejam respondidas e investigadas. Isto é, impelida por si própria, a razão se vê enredada em questões metafísicas, das quais precisa dar conta como parte de sua tarefa. Nesse sentido, ela tem de atender a certas necessidades puramente racionais, para além do domínio cognitivo. As investigações metafísicas trazidas pelo racionalismo e pelo empirismo não alcançaram a solidez almejada para a razão filosófica, pois, enquanto ainda insuficientes metodicamente, o primeiro fazia afirmações sem fundamento e o segundo colocara em xeque as bases da própria razão. Para resolver as questões nesse campo de batalhas, Kant inicia a CRP propondo refletir e espelhar-se no método empregado pelas ciências que obtiveram sucesso (lógica, matemática e física), buscando imitá-las. Assim, cogita-se como sendo também produtivo a razão, na solução dos conflitos interiores gerados por questões que se impõem necessariamente a ela, essa alteração de método que se denomina revolução copernicana. Parece que deste modo são suspensos o caráter paradoxal e o clima de querela interminável, desde as consequências extraídas, para o todo da razão, da aplicação da revolução copernicana à metafísica (filosofia). Pois graças a isso é que a razão desperta para o caráter genuíno e legítimo da necessidade presente nela, de encaminhar respostas às questões que nascem em seu interior.

Palavras-chave: Necessidade. Interesse. Razão. Metafísica. Conhecimento.

Abstract: As pointed out by Kant, in the preface to the first edition of the CRP (1781), although reason reflects that, in one hand, the persistent impossibility of dodging a kind of question, and in the other, it also requires that they should be answered and investigated. That is, driven by itself, reason finds itself caught up in metaphysical issues, which it needs to address as part of its task. In that sense, it has to meet certain purely rational needs, beyond the cognitive domain. The metaphysical investigations brought by rationalism and empiricism did not reach the desired solidity for philosophical reason, because, while still methodically insufficient, the first made unsubstantiated statements and the second had put in check the bases of reason itself. To solve the issues in this battlefield, Kant starts the CRP proposing to reflect and mirror the method used by the sciences that have been successful (logic, mathematics and physics), seeking to imitate them. Thus, reason is considered to be productive as well, in the solution of inner conflicts generated by issues that are necessarily imposed on itself, this change of method is called Copernican revolution. It seems that in this way the paradoxical character and the climate of endless dispute are suspended, considering the consequences extracted from the application of the Copernican revolution to metaphysics (philosophy). Because of this, reason awakens to the genuine and legitimate character of the need present in it, to forward answers to the questions that arise within it.

Keywords: Necessity. Interest. Reason. Metaphysics. Knowledge.

¹ Mestranda do curso de Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. E-mail: suzanattietz@gmail.com

Interessa apontar, inicialmente, ao que Kant diz no prefácio da primeira edição da CRP (1781) sobre o caráter embaraçoso em que se encontra a razão face a questões que, tendo nascidas de seu interior, ela não tem condição de fornecer uma resposta decisiva:

A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana. (A VII, pag. 17)

Segundo Kant, ainda que a razão humana reflita, por um lado, sobre a impossibilidade de se esquivar para sempre deste gênero de questões, por outro, ela exige que as mesmas sejam respondidas e investigadas. Pois, não há como negar que ela mantém um interesse nessas questões. Mas de que questões se trata aqui, especificamente? daquelas que ultrapassam sua capacidade cognitiva. Por isso resta ser atendida essa sua exigência para buscar respostas num âmbito ainda problemático da razão. Segundo Hamm, “[...] é seu ‘destino’ envolver-se com questões que ela mesma, sem ter nenhuma chance de resolvê-las, quer e precisa resolver; ela exige uma solução, ‘impelida pela sua própria necessidade’”².

Isto é, impelida por si própria, a razão se vê enredada em questões metafísicas – “genuinamente metafísicas” –, das quais precisa dar conta como parte de sua tarefa: elas não se referem ao conteúdo do conhecimento (dado na sensibilidade), mas antes à sua própria natureza, ao fato de ela trazer em si muito mais perguntas e indagações do que pode fornecer como resposta um referente do mundo empírico e natural (natureza). Logo, essas questões metafísicas não surgem da natureza, mas do interior de si mesma da razão. Nesse sentido a razão tem de atender a certas necessidades puramente racionais, para além do domínio cognitivo.

Isso aponta para uma situação paradoxal, um tipo de dilema, resumido nesses termos: ou ela se conforma com um trabalho inacabado sem enveredar adiante na investigação para tentar aplacar os anseios que traz em seu interior, ou mergulha num campo (ainda) obscuro (pois suas perguntas vão além de toda sua capacidade de resposta cognitiva) e aí busca os princípios para fundamentar esse novo tipo de investigação – novo, porque ultrapassa a esfera do conhecimento determinado.

Kant denomina, no prefácio da primeira edição da CRP (1781), “[...] campo de batalha [...] [das] intermináveis querelas [...]” (Kant, 2010, p.17) a esse domínio em que a razão se encontra em impasse. É a própria metafísica. Os objetos da mais elevada importância pertencem a esse domínio: Deus, alma e liberdade. E, no prefácio à segunda edição (1787), ele contorna as dificuldades que havia anunciado em 1781, ao acenar à impossibilidade de a razão humana se esquivar delas, desse

²HAMM, Christian. *Sobre a necessidade e o limite da razão*, 2001, p. 36

gênero de questões metafísicas. Diz ele:

[...] na metafísica é preciso voltar inúmeras vezes sobre o caminho, pois se percebe que ele não conduz aonde se quer chegar; e, no que diz respeito à unanimidade de seus defensores nas afirmações que fazem, ela está tão longe disso que mais parece um campo de batalha [...]. [...] Até que ponto devemos confiar em nossa razão, se em um dos mais importantes aspectos de nosso anseio por conhecimento ela não apenas nos abandona, mas nos entretém com simulações e ao final nos engana? [...] (B XIV-V, p. 28-9)

Um grau relativo de indiferença havia se mantido na investigação dessas questões devido ao escasso progresso obtido pelas correntes filosóficas do período, a racionalismo (dogmático) e a empirismo (cético). Uma vez que nenhuma delas havia conseguido fornecer resposta adequada (dar um encaminhamento) a esse impulso da razão proposto por tais problemas, tampouco elas foram capazes de fazer calar esse impulso, vindo a se manter a razão nesse estado de indiferença.

Todavia, há que se considerar esse estado de indiferença não do ponto de vista meramente sensível, mas antes como resultado da capacidade de julgar racional; se ao primeiro caso seria possível atribuir só o descaso, ao segundo admite-se haver já um amadurecimento da faculdade de julgar. Diz ele:

Essa indiferença, no entanto, que ocorre em meio ao florescimento de todas as ciências e atinge justamente aquela cujos conhecimentos, se estivessem à disposição, seriam os menos renunciáveis de todos, é um fenômeno (*Phaenomenon*) que merece cuidado e ponderação. Ele é claramente, um efeito não da negligência, mas da amadurecida faculdade de julgar (A XI, p. 18-19)

Para ilustrar isso ele faz a seguinte projeção: considera a razão em um tribunal, em que se instaurou um processo (um julgamento). A razão pura aparece aqui como acusada (ré) pelo promotor, justificada pelo advogado (defesa), cuja sentença é pronunciada por ela própria (na posição de juiz). Desse julgamento busca-se colher os argumentos a favor e contra a legitimidade das pretensões de uso do pensamento além da esfera do conhecimento, sem que ela alimente com isso suposições infundadas.

Essa tarefa é a realizada pelo trabalho da *Crítica da razão pura* como avaliação de uma pura razão, independente da experiência, que visa estabelecer as leis imutáveis de seu funcionamento. No texto Kant faz a exposição da razão pura segundo a sua natureza, os seus limites e as suas pretensões, sem que tenha de abdicar de nenhum campo de investigação que lhe pertença. Sobre isso afirma Kant:

Eu não me esquivei com isso de suas perguntas, usando como desculpa a incapacidade da razão humana; eu antes as especifiquei completamente segundo princípios e, depois de ter descoberto o

ponto preciso do mal-entendido da razão consigo mesma solucionei-as de um modo plenamente satisfatório para a razão. (A XIII, p.19)

Adiante, no prefácio da segunda edição, Kant menciona os campos de investigação que se fundamentaram em solo fértil desde o início, como a lógica, a matemática e a física. Essas ciências encontraram desde logo os princípios de sua fundação e de seu desenvolvimento (progresso), assentando-os com firmeza e solidez e favorecendo para que não precisassem retornar constantemente para reformulá-los.

As investigações metafísicas trazidas pelo racionalismo e pelo empirismo, por sua vez, não alcançaram a solidez almejada para a razão filosófica, pois, enquanto ainda insuficientes metodicamente, o primeiro fazia afirmações sem fundamento e o segundo colocara em xeque as bases da própria razão. Se a investigação filosófica tivesse ficado dependente de um desses modelos é certo que a metafísica teria permanecido no mero tateio, sem o devido amadurecimento, que só veio a ser representado pelo estágio da razão avaliada em um tribunal. Sobre isso Kant observa, dizendo:

[...] ela [a metafísica] não pôde adentrar ainda o caminho seguro de uma ciência, mesmo sendo mais velha que todas as demais [ciências] e capaz de sobreviver-lhes caso elas fossem todas inteiramente engolidas por uma barbárie avassaladora. (BXIV p. 28)

94

Para resolver as questões nesse campo de batalhas chamado “metafísica”, Kant inicia a CRP propondo refletir e espelhar-se no método empregado pelas ciências que obtiveram sucesso, buscando imitá-las.

Pois, como ele observa, haviam sido formulados os princípios dessas ciências não baseando-se nos ensinamentos advindos da natureza (objetos), como em atenção à professora que diz (recita) o que o aluno deve aprender, mas, pelo contrário, desde a faculdade mesma da razão pura, no papel e na autoridade de um juiz que, indo à natureza, leva consigo seus princípios e obriga-a a responder as questões que ela mesma previamente formulou. Só desde essa perspectiva a razão promove a coincidência entre seus princípios e a experiência obtida, em favor da adequação dos fenômenos às leis pensadas. Kant explicita a prioridade desse modo de proceder da razão a partir do que ficou conhecido como a *revolução copernicana* aplicada na filosofia.

Foi graças a essa alteração de método no modo de pensar que as ciências (matemática e física) alcançaram sucesso no modo de fazer avançar internamente o conhecimento; Kant busca aplicá-la agora na filosofia. Diz ele:

Isso guarda uma semelhança com os primeiros pensamentos de Copérnico, que não conseguindo avançar muito na explicação dos

movimentos celestes sob a suposição de que toda a multidão de estrela giraria em torno do espectador, verificou se não daria mais certo fazer girar o espectador e, do outro lado, deixar as estrelas em repouso. Pode-se agora na metafísica, tentar algo similar no que diz respeito à intuição dos objetos; [...]. (B XVII, 2015, p.30).

A razão traz em si pretensão de uma investigação elevada para além dos objetos de conhecimento; e nesse sentido uma investigação de seus fundamentos seria prévio a tudo o mais, podendo constituir-se como uma metafísica enquanto ciência dos limites da própria razão. Fica evidente a partir disso, levando em conta que “[...] nós só podemos conhecer *a priori* das coisas aquilo que nós mesmos nelas colocamos” (BXVIII, 2015, p.31), que a primeira condição a ser estabelecida no domínio da revolução copernicana aplicada na filosofia que a razão só pode compreender aquilo o que ela previamente produz.

Assim, cogita-se como sendo também produtivo à razão, na solução dos conflitos interiores gerados por questões que se impõem necessariamente a ela, essa alteração de método chamada revolução copernicana. Pois, pode-se perguntar aqui: vale a aplicação dessa alteração de método no modo de pensar unicamente à esfera natural de objetos de conhecimento (da qual as ciências da matemática e da física são o exemplo do resultado positivo) ou significam também um ganho à esfera de objetos que, por transcenderem o conhecimento determinado da natureza, liberam a razão para dar conta de ideias que tratam do domínio do puro pensamento?

95

No caso de resposta positiva para ambas as perguntas acima, não é eliminado o caráter paradoxal, expresso no prefácio da primeira edição (1781) da CRP, em que Kant fazia ainda suspense a respeito da capacidade da razão de definir um encaminhamento e uma solução segura para as suas intermináveis querelas?

Parece que são suspensos o caráter paradoxal e o clima de querela interminável, desde as consequências extraídas, para o todo da razão, da aplicação da revolução copernicana à metafísica (filosofia). Pois graças a isso é que a razão desperta para o caráter genuíno e legítimo da necessidade presente nela, de encaminhar respostas às questões que nascem em seu interior. É que com a revolução copernicana foi salva o estatuto *a priori* da razão pura: a legitimidade que ela traz em perguntar a si mesma sobre seus próprios **limites**, sua extensão e sua legitimidade.

Daí que Kant tenha distinguido, no prefácio da segunda edição, esse domínio puro de investigação da razão conforme os seus dois interesses, o cognitivo e o investigativo. Ou na sua denominação: 1) como “metafísica do condicionado”, que investiga os fundamentos da experiência e objetos de conhecimento; e 2) como “metafísica do incondicionado”, que salva o uso dos conceitos, que desempenham um papel importante do ponto de vista sistemático, ainda que eles não se refiram ao conhecimento.

Nesse último (2), trata-se de iniciar uma investigação sobre todos aqueles conceitos que transcendem a aplicação do conceito de causalidade mecânica da natureza; no primeiro, de investigar as estruturas e faculdades que fundamentam a intuição (sensível) e o conhecimento do mundo natural.

Assim, desde esse duplo foco de investigação a razão pura parece ter alcançado um novo patamar em relação às abordagens filosóficas anteriores, pois, doravante Kant admite ser possível uma metafísica **“sistemática construída segundo a medida da crítica da razão pura”** (pag. 37). É nesses moldes que a metafísica do condicionado e a do incondicionado, cada qual no seu domínio específico de investigação, satisfazem os interesses e as necessidades da razão. Fica evidenciado aqui, nesses dois projetos – o que levará ao fundamento da natureza, e o que conduz ao fundamento da moral – que para ambos a razão só obteve sucesso pelo fato de basear-se com exclusividade em si própria.

Todavia, não há que se admitir aqui, por isso, que o modo da razão, devido à revolução copernicana aplicada na filosofia, toma sempre a direção de um modo “inatural” de proceder? Se no caso da resposta às questões no primeiro nível elas não podem ser respostas “naturais” – pois não é esperada nenhuma resposta às perguntas senão da própria razão, sem aguardar nada dos objetos nem da natureza –, no segundo caso vale o mesmo: depende exclusivamente da razão, de sua espontaneidade (como seu modo “inatural” de proceder) e autonomia, pretender fornecer resposta às questões gestadas por ela. Diz Kant:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor como que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. (Kant, BXVI p. 29-30)

Esse modo de proceder “inatural” da razão resulta disso: para resolver as tarefas da metafísica, o protagonismo é redirecionado para o papel do sujeito, enquanto que os objetos da natureza assumem o lugar de coadjuvantes. É que somente desse modo pode ser realçado o caráter independente da razão com respeito à natureza e à sensibilidade.

Tudo dependia de encontrar o modo de fazer avançar o conhecimento baseado estritamente nas estruturas da razão mesma. E isso foi encontrado com a revolução copernicana na filosofia, já que, diz Kant, partindo da admissão de que nosso conhecimento se regulava pelos objetos, em nada nossa razão podia ser favorecida para antecipar *a priori* (as estruturas) algo sobre esses objetos. Por sua vez, pela

admissão contrária, de que “[...] os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento [...]” (BXVII pag30), nesse caso podia-se muito bem “[...] descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo para [...]” ampliar nosso conhecimento. No fundo, o que pode ser antecipado *a priori* com respeito aos objetos é tudo aquilo que diz respeito às condições formais e estruturais com as quais eles estão envolvidos: do ponto de vista da sensibilidade, antecipar a elucidação sobre as formas puras de espaço e de tempo; e do ponto de vista do entendimento, os conceitos puros enquanto condições de possibilidade do conhecimento.

Nesse sentido, do ponto de vista cognitivo, as leis da razão se legitimam pelo fato de seus elementos (categorias) corresponderem à aplicação aos objetos da experiência (objetos enquanto fenômeno); e do ponto de vista especulativo, pelo fato de as leis do pensamento (*númeno*) permitirem compreender o significado das ideias, cuja função é meramente regulativa, já que envolve a tarefa de realizar a forma sistemática de uma filosofia racional.

E aqui natureza e razão se mostram opostas: a natureza comporta-se necessária (mecanicamente) e materialmente; e a razão, livre e formalmente. Enquanto a razão funciona desde sua própria constituição interna, ela considera a natureza como um objeto externo a si, para o qual ela desenvolve critérios objetivos de abordagem.

Nesse quesito o domínio das ideias da razão se representa como a contraparte da esfera natural de objetos de conhecimento; o pensamento das ideias transcende a pretensão de conhecimento; mas nenhum desses domínios teria sido alcançado caso as esferas do fenômeno e do *númeno* não tivessem sido mostradas como radicalmente distintas.

Pode-se considerar aqui como sendo pela constituição da liberdade da razão mesma para com a esfera do puro pensamento (domínio das ideias) – que está para além dos limites da sensibilidade – na qual ela busca, por necessidade, justificar a legitimidade de haver objetos que exigem somente que sejam pensados, que ela tenha aprendido sobre si mesma e a circunscrever os limites em torno dos possíveis objetos de conhecimento. Na CRP Kant menciona o quanto os objetos metafísicos – Deus, alma e liberdade – perfazem o interesse mais essencial da ciência da metafísica.

Ao contrário dos modos de proceder conduzidos pelo racionalismo ou empirismo, aqui esses conceitos não são mais tomados como contingentes e nem inventados. Eles são produtos autênticos da razão pura independente da experiência. Logo, complementa Hamm, eles

[...] não pode[m] ser encontrado[s] em nenhuma experiência (já que não existe nem categoria ou intuição correspondente), também eles mesmos, por serem conceitos da razão (e não do entendimento),

i.e., por serem ideias, não se deixam usar, ou melhor, não podem ser transformados em instrumentos para a 'produção' de conhecimentos. (HAMM, 2001)

A partir do que vimos, poderia parecer inusitado ainda hoje sustentar, como se tem visto, que a teoria kantiana veio realizar apenas a destruição ou eliminação da metafísica e que nada realizou para além disso. Segundo as passagens mencionadas, constata-se que ele conduziu a um novo terreno, novo patamar o debate sobre as questões que ultrapassam o conhecimento. Como condição para isso antecipou o caráter imprescindível dos interesses puros e da necessidade de a razão proceder independentemente do que só é obtido pela experiência. A razão se mostra muito maior do que aquilo que realiza na esfera do conhecimento. É sobre isso que trata a metafísica kantiana: ela é antes de tudo a ciência dos limites da própria razão humana.

Referências

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HAMM, Christian. *Sobre a necessidade e o limite da razão*. Santa Maria, RS: Imprensa Universitária - UFSM, 2001.

Sobre a origem da linguagem em Nietzsche e E. Von Hartmann

On the origin of language in Nietzsche and E. Von Hartmann

CÉLIA MACHADO BENVENHO¹

Resumo: Dentre as reflexões de Nietzsche sobre a linguagem, interessa-nos, aqui, tratar de sua primeira concepção de linguagem, que aparece no texto *Sobre a Origem da Linguagem*, apresentado no inverno de 1869/1870, assim como investigar a influência que a leitura da obra *Filosofia do Inconsciente*, de E. von Hartmann, teve para essa primeira concepção de linguagem. Nietzsche, assim como Hartmann, compreende vida como princípio criador (instintivo e inconsciente) a partir do qual se desenvolvem tanto a linguagem quanto o intelecto humanos. Logo no início de seu texto, Nietzsche diz que a linguagem não é consequência de trabalho consciente, individual ou coletivo. Apresenta, então, uma série de ideias agrupadas em três breves seções, o que conduzirá à tese da origem instintiva da linguagem. Na primeira seção, trabalha duas ideias principais: “Todo pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem”, evidenciando a relação entre pensamento consciente e linguagem; e “Os pensamentos filosóficos mais profundos encontram-se prontos na linguagem”, que evidencia a relação entre pensamento filosófico e linguagem. Na segunda seção, ele trabalha a questão do desenvolvimento do pensamento consciente como prejudicial para a linguagem; e, na terceira seção, apresenta a tese da “linguagem como atividade inconsciente e instintiva”. Ora, admitir que todo pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem implica admitir que a linguagem seria pré-condição para o surgimento do pensamento consciente e não a consequência deste. Do mesmo modo, se o pensamento consciente só é possível pela linguagem, o fundamento da linguagem não pode ser estabelecido conscientemente, já que precisaríamos da própria linguagem para isso. Consequentemente, se a linguagem não pode ser considerada produto da reflexão consciente, tanto para o indivíduo quanto para o todo, resta, como dirá Nietzsche, concordando com Hartmann, considerá-la “como um produto do instinto.”

Palavras-chave: Linguagem. Nietzsche. Hartmann. Instinto. Inconsciente.

Abstract: Among Nietzsche's reflections on language, we are interested, here, in dealing with his first conception of language, which appears in the text *On the Origin of Language*, presented in the winter of 1869/1870, as well as investigating the influence that reading of the work *Philosophy of the Unconscious*, by E. von Hartmann, had for this first conception of language. Nietzsche, like Hartmann, understands life as a creative principle (instinctive and unconscious) from which both human language and intellect develop. Early in his text, Nietzsche says that language is not the consequence of conscious, individual or collective work. It then presents a series of ideas grouped into three brief sections, which will lead to the thesis of the instinctive origin of language. In the first section, he works on two main ideas: “All conscious thinking is only possible with the help of language”, highlighting the relationship between conscious thinking and language; and “The deepest philosophical thoughts are found in language” which highlights the relationship between philosophical thought and language. In the second section, he addresses the issue of the development of conscious thinking as detrimental to language; and, in the third section, he presents the thesis of “language as an unconscious and instinctive activity”. Now, admitting that all conscious thought is only possible with the help of language implies admitting that language would be a precondition for the emergence of conscious thought and not the consequence of it. Likewise, if conscious thinking is only possible through language, the

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: celia.benvenho@gmail.com

foundation of language cannot be consciously established, since we would need language itself for this. Consequently, if language cannot be considered a product of conscious reflection, both for the individual and for the whole, it remains, as Nietzsche will say, agreeing with Hartmann, to consider it “as a product of instinct.”

Keywords: Language. Nietzsche. Hartmann. Instinct. Unconscious.

Dentre as reflexões de Nietzsche sobre a linguagem, nos interessa aqui tratar de sua primeira concepção de linguagem que aparece no texto *Sobre a Origem da Linguagem* apresentado no inverno de 1869/1870, como capítulo introdutório do curso “Lições sobre gramática latina”, em que desenvolve a sua primeira concepção de linguagem e manifesta interesse por diferentes teorias da linguagem da época. Neste, Nietzsche discute e analisa diversas teorias antigas e modernas sobre a gênese da linguagem a partir das ideias tanto da *Filosofia do Inconsciente*² de E. von Hartmann, como da *História da Ciência da Linguagem*, de Theodor Benfey³.

O contexto em que se encontrava Nietzsche na produção desse texto era o de elaboração de *O Nascimento da Tragédia* (1870-1871) e dos primeiros semestres de sua atividade docente como professor de filologia greco-romana na Universidade da Basileia (Suíça). A quantidade e variedade de leituras e produções que Nietzsche fez neste período são surpreendentes, mais ainda o modo crítico como ele faz essas leituras e escritos. Um exemplo disso é a sua relação com a filosofia de Schopenhauer: Nietzsche estuda Schopenhauer em 1865; entre 1866 e 1868 faz a leitura da *História do materialismo* de Lange e, neste meio tempo, em 1866 escreve o texto *Zu Schopenhauer*, onde já apresenta uma crítica à metafísica schopenhaueriana. Do mesmo modo, a crítica a Kant também já aparece em um conjunto de notas para uma dissertação de 1867/1868, cujo título seria “Sobre o conceito de orgânico desde Kant”, que pode ser encontradas nas anotações de Nietzsche *Zur Teleologia*.

Nos interessa aqui investigar o quanto a obra de Hartmann (1842-1906) *Filosofia do Inconsciente*, publicada em 1868, contribui para as primeiras reflexões de Nietzsche sobre a linguagem, especialmente a tese da linguagem como um produto de uma “atividade espiritual inconsciente”, e, conseqüentemente, “que todo pensamento humano consciente, só é possível com a ajuda da linguagem”.

Nietzsche, influenciado pela leitura de Hartmann, inicia seu texto com a tese de que a linguagem não é consequência de um trabalho consciente, seja individual ou coletivo. Apresentará, então, uma série de ideias agrupadas por ele em três

² Em novembro de 1868, o livro de Eduard von Hartmann, *Filosofia do Inconsciente*, com o subtítulo “Resultados especulativos de acordo com o método indutivo da ciência física”, foi publicado.

³ Segundo CAVALCANTI (2005, p.41), Nietzsche emprestou a obra de Theodor Benfey da Biblioteca da Basileia, em setembro de 1869, mas não consta nenhuma referência direta à obra em suas correspondências ou póstumos do período.

breves seções, que conduzirá à tese de uma origem instintiva da linguagem. Na primeira seção trabalha duas ideias principais: “Todo pensamento consciente só é possível com a ajuda da linguagem” (US, p. 185), evidenciando a relação entre o pensamento consciente e a linguagem; e, “Os pensamentos filosóficos mais profundos encontram-se prontos na linguagem”, que evidencia a relação do pensamento filosófico com a linguagem. Na segunda seção, ele trabalha relação do desenvolvimento do pensamento consciente para com a linguagem; e, na terceira seção, ele apresenta a tese da “linguagem como atividade inconsciente e instintiva”.

É importante ressaltar que Nietzsche não desenvolve isso de modo detalhado em seu texto, o que torna difícil compreender suas reflexões sobre a linguagem neste período sem o recurso das fontes. Quando ele apresenta, por exemplo, uma caracterização do instinto, faz um resumo das ideias desenvolvidas com detalhes e exemplos por Hartmann, em seu capítulo “O inconsciente no instinto”, sem fazer referência específica a ele.

Hartmann apresenta como ponto de partida para a sua investigação, uma questão já trazida por Kant em sua *Antropologia* § 5: “Ter ideias, e mesmo assim não ter consciência delas, - parece haver uma contradição nisso; pois como podemos saber que as temos, se não somos conscientes delas?” (Kant, *Antropologia* § 5 (p. 135) *apud* HARTMANN, 1893, p. 1). Já na introdução de sua obra Hartmann adverte do trabalho árduo e prolongado que será explorar esse terreno desconhecido que é o inconsciente, um tesouro escondido nas profundezas das montanhas, tão bem exploradas em sua superfície (consciência), com colheitas ricas e inesperadas, mas desconhecida em suas profundezas.

Nietzsche também faz uma alerta nas primeiras linhas de seu texto, que descobrir a origem da linguagem não será uma tarefa simples, tanto que começa o texto com “enigma: dizer com certeza como a origem da linguagem não deve ser concebida.” (US, p. 222)⁴. Ao terminar o texto percebemos que o enigma continuará e o silêncio aparece como a melhor solução para o mesmo, pois, segundo Nietzsche, para pensar a origem da linguagem precisamos da própria linguagem, talvez por isso sua origem deva ser pensada enquanto um enigma. “Os povos silenciam sobre a origem da linguagem: eles não podem imaginar o mundo, os deuses e o homem sem a linguagem”. (US, p. 223; KGW 11/2, 187).

Segundo Nietzsche, essa incapacidade de explicar a origem da linguagem levou os homens à conclusão de que a linguagem só poderia ser explicada em termos de intervenção divina: uma “dádiva direta” de Deus. A origem divina na formação da linguagem é questionada por Nietzsche tomando como base a estreita relação entre pensamento e linguagem. Ora, se o poder dos homens de dar nome às coisas é confiado por Deus e o homem expressa a sua relação com as coisas nomeando-as,

⁴ Doravante US. A paginação aqui utilizada para *Vom Ursprung der Sprache* (Sobre a Origem da Linguagem), refere-se a tradução feita por Claudia Crawford no Apêndice A

como pensar a origem da linguagem, se o que possibilita esse pensar já pressupõe uma linguagem, ou seja, é decorrente de uma visão de mundo, do homem, estruturada a partir da linguagem?

Enquanto a tentativa de explicar o "enigma" da linguagem pela localização de uma origem divina se mostra insuficiente, o convencionalismo fornece outra explicação possível identificando a origem da linguagem como um produto da concordância humana. Nietzsche menciona alguns teóricos da linguagem que sustentaram a tese convencionalista: O matemático Maupertuis (1697-1759) que toma como base o contrato para explicar a origem da linguagem; De Brosses (1709-1777), que defende a relação da linguagem com a natureza das coisas; Lord Monbodo (1714-1799), que parte da linguagem como atividade puramente humana, mas considerando-a como o resultado da reflexão consciente.

Nietzsche vai refutar as teorias que explicam a origem da linguagem com base num contrato/convenção⁵, pois isso pressupõe uma deliberação consciente para a formação da linguagem. Se o pensamento consciente só é possível pela linguagem, o fundamento da linguagem não pode ser estabelecido conscientemente, já que precisaríamos da própria linguagem para isso.

Tanto Hartmann como Nietzsche, recorrem à mesma citação de Schelling na Filosofia da Mitologia (Euvres, 2ª Parte, vol I) para apresentar o fundamento inconsciente da linguagem em contraposição com as teorias que explicam o surgimento da linguagem a partir de uma base consciente. Enquanto Hartmann inicia o capítulo "O inconsciente na origem da linguagem", com a citação de Schelling, com o objetivo de apresentar a temática do capítulo: a base inconsciente da linguagem, Nietzsche a utiliza na conclusão de seu texto Sobre a origem da linguagem para reforçar a tese da linguagem como uma atividade instintiva:

Dado que sem linguagem não somente nenhuma consciência filosófica, mas, sobretudo, nenhuma consciência humana seria pensável, então o fundamento da linguagem não pode estar na consciência. E, quanto mais nos aprofundamos nela, mais claramente parece que sua invenção supera em muita profundidade as produções mais conscientes. É com a linguagem como com os seres orgânicos; pensamos que os vemos entrar cegamente na existência e, ao mesmo tempo, não podemos duvidar da insondável intencionalidade de sua formação, mesmo nos mínimos detalhes. (SCHELLING apud HARTMANN, 1893, p. 293; US, p. 224).

Duas questões aparecem aqui: 1) Que tipo de linguagem possibilita o

⁵ Claudia Crawford observa que, embora Nietzsche rejeite a origem da linguagem tendo como base o contrato/convenção, este continua sendo um dos fundamentos do funcionamento da linguagem consciente no desenvolvimento de sua teoria da linguagem: "O reconhecimento de que o uso consciente da linguagem sempre pressupõe concordância entre uma comunidade de pessoas, é perceptível em seus ensaios *O Pathos da Verdade* (1872) e *A Verdade e a Mentira num Sentido extra-moral* (1873)". (Cf. CRAWFORD, 1988, p. 132).

pensamento consciente? e, 2) Qual o fundamento da linguagem, já que não é consciente?

A primeira questão é respondida do mesmo modo, tanto por Hartmann como por Nietzsche: É a linguagem gramaticalmente estruturada que possibilitaria o pensamento consciente. Hartmann trabalha essa questão no capítulo VI: “O inconsciente na origem da linguagem”, em que defende a ideia de que é possível identificar em todas as linguagens humanas mais desenvolvidas uma linguagem gramaticalmente estruturada: com sujeito e predicado, sujeito e objeto, substantivo, verbo e adjetivo, e as mesmas condições para a construção de sentenças. (HARTMANN, 1893, p. 293). Isso o leva a conclusão que todo pensamento consciente só é possível pela linguagem; ou seja, é a linguagem que possibilita o pensamento consciente e não a consequência deste.

Nietzsche acompanha Hartmann quando este afirma que o poder de significação do pensamento consciente, pressupõe uma linguagem gramaticalmente estruturada em contraste com uma linguagem sonora animal simplificada, desprovida das formas e estrutura gramaticais. Diz Nietzsche: “Inteiramente impossível um pensamento tão perspicaz com uma linguagem de sons animais: o prodigioso e profundamente significativo organismo”. (US, p. 222).

Se todo pensamento consciente só é possível pela linguagem, todo pensamento filosófico, como um pensamento consciente, também necessitará de formas gramaticais. Essa estreita relação entre o pensamento filosófico e a linguagem já foi indicado por Hartmann (p. 294): “quando o espírito humano se espanta pela primeira vez e começa a filosofar, já tem disponível diante de si uma linguagem equipada com uma grande riqueza de formas e conceitos”.

Se a linguagem não pode ser considerada um produto da reflexão consciente, tanto para o individual como para o coletivo, resta, diz Nietzsche, considerar a linguagem “como um produto do instinto, como nas abelhas, nas formigas, etc.” (US, p.222) Essa é constatação de Nietzsche na seção três de seu texto em que apresenta a tese da “linguagem como atividade inconsciente e instintiva”, que responde à questão indicada acima sobre o fundamento da linguagem.

Aqui também podemos evidenciar que Nietzsche traz isso diretamente de Hartmann, quando este exemplifica a atividade instintiva com o trabalho das abelhas, em que é visível um instinto comum que unifica todos os instintos individuais de cada abelha em prol da construção da colmeia. Não podemos considerar a linguagem como um produto da reflexão consciente, diz Hartmann (1893, p. 297), tendo em vista sua profundidade especulativa e sua grandeza, assim como sua maravilhosa unidade orgânica, que excede em muito a unidade de uma construção sistemática e metódica. A fundação da linguagem seria obra de quem? De um indivíduo? De um todo?

Ele acrescenta: “Para o trabalho de um indivíduo, a fundação é muito complicada e rica. A linguagem é um trabalho das massas - as pessoas. Para o trabalho consciente de muitos, no entanto, é um organismo demasiado indivisível. Somente uma atividade instintiva, semelhante à que se formou a unidade e articulação orgânica do trabalho das abelhas (solidariedade de instintos), tornou possível a formação da linguagem” (HARTMANN, 1893, p. 298). Embora a diversidade cultural das línguas seja testemunha da incrível variedade e particularidade de formas de expressão da linguagem, o filósofo procura enfatizar a existência de um instinto comum de formação da linguagem constituído pelas mesmas formas linguísticas básicas, inconscientemente pré-formadas, que operam como condição da gênese e desenvolvimento da linguagem.

No capítulo “O inconsciente no instinto”, Hartmann começa caracterizando o instinto “como uma ação intencional sem consciência do propósito” e apresenta três possíveis explicações para a existência de ações instintivas: 1) como mera consequência da organização corporal; 2) como um mecanismo cerebral ou mental previamente disposto pela natureza; 3) como resultado de atividade mental inconsciente. Hartmann vai defender a terceira, “o instinto como uma atividade inconsciente do espírito”, pois, segundo ele, nas duas primeiras a finalidade e os meios são previamente estabelecidos para todas as ações, o que entra em contradição com a própria definição de instinto.

Em seu texto, Nietzsche apresenta uma breve descrição do que entende por instinto, resumindo a argumentação detalhada e com exemplos feita por Hartmann na conclusão do capítulo “O inconsciente no instinto”. Cito Nietzsche:

O instinto não é, contudo, o resultado da reflexão consciente, não meramente a consequência da organização do corpo, não o resultado de um mecanismo, que reside no cérebro, não o efeito de um mecanismo que vem para o espírito de fora, que é estranho a ele, mas a realização mais particular de indivíduos ou das massas, surgindo do caráter. O instinto é um dos núcleos mais íntimos de um ser. (US, p. 223)

Aprofundarei essas negações. Como a primeira: resultado da reflexão consciente já foi trabalhado acima, passo para a segunda: 1) como mera consequência da organização corporal; (a) os instintos são bem diferentes com estruturas corporais similares, como, por exemplo, as aranhas, embora todas tenham o mesmo aparato giratório e vivam em cavidades, um tipo constrói teia radial outro irregular, outro não constrói teias; b) os mesmos instintos aparecem com organizações diferentes, como, por exemplo, o fato de tanto os pássaros, como os macacos, os esquilos, etc. viverem em árvores; ou o espírito migratório que se manifesta em diferentes ordens de animais e com meios diferentes, como água, terra ou ar. Ora, a riqueza e a variedade da manifestação instintiva são provas da

independência dos instintos em relação a uma determinada organização corporal.

2) como um mecanismo cerebral ou mental previamente disposto pela natureza. Esta explicação é refutada por Hartmann, pois pressupõe uma finalidade previamente estabelecida pela natureza e uma organização psíquica no indivíduo que o permita utilizar os meios para alcançar os fins desejados, também já determinados; ou seja, uma ação mecanicamente executada de acordo com regras fixas. O desencadear da ação instintiva pressupõe que um motivo apareça na percepção, indicando que as circunstâncias externas apropriadas, que possibilitam a obtenção do fim desejado pelos meios, estão presentes. Enquanto o motivo não aparece o instinto permanece latente, como ação nos calcanhares.

Passemos então às duas últimas afirmações do parágrafo escrito por Nietzsche sobre o instinto: “a realização mais particular de indivíduos ou das massas, surgindo do caráter”; e “o instinto é um dos núcleos mais íntimos de um ser”. Essas duas questões também são trabalhadas por Hartmann na conclusão do capítulo “O inconsciente no instinto”. Para aprofundar a compreensão do instinto enquanto o núcleo mais íntimo do ser, um mecanismo vital em que as escolhas e atos ocorrem de acordo com a estrutura instintiva própria, buscando garantir, em cada caso, aquilo que é necessário à vida, Hartmann recorre aos impulsos de autopreservação e conservação da espécie que permeia toda criação: “Olhe para a lagarta, que continua a consertar sua teia até sucumbir pela fraqueza; no pássaro, que morre de esgotamento em colocar seus ovos; na inquietação e tristeza de todos os animais migratórios quando impedidos de migrar” (HARTMANN, 1893, p. 114). O instinto funciona como um guia da ação, que age, inconscientemente, em direção a um fim, o de conservação da espécie e da vida: “A atividade instintiva, enquanto ação independente e mais sábia que a consciência, pode ser compreendida como atividade que torna possível a vida”. (CAVALCANTI, 2005, p. 59).

Hartmann complementa que o instinto não responde de um mesmo modo aos diferentes motivos, mas se adapta conforme as circunstâncias e é capaz de grandes modificações e variações que, às vezes, de modo errôneo, são concebidos como se fossem resultantes da reflexão consciente. “O único elemento constante é o propósito inconsciente do instinto; o instinto em si, no entanto, como a disposição dos meios, varia tanto quanto os meios a serem apropriadamente aplicados variam de acordo com as circunstâncias externas” (HARTMANN, 1893, p. 85). Sendo assim, a ideia inconsciente do propósito é o elo indispensável em cada ação instintiva.

Em favor da defesa da existência da atividade instintiva o autor ressalta a existência “de um conhecimento imediato sem mediação da percepção sensível ou da consciência”, um *Hellsehen* (vidência), um conhecimento inconsciente que orientaria a escolha dos meios adequados para a realização de determinados fins. “o instinto é uma disposição consciente dos meios para um fim inconscientemente desejado”. A atividade instintiva é tanto um conhecimento quanto uma ação

associada à realização de fins, um conhecimento imediato e instintivo, capaz de estabelecer uma escolha eficaz dos meios e garantir com eficiência a plena realização do fim estabelecido⁶.

Não seria uma ação intencional do instinto, se fosse uma ação resultante de uma reflexão, ou seja, com consciência do propósito; assim como não é uma ação cega sem propósito, como a explosão furiosa de um animal irritado. Hartmann adverte: “quem pensa que é possível referir todas as ações usualmente chamadas de instintivas à reflexão consciente, na verdade, nega o instinto completamente, e deve, portanto, eliminar a palavra ‘instinto’ de seu vocabulário”. (HARTMANN, 1893, p. 79).

Para Nietzsche, a única maneira de explicar a origem da linguagem é desviar a ênfase de uma busca que identifica a linguagem em termos de suas origens diacronicamente (num certo período de tempo) para uma que a localiza como uma característica operando em um nível sincrônico, ou seja, instintivamente. A linguagem é a característica instintiva e natural da humanidade que é descrita em termos de maternidade e nascimento da criança. Nietzsche aplaude Herder, que usa a figura da mãe para dramatizar a necessidade de linguagem para a humanidade: “A gênese da linguagem é um impulso interior, assim como o desejo do embrião para nascer quando está maduro”. (US, p. 224). O parto e a aquisição da linguagem são instintivos e essas duas esferas da existência humana pertencem à mesma ordem de ser: “o homem nasceu para a linguagem”. (OL 211; KGW 11/2, 187) A vida humana é a causa da qual linguagem é o efeito.

Mas a evolução da natureza e da linguagem não segue nenhuma intencionalidade, pois as intenções pressupõem consciência ou um ser consciente de tais intenções, uma pressuposição que não pode ser assumida. É por isso que a origem da linguagem está “abaixo” da superfície da consciência, tornando-a insondável. Para Schelling, “quanto mais profundamente penetramos nela, mais definitivamente descobrimos que sua profundidade excede em muito a do produto consciente”. A consciência é designada em uma posição secundária e inferior ao instinto.

Referências

⁶ Hartmann cita uma série de exemplos de como a clarividência se manifesta na cooperação de vários indivíduos para um fim inconsciente comum: (101) Camundongos mordem os germes dos grãos colhidos para que não brotem no inverno; os cachorros que costumam comer bastante grama quando estão com vermes, os quais são evacuados junto com a grama não digerida; no tempo frio o esquilo entra em suas lojas com mais diligência, e depois fecha sua habitação; as aves de passagem vão de nossas regiões para terras mais quentes, numa época em que não faltam alimentos, e quando a temperatura é consideravelmente maior do que no período de seu retorno; ou nos anos em que haverá um inverno adiantado, começam a fazer preparativos para sua partida mais cedo do que o habitual; as andorinhas e as cegonhas voltam para casa, percorrendo centenas de quilômetros sobre terras de aparência totalmente diferentes; pombos e cachorros, depois de terem sido virados vinte vezes em um saco e levados para uma região desconhecida, correm para casa em linha reta.

CAVALCANTI, A. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume; Fapesp. Rio de Janeiro: DAAD, 2005.

CRAWFORD, C. *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. New York: de Gruyter, 1998.

HARTMANN, E. v. *Philosophie des Unbewussten*. Versuch einer Weltanschauung. Berlin, 1869.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. G. Colli e M. Montinari (Hg.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bn.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. G. Colli e M. Montinari (Hg.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bn.

_____. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Trad. Luis E. de Santiago Guervós. v. I. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2010.

_____. *A visão dionisíaca do mundo, e outros textos da juventude*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Da retórica*. Trad. Tito Cardoso e Cunha. Lisboa: Passagens, 2002.

_____. *Escritos sobre retórica*. Edição, tradução e introdução de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

_____. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. (Org. e Trad. Fernando de Moraes Barros). São Paulo: Hedra, 2007.

_____. *Curso de Retórica*. Tradução: Thelma L. da Fonseca. In: *Cadernos de Tradução*. São Paulo: 1999.

A abdicação Socrática da vida em Nietzsche

The Socratic abdication of life in Nietzsche

DOUGLAS MENEGHATTI¹

Resumo: A questão socrática está paradoxalmente presente em todo *corpus* da obra nietzschiana, o grande herói dos diálogos platônicos é apresentado por Nietzsche como o responsável pelo declínio da tragédia grega, pela inserção da dialética e da consciência moral, enfim, pela geração do homem teórico enquanto protótipo metafísico que se difundiria pela história do Ocidente. Porém, a perspectiva se inverte quando Sócrates é incluído dentre os “espíritos livres” e lembrado pela maneira peculiar de educar os jovens atenienses, aporia que alimenta o paradoxo da questão socrática em Nietzsche e na própria História da Filosofia. Deixando de lado os diversos embates travados por Nietzsche contra e pró Sócrates, que aparecem em cerca de 320 menções diretas à Sócrates ao longo dos textos de Nietzsche, nos deteremos a dois aforismos em particular, a fim de levantar o teor desse grande duelo, numa perspectiva que levará em consideração qual seria a postura socrática diante da temática do eterno retorno, construída por Nietzsche como símbolo da altivez vital.

Palavras-chave: Decadência. Dialética. Metafísica.

Abstract: The Socratic question is paradoxically present in every corpus of the Nietzschean work, the great hero of the Platonic dialogues is presented by Nietzsche as responsible for the decline of the Greek tragedy, for the insertion of the dialectic and the moral conscience, in short, for the generation of the theoretical man as a metaphysical prototype that would spread throughout Western history. However, the perspective is reversed when Socrates is included among the “free spirits” and remembered for the peculiar way of educating young Athenians, an aporia that feeds the paradox of the Socratic question in Nietzsche and in the History of Philosophy itself. Leaving aside the various clashes waged by Nietzsche against and for Socrates, which appear in about 320 direct mentions to Socrates throughout Nietzsche's texts, we will dwell on two aphorisms in particular, in order to raise the content of this great duel, in a perspective that will take into consideration what the Socratic posture would be in the face of the theme of eternal return, built by Nietzsche as a symbol of vital pride.

Keywords: Decay. Dialectic. Metaphysics.

1. Considerações iniciais

A imbricada relação que Nietzsche trava com Sócrates e o socratismo histórico é uma das mais belicosas e contundentes rivalidades registradas ao longo do percurso filosófico ocidental. Se por um lado, Sócrates constitui na Antiguidade grega o protótipo do homem racional e teórico como fundamento das ciências e do filosofar, Nietzsche ataca os alicerces da base socrática ao repudiar a dialética e seus efeitos metafísicos ao longo da história. Nesse viés, o antagonismo entre ambos os pensamentos se revela na medida em que representam, embora em tempos e

¹Professor do IFPR – Campus Capanema. E-mail: douglas.meneghatti@ifpr.edu.br

contextos diferentes, grandes rupturas e novas constituições de modelos filosóficos. Sócrates pode ser vislumbrado sobre a ótica de Apolo, ao desenhar um mundo equilibrado e regido pelo princípio de individuação, ao passo que Nietzsche reascende a divindade Dionísio, ao romper com a bela forma e harmonia do deus de Delfos.

O texto que segue reforçará essa imbricada relação entre os filósofos ao colocar Sócrates diante do Eterno retorno “Maior dos Pesos” elaborado por Nietzsche. O objetivo dessa análise é analisar a morbidez socrática frente à vida em sua multiplicidade fisiológica, a tal ponto que para o filósofo alemão, Sócrates representa a decadência vital, por ter sofrido e padecido da própria vida em sua imanência.

2. A Morbidez Vital de Sócrates

Com a publicação dos quatro primeiros capítulos de *A gaia ciência* (1881/82), à qual é acrescido o quinto capítulo cinco anos depois, Nietzsche aborda pela primeira vez ideias como o “eterno retorno”, a proclamação da “morte de Deus” e a figura de Zarathustra. Sócrates é citado cinco vezes ao longo do livro, merecendo ênfase o § 340 em que Nietzsche discorre diretamente sobre o filósofo ateniense, que é apresentado em meio a oscilações; se por um lado o título *Sócrates moribundo* soa agressivo, por outro, palavras irônicas como “o mais sábio tagarela” acabam por abrandar a argumentação.

Eu admiro a bravura e a sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse – e não disse. Esse zombeteiro e enamorado monstro e aliciador ateniense, que fazia os mais arrogantes jovens tremerem e soluçarem, foi não apenas o mais sábio tagarela que já houve: ele foi igualmente grande no silêncio (FW/GC § 340).

Sócrates é mencionado por sua perspicácia em encontrar a justa medida entre a fala e o silêncio, além de despertar a admiração de Nietzsche por sua bravura e sabedoria. O grande mestre ateniense alcançou grande respaldo entre a juventude helênica, principalmente devido a sua habilidade com o uso das palavras. Seu exímio combate contra os Sofistas e sua busca incansável pela verdade eram marcas indeléveis de sua forte personalidade, além disso, Sócrates buscava externar seus anseios perambulando pelas ruas e praças de Atenas para cumprir aquilo que dizia ser sua missão². A sabedoria de Sócrates é citada por Nietzsche em outros textos, como no § 86 de *Andarilho e sua sombra*, em que lhe é acrescido o adjetivo “travessa” que, segundo Nietzsche, “constitui o melhor estado de alma do ser humano”. Nietzsche, então, “admira a bravura” e a “sabedoria travessa” de Sócrates,

² A referência à missão de Sócrates está presente, dentre outros textos, na “Defesa de Sócrates”, em que Platão expõe a consulta de Sócrates ao oráculo de Delfos, que revela sua sabedoria e o dispõe para a busca incansável da verdade (Cf. PLATÃO, 1972a, 20d-24b).

o que nos leva a conclusão de que a atitude irônica do ateniense é objeto de satisfação do filósofo alemão, que em muitos aspectos, adotou para seus escritos o estilo “travesso” de Sócrates.

Merece ênfase ainda, o fato de Sócrates ter sido grande na fala e no silêncio, no que disse e não disse. Certamente se tratam de duas ironias, a grandeza na fala se reflete no uso da dialética por Sócrates, tão repudiada e combatida por Nietzsche; e a grandeza no silêncio no episódio da sua morte. Sabe-se que a condenação e morte de Sócrates é oriunda de seus ensinamentos em Atenas, que teriam levado os seus acusadores a seguinte sentença: “Sócrates é réu de pesquisar indiscretamente o que há sob a terra e nos céus, de fazer que prevaleça a razão mais fraca e de ensinar aos outros o mesmo comportamento” (PLATÃO, 1972a, 19c). Em suma, réu por não reconhecer os deuses do Estado, introduzir novas divindades e corromper a juventude. Fatores que, em conjunto, nos levam a conclusão de que Sócrates foi “grande na fala”, porque soube impressionar e conquistar os jovens atenienses com sua doutrina, e grande no silêncio, porque diante da sentença de morte mantivera-se inalterável a fim de não negar sua própria doutrina.

Para Nietzsche, o episódio da morte de Sócrates assinala o início do socratismo enquanto doença metafísica que teria se disseminado para a geração futura dos grandes sábios. Nesse viés, quando o filósofo alemão se refere a grandeza de Sócrates no silêncio, certamente está sendo irônico, uma vez que a mesma lhe acarretou na sentença de morte e, com isso, na ascensão da decadência no mundo ocidental. É um modo peculiar de dizer: se Sócrates tivesse falado, se retratado e mudado de vida, certamente teria sido esquecido pela história, que, talvez tivesse seguido por outros rumos. No entanto, sua sabedoria no silêncio arrastou seu nome pela história, até chegarmos às contundentes críticas do próprio Nietzsche.

Nesse viés, embora o aforismo 340 inicie com um peculiar tratamento ao “zombeteiro e enamorado monstro e aliciador ateniense”, Nietzsche segue com uma ressalva, dado que as últimas palavras de Sócrates revelaram o seu pessimismo para com a vida, que foi duramente equiparada a uma doença. Assim, o filósofo alemão “lamenta” pelo fato do filósofo ateniense não ter “guardado silêncio” nos últimos instantes que lhe restavam:

Quisera que também no último instante da vida ele tivesse guardado silêncio – nesse caso, ele pertenceria talvez a uma ordem de espíritos ainda mais elevada. Terá sido a morte, ou o veneno, ou a piedade, ou a malícia – alguma coisa lhe desatou naquele instante a língua, e ele falou: “Oh, Críton, devo um galo a Asclépio”³. Essa ridícula e terrível “última palavra” quer dizer, para aqueles que têm

³ A afirmação a que Nietzsche se refere está assim descrita no *Fédon*: “Sócrates já se tinha tornado rijo e frio em quase toda a região inferior do ventre, quando descobriu sua face, que havia velado, e disse essas palavras, as derradeiras que pronunciou: – Críton; devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar essa dívida” (1972b, 118).

ouvidos: “Oh, Críton, *a vida é uma doença!*”. Será possível? Um homem como ele, que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos – era um pessimista? Ele havia apenas feito uma cara boa para a vida, o tempo todo ocultando o seu último juízo, seu íntimo sentimento! Sócrates, Sócrates, *sofreu da vida!* E ainda vingou-se disso – com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfemas! Também um Sócrates necessitou de vingança? Faltou um grão de generosidade à sua tão rica virtude? – Ah, meus amigos! Nós temos que superar também os gregos! (FW/GC § 340.).

As palavras de Sócrates revelam um caráter hostil à vida, que aparece como uma doença. Para Nietzsche, isso é um sintoma de decadência e degeneração dos impulsos, que nascem e se desenvolvem fisiologicamente num ódio ao corpo e a terra. Além do mais, ao proferir que deve “um galo a Asclépio”, Sócrates acaba por evidenciar sua desilusão à vida que carece de sentido terreno, pois o sacrifício do galo representa a gratidão de quem é curado de uma doença. Consequentemente, o corpo aparece como sinal de degenerescência, de maneira que a vida fisiológica é vista como transitória e, portanto, vislumbrada sob a ótica de uma “doença”. Nesse caso, a vida se torna um exercício de abdicação do próprio corpo para alcançar a imortalidade da alma. Para Sócrates, existem duas classes de realidade pertinentes à natureza humana, a realidade visível mortal e a invisível imortal. Devido à sua natureza corruptível, o corpo é inferior à alma, sendo apenas um invólucro de que a mesma se serve, disso resulta a ideia socrática de que viver é padecer, pois as características corpóreas da multiplicidade e da sensibilidade afastam a alma da contemplação da verdade que só é alcançada por meio da inteligibilidade.

111

No *Fédon*, Sócrates diz que o corpo se encontra ludibriado pelas paixões, amores, temores, enfim, por uma infinidade de bagatelas que ofuscam a verdade e tornam a existência ignominiosa. Reina, assim, um grande asco por tudo o que é humano, em decorrência, a libertação só é possível através da morte que opera a redenção da aparência. A própria filosofia torna-se um exercício de saber morrer, pois é com a morte que a alma se liberta do corpo para ascender à verdade. Em suma, a natureza corpórea passa a ser associada com o mal: “durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade” (PLATÃO, 1972b, 66b).

A busca dos filósofos pela sabedoria passa a ser um exercício de preparação para a morte. Conforme Sócrates, a sabedoria só é alcançada em sua plenitude quando a alma se separa do corpo. O filósofo ateniense, sendo fiel a sua doutrina, foi passivo diante da morte e fez com que “a mão da injustiça humana lhe introduzisse a espada no peito”. O fato é apresentado por Platão no final do *Fédon* quando Sócrates bebe a cicuta sem qualquer constrangimento, fazendo antes uma oração “pelo bom êxito desta mudança de residência, daqui para o além” (1972b, 117c). Assim expirou o filósofo ateniense, com a convicção de que estava cumprindo sua

missão, por intermédio da qual gozaria da plenitude da sabedoria que só é possível com a libertação do corpo, ou seja, Sócrates morreu acreditando que a morte é necessária para alcançar a imortalidade da alma, privilégio daquelas que souberam fazer da vida um exercício filosófico de contemplação e depuração dos sentidos e vícios da corporeidade.

Para Nietzsche, o episódio da morte de Sócrates, marcado pelas últimas palavras, que revelam uma consciência de dívida para Asclépio, revela o pessimismo e a doença socrática. O grande Sócrates que soube orientar e confortar os antigos helenos com a rigidez dialética de suas ideias, foi incapaz de suportar sua própria doutrina. Seus anseios e sua derradeira filosofia deram lugar a composição de um proêmio à Apolo⁴, revelando que é impossível viver sem o encanto e a beleza artística: “Por fim, na prisão, para aliviar de todo a sua consciência, dispõe-se a praticar também aquela música por ele tão menosprezada. E nesse estado de espírito compõe um proêmio a Apolo e põe em versos algumas fábulas esópicas” (GT/NT § 14).

Para Nietzsche esse é o único sinal de dúvida ou fraqueza de Sócrates, afinal a dialética e o exercício teórico do filosofar sempre estiveram em grau infinitamente superior à arte. Contudo, o testemunho de Sócrates revela a insuficiência de sua própria doutrina e a necessidade da arte. Por isso: “Sócrates, *sofreu da vida*” e encontrou na morte a sua mais tenra vingança, fato que levou o filósofo alemão a assertiva de que apenas a morte constitui a verdadeira consumação de Sócrates, que, em última instância, seria incapaz de continuar vivendo frente a melancolia do seu próprio filosofar.

112

3. Sócrates diante do Eterno Retorno

Curiosamente no parágrafo 341 da *Gaia ciência*, logo após ter tratado da decadência socrática, Nietzsche aborda pela primeira vez o tema do eterno retorno, um dos mais fascinantes e complexos dos seus pensamentos⁵. Nele, o filósofo

⁴ O fato está descrito no trecho 60e-61b do *Fédon*, ocasião em que Sócrates expõe a Cebes a exortação advinda de um sonho, no qual fora incitado a compor músicas. Sócrates, que até então encarava a arte sob uma ótica negativa, afastando os seus discípulos da mesma, para dedicarem-se somente ao filosofar, rende-se ao elemento artístico-musical. Em suma, por um instante, a insuficiência do homem teórico surge frente à incapacidade de justificar a própria existência.

⁵ A partir da teoria do eterno retorno, derivam compreensões éticas e cosmológicas. Do ponto de vista ético trata-se de uma maneira de afirmar a vida incomensuravelmente a ponto de “querer para trás”, isto é, aceitar a repetição do passado tal qual aconteceu. No viés cosmológico, é uma repetição das configurações entre os impulsos presentes no processo de vir-a-ser, repetição que não admite estado final, pois se configura pela diferença, desse modo, retornar é uma repetição do diverso e não da unidade. Na íntegra: “E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e lhe dissesse: ‘Esta vida, como você está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes, e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse lugar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre

alemão convida para uma reflexão sobre a vida, desafiando para uma volta a repetições sucessivas do passado tal qual aconteceu. Em síntese, a possibilidade do eterno retorno, enquanto modelo de pensamento ético, é uma evocação do passado intrínseco à existência presente que revela, de um lado, a insatisfação e o horror do arrependimento e da rejeição da vida passada, e, de outro, a alegria e o riso da afirmação da vida de outrora que quer retornar. Sem abraçar a vida e aceitar tanto a mais extrema dor como a alegria, é impossível a afirmação do eterno retorno, afinal, toda forma de vida decadente e ressentida é inconciliável com a gaia de viver o eterno retorno. A única coisa que agrada realmente o ressentimento é a morte e, com ela, o sonho de uma vida futura infinitamente melhor que as desolações da vida terrena, por isso, viver é padecer e morrer é uma forma de libertação da alma de todas as concupiscências que circundam o corpo.

No § 340 da *Gaia ciência*, Nietzsche discorre sobre o *Sócrates moribundo*, logo na sequência, no § 341, aborda sobre o eterno retorno, no parágrafo intitulado *O maior dos pesos*. Chama a atenção o fato de que, primeiramente, é apresentada a morbidez vital de Sócrates que sofreu com a vida e, logo em seguida, a provocação do demônio que convida para a eternidade da vida. Estaria Nietzsche inferindo a Sócrates o maior dos pesos frente a sua morbidez vital? Seria Sócrates o símbolo máximo do pavor e ranger de dentes frente ao demônio? Embora não seja uma alusão diretamente referida pelo filósofo alemão, certamente Sócrates seria incapaz de aceitar a infinita repetição do instante presente, restando-lhe o horror e o ranger de dentes; por isso, a morte apresentou-se como o único remédio possível, isto é, continuar vivendo significaria padecer da doença que o próprio Sócrates, invertendo a medicina dos antigos helenos, constitui como remédio.

113

No *corpus* das obras de Nietzsche, o tipo socrático representa o ódio ao corpo e à terra, a partir dele todo ressentimento é disseminado sobre as gerações dos grandes sábios que se alimentam de ideais ascéticos e metafísicos. Nietzsche faz de Sócrates o protótipo do homem teórico, o símbolo máximo da negação da arte e dos impulsos criativos do homem instintivo, por seu viés, a dialética foi introduzida no mundo helênico, solapando as bases do espírito dionisíaco impregnado naquele povo. Diante de um Sócrates imerso na morbidez do corpo e na imortalidade da alma, Nietzsche interpôs o *Maior dos pesos*, ou seja, Sócrates seria incapaz de aceitar a eternidade da própria vida a repetir-se infinitamente em configurações que se atualizam a cada instante do presente.

virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’ – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?” (GC § 341).

Talvez nossa interpretação esteja sendo injusta com o Sócrates histórico, já que a autenticidade e a serenidade são marcas registradas de sua biografia retratada por Platão e Xenofonte, no entanto, o que transparece é o desejo ardente da morte enquanto libertação do corpo, fator que lhe impediu de lutar pela vida após a sentença de morte. Nesse viés, mesmo partilhando da tese de um Sócrates coerente com o seu projeto, o desejo e a sobriedade com a sentença de morte acabam por revelar a pré-disposição socrática à negação da corporeidade, em prol de uma confiança inestimável na imortalidade da alma.

No *Fédon*, está presente boa parte da argumentação socrática a respeito da dicotomia entre corpo e alma, de modo que o corpo é mortal, sensível, composto, solúvel e mutável, ao passo que a alma é imortal, inteligível, simples, indissolúvel e imutável (PLATÃO, 1972b, 79a-e). A alma é divina esplendorosa, o corpo, por sua vez, encontra-se ludibriado pelas paixões, amores, temores, enfim, por uma infinidade de bagatelas que ofuscam a verdade e tornam a existência ignominiosa. Reina, assim, um grande asco por tudo o que é humano / corpóreo, em decorrência, a libertação só é possível através da morte, que opera a redenção da aparência. A própria filosofia torna-se um exercício de saber morrer, pois é com a morte que a alma se liberta do corpo para ascender à verdade.

Sócrates é o grande alicerce da metafísica ocidental, o próprio Cristianismo tem parte de sua doutrina construída a partir da base socrático-platônica, que foi redigida em viés cristão no Período da Patrística, principalmente com Plotino e Santo Agostinho. A certeza socrática na indissolubilidade e imortalidade da alma o levou ao topo mais alto da ascese espiritual dos futuros sábios e pensadores metafísicos. A partir de então, a dicotomia corpo / alma foi se intensificando ao longo dos séculos, com ênfase na visão do “corpo pecaminoso” da Idade Média e na divisão mecanicista de Descartes entre a *res extensa* e a *res cogitans*. Para Nietzsche, Sócrates foi o grande responsável pelo declínio da “serenajovialidade” helênica, através de um profundo asco ao corpo, à terra e à tudo àquilo que é instintivo e emocional. O testemunho socrático, levado a termo por sua “missão” e pelo seu “martírio”, serviu de base, segundo Nietzsche, para futuros juízos nefastos ao corpo e para um legado filosófico que encontrou nas ideias ascéticas uma forma de negar a vida: “Em todos os tempos, os homens sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada*” (GD/CI “O problema de Sócrates” § 1).

A partir dos fatores levantados, torna-se visível que Sócrates seria incapaz de suportar o “maior dos pesos” e que, aliás, todo ressentimento e horror ao eterno retorno são decorrentes da decadência socrática disseminada pelos grandes sábios seguidores das pegadas de Sócrates. Resta ainda uma questão: Como afirmar que Sócrates maldiria o demônio, uma vez que seu desejo pela morte é oriundo de uma confiança inestimável na imortalidade? A resposta já está dada na própria pergunta, pois seu desejo é alimentado pela confiança na imortalidade da alma, que o levou à

morte como quem vai ao encontro do sentido teleológico da própria vida. A transcendência é o grande escopo da missão de Sócrates, é como se toda sua vida fosse uma preparação, por meio do exercício da filosofia, para a eternidade.

Se, por um lado, Sócrates encara a morte como uma passagem para a transcendência, pelo outro, Nietzsche se recusa a visualizar a vida para além de sua própria imanência. Para o filósofo alemão, a expectativa pelo transcendente deixa a vida à mercê do ressentimento; fator que fez de Sócrates um decadente, porque encontrou na morte o remédio para “otimizar” sua existência. O eterno retorno é a capacidade de acolher a eternidade da própria vida em sua imanência, nesse caso, viver é acolher todo e qualquer instante como o mais derradeiro e jovial, aliás, não somente acolher, como também amar e desfrutar da plenitude da efetividade que se atualiza em cada configuração de impulsos que se repete dinamicamente na multiplicidade da existência. Embora Sócrates tenha sido um apaixonado pela sua missão – filosofar –, Nietzsche compreende que o mesmo fez da filosofia um caminho para a morte, ao invés de ter construído um caminho para a vida.

4. Considerações finais

Sócrates é considerado um dos filósofos mais autênticos da história, seu “martírio” é visto como a consumação de um projeto coerente e glorioso, que o elevou a condição de “imortal” para as gerações vindouras. Seu nome é lembrado pela convicção na imortalidade, pela certeza de que a alma não perece com a morte do corpo, pelo contrário, a eternidade é consequência da morte enquanto libertação da corporeidade. Através de nossa análise, a veemência socrática foi colocada em suspensão, uma vez que, para Nietzsche, o eterno retorno é a afirmação incondicional do instante presente. Não se trata de avaliar as perspectivas dos filósofos: com méritos e deméritos, ambos se posicionaram acerca daquela que é a rainha de toda produção filosófica – a vida. A perspectiva nietzschiana serve como uma provocação para os ideais construídos acerca da imortalidade, de tal maneira que até o grande Sócrates passa de herói para decadente. O desafio que nos resta, num outro trabalho, é avaliar o conceito de eternidade que paira sobre a própria vida em sua efetividade, aliás, reavaliar, pois as avaliações de Sócrates e Nietzsche servem como esteios para se pensar a problemática sobre vieses diferentes.

Em suma, Nietzsche constrói os dois aforismos, 340 e 341, dando a entender que Sócrates rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio por ser incapaz de aceitar a sua provocação. Essa análise visa evidenciar o asco socrático pela vida em sua imanência, de tal forma que o Filósofo Alemão nos conduz a uma interpretação degenerativa da dialética socrática, vislumbrada como negação e desconstrução do corpo em sua efemeridade biológica.

Referências

NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia – ou Helenismo e pessimismo*. Trad.: J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. G. Colli, M. Montinari (Hg.). Berlim: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bn.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos – ou, como se filosofa com o martelo*. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Humano, demasiado humano II – um livro para espíritos livres volume II*. Trad.: P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Trad.: J. Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972a. (Os Pensadores) p. 11-33.

_____. *Fédon*. Trad.: J. C. de Sousa, J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972b. (Os Pensadores) p. 61 – 132.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.12.2019

Uma reflexão sobre relações grupais a partir da obra psicanalítica de Freud

A reflection on group relationships from Freud's psychoanalytic work

ANDRESSA ALINE BERTOLLA¹

MÁRCIA CAROLINE SZMID²

MICHAELLA CARLA LAURINDO³

Resumo: O presente trabalho propõe uma reflexão acerca das relações que se estabelecem entre as massas e grupos no processo civilizatório, enfocando na formação e funcionamento dos fenômenos grupais. De acordo com Freud ([1930] 2006d), para que seja possível viver em civilização de maneira favorável, os sujeitos não podem satisfazer suas pulsões, mas ao contrário, tendem a reprimi-las ou encontrar destinos que sejam aceitos socialmente. A presente discussão embasa-se na obra psicanalítica de Sigmund Freud, em especial os textos “Psicologia de grupo e a análise do ego” ([1921] 2006c), “O mal-estar na civilização” ([1930] 2006d) entre outros. Freud ([1930] 2006d) revela que o homem é um ser essencialmente agressivo, em herança aos seus antepassados, havendo uma grande inclinação a descarregar a agressividade em direção ao outro e causar-lhe sofrimento. Em “Psicologia de grupo e a análise do ego”, o mesmo autor ([1921] 2006c) mostra como os indivíduos agem em massa de maneira distinta de como agiriam se estivessem sozinhos, porque estando em grupos, as forças e impulsos inconscientes prevalecem sobre a personalidade consciente; os sujeitos perdem o senso de responsabilidade e criticidade. Para a psicanálise, um grupo surge por meio de uma relação simbólica entre seus integrantes, que tentam, de forma imaginária, tamponar a castração por meio de um modelo. Esta pesquisa leva-nos ao questionamento de como viver em sociedade relacionamentos interpessoais harmoniosos, quando isto exige de seus membros tantas renúncias pulsionais.

Palavras-Chave: Massas. Fenômeno Grupal. Civilização. Satisfação Pulsional. Psicanálise.

Abstract: The present work proposes a reflection on the relations that are established between masses and groups in the civilizational process, focusing on formation and operation of the group phenomena. According to Freud ([1930] 2006d), in order for it to be possible to live in a civilization in a favorable way, subjects cannot satisfy their drives, but on the contrary, they tend to suppress them or find endings that are socially acceptable. The present discussion is based on the psychoanalytical work by Sigmund Freud, notably the texts “Group psychology and the analysis of the ego” ([1921] 2006c), “Civilizations and its discontents” ([1930] 2006d), among others. Freud ([1930] 2006d) reveals that man is an essentially aggressive being, a heritage from its ancestors, there existing a big tendency to unload this aggressiveness onto the other and inflict suffering. In “Group psychology and the analysis of the ego” ([1921] 2006c), the author shows how individuals act in masses in a distinct way from how they would act if they were alone, because by being in a group, the unconscious forces and drives outweigh the conscious personality; the subjects lose their sense of responsibility and critical thinking. In psychoanalysis, a group emerges from a symbolic relationship between its members, who try, in an imaginary way, to obstruct castration through a paragon. This research leads us to the question of how it's possible to live in a society with harmonious interpersonal relationships, when this demands from its members to give up so many of their drives.

Keywords: Masses. Group Phenomenon. Civilization. Drive Satisfaction. Psychoanalysis.

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: dessaaline2@gmail.com

² Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: carolszmid@hotmail.com

³ Professora na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: michaella.laurindo@pucpr.br

As relações grupais

O estudo científico aprofundado sobre a noção e formação dos grupos na sociedade vem sendo construída há muito tempo e em diversas áreas, como na sociologia, filosofia, e na própria psicologia, pelos mais diversos enfoques. Na busca para contribuir com este estudo, o presente artigo aborda a noção e formação de grupos na sociedade sob a teoria psicanalítica de Freud. Em “Psicologia de grupos e análise do Ego” ([1921] 2006c) Freud traz a discussão de que antes de uma psicologia individual, há uma psicologia coletiva, “[...] desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado, mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (p. 81).

Somos coagidos a viver em sociedade e inseridos em grupos desde muito pequenos. O primeiro grupo do qual participamos é o da família, depois, passamos pelos grupos da igreja, da escola e assim por diante. Desde que nascemos passamos então a viver em uma civilização, em sociedade. Em “O Mal-Estar da civilização” ([1930] 2006d), Freud define civilização como tudo o que afasta o homem de seu estado de natureza, ou seja, é a soma de realizações e instituições que diferenciam a vida humana atual da de seus antepassados animais, e regulamenta os vínculos dos homens entre si. Para que isso ocorra, a civilização passa a agir como um controle externo sobre os sujeitos. Este controle provoca nos indivíduos um mal-estar decorrente do antagonismo entre as exigências das pulsões e as da civilização.

Viver em civilização exige do homem a renúncia à satisfação pulsional, pois se todos satisfizessem seus desejos, seria impossível viver em uma unidade social, e esse movimento de repressão dos impulsos acaba por prejudicar tanto a vida sexual como a agressividade dos sujeitos, já que segundo Freud, o homem é um ser essencialmente agressivo em herança aos seus antepassados, que lutavam uns com os outros pelo direito à sobrevivência. A essa renúncia, existem diversas formas de imposição; algumas delas são a instiga à amizade e à sublimação, outra forma se dá por meio da religião, que prega como princípios o perdão e o amor ao próximo, e também a justiça, que é responsável por manter a ordem e reprimir as satisfações pulsionais individuais (FREUD, [1930] 2006d).

Observamos nas relações sociais, corriqueiros desentendimentos entre os homens, isso ocorre por conta da tendência à agressão, que ainda se faz presente no interior dos sujeitos, mesmo que de maneira imperceptível (FREUD, [1930] 2006d). Outro fato trazido por Freud, e que nos ajuda a explicitar a agressividade presente nas relações, é a existência de dois tipos de pulsão, que embora sejam o oposto uma da outra, são amalgamadas, sendo elas a pulsão de vida e a pulsão de morte, esta última que tende à autodestruição, agressividade e eliminação. Em “Porque a Guerra?” ([1933] 2006e) Freud traz que: “[...] o instinto de autopreservação certamente é de natureza erótica; não obstante, deve ter à sua disposição a

agressividade, para atingir seu propósito [...]” (p.07). Os fenômenos da vida ocorrem então da ação conflitante e mutuamente contrária de ambos.

Observamos, portanto, que a agressividade está presente em todos os sujeitos, e segundo Freud, há neles uma grande inclinação a descarregá-la em direção ao outro e causar-lhe sofrimento. A agressão gera facilidade na coesão entre os membros do grupo, e podemos afirmar que a agressividade constitui a base de toda relação de afeto e amor entre as pessoas (FREUD, 1921). Em “À guisa de introdução ao narcisismo” ([1914] 2006a, p. 113) Freud aponta que “o amor por si mesmo só conhece uma barreira: o amor pelos outros, o amor por objetos”, podemos compreender assim, que os laços libidinais de um grupo visam, por um lado, o amor entre os integrantes. O ódio é despertado nos sujeitos, quando algo exterior fere seu próprio narcisismo, levando o homem à atos de eliminação e destruição daquele que aparece como ameaçador.

Em massa, observa-se com frequência, a emissão de comportamentos agressivos que se distinguem dos normalmente realizados por estas pessoas, quando longes dos demais membros do grupo. Freud, em “Psicologia de grupo e a análise do ego” ([1921] 2006c), traz que isso se justifica pelo fato de que nestes casos, as forças e impulsos inconscientes prevalecem sobre a personalidade consciente do sujeito, e são facilmente manipulados por meio da sugestão. É importante que os indivíduos do grupo tenham algo em comum, como o interesse em um objeto ou uma inclinação emocional semelhante, além do mais, em grupos a emoção potencializa-se ao máximo. Freud ([1921] 2006c, p. 95), embasando-se nos estudos de McDougall acerca da mente grupal afirma que:

[...] a percepção dos sinais de um estado emocional é automaticamente talhada para despertar a mesma emoção na pessoa que os percebe. Quanto maior for o número de pessoas em que a mesma emoção possa ser simultaneamente observada, mais intensamente cresce essa compulsão automática. O indivíduo perde seu poder de crítica e deixa-se deslizar para a mesma emoção. Mas, ao assim proceder, aumenta a excitação das outras pessoas que produziram esse resultado nele, e assim a carga emocional dos indivíduos se intensifica por interação mútua.

A essa maneira de agir grupal, alia-se a forma das relações entre os indivíduos do mesmo grupo, que para manter a harmonia, fazem as mesmas coisas que os demais. Eles substituem a autoridade da sociedade humana, e o detentor do poder ilimitado torna-se o próprio grupo. A intensificação das emoções e a intimidação causada pelo grupo limitam a atividade mental individual, e aqueles que normalmente possuem inteligência mais elevada, se igualam ao nível dos inferiores; o senso de responsabilidade individual também se vê prejudicado, uma vez que deixam de responder por seus próprios desempenhos - “não sou eu, é o grupo” (FREUD, [1921] 2006c).

Em massa observa-se uma espécie de regressão do pensamento, este estado de regressão propicia a criação de inimigos que são segregados deste grupo, favorecendo a identificação entre os integrantes semelhantes do grupo. Com a criação do inimigo, cria-se também um ídolo a ser seguido e respeitado, que passa a ocupar o lugar do Pai. Segundo Freud ([1921] 2006c), a identificação é conhecida como a mais remota expressão de um laço emocional. Vindo a desempenhar um papel muito importante no complexo de Édipo, o menino mostra um interesse especial para com seu pai, gostaria de ser como ele e tomar seu lugar, colocando seu pai como seu ideal.

Ocorre uma dissolução da identidade de cada sujeito, pela identificação horizontal entre seus participantes e uma identificação vertical com o líder. Este, é introjetado e passa a ocupar o lugar do ideal do ego e do superego de cada um dos componentes da massa. Freud chama atenção para a idealização que ocorre para com o objeto amado, “o objeto é tratado como o próprio eu do sujeito e que no enamoramento passa para o objeto uma parte considerável de libido narcisista” (Freud, [1921], p. 63). Toda função crítica, exercida antes se esvai, deixando o objeto livre de qualquer exigência, chegando a alcançar o grau de perfeição. Freud observa nesse mecanismo da identificação entre os membros da massa para com o líder, o entendimento para a manutenção das massas.

A massa age como uma unidade viva, seguindo docilmente o líder, que é visto como uma figura paterna idealizada. Todos os sujeitos que compõem o grupo têm sua parcela de amor, que é enviada pelo chefe, os tornando uma fraternidade. Em “Psicologia de grupo e análise do Ego” ([1921] 2006c), Freud revela a existência de um desejo de se submeter a um pai poderoso, levando os homens a terem uma tendência a abdicar de sua liberdade tendo como garantia a proteção desse pai zelador.

Com a dissolução da identidade, o sujeito tem seu comportamento habitual modificado, ficando privado de estabelecer parâmetros internos quanto a como se vê, como vê os outros e a própria realidade externa. As massas tendem a se formar de forma espontânea, por darem espaço para que os sujeitos satisfaçam seus desejos humanos. Observamos desta forma, que os sujeitos utilizam da formação das massas como uma válvula de escape para a vivência de seus desejos e fantasias. Os sujeitos substituem seu ideal de eu pelo da massa, compartilhando hostilidade contra os sujeitos não inseridos na mesma. É perceptível que dentro dos grupos estes sujeitos aceitem apenas os argumentos que venham a fortalecer a ligação estabelecida entre eles.

De acordo com Freud (1921), quanto mais forte for as características em comum dos membros da massa, mais forte serão os laços entre eles. Freud em “Psicologia de grupo e análise do Ego” ([1921] 2006c), levanta a discussão de que os impulsos emocionais e os atos intelectuais de cada indivíduo são tão fracos que

passam a depender inteiramente de serem reforçados por uma repetição por parte dos outros membros da massa. Essa dependência, segundo ele, faz parte da constituição normal da sociedade humana. “[...] cada indivíduo é governado por essas atitudes da mente grupal que se apresentam sob formas tais como características raciais, preconceitos de classe, opinião pública etc.” (p. 127)

Podemos concluir desta forma que, para a psicanálise, um grupo surge por meio de uma relação simbólica entre seus integrantes, de forma imaginária tentam tamponar a castração por meio de um modelo, nesta relação surge o líder, que encarna um ideal, que segundo Freud (1921) ao eleger um modelo, o sujeito inscreve no aparelho psíquico uma instância mediante a qual medirá seu próprio eu.

Em “Totem e Tabu” ([1920] 2006b), Freud afirma que em cada indivíduo singular, há a existência de uma estrutura trans-individual que se manifesta no contexto grupal, como já indicado no transcorrer deste. As mudanças observadas nas relações sociais contemporâneas se mostram como oportunas para repensar os fundamentos da psicanálise aplicados no campo da sociedade. Esta pesquisa leva-nos ao questionamento de como viver em sociedade relacionamentos interpessoais harmoniosos, quando isto exige de seus membros tantas renúncias pulsionais.

Referências

FREUD, Sigmund. [1914]. *A guisa de Introdução ao Narcisismo*. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006a. Volume XII.

_____. [1920]. *Totem e tabu*. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006b. Volume XIII.

_____. [1921]. *Psicologia de grupo e análise do ego*. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006c. Volume XVIII.

_____. [1930]. *O mal-estar na civilização*. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006d. Volume XXI.

_____. [1933]. *Por que a guerra?* In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006e. Volume XXII.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.12.2019

De encontro ao nada: a pulsão de morte

Encountering nothingness: death drive

GEOVANE DOS SANTOS DA ROCHA¹

Resumo: Dentre as elaborações conceituais da psicanálise, a pulsão certamente ocupa um patamar de destaque e importância para o entendimento do funcionamento psíquico. Isso porque o estímulo pulsional, situado na fronteira entre soma e psique, atua como uma força incessante que requer satisfação através de modificações específicas da fonte interna emissora de estímulos. Contudo, esta formulação, durante o desenrolar das obras de Sigmund Freud, sofre alterações e desenvolvimentos diversos, tendo a presença de duas dualidades. A primeira, regida pelo princípio do prazer, descreve as pulsões sexuais e as suas conexões às pulsões de autoconservação. A segunda, entretanto, ultrapassa o princípio do prazer e descreve as pulsões de vida e as pulsões de morte. À vista disso, o presente estudo realiza uma leitura do conceito psicanalítico de pulsão – desde suas primeiras aparições até a elaboração final freudiana (pulsão de morte) – destacando suas vicissitudes no aparelho psíquico.

Palavras-chave: Psicanálise. Pulsão de morte. Repetição.

Abstract: Among the conceptual elaborations of psychoanalysis, drive certainly occupies a level of prominence and importance for the understanding of psychic functioning. That's because drive stimulus, located on the border between soma and psyche, acts as an unceasing force that requires satisfaction through specific modifications of the internal source of stimuli. However, this formulation, during the course of Sigmund Freud's works, undergoes different changes and developments, with the presence of two dualities. The first one, governed by the pleasure principle, describes sexual drives and their connections to self-preservation drives. The second one, however, goes beyond the pleasure principle and describes the drives of life and the death drive. Considering this, the present study performs a reading of the psychoanalytic concept of drive - from its first appearances to the final Freudian elaboration (death drive) - highlighting its changings in the psychic apparatus.

Keywords: Psychoanalysis. Death drive. Repetition.

Introdução

Dentre as elaborações conceituais da psicanálise, a pulsão certamente ocupa um patamar de destaque e importância para o entendimento do funcionamento psíquico. Lacan (1964/2008), ratificando tal perspectiva, posiciona a pulsão nos quatro conceitos fundamentais da psicanálise e destaca sua importância para a compreensão do sujeito do inconsciente. Isso porque o estímulo pulsional, situado na fronteira entre soma e psique, atua como uma força incessante que requer satisfação através de modificações específicas da fonte interna emissora de estímulos.

Contudo, podem ser percebidas diversas modificações no conceito pulsional ao

¹ Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: geovanesdarocha@outlook.com

longo das obras freudianas, tendo o psicanalista desenvolvido e aprimorado tal conceito por vários anos. Freud (1930/1996e) comenta, inclusive, que a teoria das pulsões foi aquela que mais penosa e cautelosamente progrediu na compreensão analítica. Tal desenvolvimento culminou na presença de duas grandes compreensões às pulsões, além de variados apontamentos. A primeira concepção pode ser encontrada, essencialmente, no texto *Os instintos e suas vicissitudes* (1915), com uma divisão entre pulsões de autoconservação e pulsões sexuais. Em tal escrito, classifica-se estas como voltadas à conservação da espécie e aquelas como orientadas à preservação do indivíduo. Neste momento, as sensações de prazer estão associadas à redução de estímulos e as de desprazer ao aumento da estimulação.

A segunda concepção, em contraponto, pode ser visualizada basicamente no texto *Além do princípio do prazer* (1920). Em tal escrito, há a preocupação com aqueles impulsos que não podem ser explicados somente pelo princípio de obtenção de prazer, estando para além desta doutrina. De tal forma, propõe-se a divisão das pulsões naquelas orientadas à vida (*Eros*), que constantemente procuram conseguir uma renovação desta, sendo incluso aqui as sexuais e as de autoconservação; e à morte (*Tânatos*), que buscam conduzir o que é vivo a um estado anterior, das substâncias não vivas. Comportamentos masoquistas do ego, nesta última modalidade, evidenciam tendências para a autodestruição.

Metodologia

O presente estudo desfruta do recurso metodológico da pesquisa qualitativa e objetiva abordar a concepção psicanalítica pulsional. Segundo Minayo (2016), esse tipo de estudo trabalha com um universo de significados, motivos, crenças, valores e atitudes, sendo que os objetos da pesquisa dificilmente são expressos em números e escalas quantitativas. Logo, esse método não produz dados visíveis, necessitando de indicação e examinação por parte dos próprios pesquisadores.

Além disso, qualifica-se, conforme descrito por Creswell (2014), como um estudo exploratório por ter o intuito de observar, registrar e analisar variáveis relacionadas a determinado tema. Outrossim, se faz uso da revisão literária para a investigação do processo de desenvolvimento do conceito pulsional até a concepção final freudiana de pulsão de morte. De tal maneira, adota textos – principalmente de Sigmund Freud – para levantar conteúdos e discussões sobre a temática proposta.

Algumas aparições do conceito na obra freudiana

O termo pulsão aparece, juntamente com a primeira definição do conceito, no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, publicado em 1905. Neste trabalho, Freud (1905/1996h) concebe a pulsão como o representante psíquico – provindo de uma fonte endossomática – que exerce constante estimulação. Devido a tal característica, delimita o anímico e o físico: a pulsão aparece como uma medida de

exigência de trabalho à mente; um estímulo que tem como fonte um processo excitatório em algum órgão e como alvo a eliminação de tal excitação. Freud (1905/1996h) utiliza tal conceito, inclusive, para diferenciar os estímulos provindos do interior (pulsionais) e aqueles oriundos do mundo externo (gerados fora do organismo).

No mesmo texto, Freud (1905/1996h) evidencia a existência de pulsões sexuais, carregadas de energias libidinais derivadas de fontes internas de excitação; de pulsões de fome, correlacionadas à nutrição e suas necessidades fisiológicas; e de pulsões oriundas de pares de opostos – ver e exhibir-se e a crueldade passiva/ativa. Além do mais, classifica as pulsões como parciais em razão da constância e da satisfação exibida, podendo elas atingirem seus alvos por meio de zonas erógenas – oferece destaque à boca, ao ânus e às genitálias.

Posteriormente, no texto *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos*, Freud (1909/1996c) realiza discussões acerca da agressividade, ou mais especificamente, da hipotética pulsão agressiva. Tal desenvolvimento se fez necessário devido a propagações de outros teóricos – sobretudo de Alfred Adler – sobre o tema. Freud (1909/1996c), então, considera que as pulsões não são agressivas, contudo, podem acabar desenvolvendo a característica em questão.

Adiante, em *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*, Freud (1910/1996a) desenvolve a discussão iniciada em 1905 sobre as pulsões de fome e sexuais. Ambas são categorizadas, neste momento, como pertencendo às pulsões do ego ou também chamadas pulsões de autoconservação, além de possuir os mesmos órgãos ou sistemas de órgãos à sua disposição. Isso porque o prazer sexual não se liga somente à função genital: a boca pode tanto beijar quanto comer e falar; os olhos tanto podem tanto perceber alterações no exterior quanto captar as peculiaridades – os encantos – dos objetos escolhidos como alvo de amor.

Há novo desenvolvimento ulterior do conceito em 1914, no texto *Sobre o narcisismo: uma introdução*. Freud (1914/1996g) estabelece, na ocasião, sua concepção sobre o narcisismo: ao se apropriar do seu corpo, o indivíduo investe permanentemente sobre si mesmo, ou seja, suas pulsões – com destaque às sexuais – tomam seu corpo como objeto de satisfação. Além disso, é descrito que as primeiras satisfações sexuais – autoeróticas – são vividas em conexão às funções vitais – autoconservação. Somente posteriormente as pulsões sexuais se tornariam independentes em relação às pulsões do ego. Isso explicaria o porquê de os primeiros cuidadores serem também os primeiros objetos sexuais.

Com a presença de variados apontamentos sobre a concepção pulsional – às vezes aparecendo sob os termos ‘excitação’, ‘ideias afetivas’, ‘estímulos endógenos’ etc. (1920/1996b) – Freud destacava a sua insatisfação com o desenvolvimento do conceito de pulsão. Foi somente em 1920 que o psicanalista dedicaria maior trabalho

na tentativa de clarear o conceito.

Primeira dualidade pulsional

A pulsão, devido às suas características, não pode ser visualizada e compreendida por meio de processos de observação ou localização direta no corpo. Ao configurar um constructo teórico que não designa realidades existentes empiricamente, o estímulo pulsional requer procedimentos diversos para a produção de inteligibilidade. À vista disso, uma das primeiras peculiaridades a ser considerada sobre a pulsão, conforme destaca Freud (1915/1996f), reside no fato dela não provir do mundo externo, mas do interior do organismo. Devido a isso, age como uma força constante que só pode ser compreendida por meio de seu representante na vida mental.

Esse aspecto compõe a característica primordial da pulsão: provém do corpo e alcança à mente como um representante da ligação existente entre o psíquico e o somático. Ao surgir de uma fonte corporal, o estímulo pulsional exerce pressão – medida de exigência de trabalho – para atingir, através de um objeto particular, sua meta de satisfação (Freud, 1915/1996f). Todavia, neste momento – *Os instintos e suas vicissitudes* (1915) – de construção teórica sobre o conceito em pauta, Freud (1915/1996f) relaciona a pulsão às sensações da série prazer-desprazer, em que as percepções prazerosas estão associadas à redução de estímulos e as desprazerosas ao aumento.

Consoante a Jorge (2008), um elemento essencial da pulsão reside no seu caráter parcial, não sendo possível, de tal maneira, satisfações completas, mas somente parciais. À vista disso, o estímulo pulsional não se retém somente ao aspecto reprodutor da sexualidade humana. Surge, a partir de então, o primeiro dualismo pulsional, composto por *pulsões sexuais* – com função de manutenção da espécie – e *pulsões de autoconervação* – com função de preservação do indivíduo. Para Freud (1915/1996f), estas pulsões, chamadas também de pulsões do *Eu*, estão relacionadas à satisfação das necessidades vitais do indivíduo, enquanto aquelas remetem a questões libidinais e da sexualidade.

A fonte do estímulo pulsional é o processo somático que se origina no corpo e gera um representante psíquico para a mente a fim de que se atinja a sua meta, a satisfação, que pode ser apreendida por diversos caminhos. A pressão da pulsão representa o fator motor para o alcance da meta, utilizando-se para isso de um objeto que pode ser tanto uma parte do próprio corpo como algo exterior, desde que possua condições de satisfazer este estímulo pulsional (FREUD, 1915/1996f). Estas características determinam a natureza das pulsões, as características comuns a todos estes estímulos. Além do mais, Freud (1915/1996f) elenca quatro vicissitudes da pulsão: o recalque, a sublimação, a inversão em seu oposto e o retorno contra a própria pessoa.

Segunda dualidade pulsional

No decorrer das produções de Sigmund Freud, o dualismo pulsional sofre modificações. O que antes era regido pelo princípio do prazer, posteriormente ganha uma característica mais além. Isso pode ser percebido, essencialmente, a partir de *Além do princípio do prazer* (1920), em que se insere uma nova compreensão das motivações inconscientes, ocasionada pelo advento dos conceitos de *Eros*, pulsão de vida, e *Tânatos*, pulsão de morte. Freud (1920/1996b) distingue, no texto, as duas referidas modalidades de pulsões: as de vida, que procuram alcançar uma preservação desta por meio da ação/movimento – as pulsões sexuais e as de autoconservação adentram essa modalidade –, e as de morte, que buscam conduzir o que é vivo a um estado inanimado, à ausência de estimulações.

Chemama (1995), nesse encadeamento, destaca a pulsão de morte como sendo primordial para o aparelho psíquico, que trabalha para reduzir tensões e excitações ao menor nível possível. Segundo a autora, este conceito representa uma maneira segundo a qual o sujeito se conduz em direção ao seu estado primordial de não-vida, à estagnação, à morte. Logo, a pulsão de morte era entendida por Freud (1920/1996b) como uma tendência à eliminação de estímulos, ou seja, a ausência do novo e da vida.

Freud (1920/1996b), sob tal entendimento, evidencia três situações para exemplificação do conceito em questão: o brincar infantil, a reiteração de sonhos traumáticos e a repetição transferencial. Destacando primeiramente a brincadeira de crianças, profere-se que estas repetem tudo o que lhes causou uma grande impressão na vida real, inclusive circunstâncias de cunho negativo. A natureza desagradável presente em certas brincadeiras não as torna desapropriadas, pois a criança passa da passividade para a atividade. Por meio do jogo lúdico, ela transfere a experiência sentida como desagradável para outrem.

O sonho, em seguida, configura um método confiável para se investigar processos mentais profundos. Nesse sentido, a reiteração de sonhos que levam pacientes a reviver situações traumáticas anteriores aponta uma tendência masoquista do ego. Tal fenômeno encontra, inclusive, grande incidência atual por meio de transtornos ansiosos, como o Transtorno de Estresse Pós-traumático. Por último, destaca-se a transferência de situações indesejadas e de emoções percebidas como penosas, sendo corriqueiro indivíduos reviverem ocasiões desagradáveis transferindo-as de formas engenhosas (Freud, 1920/1996b).

Esses exemplos demarcam situações em que os indivíduos reiteram constantemente e cujo teor – em suma – é eminentemente desprazeroso, evidenciando elementos que não podem ser explicados somente pelo princípio do prazer, pois estão além deste. Para compreender tais fenômenos, utiliza-se a concepção psicanalítica de pulsão de morte, que altera e amplia a anterior

concepção das pulsões. Por meio desse novo conceito, Freud (1923/1996d) concebe uma característica geral para qualquer pulsão, de vida ou de morte: uma posição conservadora, com tendência a reestabelecer um estado de coisas que foi perturbado com o advento da vida. Esta, ao surgir, seria a responsável tanto pela sua continuação quanto pelo esforço em direção à morte.

De tal maneira, tanto as pulsões de vida quanto as de morte estão presentes nas substâncias vivas, porém em proporções desiguais. Nessa relação, a pulsão de vida, objetivando preservar o sujeito, desvia, em algumas ocasiões, partes da pulsão de morte ao mundo externo, ganhando uma aparência destrutiva. A parcela de pulsão de morte que permaneceu no mundo interno, contudo, pode traçar outros caminhos. Quando fusionada à pulsão de vida, consegue descarga por meios mais ‘saúdáveis’. Quando não fusionada, o indivíduo se torna severo e agressivo com o seu ideal do ego, sendo então a pulsão responsável – juntamente com o superego (instância internalizadora da lei) – por excessivas autopunições e, conseqüentemente, pelo sentimento de culpa (Freud, 1923/1996d). Em *O mal-estar na civilização*, Freud (1930/1996e) complementa tal perspectiva expondo que quanto mais um homem controlar sua agressividade com o exterior, mais severo e agressivo ele tornará em relação ao seu ideal do ego.

Por conseguinte, Jorge (2008) descreve outra característica – desenvolvida a partir do advento de Tânatos – essencial para qualquer pulsão: seu aspecto repetitivo, como uma compulsão à repetição. Este imperativo de repetir, para Freud (1920/1996b), traz à tona experiências do passado que não possibilitaram a obtenção de prazer, sendo que muitas nunca trouxeram satisfação, o que denota, realmente, elementos que sobrepõem o princípio do prazer. Ademais, segue o autor, as manifestações da compulsão à repetição apresentam um caráter pulsional em alto grau que, quando atuam de forma opostora ao princípio do prazer, ganham a aparência de uma força cuja forma é considerada ‘demoníaca’.

Neste âmbito, Lacan (1964/1992) destaca dois aspectos da repetição: o *autômaton*, relacionado ao simbólico, tendo, de tal maneira, uma insistência automática da rede dos significantes que retornam comandados pelo princípio do prazer; e o *tiquê*, que está mais além do automatismo e possibilita o encontro faltoso com o real, o qual reside atrás do funcionamento automático do significante. Assim, a repetição, tematizada por Lacan (1964/1992) em duas vertentes, é a manifestação da articulação entre o simbólico e o real, entre o inconsciente e a pulsão. Revela, de tal maneira, o aparecimento do simbólico, no inconsciente estruturado, daquilo que constitui o núcleo deste último: o real, um furo na estrutura que escapa à simbolização.

Considerações finais

Dentre as construções teóricas da psicanálise, a concepção pulsional

certamente merece destaque. Agindo como um estímulo que exige satisfação, a pulsão configura um conceito-limite entre o psíquico e o somático, o qual só pode ser compreendido através de seu representante na vida mental. Esta formulação, durante o desenrolar das obras de Sigmund Freud, ganha duas modalidades de dualidade pulsional. A primeira, regida pelo princípio do prazer, descreve a relação existente entre as pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação. A segunda, entretanto, vai mais além do princípio do prazer e descreve a conexão existente entre as pulsões de vida e as pulsões de morte.

Antes de a vida surgir, não havia a existência de objetos que não fossem inanimados. Contudo, com o surgimento daquela, os seres, agora vivos, começam a apresentar tendências a retornar aos seus estados anteriores de não vida. A psicanálise, nesta relação, elabora o conceito de pulsão de morte, alegando que os indivíduos tendem a reduzir tensões e excitações ao menor nível possível, conduzindo-se à morte, ao nada. Em contraponto, surge a concepção de pulsão de vida, que tende a preservar a vida existente. Estas duas categorias de pulsão estão presentes em todas as pessoas e permitem novas compreensões sobre as psicopatologias atuais, como o Transtorno de Estresse Pós-Traumático; a agressividade; a culpa; e a tendência à auto degradação/destruição.

Referências

CHEMAMA, R. *Dicionário de Psicanálise*. Porto Alegre: Larousse, 1995.

CRESWELL, J. W. (2014). *Investigação qualitativa e projeto de pesquisa: escolhendo entre 5 abordagens* (3ª ed.). Porto Alegre: Penso.

FREUD, S. *A Concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*. In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. XI). Rio de Janeiro: Imago, 1910/1996a.

_____, S. *Além do princípio do prazer*. In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. XXIII). Rio de Janeiro: Imago, 1920/1996b.

_____, S. *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos*. In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. X). Rio de Janeiro: Imago, 1909/1996c.

_____, S. *O id e o ego*. In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. XIX). Rio de Janeiro: Imago, 1923/1996d.

_____, S. *O mal-estar na civilização*. In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago, 1930/1996e.

_____, S. *Os instintos e suas vicissitudes*. In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1915/1996f.

_____, S. *Sobre o narcisismo: uma introdução*. In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1914/1996g.

_____, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 1905/1996h.

JORGE, M. A. C. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. *O seminário*. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1964/1992.

MINAYO, M. C. S. (2016). *Trabalho de campo*: contexto da observação e descoberta. In

MINAYO, M. C. S, DESLANDES S. F. & GOMES R., *Pesquisa social: teoria, método e criatividade* (pp. 61-78). Petrópolis: Vozes, 2007.

Submissão: 10. 10. 2018 / Aceite: 20.12.2019

Algumas considerações sobre as noções de verdade e mentira no pensamento de Nietzsche e Freud

Some considerations about the notions of truth and lie in Nietzsche's and Freud's thought

MICHAELLA CARLA LAURINDO¹

WILSON ANTONIO FREZZATTI JUNIOR²

Resumo: O presente trabalho visa tecer algumas considerações sobre as noções de verdade e mentira na obra de Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. A obra que suscitou esse questionamento foi “Sobre Verdade e Mentira no sentido extra moral”, um texto que foi ditado por Nietzsche a um amigo em 1873, mas só publicado postumamente. O filósofo alemão critica o fato do homem moderno confiar no poder das palavras e dos conceitos sem atentar que não portam um significado unívoco e muito menos conduzem à uma verdade universal. Já Freud assevera que não há a realidade dos fatos, o que o ser humano nomeia como “a verdade” é determinada pela sua realidade psíquica. Mas a realidade psíquica carece de essência e nada mais é do que uma tentativa defensiva, no intuito de preencher com algum sentido a existência – sentida como árdua justamente pela sua falta de sentido.

Palavras-Chave: Verdade. Mentira. Nietzsche. Freud

Abstract: The present work aims to make some considerations about the notions of Truth and Lie in the work of Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud. The work that raised this question was “About Truth and Lie in the extra moral sense”, a text that was said by Nietzsche to a friend in 1873, but only published posthumously. The German philosopher criticizes the fact that modern man relies on the power of words and concepts without realizing that they do not carry a single meaning and much less lead to a universal truth. Freud, on the other hand, asserts that there is no reality of the facts, what the human being calls “the truth” is determined by his psychic reality. But the psychic reality lacks essence and is nothing more than a defensive attempt, in order to fill existence with some meaning - felt as arduous precisely because of its meaninglessness.

Keywords: Truth. Lie. Nietzsche. Freud

Verdade e Mentira em Nietzsche

Para Nietzsche, a verdade está intrinsecamente ligada a esfera moral, pois as investigações históricas apontam que só tardiamente a verdade começa a integrar o campo da lógica e do conhecimento. Ele inicia argumentando que não há uma adequação entre as palavras e as coisas, pois a palavra já é o estímulo nervoso transformado em imagem e que por sua vez é transformado em som. A palavra surge a partir da “afiguração de um estímulo nervoso em sons”, se trata de um ato completamente subjetivo. “[...] um estímulo nervoso, primeiramente transposto em

¹ Discente do curso de Filosofia da Unioeste. E-mail: michaella.laurindo@pucpr.br

² Orientador deste trabalho, professor do curso de Filosofia da Unioeste. E-mail: wfrezzatti@uol.com.br

uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora” (NIETZSCHE, 2012, p. 32). Se o estímulo nervoso é anterior à palavra, não há como ela corresponder às coisas. Dessa forma, os conceitos, tão prezados pela humanidade, nada mais são do que a estagnação, o congelamento desse elo palavra-coisa, sem ter a consciência de que inicialmente era tão somente o estímulo nervoso; outro ponto a considerar é que a palavra guarda uma referência às coisas empíricas que nomeia (LIMA, 2016).

A grande questão é saber: como esse estímulo sonoro que se forma no interior da subjetividade humana conquistou a posição de conceito universal? O que faz o humano ansiar por uma verdade? É o que trata o Fragmento Póstumo 19 [179], verão de 1872 – início de 1873:

Quando se acredita possuir a verdade, a vida mais elevada e pura parece possível. A crença na verdade é necessária ao homem. A verdade vem à luz como necessidade social: por meio de uma metástase, ela é posteriormente aplicada a tudo aquilo que dela independe. Todas as virtudes nascem de carências. Com a sociedade, nasce a necessidade de veracidade. Do contrário, o homem viveria em eterno ofuscamento. A fundação do estado incita a veracidade. O impulso ao conhecimento tem uma origem moral (NIETZSCHE, [1872] 2008, p. 70, grifo nosso).

Segundo Nietzsche, a religião cristã com sua moral de ressentimento inventou a “grande estratagema” para aliviar a dor do homem ao responsabilizá-lo e culpabilizá-lo por seu sofrimento. Foi a forma de dar-lhe um sentido, pois o que o homem não suporta não é a dor, mas, sim, sua falta de sentido: “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...” (NIETZSCHE, [1887] 2009, p. 140). Compaixão, culpa, conceitos de pecado e castigo são expressões dessa aspiração à “verdade”.

Estimar o erudito e o impulso de conhecimento científico são sinais de doença, assim como a pretensão de determinar uma verdade absoluta. “Qualquer aliança com o erudito deve ser rejeitada. Esse é o maior inimigo, porque dificultam o trabalho dos médicos e negam a existência da doença”³. Para o filósofo alemão não há imparcialidade nessa dedicação à ciência – o anseio por essa verdade a ser “desvelada”, representa a luta entre os próprios impulsos, mas numa mescla muito variada.

Nessa visão, os próprios conceitos, oriundos de uma “educação científica”, são metáforas e calcados na subjetividade. A verdade, portanto, pode ser uma ilusão, uma mentira “forjada” pelo próprio homem para dar conta da sua existência. Para o filósofo alemão, isso é impulsionado pela vontade de verdade⁴, uma busca sem

³ Cf. Fragmento póstumo 29 [222] verão-outono 1872-1873, Nietzsche, v. 2, p. 549

⁴ Nietzsche caracteriza a vontade de verdade de forma de negativa, mas também confere a ela um papel fundamental no raciocínio religioso ocidental: “o filósofo defende a seguinte relação lógica entre vontade de verdade e ateísmo: o ideal de probidade intelectual que constitui a vontade de verdade

limites pela verdade e provém do mesmo pathos *décadent* dos ideais ascéticos contidos nas práticas religiosas. Nietzsche propõe pensar de forma extra-moral:

Pensar extra-moralmente certamente requer o abandono da posição em que se pensa moralmente. O discurso moral inaugurado por Sócrates, independentemente de suas variações ao longo de seu currículo, revela certos anseios metafísicos expressos em termos de imutabilidade, felicidade, imperturbabilidade, dignidade e negação da vida; a verdade, nesse caso, não concretiza uma aspiração puramente intelectual, mas serve primordialmente à vontade de conservação, com efeito, revela-se como meio de se escapar da transitoriedade, como fundamento imóvel para o refúgio da turbulência da vida. Nietzsche acusa Sócrates de ser o primeiro protagonista desse anseio metafísico, que oculta, por detrás dos seus disfarces conceituais, uma poderosa razão moral, que, em última instância, tende a imobilizar a vida (KRASTANOV, 2010, p.25).

Verdade e Mentira em Freud

Já Freud afirma que o fator determinante no modo como cada sujeito interpretará a sua vida tem por base uma fantasia, ou seja, uma “mentira”. O psicanalista a princípio diferencia “fantasias ou devaneios conscientes” e “fantasia fundamental”. O primeiro tipo são meios de satisfação substitutiva, um mero recurso para lidar com a frustração: “ficar devaneando sobre imaginárias realizações de desejo traz satisfação [...] idearam uma forma entre permanecer um animal a busca de prazer, e ser, igualmente, uma criatura dotada de razão” (FREUD, 1916-17, p. 374). O segundo tipo, a fantasia fundamental, é a que a psicanálise enfatiza pois é inconsciente e será responsável pela formação dos sintomas: “a libido retira-se para as fantasias, a fim de encontrar aberto o caminho que conduz a todas as fixações recalçadas” (p. 375). Para o autor, os relatos dos pacientes nem sempre são verdadeiros, alguns costumam ser o oposto direto da verdade histórica. Ele aponta que verdade e mentira são faces da mesma moeda: “As experiências recordadas na análise são, às vezes, indiscutivelmente falsas e às vezes, por igual, certamente corretas, e na maior parte dos casos são situações compostas de verdade e falsificação” (p. 369). Ocorre que “as fantasias possuem realidade psíquica, em contraste com a realidade material, e gradualmente aprendemos a entender que, no mundo das neuroses, a realidade psíquica é a realidade decisiva” (p. 370).

Assim, a realidade psíquica corresponde a uma realidade interna ao sujeito que é mediada por uma realidade externa, o que proporciona uma assimilação entre as representações do mundo exterior e interior. O sujeito tenderá a enxergar os acontecimentos de sua vida em termos de satisfação e/ou sofrimento sempre tendo por base essas “lentes próprias”, que regulam sua relação com a realidade.

conduziria necessariamente à negação da “mais longa mentira” do Ocidente, isto é, a mentira da existência de Deus” (MELO NETO, 2016, p.427)

O papel da fantasia no psiquismo é proporcionar uma satisfação que, se por um lado é negada na realidade, por outro continua a ser exigida pela pulsão. Dessa forma, uma tentativa de articular duas forças antagônicas - o princípio de realidade e o princípio do prazer.

Para Freud a necessidade de “fantasia/mentira”, assim como o material que a fundamenta procede da pulsão. No texto *Projeto de uma psicologia científica* (1895), ele realiza uma decomposição da primeira experiência de satisfação e descreve o objeto inicial, supondo se tratar de outro ser humano, como sendo o primeiro objeto de satisfação pulsional. Esse “outro ser humano” será responsável pela ação específica de nutrir o recém nascido, pois “o organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Mas o que seria apenas a satisfação de uma necessidade [fome], no humano se mescla com uma satisfação sexual - portanto pulsional. Uma vez já experienciada a satisfação, toda vez que reaparecer o “estado de urgência ou desejo” (p.371), haverá uma ativação concomitante entre a representação do objeto [lembrança] e a imagem, reconstruindo a presença do objeto a partir de uma alucinação. Esse é o argumento sobre a busca de objetos/situações que satisfaçam a pulsão. É o que fará o ser humano buscar uma satisfação mítica ao longo da vida.

Acompanhando Freud, Quinet (2012) destaca que a satisfação pulsional será sempre parcial, pois o objeto que supostamente traria a satisfação completa está perdido. Assim, as pulsões são investidas em diversos objetos que trazem satisfação momentânea, mas nunca ininterrupta. O ser humano procura constantemente este objeto que, um dia, trouxe uma suposta satisfação sem igual, uma plena satisfação. Isso ocasiona uma vida de procura e reencontros tão somente com substitutos fugazes. Assim, ele [o objeto] não está de volta, é somente uma sombra do que foi perdido sem nem mesmo ter existido. A satisfação é sempre mítica, fantasiosa e dará origem à noção freudiana de *realidade psíquica*. Isso significa que a verdade é uma ficção e que, portanto, toda mentira está “atravessada” pela verdade singular de cada um.

Intersecções

Considerando o que foi exposto até o momento, convém elucidar os pontos em que se cruzam as duas linhas de pensamento aqui abordadas - obviamente sem o intuito de que coadunem.

Tanto em Nietzsche quanto em Freud há uma interrogação sobre o que vem a ser a verdade. Freud afirma que toda a busca de sentido ao longo da vida está assentada em uma ficção – há uma falta total de sentido para a existência. É o encontro com esse nada que a neurose pretende evitar a todo preço (GODINO-CABAS, 2009). Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2009, p. 139) aponta que “algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar,

explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. [...]o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!”.

Na direção do tratamento dos sintomas em Freud, espera-se que o sujeito mude sua relação com a fantasia. Ele propõe uma travessia/reconstrução da fantasia fundamental e chegar até ela é um ponto limite da análise – é o encontro com o rochedo da castração. Por castração entende-se a privação humana, sua falta de objeto. Essa ilusão [fantasia] de que haveria objeto capaz de proporcionar satisfação total é justamente que conduziu a interpretação pessoal que cada ser humano deu ao desfechos de sua própria vida.

A técnica freudiana de associar livremente considera: que a mentira está atravessada pela verdade singular de cada um, que as palavras não têm significado unívoco e que: aparecerão como Condensação (metáfora) ou Deslocamento (metonímia); de forma ambígua; não significam nada (imagem acústica) e não representam nada sozinhas; manifestam-se em cadeias associativas (condensadas e deslocadas); as palavras mostram e velam ao mesmo tempo, por isso podem ser “mentira” e “verdade” ao mesmo tempo – mentira em psicanálise não tem a acepção pejorativa ou moral.

Uma noção nietzschiana, já deduzível no texto “Verdade e Mentira”, é o perspectivismo. O termo é frequente na década de 1880 e é utilizado pelos comentadores em diferentes contextos e funções. Mas para este escrito essa noção de “perspectiva” ou “ótica” coaduna com a ideia de que: não há conhecimento ou verdade em si. Mas é preciso construir a partir de uma determinada perspectiva, o que se chama de “mundo”. “O que se chama “mundo”, consiste em simplificação, falsificação, erro, ilusão, ficção, aparência. Mas é precisamente de um mundo perspectivístico que depende nossa conservação; sem ele, em todo caso, pereceríamos” (CORBENAZI, 2016, p.336).

Esse “conhecimento”, produzido pela travessia da fantasia no processo analítico freudiano, não é um “conhecimento que se pretende verdade e muito menos é universal” - ele não serve a mais ninguém a não ser a si próprio e sem as amarras da ilusão/ideal. É uma perspectiva - não uma verdade unívoca e que pode a ser construída em análise – desmontar a sua ficção e também assentar em novas bases, saber da ilusão que os ideais de completude ou veracidade absoluta representam. Os escritos dos dois autores orbitam em torno da experiência da falta de sentido que o humano camufla, a proposta desse escrito é apenas iniciar o modo peculiar como concebem a articulação entre verdade e mentira, e como conduzem essas perspectivas.

Referências

CORBENAZI, E. Verbete: Perspectivismo [Perspektivismus]. In GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.

- FREUD, S. *Projeto de uma psicologia científica* [1895]. In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____. *Conferência XXIII: Os caminhos da formação dos sintomas* [1916-17]. In: Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GODINO-CABAS, A. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- KRASTANOV, S. V. *Nietzsche: pathos artístico versus consciência moral*. São Carlos: UFSCar, 2010. 131 f. Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2010.
- LIMA, J.S.L. Verbete: Verdade [Wahrheit]. In GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.
- MELO NETO, J. E. Verbete Vontade de verdade [Wille zur Wahrheit]. In GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.
- NIETZSCHE, F.W. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução F. M. Barros. São Paulo: Hedra, 2012.
- _____. [1887] *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *Fragmentos Póstumos 1885-1889* (vol. II). Madrid: Editorial Trotta.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.12.2019

A pulsão como unidade, multiplicidade e dualidade na teoria pulsional freudiana

Drive as unity, multiplicity and duality in the Freudian drive theory

RICARDO RODRIGO FRANÇA DA SILVA¹

MIRIAN IZOLINA PADOIN DALLA ROSA²

Resumo: A presente pesquisa estuda um dos conceitos principais da psicanálise, a saber, a pulsão. Esse conceito sofreu diversas modificações ao longo de sua elaboração, durante a pesquisa clínica de Freud, o pai da psicanálise, não tendo sido totalmente deslindado por ele. Desde a sua morte, afloraram diversas conjecturas acerca de sua concepção de pulsão, que, não raramente, implicam em erros teóricos e, conseqüentemente, metodológicos. Freud também não estava seguro sobre esse conceito ao formulá-lo, visto que, inicialmente, havia apenas algo análogo a pulsão de vida, associada, no Projeto, ao princípio de constância. Por vezes, considerou que a pulsão de morte seria a primeira pulsão ou pulsão por excelência. Tais imprecisões dificultaram a compreensão desse conceito e continuam a confundir os estudiosos que iniciam na psicanálise. Desse modo, a pesquisa tem como objetivo geral explicitar os modos limitados de representar a pulsão, a saber, como unidade, dualidade, multiplicidade, o que implica, portanto, nos seguintes objetivos: a) Explicitar como efetivou-se a concepção do conceito de Pulsão; b) descrever o desenvolvimento da concepção acerca da pulsão como multiplicidade – pulsões parciais – à pulsão de vida; c) destacar os limites da linguagem descritiva como meio de representar a pulsão – pulsão de morte. Para tanto, utilizar-se-á como método a revisão bibliográfica. Considera-se que a pulsão é uma unidade, por um lado, ao mesmo tempo em que é dualidade e multiplicidade, mas, também, por ser semovente, não pode ser – tal como a morte – totalmente representada, tanto no plural quanto no modo singular.

Palavras-Chave: Pulsão. Pulsão de vida. Pulsão de morte.

Abstract: This research studies one of the main concepts of psychoanalysis, namely, the Drive. This concept underwent several modifications during its elaboration, during the clinical research of Freud, the father of psychoanalysis, and was not completely developed by him. Since his death, several conjectures have surfaced about his conception of drive, which, not infrequently, implies theoretical and, consequently, methodological errors. Freud was also not sure about this concept when formulating it, since, initially, he thought only something analogous to life drive, associated, in the Project, with the principle of constancy. At times, he considered that the death drive would be the first drive or drive *par excellence*. Such inaccuracies made it difficult to understand this concept and continue to confuse scholars who begin with psychoanalysis. In this way, the research has as general objective to explain the limited ways of representing the drive, namely, as unity, duality, multiplicity, which implies, therefore, in the following objectives: a) To explain how the conception of Drive took place; b) describe the development of the conception about the drive as multiplicity - partial drives - to the life drive; c) highlight the limits of descriptive language as a means of representing the drive - death drive. To this end, the bibliographic review will be used as a method. The drive is considered to be a unit, on the one hand, at the same time that it is duality and multiplicity, but also, because it is moving, it cannot be - like death - fully represented, both in the plural and in the way singular.

¹ PUCPR – Campus Toledo. E-mail: rodrigo.ricardo.franca@hotmail.com

² Orientadora deste trabalho, professora do curso de psicologia da PUCPR – Campus Toledo. E-mail: miriam.rosa@pucpr.br

Keywords: Pulsation. Life drive. Death drive.

Introdução

A presente pesquisa estuda um dos conceitos principais da psicanálise, a saber, a pulsão. Esse conceito sofreu diversas modificações ao longo de sua elaboração, durante a pesquisa clínica de Freud, não tendo sido totalmente deslindado por ele. Desde a sua morte, afloraram diversas conjecturas acerca de sua concepção de pulsão, que, não raramente, implicam em equívocos teóricos e, consequentemente, metodológicos. Freud também não estava seguro sobre esse conceito ao formulá-lo, visto que, inicialmente, havia apenas algo análogo a pulsão de vida, associada, no *Projeto*, ao princípio de constância. Posteriormente, pautado na experiência clínica e no problema da repetição, tece conjecturas sobre a pulsão de morte.

Freud propiciou o entendimento de que existiria uma dualidade pulsional desde o início, embora, tenha ressaltado as limitações linguísticas e do vocabulário filosófico. Por vezes, considerou que a pulsão de morte seria a primeira pulsão ou pulsão por excelência. Tais imprecisões dificultaram a compreensão desse conceito e continuam a confundir os estudiosos que iniciam na psicanálise. Assim, a pesquisa teve como objetivo geral explicitar os modos descritivos e limitados de representar a pulsão, a saber, como unidade, dualidade, multiplicidade.

A primeira parte do presente estudo teve como ponto de partida a clássica definição de pulsão, presente em *Pulsões e Destinos da Pulsão* (1915), em que são retomadas as origens da concepção pulsional, evidentes no *Projeto para uma psicologia científica* (1895), a fim de explicitar as características da pulsão como um estímulo interno de quantidades de energia não vinculadas. Nessa ocasião, verifica-se que a pulsão, enquanto quantidade de energia, refere-se, dentro dos limites da linguagem, a uma unidade, muito embora a palavra “unidade” abarque apenas parcialmente a pulsão, não podendo representá-la, visto que ela é semovente.

A segunda parte considerou a pulsão como multiplicidade e como dualidade. Em *Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud considera a multiplicidade de pulsões que resultam no que mais tarde denomina como pulsão de vida. Recorre-se, ainda, ao *Á Guisa de Introdução ao Narcisismo* (1914), no qual Freud aglutina as Pulsões de autoconservação e Pulsão Sexual. Assim, as pulsões parciais estão contidas dentro do conjunto denominado pulsão de sexual – Eros –, que, juntamente com a pulsão de autoconservação, compõem o que Freud denomina como pulsão de vida.

A pulsão de morte foi considerada, na parte terceira, na qual se recorre, principalmente, ao *Além do princípio de Prazer, Análise terminável e Interminável* e a *Por que Guerra?* Busca-se ressaltar o aspecto irrepresentável da pulsão de morte,

bem como a dificuldade de Freud ao conjecturar sobre a pulsão de morte, visto que a linguagem utilizada por Freud, as metáforas biológicas, filosóficas, mitológicas, não permitem abarcar a pulsão, exceto descritivamente: como unidade, dualidade, multiplicidade.

Inicialmente, contudo, as características da Pulsão foram descritas no *Projeto* de 1895, visto que o jovem neurologista postulava que o organismo funcionava de acordo com o princípio de constância (FREUD, 1996a, p. 357). Para dar conta da homeostase, haviam dois grupos de neurônios, os impermeáveis (PSY), e os permeáveis (PHI), correlativos ao processo primário e o processo secundário. Os permeáveis eram responsáveis por manter o organismo livre dos estímulos externos que pudessem abalar o equilíbrio homeostático, já os impermeáveis eram responsáveis por lidar com a energia interna produzida pelas células, o estímulo interno e constante que mais tarde foi nomeado como pulsão (FREUD, 1996a).

A energia intracelular acumulava-se nos terminais neuronais e forçavam a passagem pela via axional, o que Freud denomina como soma. Quando a energia elevava-se acima do limiar fechneriano, surgiam, após inúmeras facilitações, o afeto e a idéia, o que também pode ser denominado como energia em estado ligado, isto é, com representações como objeto, e, por outro lado, quando abaixo do limiar, o que não é nem afeto e nem representação, tal como a morte, a pulsão de morte. Quando não representada, isto é, quando a energia não encontrava uma representação pela qual se deslocar e condensar, acabava circulando livremente por todo o psiquismo, efetivando-se por vias tortuosas, via repetição oriunda tanto do princípio de prazer, quanto de além do princípio de prazer (FREUD, 1996a, p. 353 - 361). Assim, é possível verificar que já no projeto Freud apontava o estímulo interno como algo anterior ao recalque primário, de além das pulsões parciais, e de além do princípio de prazer, o que poderia caracterizar a pulsão como uma unidade a priori, a Coisa, como pontua no *Projeto*; e os predicados da coisa – os destinos da pulsão – viriam depois (FREUD, 1996a, p. 414).

Contudo, em *A Interpretação dos Sonhos*, Freud deixa de lado o projeto, o aspecto somático, e passa a considerar apenas o aspecto psicológico. Ele despreza “[...] por completo o fato de que o aparelho anímico em que estamos aqui interessados é-nos também conhecido sob a forma de uma preparação anatômica” (FREUD, 1996b, p. 541-595), decidindo não mais se preocupar com o aspecto anatômico e somático do psiquismo: “[...] evitarei cuidadosamente a tentação de determinar essa localização como se fosse anatômica. Permanecerei no campo psicológico” (FREUD, 1996b, p. 541-595). Ressalta que a linguagem neurológica é limitada, além de perceber que a psiquiatria pouco pode contribuir para a saúde das hísticas. Avança seus estudos e passa a considerar as pulsões que surgem depois das primeiras inscrições, a saber, as pulsões de vida.

Apoiadas nas três zonas erógenas principais, e nas facilitações proporcionadas

por quem executa a ação específica, tais zonas erógenas começam a se confluir, até que o bebê possa ter uma imagem de unidade de seu corpo (FREUD, 1996, p. 177-178). Os diferentes impulsos se fundem, se combinam, entram em oposição, e se repetem de acordo com as experiências de satisfação, isto é de prazer/desprazer. O conjunto de todas as pulsões parciais passa a ser denominada como pulsão de vida. Assim, é possível compreender que as pulsões são múltiplas enquanto predicados da Coisa, isto é, quando a energia inicial, antes em estado livre, passa, agora, a ser vetorizada via diálogo tônico libidinal, ou seja, em estado ligado. Logo, fala-se em multiplicidades das pulsões quando se deve considerar o que vem depois do recalque primário, ou seja, pulsões parciais.

Entretanto, Freud percebe que, além das repetições referentes ao princípio de prazer, rejeitado pelas contracatexias do ego e do superego, há algo que se repete independente do princípio de prazer, isto é, independente de tudo o que é vetorizado após o recalque primário. Essas “[...] **tendências que estariam além do princípio de prazer, isto é, tendências que seriam mais arcaicas e que atuariam de forma independente do princípio de prazer**”. (FREUD, 2006, p. 143), são correlatas a pulsão de morte. O autor considera que a pulsão de vida, ou seja, o princípio de prazer **“parece, de fato, estar a serviço das pulsões de morte”**. (FREUD, 2006, p. 181). Em alguns momentos retoma sua concepção energética, apoiada da biologia de August Weismann, para afirmar que “[...] a substância viva, ao ser vivificada, foi rompida em pequenas partículas que desde então anseiam por reunir-se novamente através das pulsões sexuais” (FREUD, 2006, p. 178), o que, por analogia, evidencia que a pulsão, inicialmente, é uma só, tornando-se, depois, múltipla, o que pode ser verificado no seguinte fragmento: **“Essas partículas dispersas de substância viva atingiram assim o estado multicelular para afinal transferir para as células germinativas a pulsão para a reunificação, que estas últimas contêm de forma altamente concentrada”** (FREUD, 2006, p. 178). (grifo nosso). Assim, as pulsões sairiam de um estado de unidade inorgânica e de completude – princípio de nirvana -, estilhaçando-se em uma multiplicidade pulsional, que busca, com base na satisfação, um retorno ao inorgânico – pulsão de morte.

Contudo, as incertezas continuam, visto que, sobre sua hipótese, Freud afirma que “[...] nem estou convencido, nem peço aos outros que acreditem nelas [...] não sei até que ponto acredito nelas” (FREUD, 2006, p. 178). Sua concepção não pretende exagerar-se em conjecturas teóricas, pois: “Quanto mais frequentemente isso é feito no decurso da construção de uma teoria, menos fidedigno, como sabemos, deve ser o resultado final” (FREUD, 1996e, p. 68). Trata-se, dessa forma, de um recurso mitológico e poético para explicar a sua concepção; no fundo, tudo é fantasia arquitetada pela configuração de impulsos de cada um, como afirma: “[...] cada um de nós seja dominado por preferências internas profundamente arraigadas

que imperceptivelmente dirigem e inspiram nossa especulação”. O que, de acordo com Freud, deve ser considerado com benevolência e humildade (FREUD, 2006, p. 178). A teoria Freudiana, portanto, não se oferece como uma única verdade, não se impõe como verdade única, apresenta-se como uma interpretação, dentre outras, que tem sua vantagem por compreender seus limites, o que fica evidente quando Freud recorre ao mito do andrógono, o amor e discórdia de Empédocles, e pontua, em uma carta a Einstein que, no fundo, não podemos abarcar a Coisa com nossa linguagem científica, e que, mesmo a ciência, é uma convenção e em determinado momento acaba recorrendo ao mito, nas palavras de Freud a Einstein: “Talvez ao senhor possa parecer serem nossas teorias uma espécie de mitologia [...] Todas as ciências, porém, não chegam, afinal, a uma espécie de mitologia como esta? Não se pode dizer o mesmo, atualmente, a respeito de sua física?” (FREUD, 1996i, p. 216).

Em *Análise Terminável e Interminável* (1937), a característica mitológica também é ressaltada. Freud recorre à mitologia poética grega para nominar as transformações pulsionais. No referido texto, a pulsão de morte aparece como algo distribuído por todas as instâncias psíquicas e não pertence exclusivamente a só uma delas, indicando, inclusive, que é anterior ao Id. Destaca, ainda, que a pulsão de vida e de morte pode se misturar, difundir e se distribuir às outras instâncias:

Estamos lidando aqui com as coisas supremas que a pesquisa psicológica pode aprender: o comportamento dos dois instintos primevos, sua distribuição, mistura e difusão – coisas que não podemos imaginar como confinadas a uma única província do aparelho psíquico, ao id, ao ego ou ao superego. (FREUD, 1996b, p. 259).

140

No referido texto, destaca o caminho silencioso da pulsão de morte, ao percorrer as três instâncias, além de apontar algumas formas do surgimento dela na clínica, tais como a mescla com o superego, o apego ao sofrimento, o masoquismo, entre outras. Assim, por trás das instâncias, existiria um “instinto [pulsão] de morte original da matéria viva” (FREUD, 1996b, p. 256), os resíduos que não podem ser julgados, sobre os quais não é possível emitir um juízo, dos quais fala Freud, circulam livremente por todas as instâncias “O que chamamos de coisas são resíduos que fogem de serem julgados” (FREUD, 1996a, p. 396). A multiplicidade dos fenômenos da vida – os destinos da pulsão – seriam resultantes da primeira pulsão, os predicados da coisa. Todavia, pondera sobre a limitação de suas conjecturas, mais uma vez: “No momento, temos que nos curvar à superioridade das forças contra as quais vemos nossos esforços redundar em nada. Mesmo exercer uma influência psíquica sobre o simples masoquismo constitui um ônus muito severo para nossos poderes” (FREUD, 1996b, p. 257). Logo, fica ressaltado os limites da linguagem como meio de descrever a pulsão.

Considerações finais

Se fosse possível resumir em uma frase a conclusão que o presente estudo obteve, no que diz respeito à unidade, dualidade e multiplicidade das pulsões, ela seria resumida na frase de Nietzsche. “Também aqui tão como frequentemente, a unidade da palavra nada garante a unidade da coisa”. Logo, uma das conclusões decorrentes do presente estudo é a de que, ao falarmos em unidade, uma multiplicidade e uma dualidade das pulsões, são formas descritivas de falar de algo que, em si mesmo, não pode ser capturado por uma palavra. A palavra é uma forma de cristalizar a coisa; a palavra mata a coisa. As palavras permitem que tentemos nominar aquilo que não tem nome, e nunca terá, tanto do ponto de vista teórico quanto no ponto de vista de quem se submete à análise. Ao considerarmos a pulsão como unidade, como multiplicidade, ou como dualidade não a apreendemos completamente, devido ao seu aspecto semovente. A pulsão continua se movendo, independentemente das palavras que usamos para tentar nominá-la, apesar de tentarmos descrevê-la.

Logo, só importa saber sobre a pulsão na prática clínica, que emerge como algo não simbolizado e se repete enquanto a palavra do paciente não pode escoar o excesso de pulsão, enquanto a palavra não matar a coisa. Sobre isso, verifica-se, ainda, que há duas repetições: uma repetição de algo referente ao princípio de prazer, das pulsões de vida, e uma repetição de quantidades de pulsão anteriores ao princípio de prazer (de algo além do princípio de prazer/pulsão de vida). Todavia, esses modos descritivos, ainda assim, são uma simplificação. Freud mesmo acrescenta que os Três Ensaio está longe de apresentar um estudo exaustivo sobre a teoria das pulsões. Por conseguinte, verifica-se, ademais, que a teoria das pulsões é inacabada e que diversos comentadores afirmam que a leitura que se faz sobre a pulsão de morte é divergente; em suma, várias escolas consideram-na de formas diferentes. A multiplicidade de informações deve-se ao caráter especulativo e até mesmo mítico/poético da teoria pulsional, bem como da prudência de Freud a não querer conjecturar para além do que a prática clínica nos permite. Desse modo, o presente estudo também não deixa de ser e de acompanhar a especulação.

Todavia, de forma descritiva, é possível falar de unidade, de multiplicidade e de dualidade. Assim, fala-se de multiplicidade das pulsões quando didaticamente se busca expressar informações sobre as pulsões parciais, descritas em Três Ensaio. Fala-se em dualidade das pulsões, quando estão em contraste com a pulsão de morte – quando se considera a repetição de quantidades de energias oriundas de um não lugar além do princípio de prazer que se mesclam aos vetores posteriores ao recalque primário. A pulsão de vida, diz-nos, Freud, é visível, e a de morte só pode ser intuída em contraste com a de vida. Sobre a pulsão de morte, por si só, podemos concluir que nada podemos dizer, apenas fazer especulações. Fala-se em unidade, portanto, quando é preciso representar o impulso interno que exerce pressão constante em um organismo.

Além disso, caracterizá-la como dual, múltipla ou unidade não deixa de abrir portas para interpretações metafísicas. Assim, dizer que ela é dual e recorrer, por exemplo, a Empédocles, implica em interpretações que levem a supor que exista algo anterior, que permita tal dualidade, ou seja, Freud recairia necessariamente numa metafísica. Contudo, é naturalista e sua herança epistemológica não aponta que Freud recorreria a princípios da psicologia espiritualista/mentalista. Segue-se também que não se trata de uma multiplicidade desde o início, pois implicaria que cada pulsão parcial já viria embutida em um bebê desde antes do nascimento, que um autista, por exemplo, já teria nascido com cada pulsão parcial isolada e vetorizada, vetorização que só ocorreria com ações específicas e traços mnêmicos iniciais. As pulsões parciais não podem ser isoladas a priori, isto é, precisa ser vetorizada pelo diálogo tônico-libidinal nas relações com a mãe, posteriormente ao nascimento.

Pode-se verificar, também, em diversos momentos, que Freud intui algo anterior à pulsão de vida, entretanto, diz-se dualista para contrapor-se a teria da libido de Jung, que avançava nos estudos sobre as neuroses narcísicas, e, pautando no idealismo alemão e no neoplatonismo, postulava que a pulsão era uma só desde o início – *alma mundi* – energia vital que se individuaria em muitas outras pulsões, e não só a sexual/infantil. Freud recorre a dualidade e porque a concepção celular August Weismann, postulava que parte da célula se destruía, era a única que fundamentava a hipótese de Freud. É Lacan quem observa isso e propicia mais rigor à Psicanálise, dizendo que toda pulsão é virtualmente pulsão de morte. Como virtualmente entende-se que, a rigor – teórico -, o que vem primeiro é a pulsão de morte – princípio disjuntivo do Eros, como afirma Freud. Tal exemplo é possível de ser vislumbrado no autismo, quando, segundo Lacan, há um triunfo da pulsão de morte. Afirmar que há dualidade desde o início é o mesmo que dizer que o bebê nasce com todos os traços unários já estabelecidos geneticamente, com experiências de prazer e desprazer, anteriores ao nascimento, em suma, com a pulsão de vida contida em si; ou, então, recorrer a uma explicação da psicologia espiritualista para explicar como a pulsão de vida originou-se antes do recalque primário. Ademais, no extremo oposto, identificá-la estritamente como unidade pulsional – tal como fizera Jung ao propor a *alma mundi* – pode levar teóricos a reconhecer uma substância, um atomismo, a priori, tal como a alma, o que, em psicanálise, é um equívoco. Disso se segue que, unidade, assim como dualidade e multiplicidade, são modos descritivos de falar da pulsão, e não podem apreender a pulsão em si mesma.

Outra dificuldade é referente à pulsão de morte, à pulsão agressiva, à pulsão de dominação e ao sadomasoquismo. A pulsão de dominação, como visto, teria origem na atividade ou passividade na manipulação das zonas erógenas; seria, portanto, uma das pulsões de vida ou noção de apoio de uma delas. Assim, não parece ser o ápice do limiar da pulsão de morte - energia tóxica se deslocando pelo psiquismo

por não ser representada pela linguagem ou direcionada para uma atividade socialmente aceita. A pulsão agressiva, o sadomasoquismo e a pulsão de dominação parecem ser expressões da pulsão de vida e só podem ser chamadas de pulsão de morte enquanto não nomeadas pela linguagem. Fazem parte do princípio de prazer e se repetem na clínica como sintoma, inibição, angústia, formação reativa, formação substitutiva.

Contudo, acreditamos que a pulsão de morte é a primeira pulsão. É possível vislumbrar tal concepção ao se considerar o autismo, no qual, segundo Lacan, o que triunfa é a pulsão de morte. Há uma falha no recalque primário, nas primeiras inscrições resultantes da relação com o Outro, de modo que a energia permanece em estado livre e disperso, ou seja, não ligada por representações, objetos da pulsão. Houvesse uma dualidade desde o início, no autismo, não triunfaria a pulsão de morte e seria necessário recorrer a uma explicação genética ou metafísica para conjecturar sobre uma dualidade a priori. Logo, a pulsão de morte parece ser referente a algo anterior ao princípio de prazer. Todavia, como visto, a teoria pulsional freudiana permanece inacabada e tal acabamento, certamente, é proposital, visto que não buscava fazer uma cosmovisão, não buscava explicar – e quando tentava, era apenas por especulação – para além dos fatos clínicos.

Referências

ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à Epistemologia Freudiana*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1983.

BEZERRA Jr. Benilton. *Projeto para uma Psicologia Científica*. 1.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CHEMAMA, Roland. *Dicionário de Psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

FREUD, Sigmund(1996a). *Projeto para uma Psicologia Científica*. In: ____ Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1996b). *A Interpretação dos Sonhos*. In: ____ Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. V. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1996c). *Três Ensaio sobre a teoria da Sexualidade*. In: ____ Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund(1996d). *Análise terminável e interminável*. In: ____ Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund(1996e). *Além do Princípio de Prazer*. In: ____ Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1996f). *A Negativa*. In: ____ Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund(1996g). *A questão da análise leiga*. In: ____ Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- FREUD, Sigmund(1996h). *O Mal-Estar na Civilização*. In: ____ Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund(1996i). *Por que a Guerra?*. In: ____ Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. XXII. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund (2004a). *Pulsões e seus destinos* In:____ Obras Psicológicas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- FREUD, Sigmund(2004b). *À Guisa de Introdução ao Narcisismo*. In:____ Obras Psicológicas de Sigmund Freud. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- FREUD, Sigmund. *Além do Princípio de Prazer*. In:____ Obras Psicológicas de Sigmund Freud. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, Sigmund. *O Problema Econômico do Masoquismo*. In:____ Obras Psicológicas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007.
- FREUD, Sigmund. *Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência, mito*. In:____Obras incompletas de Sigmund Freud. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- FREUD, Sigmund. *Neuroses de transferência: uma síntese -manuscrito recém descoberto*. 1.ed. Imago, 1987.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Acaso e repetição: uma introdução à teoria das pulsões*. 7.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- GOMES, A. M. A. *O conceito de Energia Psíquica em Carl Gustav Jung*. Disponível em: <https://psicologiareligiaoart.files.wordpress.com/2007/10/conceito-de-energia-psiquica-em-cg-jung1.pdf>. Acesso: 22 Nov 2018.
- LACAN, Jacques. *Seminário livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- LACAN, Jacques. *Seminário livro 1: O eu nos escritos de Freud e na técnica psicanalítica*. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

Equoterapia: o cavalo como símbolo na construção de autoconhecimento

Hippotherapy: the horse as symbol in the construction of self-knowledge

LAÍSA ROSSATO¹

Resumo: Este trabalho tem por objetivo investigar e compreender, na medida dos limites de um artigo, as possíveis semelhanças e divergências entre: a busca de autoconhecimento do homem e o simbolismo animal, especificamente ao simbolismo do cavalo. A busca do autoconhecimento é apresentada por Carl Gustav Jung (1875-1964), como a busca de si-mesmo, expressão da totalidade do ser, partindo de uma visão psicológica e espiritual, tendo como base a natureza animal, isto é, instintiva do homem. A simbologia animal, por sua vez, não se limita às aparências dos animais, quanto a sua fisiologia, mas à percepção da essência real íntima da natureza e do mundo, referindo-se não propriamente aos animais, mas à ideia que o homem tem deles e, talvez, a ideia que os homens têm de si próprios. Sabe-se que, na prática da Equoterapia, o cavalo opera como 'instrumento vivo' que proporciona bem-estar e melhoria na qualidade de vida dos praticantes; considerando-o como símbolo, é possível estabelecer um paralelo entre a busca de autoconhecimento e a prática da Equoterapia: o contato e a interação com o animal operam como forma de resgate e completude da totalidade do ser humano. Nossa proposta é, pois, uma leitura simbólica do cavalo e de sua relação imediata com o praticante.

Palavras-chave: Autoconhecimento. Simbolismo animal. Equoterapia. Jung.

Abstract: This work aims to investigate and understand, within the limits of an article, the possible similarities and divergences between: the search for self-knowledge of man and animal symbolism, specifically the symbolism of the horse. The search for self-knowledge is presented by Carl Gustav Jung (1875-1964), as the search for the self, an expression of the totality of being, starting from a psychological and spiritual view, based on the animal nature, that is, instinctive of the man. Animal symbology, in turn, is not limited to the appearance of animals, as far as their physiology is concerned, but to the perception of the real inner essence of nature and the world, referring not to animals, but to man's idea of them and, perhaps, the idea that men have of themselves. It is known that, in the practice of Riding Therapy, the horse operates as a 'living instrument' that provides well-being and improves the quality of life of practitioners; considering it as a symbol, it is possible to establish a parallel between the search for self-knowledge and the practice of hippotherapy: contact and interaction with the animal operate as a way of rescuing and completing the totality of the human being. Our proposal is, therefore, a symbolic reading of the horse and its immediate relationship with the practitioner.

Keywords: Self-knowledge; Animal symbolism; Hippotherapy; Jung.

Introdução

Eu tenho uma égua, que é indomável, que é brava, e medrosa, quando olho para ela, me sinto intrigada, e fico pensando: porque será que ela é assim? Quando eu olho para ela, tentando descobrir: o porquê ela se comporta dessa maneira, eu

¹ Unioeste - PR. E-mail: rossatolaisa@gmail.com

começo a perceber, que tenho que olhar para alguns aspectos meus, e por vezes, me identificar com ela; posso pensar: *o que será que ela passou para ser dessa forma?* Eu começo a partir dela, ter que olhar para mim, começo então, a investigar, e penso: *mas ela é assim por algum motivo.* Pensando a partir de mim, com o aparato que eu tenho para desenvolver uma ideia sobre ela, pode ser que coisas que me venham em mente, nem estejam relacionadas a ela, mas que eu posso através de mim, estar olhando para ela, e nessa interação: entender ela e a mim mesma.

Isso é o símbolo, a égua se apresenta como: a parte visível das forças invisíveis do meu inconsciente; ele revela os segredos do inconsciente, conduzem às mais ocultas ação, abrem o espírito para o desconhecido e o infinito: dando forma aos desejos, incitam a empreendimentos, modelam o comportamento, provocam os êxitos ou derrotas; a interação com o símbolo pode ocorrer em uma interação com um objeto concreto, no momento em que ao olhar para o objeto, eu olho para mim, ao “falar” com o objeto, o objeto “fala” para mim. Isso ocorre pela transmissão de uma sensação, de um significado subjetivo, e vivo. Percebo, então, que: minha égua não gosta de pessoas, como se as pessoas provocassem medo nela, e me surpreendo, ao perceber que também tenho medo das pessoas. (Robert, 1986, p. 77)

A proposta desse artigo é contribuir para o enriquecimento da prática da Equoterapia, trazendo a está, a possibilidade de se estabelecer uma relação, entre, cavalo e praticante onde o cavalo, opere como um símbolo: associando-o a busca de autoconhecimento.

Apresentar-se-á neste artigo, uma reflexão, acerca da compreensão, e desenvolvimento do conceito de símbolo, enfatizando a sua distinção, ao conceito de signo; o cavalo enquanto símbolo; o corpo e o símbolo e; a Equoterapia e autoconhecimento.

Nesse encadeamento, ver-se-á relatos, e trechos do filme: *The Horse Whisperer*; como forma ilustrativa de como, a interação do praticante com o cavalo, operam como: forma de resgate a completude da totalidade do ser. Assim como: “os simbolistas não deixaram de estabelecer analogias entre animais e o ser humano [...]”, na prática da Equoterapia, essa estratégia, pode ser adotada, buscando através da relação cavalo-praticante, o sentido de colaboração e de respeito, além, da busca do autoconhecimento. (RONECKER, 1997, p. 81)

Neste sentido, apontamos: uma nova proposta da Equoterapia, como aberta não só para pessoas com deficiências, mas, para praticantes em geral em busca de autoconhecimento.

1 Símbolo e signo

Para melhor compreensão e desenvolvimento do conceito de símbolo, faz-se necessário observar, sua relação com o uso da palavra: significado e o conceito de

signo.

Em seu livro, *Ego e Arquetipo*, Edinger afirma que: “O símbolo está vinculado ao uso da palavra “significado” de modo particular” (p.182). A palavra significado é aplicada quando se faz necessário estabelecer uma relação de reconhecimento, de apreço, valor, importância, significação e significância. Em um sentido mais profundo, pode ser explanada de acordo com a questão existencial: “Qual o sentido e significado da vida?” (1972)

Atualmente, a busca do significado da vida é projetada na objetividade: em coisas externas, como a vida de conforto material a aquisição de conhecimento, status, e relações sociais. Como afirma Edinger (1972), “procura-se o sentido humano onde ele não está: nas coisas externas, na objetividade” (p. 157)

O fato de não separarem as duas diferentes formas de se utilizar a expressão “significado”, leva as pessoas a fazerem a pergunta sem resposta:

[...] “Qual o significado da vida?”. Essa pergunta não pode ser respondida dessa forma, pois confunde o significado objetivo e abstrato com o subjetivo e vivo. Se a refizermos de modo mais subjetivo, perguntando “Qual é o significado da minha vida?”, ela passa a ter condições de ser respondida. (EDINGER, 1972, p. 156)

Neste sentido, precisamos distinguir as duas diferentes formas de uso dessa expressão: enquanto signo indica conhecimento abstrato e objetivo, um veículo de representação, se relacionando com significados abstratos e objetivos. Em outro momento, enquanto símbolo: refere-se a outro tipo de significado, “um significado vivo que não se relaciona ao conhecimento abstrato, mas sim um estado psicológico que pode iluminar a vida. (EDINGER, 1972, p.156)

A diferenciação, entre o objetivo e abstrato, veiculado por um signo; e o subjetivo e vivo, veiculado por um símbolo: vem de encontro com a necessidade urgente de descobrirmos o mundo subjetivo interno da psique, suplantando a psicologia coletivista, genérica e de massas que procura o sentido humano, onde ele não está: nas coisas externas, na objetividade, que se posiciona desacreditando da ideia de uma personalidade ímpar e individual. (EDINGER, 1972)

Em busca do sentido de sua vida, indo de encontro consigo mesmo, vivendo em um mundo onde necessita se comunicar e desenvolver uma linguagem, com função de se relacionar com outrem: “O homem necessita de um mundo de símbolos, assim como de um mundo de signos”. (EDINGER, 1972, p. 158).

Parafraseando Edinger, tanto o signo quanto o símbolo são necessários, mas não devem ser confundidos entre si. O signo é morto, e o símbolo é vivo, pois diferente do símbolo, o signo é uma unidade de significado que representa uma entidade conhecida, o que nomeamos e atribuímos valor como as palavras e a forma de comunicação: como a língua. O símbolo, por outro lado, representa uma

entidade viva e orgânica, que age como um mecanismo de liberação e de transformação de energia psíquica, sendo uma imagem ou representação de algo essencialmente desconhecido: um mistério. “O símbolo é dotado de um dinamismo subjetivo que exerce sobre o indivíduo uma poderosa atração e um poderoso fascínio”. (EDINGER, 1972, p. 158)

Segundo Edinger, fazemos referência ao símbolo quando descrevo uma experiência significativa:

Uma experiência desse tipo não veicula significado abstrato, ao menos basicamente; ela traz consigo, na realidade, um significado vivo que, carregado de afeto, nos põe em relação orgânica com a vida como um todo. Os sonhos, os mitos e as manifestações artísticas transmitem essa sensação de significado subjetivo e vivo, bem diferente do objetivo e abstrato. (EDINGER, 1972, p.156)

Para melhor compreendemos a transmissão de um significado subjetivo e vivo, que acontece quando estamos diante de um símbolo, podemos fazer uma simples distinção entre dois tipos de observação relacionados ao animal: “cavalo”. Enquanto signo, “cavalo” significa uma espécie particular de animal quadrúpede, porém diante da experiência vivenciada e relatada por mim opera como símbolo. (EDINGER, 1972)

Relato da experiência: *“Hoje estava desanimada com um monte de coisas para fazer e cansada, quando chego na hípica e vejo o domador montado em minha égua manca que quase morreu, a qual um dia me disseram que nunca poderia ser montada, algo dentro de mim se desperta, ganha ânimo”.*

Essa experiência opera transformando a energia psíquica, pois ao mesmo tempo em que eu interagia com esse fenômeno externo, algo se transformava dentro de mim, como se me dissesse: *“você também é capaz”*; transmitindo assim, uma sensação de um significado subjetivo e vivo, através da manifestação do símbolo como uma projeção. (EDINGER, 1972)

Conforme a experiência acima relatada, o fato de algo ter sido transformado dentro de mim no momento em que olhei minha potra, sem que ao menos eu esperasse que isso ocorresse, modificando minha postura diante da realidade em que me encontrava, pode ser associado ao que Edinger (1972) e Robert (1986) dizem sobre a interação com um símbolo: que pode acontecer de forma espontânea e inconsciente, transmitindo ao indivíduo uma energia vital. De acordo com Edinger: “Não é possível fabricar um símbolo; só é possível descobri-lo” (1972, p. 158), eles são um produto espontâneo da psique arquetípica, sendo portadores de energia psíquica. Parafraseando Robert (1986), eles revelam os segredos do inconsciente, conduzem às mais ocultas ações, abrem o espírito para o desconhecido e o infinito, dando forma aos desejos, incitam a empreendimentos, modelam o comportamento, provocam os êxitos ou derrotas; transmitindo ao indivíduo, de forma consciente ou inconsciente energia vital que o apoia, orienta e o motiva. (p. 77)

Os símbolos são gerados pelo inconsciente, podemos aprender a perceber esses símbolos, e a se relacionar com eles de forma consciente: podendo assim perceber a ação do inconsciente dentro de nós. (Robert, 1986, p. 29). Isso ocorre pois de acordo com Edinger: “A psique arquetípica mantém uma incessante atividade de criação de uma corrente estável”; despertos ou não essa corrente de símbolos, carregada de energia afetiva, continua e flui sem que o ego se aperceba.

Os símbolos penetram no ego, levando-o a identificar-se com eles e a trabalhar com eles inconscientemente; ou passam para o ambiente externo, através das projeções, levando o indivíduo a ficar fascinado e envolvido com objetos e atividades externos (Edinger, 1972, p. 158)

De acordo com Edinger, é importante compreendermos que a psique e a subjetividade de um indivíduo, não possuem somente influências de reflexos do ambiente, das pessoas ou das relações de desejo. (1972, p.157). A importância de olhar para vida simbólica, e entender o efeito e dinâmica do indivíduo em relação com o símbolo, vem de encontro como a necessidade de busca de sentido, um sentido que se relaciona de forma subjetiva, e única a cada indivíduo; pois conforme Chegalier, Gheerbrant, descrevem em sua obra, *Dicionário de símbolos* (1982),: “[...] a percepção do símbolo é eminentemente pessoal, não apenas no sentido em que varia de acordo com cada indivíduo, mas também no sentido de que procede da pessoa como um todo” (p. XVI). Embora cada indivíduo participe de uma herança biofisiopsicológica, sendo influenciado pela cultura, ele também possui uma experiência única.

Considerando a importância da busca de sentido e significado eminentemente pessoal, subjetiva e única, que pode ocorrer a partir de um relacionamento do indivíduo com o símbolo, apontaremos três possíveis padrões de relação entre o ego e o símbolo, pois como afirma Edinger: “A relação entre o ego e o símbolo constitui um fator extremamente importante” (1972, p. 159).

Citando Edinger (1972), o primeiro padrão possível de relacionamento entre o ego e o símbolo, “[...] o ego pode identificar-se com o símbolo. Nesse caso, a imagem simbólica será vivida concretamente. O ego e a psique arquetípica serão uma só entidade” (p.159). Em geral: “[...] o indivíduo é incapaz de distinguir entre os símbolos da psique arquetípica e a realidade concreta, exterior. As imagens simbólicas são experimentadas como fatos reais, exteriores”. (1972, p. 159)

Exemplos desse tipo de relação são as alucinações dos psicóticos e as superstições de todo tipo. As misturas confusas das realidades psíquicas e físicas, tais como a prática da alquimia e da astrologia, e os cultos atuais para a obtenção de cura encontram-se nesta categoria. Sempre que se é tentado aplicar uma imagem simbólica a fatos físicos externos, com o propósito de manipular esses fatos em proveito próprio, corremos o risco de sucumbir.

Os símbolos só existem efeitos válidos e legítimos quando servem para modificar o nosso estado psíquico ou nossa atitude consciente. Seus efeitos serão ilegítimos e perigosos quando aplicados, de forma mágica, à realidade física. (EDINGER, 1972, p. 159)

Na seguinte citação veremos como Edinger, aborda e discute a segunda e possível relação que pode ser estabelecida entre o ego o símbolo.

Na segunda possibilidade comete-se o erro oposto, o ego pode estar alienado do símbolo. Neste caso, a significação do símbolo se perde por ser tomada apenas como signo de algum conteúdo conhecido; embora a vida simbólica não possa ser destruída, nesse caso ela funcionará de forma degradada, fora da consciência. O símbolo será reduzido a signo. As necessidades misteriosas e urgentes do símbolo só serão compreendidas em termos de fatores elementares e abstratos. (EDINGER, 1972)

Essa relação tem como base, a atitude racionalista que supõe poder ver além dos símbolos, descobrindo seu significado “real”. No entanto esta abordagem reduz todas as imagens simbólicas a fatores elementares, conhecidos. Operando com de forma redutivista, defendendo a ideia de que: “[...] não existe verdadeiro mistério, nenhum elemento essencial desconhecido que transcenda a capacidade de compreensão do ego” (p.160). Desta forma, “nos termos dessa concepção, não pode haver símbolos verdadeiro; há apenas signos”. (EDINGER, 1972, p. 160)

Edinger (1972) salienta que esses dois padrões de relação entre o ego e o símbolo podem ser considerados como dois estágios sucessivos do desenvolvimento da personalidade. Onde o primeiro estado, ocorre uma identificação entre o ego e os símbolos inconscientes se caracterizando como: o estágio inicial do desenvolvimento do ego, presente, por exemplo, no primitivo e na criança. No estágio posterior, tem como base um estado de alienação entre o ego e o simbolismo do inconsciente; como um estágio posterior do desenvolvimento, “[...] talvez uma reação necessária contra o estágio antecedente de identificação entre o ego e o inconsciente”. (p.162). Essa “[...] dissociação entre o ego e o inconsciente que, mais cedo ou mais tarde, deverá, se quiser alcançar a totalidade ser superada”. (EDINGER, 1972, p.162)

O ego identificado com a imagem simbólica como relatado na primeira possibilidade de relação entre o ego e o símbolo, torna-se vítima dessa imagem, condenado a viver concretamente e de forma inconsciente o significado desse símbolo, em vez de entendê-lo conscientemente. “Quando o ego é identificado com a psique arquetípica, o dinamismo do símbolo só será visto e experimentado como um impulso para a luxúria ou para o poder”. (EDINGER, 1972, p.163)

Neste momento vamos nos atentar a terceira e desejável possibilidade. O ego é receptivo aos efeitos das imagens simbólicas. As imagens simbólicas que se

manifestam na psique consciente e podem ser apreendidos pelo ego. Parafraseando Johnson (1989), é por meio desta interação que essas duas realidades, consciente e inconsciente, podem dialogar e estabelecer uma ligação. Ou seja, é por meio dos símbolos que a consciência é capaz de apreender a dimensão inconsciente da psique, na qual estão contidos os arquétipos. Sendo os sonhos e a imaginação, caminhos naturais desenvolvidos pela psique para expressão desses símbolos.

Torna-se possível uma espécie de diálogo consciente entre o ego e os símbolos que emerge. Assim, o símbolo é capaz de realizar sua função própria de liberador e transformador de energia psíquica com plena participação do entendimento consciente. (EDINGER, 1972, p.159)

Essa atitude consciente, que ocorre com a participação do entendimento consciente em interação com o símbolo, traz ao indivíduo uma série de encontros numinosos entre o ego e a psique transpessoal, isso é opera produzindo um efeito despertador e transformador sobre a personalidade. “Descobre uma nova dimensão de significado que atribui um valor à subjetividade” (EDINGER, 1972, p. 172).

Robert ressalta que quando vivenciamos as imagens simbólicas é como se vivenciássemos “[...] partes interiores de nós mesmos que estão sob a roupagem das imagens”. (1986, p. 34). O autor complementa afirmando:

Este é o poder da experiência simbólica da psique humana quando empreendida conscientemente: sua intensidade e seu efeito sobre nós são geralmente tão concretos como uma experiência física, seu poder de redirecionar nossas atitudes, de nos ensinar e nos fazer mudar em níveis profundos é muito maior que o dos acontecimentos externos pelos quais podemos passar sem nos aperceber. (Robert, 1986, p. 35)

Podemos vivenciar um símbolo e descobrir sua forma oculta por um processo de analogia. A Analogia neste contexto opera como ponto de referência, entre coisas diferentes: opera como um encontro entre a consciência e o inconsciente. Pois quando vivenciamos um símbolo, “[...] vivenciamos a entidade psíquica interior que é representada por esse símbolo”. Na interação entre o ego e o símbolo, a imagem simbólica se coloca diante de nós, e diz algo. (Robert, 1986, p. 35). Quando me coloco diante de minha égua, (*como no relato anteriormente citado*) e sinto algo, pode ser um incômodo, fascínio, carinho, amor, uma emoção, em fim, ela não me diz nada concretamente, cavalos não “falam”, mas, é como se me dissesse algo que por muitas vezes não diz respeito a ela, mas a mim mesma. Ela não me diz nada concretamente, mas é como se me dissesse: “*Você também é capaz*”. É como se os conteúdos inconscientes de revestissem de uma roupagem para comunicar algo a psique consciente. Essa interação acontece em forma de analogia, como metáforas, para nos transmitir um sentido de uma realidade interior, única e íntima de cada ser

muito maior que os acontecimentos externos. (Robert, 1986)

2 O cavalo como símbolo

Edinger em sua obra, *Ego e arquétipo* (1972) afirma que: “o conceito de físico não é o único critério de verdade: há também realidades psíquicas que não podem ser explicadas, demonstradas ou contestadas sob nenhum ponto de vista físico”. Uma experiência seja ela exterior ou interior: um sentimento ou uma sensação, por exemplo, representam uma realidade psíquica que não pode ser constatada, e que também dispensam demonstrações. (p. 162).

Nas palavras de Ronecker: “Dissecar um animal não ensina nada sobre sua natureza real. Para isto, é necessário compreender e amá-lo e identificar-se com ele”. (1994, p.11)

Parafraseando Edinger, todos enunciados simbólicos se referem a objetos que é impossível constatar do ponto de vista físico, plano no qual não tem nenhum sentido. Isso ocorre, pois, a psique é um fator autônomo, e o simbólico é confissão psíquica que têm por base, em última análise, processos inconscientes. “Esses processos são inacessíveis à percepção física, mas demonstram sua existência através das confissões da psique [...]”. (1972, p. 162)

O simbolismo animal não se refere aos animais propriamente ditos, mas a ideia que o homem tem deles e talvez se si próprio. Para que seja possível entender os animais como símbolos, Ronecker (1961) orienta: “Ouve o que diz o seu coração e compreendei o animal; é necessário amá-lo e, portanto, respeitá-lo”. (RONECKER, 1961, p.11)

De acordo com o autor supracitado, o ser humano possui uma natureza animal. Assim como o animal o homem também age por instinto: “o que o instinto se não inteligência natural e inata que o homem também deve ter possuído em idades remotas? (p. 14)

A tarefa aqui desempenhada de abarcar os aspectos simbólicos do cavalo é delicada, pois os símbolos possuem uma natureza desconhecida, difícil de reconhecer, em última análise impossível de definir. Em sua natureza inconsciente, deve ser considerado em seu significado em relação com a situação consciente, e em sua relação cotidiana do empírico. (JUNG, 2012, p. 44)

Nos atentaremos então, a aspectos gerais do simbolismo do cavalo enquanto arquétipo.

Parafraseando Hopche (2012), entende-se por arquétipos, padrões de percepção e compreensão psíquicas comuns a todos os seres humanos, contidos na camada mais profunda do inconsciente: no inconsciente coletivo, fonte psíquica de poder, totalidade e transformação interior.

Os arquétipos estão muito próximos dos instintos como forma típica de proceder e forma repetitiva de reagir. Os instintos constituem as formas básicas de comportamento. Os arquétipos, por outro lado podem ser descritos como as formas básicas de visualização dos instintos. Jung refere-se a esse tema, dizendo, literalmente, que as figuras arquetípicas primitivas podem ser entendidas “como visualização do próprio instinto ou como auto-retrato do instinto” (HARK, 1988, p. 21)

Olhando para a relação dos diversos mitos, parece que o cavalo é um dos “arquétipos fundamentais inscritos na memória humana”. Ele sem dúvida, o “[...] animal sacralizado por excelência, onde o cavalo vive, o homem quase o divinizou”. (RONECKER, 1997, p. 300)

De acordo com Jung (2012), o cavalo enquanto animal representa a psique não humana, o infra-humano, a parte animal e, por conseguinte, a parte psíquica inconsciente; por este motivo encontramos no folclore os cavalos clarividentes e “clariaudientes”, que às vezes até falam. Enquanto animais de carga, a sua relação com o arquétipo da mãe e das mães próximas (as valquírias que carregam o herói morto até Walhalla, o cavalo de Tróia, etc.) quando se apresentam como inferiores ao homem, representam o ventre e o mundo instintivo que dele ascende; o cavalo é “dynamis” e veículo, somos por ele levados como por um impulso, mas como os impulsos, está sujeito ao pânico, por lhe faltarem as qualidades superiores da consciência. (p.43)

Clarividente e familiar as trevas, com a esfera irracional, anunciam a morte, sendo portador tanto da vida quanto da morte, da água e do fogo. Exerce a função de guia para o além possuindo qualidade de psicopompo. (RONECKER, 1997, p. 301)

De acordo com o autor supracitado o cavalo é símbolo de riqueza, de sucesso e de dinamismo. Ele é a montaria do grande guerreiro e dos exércitos celestes, atravessa os mundos e transporta as almas. O cavalo urânico e solar se presta, pois, perfeitamente para ser a montaria dos heróis, dos Deuses, dos santos e dos conquistadores espirituais.

Jung complementa dizendo que quando em sonho ou trabalhos com a imaginação os cavalos não carregam cavaleiros mostra que os impulsos instintivos podem escapar do nosso controle consciente. “Nos cavalos reaparecem todas as forças positivas que lhe faltavam antes e que lhe eram tão necessárias”. (2008, p. 226)

“Por sua suscetibilidade ao medo, ao pânico e aos encantamentos, o cavalo é frequentemente um símbolo da instintividade. No plano da psique individual, a imagem do cavalo desenfreado aponta para a dificuldade de domínio do eu diante da invasão de impulsos inconscientes”. (RAMOS, BIESE, BALTHAZAR, 1999, p. 89)

3 O corpo e o símbolo

A psique e o corpo são uma unidade indissolúvel, por uma limitação da compreensão da mente consciente ocorre que por inúmeras vezes essas duas instâncias são abordadas como duas partes distintas. Se assim se faz necessário abordá-las para uma melhor compreensão de como interagimos biológico e psiquicamente, devemos ter em mente que quando estamos falando de um corpo, estamos falando de um corpo ao qual possui um equilíbrio energético, que não depende apenas da ingestão de calorias e do gasto energético, mas de um corpo que se relaciona intimamente com questões psíquicas e somáticas. Quando abordamos fenômenos relacionados a psique, como o símbolo, esses fenômenos e interações ocorrem no corpo. Ora, onde sinto uma emoção, quando: penso, sinto, percebo, tenho um sentimento, uma impressão ou intuição; onde isso ocorre se não no corpo. Onde sinto o calor de uma emoção? No corpo. (WOODMAN, 1980)

Um dos aspectos desenvolvidos na interação entre o cavalo e o praticante, na prática da Equoterapia e a percepção corporal, pois, em relação com um corpo distinto: o corpo do cavalo, o praticante pode perceber seu próprio corpo, perceber os movimentos, a interação e os limites de seu próprio corpo. Uma pessoa com paralisia, por exemplo, estática em uma cadeira de rodas com seu corpo inerte possui uma percepção limitada de seu próprio corpo, porém em interação com o cavalo passa a receber estímulos sensoriais e motores, podendo assim dentro de suas limitações se perceber.

Na qualidade de psicóloga não estou qualificada para discutir os percursos bioquímicos e motores do corpo, meu interesse é pela totalidade dessas experiências. (WOODMAN, 1980)

Segundo Mindell (1989), o corpo através das imagens simbólicas, liga-se a dimensão inconsciente da psique. Tomar consciência do corpo e de suas operações equivaleria a tornar-se consciente dos seus conteúdos inconscientes. Portanto o processo de auto-conhecimento, decorrente da conscientização de conteúdos inconscientes, também poderia ser observado no corpo. Tendo isso em mente deve-se compreender: a relação, a dinâmica, e interação de cada patologia, e sintomas presentes nos praticantes da Equoterapia em termos do símbolo. Nessa compreensão reside no tratamento a possibilidade de cura.

Modificações fisiológicas corporais aparecem em sonhos, e alterações de comportamento e atitude afetam a experiência corporal. (MINDELL, 1989, p. 42)

De acordo com Byington, citado em Ramos (2016) “[...] o corpo participa da psique através de símbolos estruturantes que expressam suas particularidades”(p. 50).

Existem várias expressões para se referir a essa interação entre o corpo e a psique, são elas: corpo sutil, corpo pneumático, inconsciente somático, corpo

onírico, corpo subjetivo e corpo simbólico; todos esses conceitos se referem a qualidade simbólica da interação mente-corpo. (RAMOS, 2006)

Arnold Mindell em sua obra, *O Corpo Onírico* (1989) utiliza a expressão corpo onírico, que de acordo com o autor possui várias modalidades de expressão, podendo se expressar através de sintomas e doenças. Para ele a causa de uma doença pode estar ligada tanto a experiência corporal individual como vinculada a um material onírico e simbólico. Pode ocorrer que a doença traga conteúdos simbólicos transmitidos por sonhos e experiências corporais que indicam que o corpo onírico está operando. (p.42)

Mindell referencia uma distinção entre corpo real e corpo onírico, para nossa melhor compreensão dos aspectos fisiológicos e psíquicos presentes na manifestação do que ele chamou de corpo onírico. (1989)

O conceito de corpo real é de origem grega clássica. Ao corpo real é atribuído medidas filosóficas objetivas, sendo resultado de conceitos culturais. Ele é composto de órgãos, RNA, bactérias, células, doenças. Pode ser definido através de seu peso, tamanho, idade, formato, temperatura. (MINDELL, 1989)

Já o corpo onírico não possui uma estrutura mensurável, podendo ser apenas percebido, pois possui uma natureza rítmica, gasosa e fluida. “O corpo onírico pode ser percebido, mas não entendido em termos de corpo real” (MINDELL, 1989, p.32). Sendo assim para estudarmos o corpo onírico temos que deixar que ele se manifeste. O corpo onírico é sempre uma essência que permeia o corpo real e se estende para além deste. (MINDELL, 1989).

Ambos, corpo real e corpo sutil se relacionam, pois assim como as sensações do corpo são causadas pelo corpo real, o corpo real também sobre influências do corpo onírico.

“A compreensão empírica do relacionamento entre corpo real e corpo sutil é simplesmente que ambos são aspectos de uma coisa: o corpo onírico”. (MINDELL, 1989, p. 42).

De acordo com o mesmo autor, Tendo em mente a compreensão empírica do relacionamento entre corpo real e corpo onírico, quando manifestada uma doença aparentemente apenas biológica ou fisiológica é necessária uma abordagem mais ampla em seu tratamento. O trabalho deve ser abordado o âmbito da significação do que está ocorrendo na vida da pessoa.

Considerando que o corpo onírico se relaciona com a experiência corporal e simbólica, aspectos do corpo tais como: gestos, comunicação, doenças e sintomas podem ser expressos de forma simbólica, assim como símbolos podem ser refletidos no corpo como sintoma. Os símbolos e sintomas devem ser trabalhados interpretados e vivenciados. Neste contexto “O corpo onírico não é encontrado

como uma entidade em si, com características próprias, mas como um sintoma a ser superado” (MINDELL, 1990, p. 20).

Mindell (1985), citado em Ramos (2006), reconhece: “O trabalho psicoterapêutico leva a uma confluência entre corpo real e corpo onírico, pois este se aproxima cada vez mais do corpo real, emergindo ambos na criação da personalidade” (p. 66). A manifestação do corpo onírico como sintoma é considerado como o melhor meio para o desenvolvimento da personalidade, pois existem casos típicos de sintomas que “estão tentando motivar a pessoa efetuar uma mudança completa de personalidade” (MINDELL, 1990, p. 26).

Diante de uma doença ou sintoma o indivíduo se questiona e busca soluções para sanar a dor e o incomodo decorrentes dos sintomas, nas palavras de Mindell a partir da dor o indivíduo é obrigado a constatar a consciência, pois “sua alma lhe envia mensagens importantes através da doença” (1990, p. 20).

A conscientização pode ocorrer através da dor e não da luta contra essa dor. “As doenças podem ser auto curativas, o corpo onírico é a sua própria solução” (MINDELL, 1990, P. 21).

Esse trabalho de conscientização pode ocorrer através da interação do símbolo com o corpo. Podemos ter duas situações de manifestação do corpo simbólico, que pode ser vivido passiva ou ativamente.

Quando é constelado passivamente, temos, por exemplo a formação de sintomas e o surgimento de fantasias; quando é vivido ativamente, temos o estabelecimento de uma relação com o símbolo emergente, integrando- o na consciência. (RAMOS, 2006, p. 50)

Na tentativa de explicar reações psicossomáticas Marty, Muzam e David afirmam que pacientes psicossomáticos tem pobreza de mundo simbólico, pois possuem pensamento do tipo operatório, aprisionado no concreto, não possuem capacidade de simbolizar, reagindo somaticamente e provocando a formação de sintoma. Neste movimento o paciente tem pouca ligação com o inconsciente, possibilitando que o processo de somatização ocorra, pois, a doença orgânica é a falha de sentido e significação simbólica. (MARTY; MUZAM; DAVID, 1963 apud RAMOS, 2006).

Porém, Ramos (2006) aponta a existência de pacientes com somatizações que não possuem um pensar operatório. A autora apresenta uma perspectiva que defende a ideia de que o paciente, ao somatizar, vai além da circunstância de ele simbolizar ou não, mas que esta simbolização ocorre no corpo, ou seja, no plano somático.

É possível que o problema esteja na interação da vida consciente-inconsciente. O paciente que se expressa somaticamente perdeu a conexão de seu corpo com seu inconsciente somático, de modo que

a vida fantasiosa, eidética, encontra-se desconectada da vida orgânica. Isto é, esses pacientes têm uma vida simbólica, porém restrita e compulsiva. (RAMOS, 2006, p. 58).

A função simbólica, pode ficar fixada no corpo devido a não adequação a mediação psique-corpo, que pode acontecer na infância na relação parental primária, portanto, o sintoma tem um significado e um sentido, além de ser considerado um símbolo. (RAMOS, 2006).

O sintoma como símbolo, espelha uma estrutura psíquica, assim como, uma estrutura psíquica espelha um sintoma. Quando ocorre a emergência do símbolo na polaridade corpórea, é como se essa somatização fosse um convite ao paciente voltar-se, e se confrontar com seus complexos, e a corrigir seu desenvolvimento através da integração com o inconsciente. (RAMOS, 2006).

Os sintomas se originam nos complexos, entendido como: “[...] um grupo de representações psíquicas e o sentimento característico ligado a esse grupo de representações”. (HOPCKE, 2011, p. 28). Os complexos possuem carga emocional, podem ser inconscientes, reprimidos ou inacessíveis, possuindo elementos relacionados ao insciente pessoal como também com o inconsciente coletivo. (HOPCKE, 2011)

Para Jung (1973 apud Ramos, 2006) o complexo enquanto sintoma não é reconhecido a nível abstrato, nem expressado na fantasia, imaginação ou sonho, por isso pode ter uma expressão orgânica, podendo conter mensagens psíquicas. “Assim, o sintoma orgânico contém mensagens psíquicas que não tem uma representação abstrata acessível à consciência” (Ramos, 2006, p. 60).

[...] sintomas orgânicos correspondem a uma cisão na representação de um complexo, de maneira que a parte psíquica, abstrata, havia sido reprimida. O sintoma (símbolo) havia se desenvolvido de maneira automática e descontrolada, o que revelava seu caráter complexo, inconsciente. (RAMOS, 2006, p. 194).

A informação recalcada fica aprisionada no complexo produzindo sintomas repetitivos que reproduzem o erro, a cisão, devido à ausência de coerência entre múltiplos aspectos. (RAMOS, 2006).

De acordo com a autora supracitada, quando este fenômeno ocorre a consciência, está configurada, com uma postura unilateral, neste contexto o sintoma é uma manifestação inconsciente, com função compensatória, tendo a finalidade de religar: o ego com o Self através da integração do conteúdo reprimido.

A manifestação de uma doença, enquanto sintoma, pode estar além de seu significado, pois, nem sempre é possível atribuir um sentido ao adoecer, já que o sintoma não precisa estar necessariamente associado a um complexo infantil, podendo indicar o aparecimento de um novo símbolo. Podendo então ser a

expressão de um aspecto desintegrado que precisa ser compreendido pela integração na consciência; sendo o símbolo expressões de estruturas psíquicas manifestadas no corpo, torna-se possível a percepção e o trabalho de conscientização que pode ocorrer de forma ativa, decorrente do estabelecimento de uma relação com o símbolo emergente, integrando-o na consciência. A integração do símbolo a consciência ocorre, pois um complexo tem sempre uma expressão simbólica corpórea, através da qual podemos ter a chave para a compreensão da doença. (RAMOS, 2006).

Segunda a mesma autora, o símbolo aponta para a disfunção, um desvio que precisa ser corrigido. A compreensão da doença, neste sentido, considera a doença como expressão da totalidade do ser, portanto, curar seria: “[...] interpretar corretamente o que essa totalidade está tentando expressar através dos sintomas e ensinar-lhe um modo menos doloroso de auto-expressão”. (2006, p. 68)

Jung descreve vários métodos denominados amplificações, onde conteúdos inconscientes podem ser integrados a consciência, como: imaginação ativa, uso de pintura, e argila. Considerando a totalidade, e subjetividade dos praticantes da Equoterapia, seus sintomas e expressões corporais, juntamente com o conteúdo apresentados neste artigo, será a Equoterapia uma prática que gozará a possibilidade, de um dia se tornar mais um método de amplificação, assim como a imaginação ativa, e outras técnicas expressivas se tornaram?

158

4 Equoterapia e autoconhecimento

Segundo Traumutt (2003 apud Ferrari, 2009) os animais são utilizados como uma ferramenta terapêutica nos mais diversos ambientes como: escolas, hospitais, centro de tratamento, entre outros.

Machado e Rocha, (2008) abordam a terapia assistida por animais como uma prática onde o animal é a parte principal do tratamento, que tem como objetivo, promover a melhora social, emocional, física ou cognitiva de pacientes humanos. Ela parte do princípio de que o amor e a amizade que podem surgir entre seres humanos e animais geram inúmeros benefícios.

No âmbito da psicologia e da reabilitação, na relação pessoa-animal, sempre se percebe troca que gera ganhos psíquicos e físicos e, nesse caso, a maior beneficiada é a pessoa que pratica equitação, sendo esta então, considerada mais do que um simples esporte ou lazer, pois vai além. (FREIRE, 1999 apud ADÁRIO, 2005, p. 50)

Segundo Jung (2008), nossa psique está de certo modo, conectada ao mundo inteiro, tanto interior como exteriormente. Todas as manifestações da vida estão, de certa maneira, sintonizadas com o contínuo espaço-tempo. Observando o comportamento dos animais é possível perceber que seus esquemas instintivos se

encontram perfeitamente ajustados e adaptados, os levando a se comportarem de acordo com uma configuração instintiva universal. “Foi com essas considerações em mente que um zoólogo famoso logo declarou que o “interior” de cada animal se estende amplamente sobre o mundo à sua volta, “psiquificando” tempo e espaço”. (JUNG, 2008, p. 275)

Ademais:

De modo que foge totalmente a nossa compreensão, o nosso inconsciente também está sintonizado com o nosso ambiente – nosso grupo, a sociedade em geral e, além de tudo, com o contínuo espaço-tempo e a natureza no seu todo. (JUNG, 2008, p. 276)

Para Jung (1978), as pessoas se relacionam com o mundo por meio de símbolos.

Cada animal, enquanto representação simbólica, é uma referência de nosso labirinto interior, cujo percurso, muitas vezes difícil e doloroso, é o caminho iniciático de nosso desabrochar enquanto indivíduos nos ciclos cósmicos da evolução espiritual. (RONECKER, 1997, p. 79)

Considerando o animal como representação simbólica, e a amplitude da psique que se estende em conexão e interação com o ambiente no espaço-tempo. O homem em sua interação com o ambiente, ou com o cavalo encontra-se ligado ao animal em união mítica para o bem ou para o mal. O homem não pode se privar de pensar, representar e simbolizar o animal, pois isso está em sua natureza. (RONECKER, 1997, p. 18)

Citaremos o filme *The Horse Whisperer* (1998), para melhor compreensão da proposta aqui apresentada, onde a prática Equoterapia e a interação com o cavalo operam como uma forma de resgate e completude da totalidade do ser humano, através do autoconhecimento.

O filme conta a história de Grace, e sua família. Grace sofre um acidente enquanto cavalgava com sua amiga Judith: enquanto Grace tentava socorrer sua amiga que cairá de seu cavalo, um caminhão as atinge, Pilgrim seu cavalo se joga contra o caminhão como se tentasse protegê-las, ele fica gravemente ferido, Judith morre e Grace sobrevive, porém, uma de suas pernas fora amputada, pela gravidade dos ferimentos. Ambos Pilgrim e Grace ficam enfermos e doentes após escaparem da morte.

A partir desse pequeno relato inicial do filme, podemos perceber uma profunda ligação e identificação do homem com o cavalo. Em sua obra, *Os animais e a psique: do simbolismo a consciência*, as autoras relatam que: “O herói e seu cavalo muitas vezes têm o mesmo destino. Ao conduzir o herói através da neblina, do fogo e da água, ao permanecer ao seu lado nas situações difíceis, ele entrelaça sua vida à

do dono e chega até a morrer com este”. (RAMOS, BIESE, BALTHAZAR, 1999, p. 87)

Nos identificamos parcialmente com os animais, eles são reflexos de nossa natureza complexa, operam como espelhos, espelhando nossos instintos domesticados ou selvagens. Muitas vezes o ser humano se serve do animal para denunciar, através do simbolismo, seus próprios defeitos ou para exaltar suas virtudes. (RONECKER, 1997, p. 79)

Pilgrim o cavalo do filme opera como espelho dos instintos, no momento em que Annie, a mãe de Grace, olha para Pilgrim, o cavalo, que se encontrava ferido externamente e interiormente, pois, o cavalo não era mais o mesmo: vivia assustado e ninguém podia chegar perto dele. No momento em que Annie o olha, percebe que o mesmo acontecia com Grace — a perna de Grace já estava cicatrizando, mas ela precisa curar o resto de si-mesma também.

Em um diálogo de Grace e Annie, Grace diz que Pilgrim, o cavalo, deveria ser abatido, pois não era justo fazê-lo sofrer, ela complementa dizendo: *“Talvez eu também deva ser abatida, eu não sirvo para mais nada”*. Diante dessas circunstâncias, Annie vai até Montana levando com ela Pilgrim e Grace, ela vai atrás de Tom Booker, o chamado encantador de cavalos.

Ao domesticar o cavalo, o homem fez dele uma extensão de seu corpo. Aprendeu com ele a ser forte e valente, e ampliou seu contato com o mundo quando lhe foi possível percorrer longas distancias em menos tempo. O cavalo também possibilita ao homem entrar em contato com seu lado instintivo, adquirindo maior domínio sobre si mesmo. A direção da relação entre cavalo e cavaleiro é determinante nesse processo. Uma vez que tal relação se estabeleça de modo positivo e o cavaleiro seja capaz de dirigir essa energia, os instintos passam a ser seus auxiliares nas situações difíceis [...] (RAMOS, BIESE, BALTHAZAR, 1999, p. 87)

160

Tom Booker, o encantador de cavalos, começa a realizar um processo de doma em Pilgrim, onde Grace também deverá participar do processo. Tom se relaciona com Pilgrim com muita dedicação paciência e respeito. Grace se sente rejeitada, incapaz, e com medo. Participando do processo de doma, junto com Pilgrim e Tom, a medida que Pilgrim vai mudando de atitude, Grace começa a se abrir, e descobrir que também é capaz de superar seus medos e emoções negativas, adquirindo assim maior domínio sobre si mesma e suas emoções.

Assim como “[...] os simbolistas não deixaram de estabelecer analogias entre animais e o ser humano [...]”, na prática da Equoterapia esta estratégia pode ser adotada buscando através da relação cavalo-paciente o sentido de colaboração e de respeito, além da busca do autoconhecimento. (RONECKER, 1997, p. 81)

Carl Gustav Jung, psiquiatra e psicoterapeuta que fundou a psicologia analítica, em sua obra *Presente e futuro* (2011), aborda o autoconhecimento, como um

processo que vai além das características da personalidade conhecidas pela consciência, através de sua interação social e de uma definição a partir de sua interação com as outras pessoas, podemos dizer: “*eu sou calma, intelectual, esperta, introvertida, etc.*” Pode-se desta forma conhecer seus próprios conteúdos, porém de uma forma limitada.

Segundo Jung (2012)

O eu, no entanto, só conhece os seus próprios conteúdos, desconhecendo o inconsciente e seus respectivos conteúdos. O homem mede seu autoconhecimento através daquilo que o meio social sabe normalmente a seu respeito e não a partir do fato psíquico real que, na maior parte das vezes, é a ele desconhecido. (Jung, 2012. p.13)

Quem progredir no processo de autoconhecimento, segundo a perspectiva de Jung, trará inevitavelmente à consciência, conteúdos do inconsciente: ampliando a âmbito de sua personalidade. “Todo esse material acrescido à consciência determina uma considerável ampliação do horizonte, um aprofundamento do autoconhecimento e, principalmente, humaniza o indivíduo, tornando-o modesto”. (JUNG, 2011, P. 25)

Neste sentido, o autoconhecimento é abordado como a investigação da própria alma, pois, através desta “ampliação” da consciência, os conteúdos do inconsciente, passam a ser liberados e conscientizados através da análise. Abordando o inconsciente, pode-se deparar com conteúdos reprimidos: desejos, lembranças, tendências, planos etc., como também, com instintos e seu mundo de imagens, que: “[...] pode constituir um passo no sentido de esclarecer as forças adormecidas de nossa psique que, embora presentes, passam quase despercebidas [...]” pela consciência. (JUNG, 2012, p. 25)

“[...] O cavalo simboliza, na psique individual, a possibilidade do despertar da criatividade humana. Desse modo, pode ser visto como um elemento facilitador do acesso à energia renovadora do inconsciente”. (RAMOS, BIESE, BALTHAZAR, 1999, p. 91)

Para melhor compreensão do processo de autoconhecimento, proposto por Jung, é necessário tratarmos do que se entende por consciência e inconsciente, pois, o processo de autoconhecimento se dá pela conscientização de conteúdos inconscientes. (JUNG, 2012, p. 25)

Nas palavras de Helmut Hark (1988), em sua obra, *Léxico dos Conceitos Junguianos Fundamentais a partir dos estudos de C. G. Jung*, podemos declarar, um melhor entendimento acerca do conceito de consciência.

Se imaginarmos a psique sob a forma de uma esfera, em sua totalidade consciente-inconsciente, a consciência seria um pequeno

retalho de toda a superfície, enquanto o ego seria o centro deste campo. Consciente é tudo aquilo que o ego percebe e sabe. A consciência é um órgão de percepção que registra e interpreta as múltiplas relações com o mundo e os símbolos do inconsciente, classificando-os como palavras e conceitos. (HARK, 1988, p. 39)

A consciência é um conceito necessário de oposição ao inconsciente, é um “órgão de orientação”, através dela percebemos a realidade exterior e interior, interpretamos o que foi percebido podendo dizer do que se trata, podemos classificar as “informações” lhe atribuindo um valor. (HARK, 1988, p. 39)

Neste sentido, a consciência se mostra como uma função importante de estruturação e de atribuição de sentido. É extremamente importante para o domínio dos impulsos e instintos humanos. Essas funções poderiam ser comparadas a um cavaleiro que guia compenetradamente seu cavalo. (HARK, 1988, P. 39)

Segundo o mesmo autor, já o inconsciente contém todas as experiências e conteúdos psíquicos, que não se relacionam, de maneira perceptiva, nem com a consciência nem com o ego.

Para Johnson (1989), o inconsciente é como um campo de energias muito mais extenso que a mente consciente. Este campo de energia possui conteúdos que vão além dos conteúdos reprimidos, pois, o inconsciente possui outros aspectos além deste: como todo restante do material que está submetido ao limiar da consciência.

De acordo Jung (2012), o inconsciente possui conteúdos de caráter pessoal, impessoal e coletivo. O inconsciente pessoal contém aspectos das experiências pessoais, percepções, recordações esquecidas ou reprimidas, que são produzidas ao longo da vida do sujeito. Já o inconsciente coletivo, contém categorias herdadas, arquétipos e conteúdos relativamente ativos. “Esses estão além das aquisições e elementos pessoais”. (p. 466)

De acordo com o autor supracitado, dificilmente abordaremos o conceito de consciência e autoconhecimento sem fazermos menção aos conteúdos inconscientes, isso ocorre pois “ [...] O que é consciente é conhecido’ mas o que é inconsciente é muito pouco conhecido [...]”. (p. 304). Buscando equilíbrio não devemos tomar a consciência racional com superioridade, tão pouco deixar as forças irracionais inconscientes tomarem o lugar da consciência. “Se tivéssemos uma consciência inferior seríamos todos loucos. O eu e a consciência do eu são de máxima importância”. (JUNG, 2012, p. 305)

Quando as forças irracionais tomam conta da consciência é como se estivéssemos diante de um cavalo selvagem e indomável “O cavalo representa a esfera do inconsciente instintivo. Ele é a massa de energia primitiva que exige uma direção consciente, simbolizada pelo cavaleiro ou cacheiro, para se tornar produtivo ao sentido

humano e espiritual” (RAMOS, BIESE, BALTHAZAR, 1999, p. 91)

Seria supérfluo enfatizar a consciência sem observar sua relação, com conteúdos inconscientes. Por isso a ênfase principal está na consciência, como apercepção dos conteúdos inconscientes. “Apercepção. É um processo psíquico pelo qual se articula um novo conteúdo com conteúdos semelhantes e já existentes de modo que se o considere entendido, apreendido ou claro”. (JUNG, 2012, p. 430)

No filme o pai de Grace diz: *“Eu fiquei olhando aquele cavalo e percebi que o mesmo se passa comigo. E tenho duas escolhas. Eu posso lutar contra as coisas ou aceitá-las”*.

Agora ele percebe o que antes não percebia, pois através do inconsciente se produz a consciência. Nas palavras de Jung (2012) “A parte inconsciente é uma espécie de segunda intenção que no decorrer do tempo poderia tornar-se consciente com a ajuda da intuição e através de uma reflexão mais profunda [...]”. (p. 203)

Tendo a oportunidade de, a partir, do seu relacionamento com Pilgrim se voltar à para si mesma, se perceber e refletir, Grace juntamente com seu cavalo, conseguem superar seus medos, e o que jamais puderam imaginar aconteceu: Grace monta em Pilgrim novamente, agora seu medo, não aceitação, dor e rejeição estão sob seu comando. Grace toma as redes de sua vida em suas mãos, e descobre o quanto ainda é capaz — Ela volta a sorrir.

163

Considerações finais

Não vivemos mais em busca da sobrevivência, o sentido de nossas vidas não é mais lutar para que possamos satisfazer nossas necessidades primárias. Com o desenvolvimento da tecnologia, o homem contemporâneo se encontra em uma estável sustentabilidade de suas necessidades de sobrevivência. O homem está cada vez mais perdido, debate-se e tateia a procura de uma base sólida, de algo firme, para em cima disso, construir o edifício de sua existência. É frequente e visível, o grande número de pessoas depressivas, estressadas, que não encontram o sentido de viver, ou levam uma vida completamente alienada desprovida de significado e valor.

O verdadeiro sentido da vida está escondido no interior de cada ser, daí nasce a necessidade de nos autoconhecermos.

O trabalho do psicólogo na prática da Equoterapia pode levar em conta a contribuição da psicologia profunda, de Carl Gustav Jung, promovendo uma interação analógica entre o relacionamento: praticante-cavalo, associado aos processos interiores do praticante. Atrás da interação com o cavalo como um símbolo, é possível estabelecer uma conexão entre conteúdos inconsciente e a situação emocional que está sendo vivida pelo praticante, pois, o símbolo revela aspectos inconscientes que precisam ser integrados a consciência. Sendo assim a medida que o praticante se relaciona com seus conteúdos psíquicos instintivos,

através de sua interação com o cavalo, conteúdos inconscientes e reprimidos, podem ser alcançados, interpretações e compreensões acerca da relação cavalo-praticante podem ser realizadas a fim de que possam ser integradas a consciência.

A prática da Equoterapia, até então, opera visando o desenvolvimento biopsicossocial de seus praticantes, essa visão se estende a partir da contribuição da psicologia Analítica Junguiana, junto a proposta do desenvolvimento do autoconhecimento através da prática da Equoterapia, para uma perspectiva de um desenvolvimento não só biopsicossocial, mas também espiritual, pois, como afirma Ronecker (1997) cada animal, enquanto representação simbólica, é uma referência de nosso labirinto interior, referindo se ao caminho iniciático de nosso desabrochar enquanto indivíduos e nossa da evolução espiritual. Nesta proposta, a Equoterapia opera abarcando não somente o desenvolvimento de pessoas com deficiência e/ou com necessidades especiais, mas, todo e qualquer indivíduo que anseie pela busca do conhecimento de si mesmo e o significado de sua vida.

Referências

- ADÁRIO, Y.S. *Equoterapia: Um Metodo Terapeutico*. (2005) Psicopio: Revista Virtual de Psicologia Hospitalar e da Saúde. Belo Horizonte. Disponível em: <http://susanaalamy.sites.uol.com.br/psicopio_n2_48.pdf>. Acesso em 01 JUN. 2012.
- Chevalier, J & Gheerbrant, A, 2005. *Dicionário de Símbolos*. Ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1982.
- EDINGER, E. F. *Ego e arquétipo: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung*. São Paulo: Cultrix, 1972.
- FERRARI, J, P. *A Prática do Psicólogo na Equoterapia*. (2003) (Monografia) Trabalho de Graduação Interdisciplinar- Faculdade de Psicologia, Faculdade Presbiteriana Machenzie, São Paulo. Disponível em: <<http://www.equoterapia.com.br/artigos/artigo-14.php>> Acesso em 01 JUN. 2012.
- MACHADO, J, A, C; ROCHA, J, R; SANTOS, L, M; PICCININ, A. (2008) *Terapia Assistida por Animais*. *Revista Científica Eletrônica de Medicina Veterinária*. São Paulo. Disponível em: <<http://www.revista.inf.br/veterinario/reviao/edic-vi-n10-RL86.pdf>>. Acesso em 01 JUN, 2012.
- Mindell, A. *O corpo onírico: o papel do corpo no revelar do si-mesmo*. São Paulo: Summus editora, 1989.
- Mindell, A. *Trabalhando com o corpo onírico*. São Paulo: Summus editora, 1990.
- HARK, Helmut. *Léxico dos conceitos junguianos fundamentais*. São Paulo: Loyola, 1988.
- HOPCKE, Robert. *Guia para a Obra Completa de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- Jung CG. *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- _____. *Ab-reação, análise dos sonhos e Transferência*. Petrópolis: Vozes. (Obras completas de C. G. Jung v. XVI/2), 2012.
- _____. *Estudos experimentais*. Petrópolis: Vozes (Obras completas de C. G. Jung v. VI), 2012.
- _____. *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Vozes. (Obras completas de C. G. Jung v. VII/2),

2012.

_____. *Presente e Futuro*. (2012). Petrópolis: Vozes (Obras completas de C. G. Jung v. X/1), 2012.

_____. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes (Obras completas de C. G. Jung v. VI), 2012.

_____. *Vida simbólica I*. Petrópolis: Vozes (Obras completas de C. G. Jung v. XVIII/1), 2012.

_____. *Vida simbólica II*. Petrópolis: Vozes (Obras completas de C. G. Jung v. XVIII/2), 2012.

RAMOS, D. *A psique do corpo*. São Paulo: Summus Editorial, 2006.

RAMOS, D. G., Biase, M. C., Baltazar, M. H. M., Rodrigues, M. L. P., Sauaia, N. M. L., Sayegh, R.R., Malta, S. M. C. *Os animais e a Psique*. São Paulo: Summus Editorial, 1999.

ROBERT, J, A. *"Innerwork - A chave do reino interior"*. São Paulo: Mercury, 1986.

RONECKER, J. P. *O simbolismo animal: mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário*. São Paulo: Paulus, 1997.

REDFORD, R. Título: *The Horse Whisperer [Filme]*. Produção de Patrick Markey, direção de Robert Redford. United States. 170min, 1998.

WOODMAN, M. *A coruja era filha do padeiro*. São Paulo: Editora Cultrix, 1980.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.12.2019

Uma análise do argumento do *Conjunto Defeituoso* de van Fraassen e seu impacto no Realismo Científico

An analysis of the Van Fraassen's *Bad Lot* argument and its impact on scientific realism

GABRIEL CHIAROTTI SARDI¹

Resumo: Ao longo do debate em torno do realismo científico, os adeptos de tal vertente filosófica buscaram inúmeras vezes fundamentar sua posição através do famoso argumento da Inferência da Melhor Explicação (*Inference to the Best Explanation* - IBE), o qual se propõe como um reflexo da prática inferencial científica através da eliminação de hipóteses rivais. Bas van Fraassen (1989) elaborou uma crítica a essa defesa, com o assim denominado Argumento do Conjunto Defeituoso (*Bad Lot*), no qual o autor questiona a possibilidade de IBE esgotar todas as possíveis alternativas de comparação, pois a hipótese adotada pode ser a melhor de um conjunto defeituoso avaliado. Os realistas objetaram ao argumento, primeiramente, alegando que a posição empirista de van Fraassen sofre as mesmas consequências que a posição realista e, sobretudo, que tal argumento não tem relação com a prática científica real, não sendo mais do que uma objeção de cunho lógico e abstrato, por não considerar o conhecimento anterior consolidado. O presente artigo visa, em um primeiro momento, a reconstrução dos argumentos da IBE e *Bad Lot*, bem como suas críticas, mostrando suas lacunas e indicando que uma possível solução seja um estudo minucioso do conceito de *conhecimento anterior*.

Palavras-chave: Bas van Fraassen. Realismo/Antirrealismo Científico. *Bad Lot*.

Abstract: Along the discussion around the scientific realism, adepts of such philosophical strand have repeatedly sought to justify their position through the famous *Inference to the Best Explanation* (IBE) argument, which is proposed as a reflection of practice scientific inferential through the elimination of rival hypotheses. Bas van Fraassen (1989) developed a critique of this defense, with the so-called *Bad Lot* argument, in which the author questions the possibility of IBE exhausting all possible alternatives for comparison, because the hypothesis adopted may be the best of a bad lot evaluated. The realists objected to the argument, first, claiming that van Fraassen's empiricist position suffers the same consequences as the realistic position and, above all, that such an argument has no relation to real scientific practice, being nothing more than a logical and abstract objection, for not considering the previous consolidated knowledge. This article aims, at first, to reconstruct the arguments of IBE and *Bad Lot*, as well as their criticisms, showing their gaps and indicating that a possible solution is a thorough study of the concept of background knowledge.

Keywords: Bas van Fraassen. Scientific Realism/Anti-realism. *Bad Lot*.

Introdução

Desde meados das décadas de 1970-80 até os dias atuais, há no círculo acadêmico de filosofia da ciência um debate que ficou conhecido como *realismo x*

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), IC/CNPq. E-mail: gabrielchi@hotmail.com

*antirrealismo científico*²; onde a questão central trata da avaliação de nossas teorias científicas ao que tange uma representação exata do mundo externo e a existência de leis e entidades (observáveis e, sobretudo, inobserváveis³) independentemente da nossa consciência. A questão se trava de um modo geral, sobre a atitude epistêmica que devemos ter diante das nossas melhores teorias científicas e inúmeros argumentos foram levantados para defender tanto posições realistas quanto antirrealistas.

O argumento da Inferência da Melhor Explicação se tornou uma das defesas mais sofisticadas e importantes para os adeptos do realismo científico, pois se propõe como um reflexo da prática inferencial científica através da eliminação de hipóteses rivais. Contudo, filósofos antirrealistas, como, por exemplo, Bas van Fraassen, buscaram mostrar a existência de problemas ao se adotar IBE como uma justificativa plausível de crença nos enunciados do realismo científico. Em 1989, van Fraassen elaborou uma crítica que ficou conhecida como o Argumento do Conjunto Defeituoso (*Bad Lot*), no qual o autor questiona a possibilidade de IBE esgotar todas as possíveis alternativas de comparação, pois a hipótese adotada pode ser a melhor de um conjunto defeituoso avaliado.

Os realistas objetaram ao argumento de van Fraassen primeiramente alegando que a sua posição empirista sofre as mesmas consequências que a posição realista e, sobretudo que tal argumento não tem relação com a prática científica real, não sendo mais do que uma objeção de cunho lógico e abstrato por não considerar o conhecimento anterior consolidado. O presente artigo visa em um primeiro momento a reconstrução dos argumentos da IBE e *Bad Lot*, bem como suas críticas, demonstrando suas lacunas e indicando que uma possível solução seja um estudo minucioso do conceito de conhecimento anterior, partindo de uma abordagem socioconstrutivista.

1 - Realismo, Antirrealismo e a Inferência da Melhor Explicação

² Embora possamos encontrar um início precursor da discussão na obra *De Motu* (1721), de autoria de George Berkeley, onde o filósofo defende uma concepção filosófica conhecida como *instrumentalismo*, na qual o escopo da prática científica é somente fornecer teorias que são empiricamente adequadas, de modo que estas teorias forneçam previsões observacionais bem-sucedidas (NEWTON-SMITH, 1985), sendo tanto as teorias quanto as entidades inobserváveis postuladas por elas interpretadas como instrumentos, dadas suas capacidades explicativas e preditivas (BERKELEY, 2006, p. 119).

³ Entidades observáveis são os componentes de uma teoria científica passíveis de observação empírica, como, por exemplo, as luas de Júpiter. Já por sua vez, entidades inobserváveis são os componentes de uma teoria científica que não são passíveis de observação empírica direta, mas são postulados por desempenhar um papel-chave dentro da rede conceitual da teoria, permitindo que a mesma seja bem-sucedida, como, por exemplo, os elétrons. Uma interessante distinção entre entidades observáveis e inobserváveis – sobretudo quando se faz necessária a utilização de instrumentos tecnológicos para que seja possível a observação – pode ser encontrada na obra *A Imagem Científica* de Bas van Fraassen (2007, p.41).

Se o objeto do debate é a própria *ciência* e a atitude epistêmica que devemos ter diante dela, então primeiramente devemos ter em mente que uma *teoria científica* é o produto de uma atividade humana que podemos livremente denominar de *prática científica*, e essa, por sua vez, pode possuir motivações externas variadas, sejam elas: militares, econômicas, políticas, etc.; porém, seu objetivo interno, intrínseco, é a formulação de explicações sólidas das causas de fenômenos e de meios de predições destes, sendo esta uma das metas prioritárias dos cientistas, opinião na qual grande parte dos filósofos da ciência está de acordo (GHINS, 2013, p. 15).

O *Realismo Científico* é a posição epistêmica que assume o pressuposto de que as nossas melhores teorias científicas “nos dizem como o mundo é, tanto em seus aspectos observáveis quanto inobserváveis” (FRENCH, 2009, p. 92). Sua motivação filosófica tem origem no sucesso das ciências naturais (SILVA; MINIKOSKI, 2016 p. 236) e por este mesmo sucesso os *realistas científicos* postulam que a atitude de um cientista perante uma teoria bem-sucedida deve ser a de aceitação na crença de sua verdade e da aceitação da existência de suas entidades inobserváveis inferidas, pois, caso contrário, o sucesso seria mera coincidência (SOUZA, 2015, p. 114) ⁴. Portanto para o filósofo realista de um modo geral, nossas teorias científicas podem ser verdadeiras ou falsas⁵ se a mesma for respectivamente bem ou malsucedida. Segundo Steven French para o realista as teorias científicas compreendem três aspectos fundamentais: “A) são verdadeiras; B) descrevem corretamente que tipos de coisas há no mundo (observáveis e inobserváveis); C) descrevem corretamente a maneira como essas coisas estão relacionadas” (FRENCH, 2009, p. 94).

Já o *Antirrealismo Científico* por sua vez, é a postura na qual se interpreta as teorias científicas não como passíveis de exprimir verdades objetivas, mas sim como constructos mentais que buscam representar a realidade e prever fenômenos, via de regra, através da adequação empírica entre teoria-fenômeno. Basicamente o antirrealista assume o pressuposto de que o nosso conhecimento científico acerca da realidade é limitado por nossas faculdades de observação (OKASHA, 2002, p. 61), portanto entidades inobserváveis podem ser aceitas, conquanto haja demarcações epistêmicas à sua valoração e as teorias científicas até podem ser verdadeiras, mas estamos impossibilitados de afirmar isso com total certeza. Um ponto fundamental é estarmos conscientes que um filósofo antirrealista não desvaloriza a prática científica ou muito menos ignora seus enunciados, pelo contrário, ele a considera fundamental para o conhecimento humano tal como o realista também o faz; no

⁴ Este é o famoso *Argumento do Milagre* ou *Argumento Sem Milagres* do renomado filósofo Hilary Putnam. “O argumento positivo para o realismo consiste em que ele é a única filosofia que não faz do sucesso da ciência um milagre” (PUTNAM, 1979).

⁵ Para um filósofo antirrealista, como, por exemplo, Bas van Fraassen, nossas teorias podem sim ser verdadeiras ou falsas, porém nossa capacidade de avaliação de seu real valor epistêmico é limitada. Neste sentido, van Fraassen é um *realista semântico*, mas não um *realista epistêmico* (BUENO, 1999, p. 115; Psillos, 1999, p. 77).

entanto o antirrealista lhe restringe limitações epistemológicas para sua interpretação e aceitação.

Embora a perspectiva realista em um primeiro momento aparente ser a mais coerente por estar de acordo com o senso-comum, ela pode se mostrar muito problemática quando são levantadas pelos *antirrealistas* algumas objeções, sejam elas de caráter relativista ou historiográfico, como o argumento da *meta-indução pessimista*⁶ (LAUDAN, 1981); ou ainda de ordem epistêmico-metodológica, tal como o *problema da subdeterminação da teoria pelos dados*⁷, que pode ser encontrado nos trabalhos de Quine.

No entanto, um dos mais célebres argumentos usados em defesa do realismo científico é o argumento da Inferência da Melhor Explicação (*Inference to the Best Explanation*), apresentado sem intenções realistas (SILVA; MINIKOSKI, 2016, p. 238) por Gilbert Harman em 1965⁸:

Ao se construir [a inferência da melhor explicação] se infere, do fato de que certa hipótese explicaria a evidência, a verdade desta hipótese. Em geral existem diversas hipóteses que poderiam explicar a evidência, de modo que deve ser capaz de rejeitar todas tais hipóteses alternativas antes de se estar seguro em fazer a inferência. Assim se infere, da premissa de que uma dada hipótese forneceria uma explicação “melhor” para a evidência do que quaisquer outras hipóteses, a conclusão de que esta determinada hipótese é verdadeira. (HARMAN, 1965, p. 89)

169

A partir da formulação de Harman, podemos formatar o argumento da seguinte maneira (SILVA, 2011, p. 274):

- 1) uma evidência E deve ser explicada;
- 2) a hipótese H explica melhor E do que outras hipóteses rivais;
- 3) conclusão: H é passível de crença em sua verdade.

Harman salienta a importância da utilização da inferência da melhor explicação dentro da prática científica e, além disso, busca legitimar o processo inferencial do cientista ao postular entidades inobserváveis (SILVA, 2011, p. 274): “Quando um cientista infere a existência de átomos e partículas subatômicas, ele

⁶ Basicamente o argumento da “meta-indução pessimista” (*the pessimist meta-induction*) propõe o seguinte raciocínio: se os entes inobserváveis postulados por teorias do passado que foram abandonadas (como o *flogisto* da Química ou o *éter* da Física) não existem, possivelmente os entes inobserváveis de nossas teorias atuais também podem não existir (DEVITT, 2008, p. 232).

⁷ Já o argumento da “subdeterminação da teoria pelos dados” (*underdetermination of theory by data*) parte da ideia central de que: para qualquer teoria empiricamente adequada T₁, pode existir outra proponente T₂ também empiricamente adequada para o fenômeno em questão, porém incompatível com T₁ por postular outras entidades ou apresentar o mundo de outro modo (FRENCH, 2009, p. 98; DEVITT, 2008, p. 240).

⁸ Embora sua origem possa ser remontada ao início do século XX com o grande filósofo da semiótica Charles Sanders Peirce, sob a nomenclatura de *abdução* (LIPTON, 2008, p. 193).

está inferindo a verdade de uma explicação para vários dados que ele deseja explicar” (HARMAN, 1965, p. 89). Contudo, como observa Silva (2011), Harman não está nos dizendo que os cientistas *partem* da existência das entidades inobserváveis, mas sim que elas são inferidas legitimamente, portanto a *existência* dos inobserváveis não é uma premissa, mas sim uma conclusão⁹.

Sendo assim, partindo da passagem anterior do próprio Harman, o argumento pode ser reformulado do seguinte modo (SILVA, 2011, p. 275):

- 1) uma evidência E deve ser explicada;
- 2) a hipótese H explica melhor E do que outras hipóteses rivais;
- 3) conclusão: H é passível de crença em sua verdade *e as entidades inobserváveis postuladas por H podem ser inferidas.*

O argumento da IBE foi recebido com entusiasmo pelos partidários do realismo científico por volta da década de 1970, pois para eles IBE pode ser tanto um argumento persuasivo quanto por cumprir três papéis fundamentais dentro da proposta realista: 1) IBE legitima filosoficamente o realismo científico perante suas alternativas rivais se for tomado como um meta-argumento, isto do seguinte modo: “a) o sucesso da ciência deve ser explicado; b) o realismo explica melhor este sucesso do que outras hipóteses rivais; c) conclusão: o realismo é verdadeiro” (SILVA, 2011, p. 275); 2) Oferece uma explicação da inferência de entidades inobserváveis como resultados de um “complexo processo argumentativo e não de uma precipitação ontológica” (SILVA, 2011, p. 275); 3) IBE se apresenta como uma descrição fidedigna do processo científico real.

2 – A clássica objeção do argumento do Conjunto Defeituoso

IBE não foi poupada de críticas pelos antirrealistas, sobretudo quanto ao que é afirmado na segunda premissa do argumento, pois ela exprime um caráter eliminativo para a produção e aceitação de hipóteses que seria operado pelo cientista de forma imparcial, baseando-se em seu conhecimento de fundo, buscando eliminar hipóteses teóricas rivais e optando pela que mais se adequa à resolução do problema em questão, garantindo deste modo a confiabilidade da teoria vigente.

⁹ John Locke, mesmo sendo um empirista, adotou posição semelhante em relação ao significado cognitivo da ciência e a postulação de uma metafísica atomista. Para ele, os objetos externos existem independentemente da nossa consciência e o são por sua constituição atômica, que pode ser inferida partindo da experiência e deduzindo por analogia. No entanto, isso violaria uma das regras do empirismo *sob a ótica de van Fraassen*, pois isso não seria garantia de uma seguridade na crença real de entidades inobserváveis; sendo assim, Locke estaria mais próximo de uma noção realista ao invés de empirista (antirrealista), no que tange somente ao debate *realismo/antirrealismo*. (SILVA, 2007, p. 61).

Uma crítica contundente foi elaborada por um dos filósofos antirrealistas mais famosos e também formulador do *Empirismo Construtivo*¹⁰, Bas van Fraassen, com o assim denominado *Argumento do Conjunto Defeituoso* (*Bad Lot*) contido na obra *Laws and Symmetry* (1989)¹¹. Basicamente van Fraassen levanta a seguinte tese: suponhamos que dentro de uma disputa científica temos uma série de teorias rivais, tais como T₁, T₂, T₃ e T₄, que buscam explicar determinado fenômeno Y, e no meio desta disputa vamos também supor que se evidenciou por algum critério de seleção justificado que a teoria T₃ explica o fenômeno Y melhor que as demais proponentes; sendo assim, de acordo com a IBE o realista afirma a verdade da teoria T₃, bem como as entidades postuladas por ela. Então van Fraassen questiona: e se nós estávamos diante de um conjunto de teorias *defeituoso*? Ou seja, o que nos garante que dentre as teorias do conjunto analisado (T₁, T₂, T₃ e T₄) se encontra aquela que corresponde objetivamente ao fenômeno em questão e não há a possibilidade de ser uma teoria até não formulada?

Permanece sempre possível que a verdade esteja entre outras teorias que ninguém tenha considerado, e não existe forma de julgar o quão provável isto seja. A conclusão do argumento é a de que, a despeito de a melhor das teorias produzidas poder ser verdadeira, os cientistas nunca possuem boas razões para acreditar nisto. Eles sabem qual das teorias rivais que eles testaram provavelmente seja a verdadeira, mas eles não sabem como julgar a probabilidade de que qualquer destas teorias o seja. (LIPTON, 2010, p. 314).

171

Tal argumento se mostrou como uma relevante crítica tanto à IBE quanto ao Realismo, o que veio a provocar uma série de respostas por parte dos realistas nos anos que sucederam sua publicação, conforme indicaremos na próxima seção.

3 – Réplicas ao Bad Lot

Dentre as respostas por parte dos realistas ao argumento de van Fraassen, podemos ressaltar a objeção clássica proposta por Peter Lipton (1993, p. 92), Stathis Psillos (2000, p. 51-52) e Michel Devitt (1997, p. 143) de que existem duas opções da conclusão de IBE, uma realista e outra empirista; logo, as mesmas objeções levantadas contra a conclusão realista de que as teorias são verdadeiras, são aplicadas também à conclusão empirista-construtiva de que as teorias são empiricamente adequadas; portanto não há garantias epistemológicas da crença de que estamos diante da melhor adequação empírica possível.

¹⁰ *Empirismo Construtivo* é a proposta lançada por van Fraassen em 1980 com sua obra *The Scientific Image*, como uma alternativa ao Realismo Científico. Nesta concepção filosófica, nossas melhores teorias científicas podem ser verdadeiras ou aproximadamente verdadeiras ao que tange o mundo observável, desde que sejam *empiricamente adequadas*; já no domínio do inobservável elas podem nos dizer como o mundo é, porém nunca seremos capazes de inferir a validade epistêmica de uma entidade inobservável (VAN FRAASSEN, 2007, p. 33-34).

¹¹ Embora um anúncio do argumento já possa ser encontrado na obra *The Scientific Image* (1980) (SILVA; MINIKOSKI, 2016, p. 243-4).

Van Fraassen, junto a colaboradores (James Ladyman, Igor Douven e Leon Horsten), publicou uma réplica em 1997 esclarecendo alguns pontos errôneos de tal perspectiva, sobretudo da crítica de Psillos. Em suma, os equívocos dos realistas assentam-se num erro de interpretação do que é a *adequação empírica* proposta pelo Empirismo Construtivo¹², pois ela não está em pé de igualdade com a visão realista de verdade das teorias. O realismo propõe que as teorias científicas nos forneçam “um relato literalmente verdadeiro de como o mundo é” (VAN FRAASSEN, 2000, p. 11), o que é completamente diverso de assumir como pressuposto que a ciência somente nos forneça “teorias que são empiricamente adequadas” (VAN FRAASSEN [1997], 2000, p. 11). De fato, van Fraassen nunca alegou que a adequação empírica (absoluta) esteja acessível à ciência, da mesma forma que nunca negou essa possibilidade. No mais, não é necessária uma relação entre o Argumento do Conjunto Defeituoso e o Empirismo Construtivo, pois tal argumento poderia ser levantado mesmo sem a formulação desta concepção filosófica.

Superadas as primeiras críticas, devemos relembrar que van Fraassen em seu argumento afirma que embora possamos acreditar que IBE oferece uma seleção correta entre as hipóteses, o único modo de sabermos que não estamos diante de um conjunto defeituoso seria assumirmos o princípio de sermos “naturalmente predispostos pela natureza a nos depararmos com uma série correta de hipóteses” (VAN FRAASSEN, 1989), porém este princípio não possui suporte racional para van Fraassen. Stathis Psillos buscou responder tal ponto, alegando que o argumento de van Fraassen se limita somente ao aspecto lógico e abstrato, não possuindo relação com a prática científica real e, para tanto buscou mostrar categoricamente que o

172

¹² Van Fraassen define o conceito de ‘adequação empírica’ em dois momentos de *The Scientific Image*: (1) “Por ora, vamos ficar com a explicação preliminar de que uma teoria é empiricamente adequada exatamente se o que ela diz sobre as coisas observáveis e eventos neste mundo são verdadeiros – exatamente se ela ‘salva os fenômenos’. De forma um pouco mais precisa: tal teoria tem, pelo menos, um modelo tal que todos os fenômenos dados nele se ajustam (p. 12)”; e (2) “Apresentar uma teoria é especificar uma família de estruturas, seus modelos; e, em segundo lugar, especificar certas partes desses modelos (as subestruturas empíricas) como candidatas à representação direta dos fenômenos observáveis. As estruturas que podem ser descritas em relatos experimentais e de medição podemos chamar de aparências; a teoria é empiricamente adequada se possui algum modelo tal que todas as aparências sejam isomórficas a subestrutura empírica daquele modelo (p. 64)”. O filósofo representa aqui as duas dimensões da adequação empírica: a) seu aspecto semântico, por compreender a teoria como um conjunto de modelos; b) sua dimensão empirista, por manter as exigências epistêmicas do empirismo ao relacionar que os modelos pretendem ser representantes diretos dos fenômenos observáveis (subestrutura empírica). Uma teoria ‘salva um fenômeno’ observável, se um de seus modelos é isomórfico aos relatos experimentais e de medição (aparências). No entanto, não devemos entender o uso do termo ‘isomorfismo’ com a noção de verdade por correspondência para a adequação; pois aqui ele é aplicado num sentido ‘geométrico’, referindo-se ao encaixe que ocorre entre modelos diferentes e subestruturas de um mesmo modelo (igualdade de formas). Tais modelos seriam: (1) *Superestrutura empírica*: uma estrutura geral que compreende todas as famílias de modelos da teoria científica; (2) *Subestrutura empírica*: conjunto de modelos (teóricos) que buscam representar as aparências; (3) *Aparências*: conjunto de modelos de fenômenos, toda a família de dados construída a partir de medições experimentais. A adequação empírica ocorre quando há isomorfismo entre dois dos três modelos da estrutura geral, a saber: entre a subestrutura empírica e os modelos de aparências.

“privilégio” exigido por van Fraassen realmente existe e pode ser denominado de “privilégio do conhecimento anterior” (PSILLOS, 2000).

Psillos afirma que o privilégio do conhecimento anterior consolidado tem duas dimensões: 1) ele limita o espaço das hipóteses alternativas que podem fornecer uma possível explicação para a evidência disponível; 2) quando o conhecimento anterior sugere mais de uma hipótese teórica para a evidência em questão, as considerações explicativas da prática científica selecionam a melhor das alternativas.

Considerações finais

O que se observa diante das críticas apresentada acima, é que os realistas reivindicam a natureza epistemológica de IBE como um argumento consistente dado sua relação com a prática científica, pois graças ao conceito de conhecimento anterior estabelecido, podemos ter segurança nas crenças de nossas melhores teorias, ao passo que o argumento de van Fraassen não é mais do que uma objeção lógica e abstrata sem relação com a realidade da prática científica.

Contudo, embora o conceito de conhecimento anterior seja muito utilizado na literatura corrente do debate pelos realistas científicos, buscando estabelecer uma relação pragmática de segurança epistêmica com a prática inferencial dos cientistas, tal ponto jamais foi devidamente explorado pelos mesmos, evidenciando como se dá a construção e consolidação desse mesmo conhecimento para validar os argumentos que recorrem ao conceito. Para tanto, seria necessário fazer uso de uma sociologia e filosofia da ciência que considerassem os aspectos sociais e institucionais envolvidos na real prática científica dentro dos laboratórios, mas sem desconsiderar o valor epistêmico das teorias ou simplesmente separá-lo dos outros aspectos vinculados, tal como a proposta socioconstrutivista do autor francês Bruno Latour.

Seguramente, podemos afirmar que o argumento do Bad Lot de van Fraassen continua se mostrando como uma pungente crítica à IBE e ao Realismo Científico, este que não pôde descartá-lo através das críticas de seus adeptos, muito embora a réplica de Psillos tenha se mostrado como uma importante objeção à aplicação real da tese de van Fraassen, por se utilizar do conceito de conhecimento anterior consolidado. No entanto, Psillos (ou outro realista) jamais clarificou como se dá o desenvolvimento do conhecimento anterior e se ele realmente pode conceder uma segurança epistêmica à prática inferencial do cientista, validando assim o realismo científico e seu conceito de verdade (aproximada). O único modo de investigar tal conceito e sua aplicação seria através de uma análise sociológica da prática científica a fim de compreender a produção de modalidades, levando em consideração todos os aspectos sociais como determinantes para o resultado final que o cientista alcança e lega à comunidade.

Concluímos deste modo que um estudo aprofundado da construção, consolidação e aceitação do conhecimento anterior é fundamental para uma justa análise do argumento de van Fraassen e sua relação com a prática científica, portanto, tal estudo é de suma importância também para o debate realismo/antirrealismo científicos. O desafio que se apresenta, é uma investigação acerca da relação do conceito de conhecimento de fundo com a prática científica, e, uma proposta que sugerimos para a continuidade deste programa de pesquisa é valer-se do socioconstrutivismo do antropólogo, sociólogo e filósofo da ciência francês, Bruno Latour. De acordo com Latour, partindo de sua obra *Ciência em Ação* (1987), a produção de hipóteses alternativas pode ser muito complexa e geralmente inúmeras vezes não há a produção de hipóteses rivais por parte dos cientistas na constituição do conhecimento anterior e na seleção de uma possível melhor teoria. Portanto, uma análise da prática científica à luz de seu socioconstrutivismo pode ser uma contribuição relevante para a questão entre van Fraassen e os realistas, ao menos no que tange à problemática da seleção de hipóteses científicas rivais e o valor epistêmico atribuído.

Referências

- BERKELEY, G. *De motu*. Tradução: Marcos Rodrigues da Silva. In *Scientiae Studia*. v. 4, n. 1.
- BIRD, A. *Inferência da única explicação*. Tradução: Marcos Rodrigues da Silva. In *Cognitio*, 15(2): 375-384, 2014.
- BUENO, O. *O empirismo construtivo: uma reformulação e defesa*. Campinas, SP: Unicamp, 1999.
- CURD, M.; PSILLOS, S. (org. – 2014) - *The routledge companion to philosophy of science*. Abingdon-Oxon: Routledge.
- FRENCH, S. *Ciência: conceitos-chave em filosofia*. Tradução André Klaudat. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- FUMERTON, R. *Induction and reasoning to the best explanation*. In: *Philosophy of Science*, 47, 1980.
- GHINS, M. *Uma introdução à metafísica da natureza: Representação, realismo e leis científicas*. Tradução: Eduardo Salles O. Barra; Ronei Clécio Mocellin. Curitiba: Ed. UFPR, 2013.
- HARMAN, G. *The inference to the best explanation*. In *Philosophical Review*, 74 88-95 (1968).
- LAUDAN, L. *A confutation of convergent realism*. In *Philosophy of Science*, Vol. 48, No. 1 (Mar., 1981), pp. 19-49.
- _____. *O progresso e seus problemas*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.
- NEWTON-SMITH, W. *Berkeley's philosophy of science*. In *Essays on Berkeley* (ed. Foster, J. & Robinson, H.). Oxford: Clarendon Press. Philosophy 14. (1985).
- OKASHA, S. *Philosophy of science: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- PSILLOS, S. *Scientific realism: how science tracks truth*. London: Routledge, 1999.
- _____. *Sobre a crítica de van Fraassen ao raciocínio abdutivo*. Tradução: Marcos Rodrigues da Silva; Alexander Meyer. In *Revista Crítica*. Londrina: UEL, 2000.
- PUTNAM, H.; PERUZZO, L. *Interview: mind, body and world in the philosophy of Hilary Putnam*. In *Trans/Form/Ação* v. 38, n. 2, Marília: 2015.
- SILVA, M. *Instrumentalismo e explicação científica no de motu de Berkeley*. In *Scientiae Studia* vol. 4, n. 1 (2006).
- SILVA, M.; CASTILHO, D. *Inferências eliminativas e o problema das alternativas não concebidas*. In *Filosofia Unisinos* v. 16.
- SILVA, M.; MINIKOSKI, D. *Van Fraassen e a inferência da melhor explicação*. In *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 7. n. 1 (2016).
- SILVA, M. *O problema da aceitação de teorias e a inferência da melhor explicação*. In *Cognitio* v. 12, n. 2011.
- SOUZA, E. *Um estudo do argumento do milagre na defesa do realismo científico*. 218 p. Doutorado em Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- VAN FRAASSEN, B. *A imagem científica*. Tradução Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Ed. UNESP, 2007.
- _____. *Laws and symmetry*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.09.2019.

O conceito de espécie no ensino de biologia: reflexões sobre seu estatuto ontológico com foco na biodiversidade

The concept of species on biology teaching: reflections about his ontological status focusing on biodiversity

LUCIANO NEVES DA SILVA ¹

FERNANDA APARECIDA MEGLHIORATTI ²

Resumo: Ao oferecer uma ontologia para descrever a diversidade e os processos que ocorrem na natureza, a importância da espécie é reforçada por biólogos e filósofos. As espécies são apresentadas como unidade da diversidade e de evolução. As espécies tradicionalmente foram imaginadas como classes, no entanto, recentemente foi proposto que as espécies devem ser consideradas entidades individuais, entendidas como totalidades concretas e coesas, delimitadas no espaço e no tempo. As discussões epistemológicas do conceito de espécie biológica são importantes também para o Ensino de Biologia. Os documentos curriculares para o Ensino Médio preconizam que o Ensino de Biologia deve proporcionar ao estudante a possibilidade de participar dos debates atuais que necessitam de conhecimentos biológicos. Assim, o professor ao abordar com seus alunos os conteúdos de classificação dos seres vivos, a sistemática e o conceito de espécie também precisa abordar a diversidade de seres vivos no planeta, conteúdos estes associados com temáticas evolucionistas e a abordagem da biodiversidade. O Conceito Biológico de Espécie que é amplamente aceito na Biologia Evolutiva atua como uma linha de condução para o entendimento do conhecimento das espécies e sua relação com a preservação da biodiversidade. Exposto brevemente a temática do trabalho, o presente texto buscou refletir o conceito de espécie, em especial, o estatuto ontológico do Conceito Biológico de Espécie, bem como sua onipresença nos livros didáticos do Ensino Médio, apresentando também os documentos nacionais de Educação e o modo como orientam o ensino a respeito de espécies.

Palavras-Chave: Conceito Biológico de Espécie. Ontologia das Espécies. Livro Didático. Epistemologia da Biologia.

Abstract: By offering an ontology to describe the diversity and processes that occur in nature, the importance of the species is reinforced by biologists and philosophers. Species are presented as a unit of diversity and evolution. Species have traditionally been thought of as classes, however, it has recently been proposed that species should be considered individual entities, understood as concrete and cohesive totalities, delimited in space and time. Epistemological discussions of the concept of biological species are also important for the teaching of biology. The curricular documents for High School recommend that the Teaching of Biology should provide the student with the possibility of participating in the current debates that require biological knowledge. Thus, the teacher when approaching with his students the content of classification of living beings, the systematics and the concept of species also needs to address the diversity of living beings on the planet, content associated with evolutionary themes and the approach to biodiversity. The Biological Concept of Species, which is widely accepted in Evolutionary Biology, acts as a guideline for understanding species knowledge and its relationship with the preservation of biodiversity. Briefly exposed the theme of the work, this text sought to reflect the concept of species, in

¹ Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: lucnevesmn@gmail.com

² Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: Fernanda.meglhioratti@gmail.com

particular, the ontological status of the Biological Concept of Species, as well as its omnipresence in high school textbooks, also presenting the national documents of Education and the way how they guide teaching about species.

Keywords: Biological Concept of Species; Species Ontology; Textbook; Epistemology of Biology.

Introdução

Os biólogos e filósofos acreditam que o conceito de espécie é importante, pois oferece uma ontologia para descrever a diversidade presente na natureza e para processos postulados para operar na natureza, por exemplo, a especiação, a competição, entre tantos outros (CRACRAFT, 1987). As espécies também são descritas como a unidade da diversidade (CLARIDGE; DAWAH, 1997) e como a principal unidade da evolução (RIDLEY, 2006; MAYR, 2000a).

O conceito de espécie possui importância significativa em diversas disciplinas. Na sistemática e taxonomia, de modo especial, os biólogos se debruçam sobre exemplares de espécimes, valendo-se de muitos recursos, que vão desde simples caracteres morfológicos até complexas análises moleculares e genéticas que podem promover a melhor descrição e maior parcimônia para a definição de uma espécie na natureza.

O conceito de espécie é importante tanto para a produção do conhecimento científico em laboratórios e centros de pesquisas de ciências quanto para o aprendizado de conteúdos da disciplina de Biologia. O conceito de espécie está presente nas orientações curriculares de documentos oficiais de Educação para o Ensino Médio (BRASIL, 2006a), sendo também apresentado nos livros didáticos do Ensino Médio utilizados nas escolas brasileiras (SILVA, 2018). Nos livros didáticos, os conhecimentos acadêmicos são adaptados para o conhecimento escolar, de modo que possam ser compreendidos e apreendidos pelos estudantes, esta adaptação corresponde ao processo de transposição didática, apresentada em Chevallard (1982).

A ampla discussão acerca do conceito de espécie no ambiente acadêmico traduz a relevância da temática, suscitando novos debates a cada dia, promovendo sob a ótica biológica, epistemológica e filosófica a reflexão de temas, tais como: a história e desenvolvimento do conceito de espécie (ZACHOS, 2016; WILKINS, 2010); a mais abrangente definição de espécies proposta por um conceito (DE QUEIROZ, 2005a); o problema da espécie³ (RICHARDS, 2010; MAYR, 1957); a ontologia e

3 Devido à multiplicidade de formas propostas – às vezes incompatíveis – para classificar os organismos, o problema da espécie surge, aponta Bartlett (2015). Até o momento, não existe uma forma única e adequadamente geral de definir o significado de “espécie”; a multiplicidade de formas distintas de classificar os organismos reflete uma multiplicidade correspondente de formas distintas

metafísica da espécie (SLATER, 2013; STAMOS, 2003); a evolução das espécies; a conservação das espécies (CLARIDGE; DAWAH; WILSON, 1997); debate entre espécies e teorias sistemáticas (WHEELER; MEIER, 2000); entre outras questões apontadas em uma infinidade de artigos, livros e congressos.

Reconhecendo a nossa limitação diante do universo de conteúdos que se apresentam para debater o conceito de espécies, no presente texto buscamos refletir o conceito de espécie, com foco no estatuto ontológico do Conceito Biológico de Espécie e sua presença em livros didáticos do Ensino Médio. Discutimos também a maneira pelo qual é orientada a discussão do conceito de espécie nos documentos oficiais de Educação, buscando evidenciar a articulação do Conceito Biológico de Espécie aos aspectos de conservação e biodiversidade.

A etimologia da palavra Espécie

A palavra “espécie” é a uma forma latinizada da palavra grega “*eidos*”, que foi apropriada por Platão, sendo que a palavra grega comum *eidos* significa “o aspecto de uma coisa” (STAMOS, 2003). Os termos traduzidos como “espécie” (*eidos*; grego: *εἶδη*), “essência” (*ousia*; grego: *ουσία*), “formas” (*eidos*; grego: *σχῆμα*) e “universal” (*katholou*; grego: *καθόλου*) possui seu significado dependente em grande parte do contexto que Aristóteles traz na discussão dos seus escritos, sendo “forma” sinônimo de “espécies” (STAMOS, 2003).

178

Como as palavras são derivadas etimologicamente de termos antigos ou traduzem palavras em outros idiomas, não ocorre imediatamente que sejam os mesmos termos com igual intenção ou extensão, como aponta Wilkins (2010). As palavras *eidos* e *espécies* são expressas por muitos autores, como: formas, tipos (*types*), tipos (*kinds*), espécies, espécies biológicas, classes, indivíduos, e coleções artificiais ou naturais (WILKINS, 2010)⁴. Atualmente o termo espécie é utilizado na biologia de diferentes formas e contextos, representando uma diversidade de conceitos (BARTLETT, 2015). Dependendo do conceito de espécie utilizado, é possível discutir aspectos específicos de determinadas áreas de pesquisas, do ensino ou ainda de compreensão prática dos fenômenos naturais.

Wilkins (2010), ao discutir a obra “On the Origin of Species” de Charles Darwin (1859), aponta que o livro “mudou a maneira de cada cientista olhar para as espécies” (WILKINS, 2010, p. 130, *tradução nossa*), justificando o ativo debate que acontece acerca desse conceito. Como afirma Neto (2011), com o Darwinismo, as espécies deixam de ser pensadas no sentido de correspondência a uma essência, no

de identificar e reconhecer propriedades que podem ser específicas, de modo a agrupar organismos em classes separáveis (BARTLETT, 2015).

⁴ Para uma leitura com maior profundidade do Conceito de Espécie, recomendamos conferir a obra “Species: a history of idea” elaborada por Wilkins (2010), onde faz apontamentos partindo da Era Clássica, desde Platão à Aristóteles, fazendo uma ponte na Era Medieval, chegando até o nascimento da Ciência Moderna.

qual os organismos deveriam ter determinadas características (essência) para fazer parte de uma dada espécie. Para o autor, rompe-se com essa ideia para se pensar em termos de variabilidade e evolução.

Considerando a grande diversidade de entendimento do conceito de espécie, no próximo tópico, será explorada a definição de espécie como classe e como indivíduo, dois modos distintos de pensamento estabelecidos no debate metafísico da natureza da espécie. Em seguida, iremos apresentar um dos conceitos mais utilizados na Biologia, o Conceito Biológico de Espécie, discutindo se esse conceito se aproxima da compreensão ontológica de espécie como indivíduos. Depois, argumentamos como esse conceito é importante para compreender a diversidade biológica, ressaltando também suas limitações.

Espécies como Classes ou como Indivíduos

De acordo com Copi⁵ (1954) apud Stamos (2003), a ciência moderna procura conhecer as essências reais das coisas, e seus sucessos crescentes parecem se aproximar gradativamente dessa meta. Contudo, podemos discutir se existe a possibilidade de um conceito se aproximar gradativamente da essência ou da forma que o mundo de fato é, já que toda construção científica é permeada pela subjetividade e um aparato cognitivo que é próprio da espécie humana (GARDNER, 2003). Assim, entendemos que apesar de considerarmos uma definição de um fenômeno natural como coesa, sistematizada e útil para o desenvolvimento de ciência e tecnologia, a mesma será sempre uma verdade provisória, como é apontado em Popper ([1934] 1974). Isso não impede, todavia, que teorizemos acerca da existência de entidades reais na natureza, ou seja, que busquemos nos aproximar de sua ontologia (STAMOS, 2003). Nesse sentido, tentativas de determinar e delimitar espécies como entidades existentes na natureza, com origem evolutiva e por meio de um processo de diversificação das espécies, aproxima-se de uma construção ontológica do conceito de espécies (STAMOS, 2003, p. 4). O que se deseja, portanto, é um critério ou um conjunto de critérios pelos quais as coisas aparentemente reais possam ser julgadas (STAMOS, 2003, p. 10).

Dentro desse aspecto ontológico da Biologia, segundo Neto (2011), uma questão que surge é se as espécies constituem classes/tipos naturais ou indivíduos. Para o autor, no entendimento das espécies como classes ou tipos naturais, buscar-se-ia:

[...] a existência de um conjunto de características qualitativas essenciais, presentes de modo necessário e suficiente em cada um dos seus membros. Essas características seriam causalmente

5 COPI, Irving M. Essence and Accident. The Journal of Philosophy, v. 51, p. 706-719. 1954. Reimpressão in: Stephen P. Schwartz (ed.). Naming. Necessity and Natural Kinds. Ithaca: Cornell University Press.

responsáveis pela mencionada similaridade, o que explica o fato das propriedades de uma espécie poderem ser projetadas para cada um de seus organismos, ainda que não os identifiquemos. Notemos também que, se as espécies são definidas por características qualitativas fenéticas e/ou genéticas, é de se esperar que sua classificação seja baseada em tais características e não em relações genealógicas (NETO, 2011, p. 191).

O entendimento de espécies como classes, de acordo com Stamos (2003), obtém o seu maior apelo, devido ao fato de permitir a realidade de espécies assexuadas (uniparentais). As espécies assexuadas exibem um grau de coesão fenotípica, geralmente semelhante às espécies sexuais (biparentais) e são do ponto de vista taxonômico espécies genuínas. As espécies assexuadas também parecem igualmente habitar nichos, desempenhar papéis em cadeias alimentares, estarem sujeitas a controle biológico e evoluir (STAMOS, 2003). Incluir as espécies assexuadas entre espécies genuínas parece não apenas natural e legítimo, mas também proporciona direção e justificativa aparente para a visão de que espécies são classes de algum tipo, afirma Stamos (2003). Por outro lado, a visão que concebe espécies como indivíduos vai além do reconhecimento de similaridades entre grupos de organismos, entendendo as espécies como totalidades concretas e coesas, delimitadas no espaço e no tempo, ou seja, são espaço-temporalmente restritas, de modo que nomes de espécies são nomes próprios (GHISELIN, 1997). Este “é um afastamento radical e revolucionário da visão tradicional” (STAMOS, 2003, p. 181, *tradução nossa*) de espécies como classes, que por sua vez, são espaço-temporalmente irrestritas (GHISELIN, 1997). Como demonstra Neto (2011, p. 191), por meio de um olhar darwinista, as espécies passam a ser tratadas como entidades históricas que persistem no tempo mediante os processos de hereditariedade, propiciando a compreensão das “relações genealógicas entre organismos e populações de diferentes gerações”. Nesse sentido, entender uma espécie como indivíduo é compreendê-la como uma entidade real que tem uma origem evolutiva, uma existência espaço-temporal (NETO, 2011) e que pode, por exemplo, ser extinta (GHISELIN, 1997).

Neto (2011) discutindo a ideia de espécie como indivíduos apresentada pelo filósofo David Hull (1976) destaca a diferença entre indivíduos e tipos naturais, já que indivíduos seriam compostos por partes e as classes/tipos por membros. As partes dos indivíduos não têm a necessidade de terem similaridades (ou seja, de uma essência que os tornaria membro de uma classe/tipo), mas estão unidos por meio de uma relação de coesão, tanto temporal como espacial (HULL, 1976⁶ *apud* NETO, 2011). Nesse contexto, na discussão da tese de individualidade, Ghiselin (1997) aponta que no sentido biológico usual, indivíduo é sinônimo de organismo, mas o termo ontológico é muito mais amplo. Embora, no sentido ontológico, todos

6 HULL, David. Are species really individuals? New Haven: Systematic Zoology, n. 25, p. 174-191, 1976.

os organismos sejam indivíduos, nem todos os indivíduos no sentido ontológico serão indivíduos no sentido biológico usual (GHISELIN, 1997), pois seria possível na ontologia dar individualidade a partes e/ou membros de organismos e elementos inanimados, entretanto, para a individualidade ontológica no sentido biológico, apenas o organismo vivo e completo interessa.

Embora o pensamento não seja dominante tanto quanto a ideia de espécies como classes, a visão de espécies como indivíduos é influente em relação ao estatuto ontológico das espécies (STAMOS, 2003). Stamos (2003) aponta que a controvérsia entre a visão de espécies como classes e indivíduos iniciou com o trabalho de Michael Ghiselin em 1974, no qual alega que o seu posicionamento abordado na obra “Metaphysics and the Origin of Species” explicitou o que a maioria de naturalistas e biólogos manteve implícito nos dois últimos séculos.

O precursor mais claro da tese da individualidade moderna foi Julian Huxley (1887-1975), ao qual afirmou que: “se a evolução ocorreu” “as espécies não são mais constantes ou permanentes do que os indivíduos” (STAMOS, 2003, p. 186, *tradução nossa*). Ernst Mayr também foi um dos mais importantes precursores para a tese da individualidade, graças as suas contribuições ao Conceito Biológico de Espécie e a tese de individualidade que se desenvolveu a partir deste (STAMOS, 2003). Contudo, a visão de espécies como indivíduos, nega aos organismos assexuados qualquer status de espécie, pois afirma Ghiselin (1997) uma “espécie precisa ser uma população [...]”. Stamos (2003) aponta que nesse caso, a espécie como população se dá no sentido amplo de uma comunidade reprodutiva. Desta maneira, a ontologia de Ghiselin (1997) aponta a necessidade de dois tipos de indivíduos, um para espécies sexuais e outro para espécies assexuadas e táxons superiores. Na tese da individualidade, também se afirma que a extinção das espécies é necessariamente para sempre (STAMOS, 2003), assim, em um contexto biológico significa dizer que não é possível que uma espécie volte a existir depois que o último espécime morre (GHISELIN, 1997).

Na tese da espécie como individualidade, um indivíduo (espécies) ocupa uma posição definida no espaço e no tempo, portanto, possui começo e fim. E embora possa passar de um lugar para outro, é preciso haver uma continuidade no espaço e no tempo (GHISELIN, 1997). A ideia de espécie como individualidade está associada com a percepção de história evolutiva, genealógica e com o processo de especiação. Nesse sentido, o Conceito Biológico de Espécie está estreitamente vinculado a essa perspectiva.

Para Folgera; Marcos (2013), a tese de espécies como indivíduos não é isenta de problemas, por exemplo, as espécies em determinados aspectos parecem não se encaixar nas características do caso que é oferecido como paradigma, ou seja, da individualidade das espécies. Há problemas relacionados a espécies-irmãs e em casos de poliplóidia (quando há variação natural ou induzida no número de

cromossomos, ou seja, existe a presença de pelo menos dois genomas no núcleo).

Espécies podem parecer discretas para o observador casual, sendo possível notar que alguns organismos são muito semelhantes, de outro modo, organismos membros da mesma espécie podem ser indistinguíveis para o olho humano não treinado (HOLTER, 2009). Por outro lado, na Biologia Evolutiva as espécies são tidas como unidade de evolução, ou seja, cadeias genealógicas ao longo das quais as mudanças evolutivas são acumuladas (NETO, 2013). “A tese individualista parte dessa atribuição e conclui que as espécies são indivíduos, e não tipos naturais” (NETO, 2013, p. 81).

Ainda que a tese de espécie como entidades individuais tenha limitações, compreendemos que ela busca descrever as relações genealógicas e evolutivas, apresentando uma ontologia histórica e que pode propiciar a compreensão de processos complexos como a diversificação e manutenção das espécies. Embora, não se tenha um conceito universal de espécie, entendemos que o Conceito Biológico de Espécie, amplamente utilizado e discutido, pode ser mais bem representado quando entendido, ainda que de maneira parcial, como espécie como entidades históricas, concretas e individualizadas. Nesse contexto, apresentamos as aproximações do Conceito Biológico de Espécie com a tese da individualidade a seguir.

O Conceito Biológico de Espécie

182

O Conceito Biológico de Espécie foi defendido amplamente por Ernst Mayr (1920-2004), ornitólogo alemão radicado em território estadunidense e definido como “populações geneticamente distintas e isoladas reprodutivamente de outros grupos” (MAYR, 1940, p. 256, tradução nossa). Os critérios básicos de definição de uma espécie nesse conceito, de acordo com Mayr (1940) são: 1) caracteres morfológicos; 2) distinção genética; 3) ausência de hibridação. Mayr (2000a) afirma que não interessa o grau de diferenciação morfológica, e sim as relações genéticas, portanto as espécies não podem ser definidas como classes, mas como entidades concretas de indivíduos que podem ser descritas e delimitadas. Logo, como afirma Mayr (2000a), uma espécie biológica é um agrupamento de genótipos – *pool gênico* – em harmonia e quando ocorre um intercruzamento o desequilíbrio acontece. “Os mecanismos de isolamento são propriedades biológicas de indivíduos que impedem o cruzamento de populações que são real ou potencialmente simpátricas⁷” (MAYR, 1982, p. 274, tradução nossa). No entanto, o status de espécie é uma propriedade de populações e não de indivíduos (no sentido de seres vivos) e uma população não perde seu status de espécie quando um indivíduo hibridiza (MAYR, 2000a).

O Conceito Biológico de Espécie é amplamente aceito na Biologia Evolutiva, estabelecendo uma abordagem epistemológica específica em relação à teoria

7 As populações simpátricas são duas espécies ou populações que ocorrem em um mesmo local e que se tornam duas ou mais espécies distintas (RIDLEY, 2006).

evolutiva (CRACRAFT, 1987). A abordagem epistemológica adotada pelos biólogos aponta que: “as espécies são unidades reprodutivamente dispersas ou isoladas; a especiação é a origem das unidades reprodutivamente isoladas; a genética é a alteração do genoma que provoca o isolamento reprodutivo; o isolamento reprodutivo é a principal consequência do processo evolutivo” (CRACRAFT, 1987, p. 338, tradução nossa). No entanto, Mishler; Theriot (2000) afirmam que o Conceito Biológico de Espécie carece de uma epistemologia coerente, uma vez que, a capacidade de cruzamento é o único critério epistemológico presente no conceito.

O Conceito Biológico de Espécie está focado claramente na ontologia das espécies, como afirma Mayr (2000a), de que os indivíduos são semelhantes porque pertencem a mesma espécie e não que os indivíduos pertencem a mesma espécie porque são semelhantes, ou seja, a semelhança emerge da história evolutiva do grupo, não sendo uma classificação abstrata e artificial. Entretanto, o reconhecimento de táxons de espécie é subjetivo e o uso da categoria subespécie pode indicar níveis de especiação incompleta ao se trabalhar com variação morfológica em populações alopátricas⁸ (KISCHLAT, 2005).

De acordo com Stamos (2003), Ernst Mayr aceitava parcialmente a tese da individualidade conforme foi proposta na obra “Metaphysics and the Origin of Species” de Michael Ghiselin (1997), pois seria bastante contraintuitivo entender as espécies como indivisíveis assim como entendemos os seres vivos em geral. Entretanto, parece que a razão mais forte, segundo Stamos (2003, p. 195), é que “a natureza da organização (coesa) é muito diferente... pois a interação de partes de uma espécie é para a maioria de seus membros solta e indireta, consistindo apenas na propensão para a troca genética”.

Independente do entendimento do Conceito Biológico de Espécie ser considerado como espécie-indivíduo, existem críticas realizadas para esse conceito. Dentre as críticas, Kischlat (2005, p. 16) compila seis importantes tópicos encontrados na obra *Species concepts and phylogenetic theory - a debate* de Wheeler; Meier (2000):

- 1) incompatibilidade com espécies assexuadas; 2) observação da presença ou ausência de intercruzamento pode até ser impossível de se realizar, não sendo possível aplicar a formas extintas; 3) delimitação de espécie reflexo de uma situação não-dimensional⁹; 4) intercruzamento e coesão de uma população representam uma característica herdada, logo não representa critérios de distinção,

8 Populações alopátricas é a definição dada para populações biológicas que ficam isoladas por barreiras geográficas ou alocrônicas (espécies de sucessão) (RIDLEY, 2006).

9 A situação não-dimensional do Conceito Biológico de Espécie é representado quando se enfatiza a proteção de um pool gênico harmonioso. A proteção de um pool gênico é estritamente biológico e possui significado apenas onde o pool gênico de uma espécie entra em contato com o pool gênico de outra espécie, em uma determinada localidade e em um determinado tempo (o que representa uma situação não-dimensional) (KISCHLAT, 2005, p.8).

seja de espécies ou populações; 5) o reconhecimento de espécie como um mecanismo de proteção do equilíbrio e harmonia do genótipo é determinístico e impõe que se assuma espécie como um estágio final de preservação destes genótipos quanto à misturas posteriores; 6) o conceito de espécie deve permitir a avaliação da biodiversidade e a utilização da categoria subespécie acaba por reduzir o número de unidades da biodiversidade (KISCHLAT, 2005, p.16).

Tais críticas apontadas acima estão presentes na obra *Species concepts and phylogenetic theory - a debate*, e são apresentadas por diversos autores, proponentes de conceitos de espécies, tais como: o Conceito Evolutivo; o Conceito Filogenético versão Diagnóstico (versão de WHEELER; PLATNICK, 2000); o Conceito Filogenético versão Monofilia (versão de MISHLER; THERIOT, 2000). Essas críticas são refutadas por Ernst Mayr no capítulo 12 da mesma obra (WHEELER; MEIER, 2000). Mayr (2000b) aponta ainda, que um conceito de espécie deve ser baseado na descrição do papel que as espécies desempenham no mundo vivo, fato que nem as definições dos conceitos evolutivos e filogenéticos conseguem explicar (MAYR, 2000b).

As respostas apresentadas por Mayr (2000b) para rebater as críticas das fragilidades destacadas acima ao Conceito Biológico de Espécie são brevemente aqui expostas: 1) o Conceito Biológico de Espécie simplesmente não se encaixa em organismos de reprodução assexuada, pois as agamoespécies não formam populações como definido pelos biólogos; não estão sujeitas a recombinação genética, logo os *pools gênicos* desses clones não necessitam de proteção por mecanismos de isolamento; 2 e 3) é necessário um critério para demarcação dos táxons de espécies, principalmente para populações isoladas, sendo necessário tanto para a dimensão temporal quanto para a geográfica. É explicado também, que a restrição geográfica habitual do Conceito Biológico de Espécie facilita a aplicação do conceito aos fósseis. O Conceito Biológico de Espécie, explica Mayr (2000b), é válido apenas na situação não-dimensional, pois o corte de uma linhagem filética contínua em espécies, deve ser feito por inferência, ou seja, a partir da subjetividade do biólogo taxonomista; 4) Mayr (2000b) afirma que não utiliza o conceito de coesão reprodutiva, mas afirma, que todas as populações de uma espécie são capazes de cruzar. Aponta que o status de espécie de uma determinada população com relação a uma população diferente pode ser testado, somente onde elas coexistem no espaço e no tempo; 5) da crítica de espécie como um dispositivo para a proteção de genótipos harmoniosos, Mayr aponta que as espécies são o produto da história evolutiva, sendo o Conceito Biológico de Espécie baseado em um cenário explicativo. É apontado ainda, que as diferenças morfológicas não são critérios de espécie, portanto, as diferenças na variabilidade são irrelevantes para o conceito de espécie; 6) chamar subespécies bem definidas como espécies, de acordo com Mayr, é voltar a um conceito de espécies estritamente tipológico. Tratar espécies

incipientes e raças geográficas da mesma maneira que espécies genuínas duplicaria o número de espécies, com base em critérios que não possuem nada em comum com o significado biológico das espécies.

Apesar das limitações que o Conceito Biológico de Espécie encontra, o mesmo é bastante utilizado e importante para organismos com reprodução sexuada, uma vez que, o critério reprodutivo é uma das formas de identificação das espécies por meio desse conceito. Como o Conceito Biológico de Espécie está estreitamente relacionado às explicações dos mecanismos de especiação e da descrição da história evolutiva dos seres vivos, entendemos que ele se aproxima de uma descrição ontológica que busca explicar a origem e diversificação dos seres vivos a partir do isolamento reprodutivo. Além disso, esse conceito pode ser considerado (ainda que com ressalvas) próximo à ideia de espécie-indivíduo, já que as espécies possuiriam certa coesão no tempo e no espaço, embora a sua descrição se dê em vias de não restrição de tempo e espaço. Esse conceito é, portanto, importante para superar a ideia de espécie como classes e pensar na biodiversidade em termos evolutivos.

No tópico seguinte apresentamos como os documentos oficiais de Educação e os Livros Didáticos tratam a abordagem do conceito de espécie e da diversidade biológica, fazendo articulação com o debate travado até esse momento e com o Ensino de Biologia.

Os Documentos de Educação, os Livros Didáticos e o Conceito de Espécie no Ensino de Biologia

De acordo com as Orientações Curriculares para o Ensino Médio (BRASIL, 2006a), o Ensino de Biologia deve proporcionar ao estudante a possibilidade de participar dos debates atuais que necessitam de conhecimentos biológicos bem como reconhecer a importância da biodiversidade e a influência que esta gera na qualidade de vida humana. O Ensino de Biologia precisa aceitar o desafio de formar o “[...] indivíduo com um sólido conhecimento biológico e com raciocínio crítico” (BRASIL, 2006a, p. 17).

Dentre os seis temas estruturantes do currículo de Biologia apresentados pelos Parâmetros Curriculares Nacionais + (PCN+) (BRASIL, 2002), a temática Origem e Evolução da vida é um tema central no Ensino de Biologia, devendo constituir base para a discussão das outras cinco temáticas (BRASIL, 2006b) presentes no documento. A diversidade biológica, segundo o documento, deve ser tratada em todos os níveis, discutindo-se a “[...] diversidade dos ecossistemas, das populações, das espécies e dos genes” (BRASIL, 2006b, p.23). O estudante deve ter que compreender que as mutações são a fonte primária da variabilidade, necessitando ser estimulado a discutir as questões envolvidas sob a ótica da evolução por meio da intervenção humana, como, a seleção artificial e o surgimento e perda de espécies (BRASIL, 2006b).

Em relação aos temas estruturadores do Ensino de Biologia, os PCN+ EM (BRASIL, 2002) apresenta como um dos temas “Diversidade da vida”, no qual os conteúdos de zoologia, botânica e ciências ambientais são entendidos como fundamentais para a compreensão do processo de diversificação da vida a partir de uma origem comum e para apresentar dimensionamentos aos problemas voltados a biodiversidade (BRASIL, 2002).

O entendimento da biodiversidade proporciona meios para avaliar a riqueza de determinada área e pode ser utilizada de base para propostas conservacionistas (KISCHLAT, 2005), que culminam na elaboração de políticas públicas, podendo levar, por exemplo, a criação de parques e unidades de conservação. Esta biodiversidade em questão é consequência direta da aplicação de um conceito de espécie (KISCHLAT, 2005). Nesse sentido, os hotspots¹⁰ de biodiversidade são uma das abordagens mais influentes para definir áreas de prioridade de conservação, correspondendo a uma área terrestre de difícil substituição e importante vulnerabilidade (ZACHOS, 2016). Nesse cenário, a biodiversidade é frequentemente quantificada em estudos evolutivos, tendo como unidade básica, a espécie (ZACHOS, 2016).

No Ensino de Biologia, previsto no PCN + EM, propõe-se que o estudante seja conduzido a: conhecer e utilizar os critérios de classificação, as regras de nomenclatura e as categorias taxonômicas atuais; reconhecer as características dos cinco reinos, atualmente organizado em domínios e identificar especificidades relacionadas com as condições ambientais; construir árvores filogenéticas para representar relações de parentesco entre os seres vivos (BRASIL, 2002). Desse modo, explora-se a evolução das espécies, considerando seus mecanismos evolutivos, como a mutação, recombinação gênica e a seleção natural, possibilitando ao estudante o contato com conhecimentos de evolução biológica.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) para o Ensino Médio (BRASIL, 2018), aprovada pelo Conselho Nacional de Educação em 4 de dezembro de 2018 e homologado pelo Ministério da Educação em 19 de dezembro de 2018, não indica as disciplinas a serem abordadas, mas quatro áreas do conhecimento. Uma das áreas do conhecimento é Ciências da Natureza e suas Tecnologias. Nesse documento, cada área do conhecimento apresenta competências específicas, sendo que para cada competência é identificado um conjunto de habilidades (BRASIL, 2018). Para o Ensino Médio é visualizada a unificação das temáticas “Vida e Evolução” e “Terra e Universo”, promovendo a compreensão ampla dos processos abordados nas duas unidades temáticas, por parte dos estudantes. Dentre as competências específicas, por exemplo, a competência número *Dois*, diz que o estudante, deve analisar e

¹⁰ O conceito de hotspots de biodiversidade é caracterizado por áreas em que são encontradas grandes quantidades de espécies endêmicas, ainda associado a altas taxas de destruição dos habitats (MYERS et al., 2000).

utilizar interpretações sobre a dinâmica da Vida, Terra e Cosmos para elaborar argumentos, realizar previsões a respeito do funcionamento e a evolução dos seres vivos (BRASIL, 2018). Ainda na competência número *Dois*, os estudantes podem mobilizar conhecimentos relacionados com a origem da vida, evolução biológica, biodiversidade, origem e extinção das espécies e outros. Para a habilidade *Dois*, os estudantes necessitam interpretar as formas de manifestações da vida e considerar os seus diferentes níveis de organização. Na habilidade *Seis*, é apontada a importância de o aluno justificar e compreender a importância da preservação e conservação da biodiversidade, avaliando os efeitos da ação humana e das políticas ambientais, como meio de assegurar a sustentabilidade do planeta (BRASIL, 2018).

A articulação do conceito de espécie com conteúdos do eixo ecológico e evolutivo se faz bem presente nos documentos de Educação, assim, consideramos a importância de se apresentar o Conceito Biológico de Espécie aos estudantes, associando-o ao processo de diversificação das espécies, à teoria evolutiva e à compreensão da biodiversidade. Fazendo-se necessário que o Conceito Biológico de Espécie esteja articulado à compreensão histórica dos seres vivos, aos mecanismos de especiação e da compreensão da coesão espaço-temporal das espécies. Nesse sentido, é importante identificar as espécies como entidades históricas (o que se aproxima da compreensão de espécies como indivíduos), concretas e que podem ser extintas. Essa visão ontológica das espécies pode propiciar a reflexão a respeito da manutenção das espécies, o cuidado com as intensas modificações ambientais que podem levar a essas extinções, entre outros aspectos. Ressaltamos também que é importante ao trabalhar o Conceito Biológico de Espécie mostrar os limites desse conceito, por exemplo, na utilização do mesmo para espécies assexuadas, e indicar a existência de uma diversidade de conceitos de espécies que são utilizados de acordo com as áreas de pesquisas.

Compreendido a maneira como é indicado nos documentos oficiais de Educação o ensino de temáticas que discutem as questões de espécies, a biodiversidade, as relações da vida e a sua evolução, buscamos conhecer como acontece à apresentação destes conteúdos nos livros didáticos de Biologia.

Por meio da conferência do sumário dos livros didáticos das dez coleções de Biologia indicados pelo Programa Nacional do Livro Didático (PNLD/2018), foi possível identificar que a temática da “diversidade biológica” geralmente é tratada na primeira unidade do *Segundo* volume das coleções. Diversos títulos recebem o capítulo que trata da temática, comumente abordando a classificação dos seres vivos, a sistemática e a biodiversidade de organismos presente no planeta. Dentre as temáticas trazidas no capítulo de biodiversidade, sistemática e classificação, o conceito de espécie é um item “obrigatório” a ser abordado, seja de maneira genérica e resumida, ao ser apresentada uma ideia geral do significado do que se trata o conceito de espécie, ou de modo amplo, adotando a explicação de

determinado conceito de espécie.

Conforme apontado por Silva (2018), o Conceito Biológico de Espécie é o conceito mais abordado nos livros didáticos de Biologia, o que pode reforçar nos estudantes o entendimento de um conceito de espécie único, muito embora, seja apresentado nos livros didáticos que existem diversas alternativas de conceitos de espécies na literatura acadêmica (SILVA, 2018).

As espécies são abordadas, por exemplo, nos conteúdos de botânica e zoologia, nos conteúdos de especiação, e em outros capítulos, nos livros didáticos destinados aos alunos e professores (MENDONÇA, 2016). Porém, geralmente são apresentados exemplos com características universais, conforme apontado por Fonseca (2007), indicando espécies de ambientes diferentes daqueles da comunidade escolar. Esses podem ser exemplos consagrados pela literatura e que possivelmente ilustram adequadamente o conteúdo a ser ensinado, entretanto, é recomendado trazer exemplos da fauna e flora local para a sala de aula, para a valorização dos recursos biológicos regionais (FONSECA, 2007). Deste modo, o professor estará indicando aos alunos que os fenômenos apresentados nos livros didáticos não acontecem apenas a centenas de quilômetros de sua casa, mas também está ocorrendo na região em que vivem. Por meio da contextualização do conteúdo a ser ensinado, o professor tem a oportunidade de aproximar os alunos dos fenômenos naturais, ao situar e relacionar os conteúdos a diferentes contextos de sua produção, apropriação e utilização (KATO; KAWASAKI, 2011).

O Conceito Biológico de Espécie é o conceito mais abordado nos livros didáticos de Biologia, como já apontado em Silva (2018), portanto, é um conceito que estará presente no cotidiano escolar, desta maneira, é importante o planejamento adequado das aulas para que satisfaça as necessidades de seus alunos (ROJO, 2001) e conduza os estudantes ao debate e a reflexão a respeito das espécies e sua importância na natureza.

Em relação a ontologia do conceito de espécie, perguntas como “o que é uma espécie?” ou que “que tipo de entidade é uma espécie?” pode guiar a discussão no Ensino de Biologia. Entre as diversas possibilidades de responder a estes questionamentos, o professor pode se apropriar do Conceito Biológico de Espécie, que goza de ampla aceitação na Biologia (CRACRAFT, 1987). Embora haja críticas pertinentes a sua estrutura teórica e aplicação, pode ser o início da compreensão do complexo mundo da sistemática e da taxonomia. O Conceito Biológico de Espécie é naturalmente ontológico (KISCHLAT, 2005) e se aproxima do entendimento de que as espécies são indivíduos, aceitando em parte a premissa de individualidade do paradigma atual do estatuto ontológico das espécies. Contudo, em alguns momentos outros conceitos de espécies podem ser necessários para estudar os processos biológicos.

Ao abordar a descrição e a preservação da diversidade de seres vivos no planeta, pode-se evidenciar os limites e críticas ao Conceito Biológico de Espécie elaboradas, em geral, por proponentes de outros conceitos (WHEELER; MEIER, 2000). É importante também apresentar as refutações apresentadas pelo próprio Mayr (2000b) em relação às críticas recebidas. Compreender que os conceitos da ciência estão em debate, permite ao aluno construir uma ideia de que a ciência apresenta ideias divergentes e que nem sempre é possível estabelecer um conceito que seja suficiente para representar uma diversidade de situações, processos e fenômenos naturais (MELLO ARRUDA *et al.*, 2005).

O Conceito Biológico de Espécie pode apresentar uma resposta no Ensino de Biologia ao problema da descrição da diversidade e para a preservação da biodiversidade, sem provocar, como já apontou Mayr (2000a), um aumento inflacionário no número de espécies, como aconteceria com alguns conceitos filogenéticos. Contudo, o Conceito Biológico de Espécie não pode ser utilizado para organismos assexuados (WHEELER; MEIER, 2000), dessa forma, poderia ser apresentado aos alunos outro conceito de espécie, por exemplo, o Conceito de Espécie Agamospecífico, que reconhece linhagens e pode descrever a diversidade de organismos assexuados (TURESSON, 1929).

No caso de organismos híbridos, como é o caso de certos mamíferos, pode-se ressaltar que são organismos resultantes, muitas vezes, de cruzamentos artificiais, produzidos pela interferência humana, que busca selecionar características que lhe seja útil (CATANI, 2016). No entanto, essa é apenas uma pequena parcela de um todo, pois, a maioria dos organismos híbridos na natureza ocorre sem ação humana. Esse é um exemplo que desafia o Conceito Biológico de Espécie, uma vez que afirma que quando numa espécie, um organismo hibridiza, a espécie da qual originou o organismo híbrido não perde seu status de espécie (MAYR, 2000a), no entanto, o organismo híbrido permanece em uma forma de limbo, sem ser caracterizado como uma nova espécie.

Muitas plantas se reproduzem sexuada e assexuadamente, de modo que alguns indivíduos são resultados de recombinação gênica, enquanto outros são resultantes de divisões mitóticas, ou seja, são geneticamente idênticos à planta-mãe (RAVEN; EICHHORN; EVERT, 1996). Grupos de plantas com sobrevida longa podem formar híbridos férteis, por sua vez, os híbridos entre plantas herbáceas geralmente são estéreis ou ocorrem apenas com dificuldade. Portanto, como afirma Raven; Eichhorn; Evert (1996), é preferível evitar o uso exclusivo do critério de isolamento reprodutivo para definir espécies de plantas, ou seja, esse é um fator limitador para a utilização do Conceito Biológico de Espécie.

Outro caso em que o Conceito Biológico de Espécie não é adequado é para a identificação de espécies fósseis (WHEELER; MEIER, 2000). Reconhece-se a importância dos fósseis, pois consistem de registros em rochas da existência de vida

no passado do planeta (RIDLEY, 2006), sendo de grande importância para a discussão de temas paleontológicos inseridos em tópicos mais abrangentes, como por exemplo, a evolução orgânica, a sistemática biológica e a origem da vida (ARAÚJO JÚNIOR; OLIVEIRA PORPINO, 2010). Neste caso, pode-se recorrer a formas morfológicas, principalmente no registro paleontológico, adotando critérios de definição de paleoespécies, presentes no Conceito de Espécies Sucessórias¹¹ (ZACHOS, 2016).

Quando uma espécie está se dividindo para formar duas espécies, ao longo do tempo ocorre o processo de divergência, e em determinados momentos, as espécies filhas adquirem propriedades (entendidos como critérios de espécie) que as tornam distinguíveis da espécie-mãe (DE QUEIROZ, 2007). As propriedades podem ser: potencial cruzamento; reconhecimento de parceiro específico; mesmo nicho ecológico; monofilia¹²; formação de aglomerado (cluster) fenético¹³; e cluster genotípico, possibilitando que algum conjunto de propriedades se encaixe em alternativos conceitos de espécies (DE QUEIROZ, 2005b; DE QUEIROZ, 2007). Logo, uma espécie que se encontra em estágio intermediário de especiação não será reconhecida como uma espécie no Conceito Biológico de Espécie, sendo possivelmente reconhecida como uma subespécie, da espécie-mãe.

Uma das dificuldades da utilização de diferentes conceitos de espécies está no reconhecimento da própria biodiversidade de uma área, pois a contagem do número de espécies pode ser diferente, de acordo com o conceito de espécie utilizado (ZACHOS, 2016). Além disso, Zachos (2016) aponta que diferentes grupos de sistematas utilizarão diferentes conceitos de espécies, e, portanto, as entidades reunidas sob o nome de “espécie” poderão ser entidades muito diferentes, obscurecendo a quantificação da diversidade biológica. Essas explicações devem ser colocadas de forma acessível aos estudantes do Ensino Médio, de modo que compreendam a ciência como um processo em construção e que, muitas vezes, os conceitos de espécies são utilizados de formas diferentes dependendo da área do conhecimento biológico abordada.

Considerações finais

¹¹ O Conceito de Espécies Sucessórias tem como referência George Gaylord Simpson (1961). A definição de espécies para este conceito se dá por “estágios anagenéticos (mudanças evolutivas dentro de uma única linha de descendentes através do tempo, ou seja, sem divisão de linhagem) arbitrários em formas morfológicas, principalmente no registro paleontológico (WILKINS, 2009, p. 198 apud ZACHOS, 2016).

¹² A monofilia é definida como um táxon cujos membros possuem todos um ancestral comum e que compreende este ancestral e todos seus descendentes. Uma hipótese de monofilia é fundamentada na existência de traços derivados compartilhados (apomorfias) (ZACHOS, 2016).

¹³ O aglomerado fenético (cluster) se constitui de um conjunto de organismos semelhantes entre si e separados de outros organismos, baseados na similaridade geral, sendo a base do Conceito Fenético de Espécies (ZACHOS, 2016).

No Ensino Médio, um dos conceitos de espécie que está mais presente é o do Conceito Biológico de Espécie. Apesar das limitações desse conceito e da necessidade do professor mostrar que existe uma diversidade de conceitos de espécies e que nenhum deles dará conta da totalidade dos processos biológicos, é importante que o professor faça reflexões a respeito do Conceito Biológico de Espécie de modo que leve aos alunos a compreender o processo de especiação e evolução dos seres vivos.

A abordagem do conceito de ontologia, embora pareça complexa, certamente se trazida para a sala de aula em um trabalho interdisciplinar, pode permitir aos alunos a compreensão da importância de se investigar e questionar a natureza do ser e a existência das espécies. A apresentação da concepção de espécies como indivíduos possibilita o entendimento da necessidade do debate evolucionista, sendo o professor responsável pela catalisação do debate entre seus alunos, conduzindo-os para a percepção de como pode ser influenciada a nossa visão da constituição dos conjuntos de seres vivos no planeta, as ações que delas são geradas e os impactos, sobretudo para a biodiversidade.

O Conceito Biológico de Espécie, em especial para os animais, é um importante conceito para pensar na biodiversidade e sua preservação, uma vez que, ajuda a entender o processo de diversificação dos seres vivos por meio da especiação e isolamento reprodutivo. Compreender que o fenômeno de especiação e a constituição de novas espécies são fenômenos únicos que acontecem ao longo da história do planeta, possibilita pensar na importância da manutenção das espécies e que as espécies extintas não podem ser recuperadas.

Compreende-se a importância da pluralidade de reflexões acerca dos conceitos de espécies e que sua discussão no Ensino de Biologia pode proporcionar aos estudantes o contato com discussões atuais. Desta forma, estaria se cumprindo com a orientação de proporcionar a participação nos debates atuais no qual os conhecimentos biológicos com ênfase evolucionista são requisitos básicos.

Referências

ARAÚJO JÚNIOR, Hermínio Ismael; OLIVEIRA PORPINO, Kleber. Análise da abordagem do tema paleontologia nos livros didáticos de biologia. Rio de Janeiro: *Anuário do Instituto de Geociências*, v. 33, n. 1, p. 63-72, 2010.

BARTLETT, Steven James. *The species problem and its logic: Inescapable ambiguity and framework-relativity*. Ithaca: Cornell University Library. arXiv preprint arXiv:1510.01589, 2015. Disponível em: <<https://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1510/1510.01589.pdf>> Acesso em: 18 dez 2018.

BRASIL. Secretária de Educação Básica. *Base Nacional Comum Curricular: Educação é a base*. Ensino Médio. Brasília: Ministério da Educação. ed. 2017. 2018.

_____. Secretaria de Educação Básica. *Orientações curriculares para o ensino médio - Ciências da natureza, matemática e suas tecnologias*. Brasília: Ministério da Educação,

Secretaria de Educação Básica, (volume 2), 2006a. 135 p.

_____. Secretaria de Educação Básica. PCN + Ciências da Natureza, Matemática e suas Tecnologias. *Orientações Educacionais Complementares aos Parâmetros Curriculares Nacionais*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica. 2006b.

_____. Secretaria de Educação Básica. PCN + Ciências da Natureza, Matemática e suas Tecnologias. *Orientações Educacionais Complementares aos Parâmetros Curriculares Nacionais*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica. 2002.

CATANI, André. *Ser protagonista: biologia*. 2º ano: ensino médio. Catani, André ...[et al.]; organizadora Edições SM; obra coletiva, concebida, desenvolvida por Edições SM; Bezera, Lia Monguilhott (ed. resp.). 3. ed. São Paulo: Edições SM, 2016.

CHEVALLARD, Ives. *Pourquoi la transposition didactique?* Communication au Séminaire de didactique et de pédagogie des mathématiques de l'IMAGE, Université Scientifique et Médicale de Grenoble. Paru dans les Actes de l'année 1981-1982, p. 167-194. 1982. Disponível em: <
http://yves.chevallard.free.fr/spip/spip/IMG/pdf/Pourquoi_la_transposition_didactique.pdf
> Acesso em: 07 nov. 2018.

CLARIDGE, Michael F.; DAWAH, Hassan A.; WILSON, Michael R. Practical approaches to species concepts for living organisms. In: Species: *The units of biodiversity*. Claridge, M. F.; Dawah, H. A.; Wilson, M. R. (eds.). The Systematics Association Special Volume Series 54. London: Chapman e Hall. 1997. 1-13 p.

_____. Species: *The units of biodiversity*. Claridge, M. F.; Dawah, H. A.; Wilson, M. R. (eds.). The Systematics Association Special Volume Series 54. London: Chapman e Hall. 1997.

CRACRAFT, Joel. Species Concepts and the Ontology of Evolution. Philadelphia: *Biology and Philosophy*. n. 2, p. 329-346, 1987.

DE QUEIROZ, Kevin. A unified concept of species and its consequences for the future of taxonomy. San Francisco: *Proceedings of the California Academy of Sciences*. v. 56, n. 18, p. 196-215, 2005a.

_____. Ernst Mayr and the modern concept of species. Whashington, D.C. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 102, n. suppl 1, p. 6600-6607, 2005b.

_____. Species concepts and species delimitation. New Haven: *Systematic biology*, v. 56, n. 6, p. 879-886, 2007.

FOLGUERA, Guillermo; MARCOS, Alfredo. El concepto de especie y los cambios teóricos en Biología. Ciudad de Mexico: *Ludus Vitalis*, vol. XXI, num. 39, p. 1-25, 2013.

FONSECA, Maria de Jesus da Conceição Ferreira. A biodiversidade e o desenvolvimento sustentável nas escolas do ensino médio de Belém (PA), Brasil. São Paulo: *Educação e Pesquisa*, v.33, n.1, p. 63-79, 2007.

GARDNER, Howard. *A Nova Ciência da Mente: Uma História da Revolução Cognitiva*. Howard Gardner; tradução de Cláudia Malbergier Caon; prefácio de Marcos Barbosa de Oliveira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 3 ed. 2003.

GHISELIN, Michael T. *Metaphysics and the origin of species*. SUNY series in philosophy and biology. New York: State University of New York Press. 1997.

_____. "A radical solution to the species problem". New Haven: *Systematic Zoology*. n. 23, p. 536-544, 1974.

HOLTER, Brandon David. The ontology of species: a radically pluralistic perspective. *Thesis*

Master of Arts in Philosophy. Department of Philosophy. Washington State University. August 2009. 78p.

HULL, David Lee. "Are species really individuals?". New Haven: *Systematic Zoology*. n. 25, p. 174-191, 1976.

KATO, Danilo Seithi; KAWASAKI, Clarice Sumi. As concepções de contextualização do ensino em documentos curriculares oficiais e de professores de ciências. Bauru: *Ciência & Educação*, v. 17, n. 1, p. 35-50, 2011.

KISCHLAT, Edio-Ernst. Os conceitos de espécie: uma abordagem prática. Canoas: *Caderno La Salle XI*. v.2, nº 1, 11-35, 2005.

MAYR, Ernst. A Defense of the Biological Species Concept. In: WHEELER, Q.D; MEIER, R. (Ed.). *Species concepts and phylogenetic theory: a debate*. New York: Columbia University Press. 2000b. p. 161- 166.

_____. *Populações, espécies e evolução*. Tradução de Hans Reichardt. São Paulo: Ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo. 1977.

_____. The Biological Species Concept. In: WHEELER, Q.D; MEIER, R. (Ed.). *Species concepts and phylogenetic theory: a debate*. New York: Columbia University Press. 2000a. p. 17-29.

_____. *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance*. Cambridge: Harvard University Press. 1982.

_____. The ontological status of species: scientific progress and philosophical terminology. Berlin: *Biology & Philosophy*, v.2. p. 145-166, 1987.

_____. *The Species Problem*. Edited by Ernst Mayr. Publication n. 50. Whashington D.C.: American Association for the Advancement of Science. 1957.

_____. The speciation phenomena in birds. Chigaco: *The American Naturalist*. n. 74, p. 249-278. 1940.

MELLO ARRUDA, Sergio; UENO, Michele Hidemi; GUIZELLINI, Alessandra; PASSOS, Marinez Meneghello; MARTINS, João Batista. O pensamento convergente, o pensamento divergente e a formação de professores de ciências e matemática. Florianópolis: *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, v. 22, n. 2, p. 220-239, 2005.

MENDONÇA, Vivian Laurence. *Biologia: o ser humano, genética, evolução*. Volume 3: ensino médio. 3. ed. São Paulo: Editora AJS, 2016.

MISHLER, Brent D.; THERIOT, Edward C. The Phylogenetic Species Concept (sensu Mishler and Theriot): Monophyly, Apomorphy, and Phylogenetic Species Concepts. In: WHEELER, Q.D; MEIER, R. (Ed.). *Species concepts and phylogenetic theory: a debate*. New York: Columbia University Press. 2000. p. 44 - 54.

MYERS, Norman; MITTERMEIER, Russell A.; MITTERMEIER, Cristina G.; FONSECA, Gustavo A. B.; KENT, Jennifer. Biodiversity hotspots for conservation priorities. Londres: *Nature*, v. 403, p. 853-858, 2000.

NETO, Celso Antônio Alves. Considerações sobre o conceito de coesão na tese "espécies-como-indivíduos" de David Hull. São Paulo: *Filosofia e História da Biologia*, v. 6, n. 2, p. 189-209, 2011.

_____. O estatuto ontológico das espécies biológicas na sistemática filogenética. *Dissertação Mestrado*. Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. 2013. 151 p.

- POPPER, Karl Raimund. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução de Leonidas Hegemberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1974.
- RAVEN, Peter H.; EVERT, Ray F.; EICHHORN, Susan E. *Biologia Vegetal*. J. E. Kraus (Coord. trad.). Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 5^a. ed., 1996.
- RICHARDS, Richard A. *The Specie Problem: A Philosophical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press. 2010.
- RIDLEY, Mark. *Evolução*. Henrique Ferreira, Luciane Passaglia, Rivo Fisher (trad.). Porto Alegre: Artmed. 2006. 752 p.
- ROJO, Roxane Helena Rodrigues. Modelização didática e planejamento: duas práticas esquecidas do professor. In: *A formação do professor: perspectivas da lingüística aplicada*. Campinas: Mercado de Letras, p. 313-335, 2001.
- SILVA, Luciano Neves da. Os conceitos de espécies abordados em livros didáticos de Biologia. In: *Anais...VI Simpósio Nacional de Educação. XXVII Semana Acadêmica de Pedagogia e I Mostra de Pós-graduação*. Universidade do Oeste do Paraná. 2018. Disponível em: <<https://midas.unioeste.br/sgev/eventos/visimposicionaldeeducacao/anais>> Acesso em: 18 de set 2018.
- SLATER, Matthew H. *Ares Specie Real? An essay on the metaphysics of species*. Series New Directions of the Philosophy of Science. New York: Palgrave MacMillan. 2013.
- STAMOS, David. *The species problem: biological species, ontology, and the metaphysics of biology*. Lanham: Lexington Books. 2003. 390 p.
- TURESSON, Göte. Zur Natur und Begrenzung der Arteinheiten. (in German with an English summary). Londres: *Hereditas*, v. 12, p. 323-334 1929
- WHEELER, Quentim Duane; MEIER, Rudolf (eds). *Species concepts and phylogenetic theory: a debate*. New York: Columbia University Press. 2000.
- WHEELER, Quentim Duane; PLATNICK, Norman I. The Phylogenetic Species Concept (sensu Wheeler and Platnick). In: WHEELER, Q.D; MEIER, R. (Ed.). *Species concepts and phylogenetic theory: a debate*. New York: Columbia University Press. 2000. p. 55-69.
- WILKINS, John S. *Species: A History of the Idea*. Species and systematics, v.1. Los Angeles: University of California Press. 2010.
- ZACHOS, Frank E. *Species concepts in biology: historical development, theoretical foundations and practical relevance*. Cham: Springer, 2016.

Interpretação fenomenológica do conceito de “solicitude” no pensamento pedagógico de La Salle

Phenomenological interpretation of the concept of "solicitude" in the pedagogical thought of La Salle

CLEITON LUIZ KERBER¹

Resumo: A *preocupação* é comportamento derivado do existencial *cuidado* que, segundo Heidegger, é “a essência da existência humana”. Pensada como tal, a preocupação (*Fürsorge*) pode ser associada à *solicitude* (solicitude) na base prática e teórica dos escritos pedagógicos de João Batista de La Salle, educador cristão do século XVII e patrono da educação universal. O que se pretende apresentar nesta pesquisa teórica e de cunho bibliográfico é determinar o sentido de solicitude no pensamento pedagógico de La Salle por meio de uma *interpretação fenomenológica*. Aborda-se a compreensão das premissas orientadoras do pensamento pedagógico lassaliano e como o papel do educador assume uma função não somente de um profissional da educação, mas sim como alguém que deixa guiar a sua conduta como pedagogo pelo viés da solicitude. Busca-se analisar a aproximação entre o conceito de solicitude de La Salle e a ideia de preocupação na fenomenologia existencial de Heidegger. Os dois pensadores partem de pressupostos compatíveis: Heidegger pensa o cuidado e a preocupação na chave de uma co-existência (*Mit-sein*) e La Salle trata o cuidado como a solicitude perante seus educandos como modo de orientá-los. Neste sentido, a solicitude seria possível de ser apropriada pela filosofia existencial heideggeriana ao falarmos de preocupação; porém, La Salle, em suas teorias pedagógicas, ainda retém certo componente humanista, traço de sua orientação cristã, o que não se observa na filosofia heideggeriana.

Palavras-chave: La Salle. Heidegger. Fenomenologia existencial. Pedagogia da solicitude.

Abstract: Worry is behavior derived from existential care which, according to Heidegger, is "the essence of human existence." Considered as such, concern (*Fürsorge*) can be associated with concern (solicitude) in the practical and theoretical basis of the pedagogical writings of John Baptist de La Salle, a Christian educator of the seventeenth century and patron of universal education. The purpose of this theoretical and bibliographical research is to determine the sense of solicitude in La Salle's pedagogical thinking through a phenomenological interpretation. It addresses the understanding of the guiding premises of Lasallian pedagogical thinking and how the role of the educator assumes a role not only of a professional education but as one who guides his behavior as a pedagogue for the bias of solicitude. It is sought to analyze the approach between the concept of solicitude of La Salle and the idea of concern in Heidegger's existential phenomenology. The two thinkers start from compatible presuppositions: Heidegger thinks of care and concern in the key of co-existence (*Mit-sein*) and La Salle treats care as solicitude towards his students as a way of guiding them. In this sense, solicitude would be possible to be appropriated by the Heideggerian existential philosophy in speaking of concern; but La Salle, in his pedagogical theories, still retains a certain humanist component, a trace of his Christian orientation, which is not observed in Heidegger's philosophy.

Keywords: La Salle. Heidegger. Existential Phenomenology. Pedagogy of solicitude.

¹ E-mail: cleiton.kerber@lasalle.org.br

Introdução

O conceito de solicitude apresentado nos escritos pedagógicos de João Batista de La Salle, caracteriza-se e ganha aproximação ao conceito de preocupação (*fürsorge*) presente na filosofia existencialista de Heidegger. La Salle busca apresentar uma pedagogia onde a relação entre o educador e o educando é caracterizada pela forma de preocupação, gerando assim uma pedagogia da solicitude.

O presente trabalho visa analisar essa possível relação entre o conceito de solicitude, presente na pedagogia de La Salle, a luz da fenomenologia existencial do filósofo alemão Martin Heidegger. Busca-se trazer à tona a forma como são apresentados pelos dois autores os seus conceitos, visando apresentar como a preocupação em Heidegger é caracterizada em La Salle como solicitude.

Inicialmente, examina-se nos escritos de La Salle como se dá relação entre o professor e o aluno, buscando perceber as formas em que se gera o processo de preocupação e como ele se caracteriza como solicitude. Em seguida, busca-se analisar através da filosofia de Heidegger, em especial na obra *Ser e Tempo*, como o conceito de preocupação é apresentado, e como ele ganha proximidade, pelo viés do existencialismo, ao conceito de solicitude apresentado por La Salle.

Notas da vida e obra de João Batista de La Salle

Sacerdote e educador francês, João Batista de La Salle (1651-1719) foi fundador de uma congregação religiosa masculina atuante em meio a educação, a “Congregação dos Irmãos das Escolas Cristãs”. La Salle viveu na França, a partir da metade do século XVII, período em que a sociedade francesa era assolada pela fome, doenças, banditismo e miséria, principalmente a população mais carente.

De origem nobre, La Salle, diferente da grande maioria da população francesa, recebeu boa educação, graduando-se em teologia e filosofia, e após adquire o título de Doutor em teologia. Ao perceber a realidade de miséria que afligia a população mais carente de sua época, começa a fundar escolas em regiões de difícil acesso à educação, principalmente em bairros pobres e de periferias de grandes cidades, como Reims, Ruão e Paris, recebendo o apoio de pessoas conhecidas, os quais garantiam os fundos para a manutenção das escolas, sendo estes fundadores das escolas, pois garantiam os meios necessários para o seu custeio.

Fundadas algumas escolas, La Salle vê a necessidade de criar uma congregação religiosa de irmãos que se dediquem a evangelização e a educação das crianças e jovens pobres. Essa congregação formada por religiosos leigos, foi denominada de “Congregação dos Irmãos das Escolas Cristãs”, que atuavam de forma direta em meio a educação. Além de fundar as escolas e a congregação religiosa, La Salle produz diversas obras referentes à ação pedagógica, busca criar um material que

sirva de apoio tanto ao mestre como ao aluno. Em 1695, escreve o livro *Guia das Escolas Cristãs*, obra que servia de base para a ação pedagógica dos professores. Em sua maioria, esses primeiros colaboradores da obra eram homens simples, que possuíam baixo grau de formação. Por isso, La Salle que

[...] era, por temperamento e educação, avesso às improvisações e à rotina. Espírito metódico e clarividente, traçou, para a direção de seus discípulos, um manual de orientação prática no difícil mister do ensino e da educação: o “Guia das Escolas Cristãs” (JUSTO, 1991, p. 97).

O *Guia das Escolas Cristãs* servia de base aos educadores, em especial aos Irmãos que atuavam em sala de aula, para que colocassem em prática métodos que fossem aplicados de forma universal em todas as escolas fundadas por La Salle e sua congregação religiosa. João Batista de La Salle buscou deixar isso claro aos seus educadores, por esse motivo afirma logo no prefácio da obra as intenções de redigir o Guia, ali se lê:

Foi preciso redigir este Guia das Escolas Cristãs, para que houvesse uniformidade em todas as escolas e localidades em que se encontram Irmãos deste Instituto e para que as práticas nelas fossem sempre idênticas. O homem é tão inclinado ao relaxamento, inclusive à mudança, que necessita regras escritas para retê-lo nos limites de seu dever e para impedir que introduza alguma novidade ou destrua o que foi sabiamente estabelecido (LA SALLE, 2012, p. 19a)

197

Em seguida, La Salle indica os métodos descritos no *Guia das Escolas Cristãs*. Com este, buscou trazer à tona que o trabalho nele descrito não foi elaborado unicamente por ele ou somente de suas reflexões dadas por suas experiências como educador, mas sim através de sua forma comunitária de aplicabilidade de métodos pedagógicos e de reflexão em conjunto com outros Irmãos educadores que buscaram com La Salle apresentar os procedimentos a serem utilizados nas Escolas dos Irmãos. Assim:

Este guia não foi redigido em forma de regulamento após numerosas trocas de ideias entre os Irmãos mais antigos deste Instituto e os mais aptos em dar aula, e após experiência de vários anos. Nada foi nele introduzido que não fosse muito consensual e bem comprovado, de que não se estivessem ponderado as vantagens e inconvenientes e previsto, tanto quanto possível, as boas ou más consequências (LA SALLE, 2012, p. 12a).

Além do *Guia das Escolas Cristãs*, La Salle redigiu também diversas meditações com o foco de dar aos Irmãos elementos que venham agregar na reflexão de suas práticas como um educador religioso cristão. Foram compostas três grupos de meditações por La Salle: *Meditação para o tempo de retiro*, também chamadas de

Meditações sobre o emprego da escola; Meditações para todos os Domingos do Ano; e Meditações sobre as principais Festas do Ano. Foram escritas 207 meditações por João Batista de La Salle e cada meditação é dividida em três pontos, cada ponto apresenta uma ideia central que se termina com uma aplicação possível a quem a medita (LA SALLE, 2012, p. 09b).

Linhas de força do pensamento pedagógico lassaliano

Os escritos de João Batista de La Salle possuíam como intuito guiar os educadores para uma boa prática pedagógica. A educação das Escolas Cristãs, dada por La Salle e os primeiros Irmãos, era destinada as camadas mais populares, e visavam apresentar um ensino voltado para a vida das crianças e jovens. Muito mais do que pensar um conteúdo teórico, distante da realidade e do contexto social dos alunos, o planejamento do conteúdo visava uma emancipação social.

O ensino, além de ser um meio de contribuir com a salvação da alma, por intermédio do ensino catequético cristão dado nas escolas dos Irmãos, também deveria ser um meio de contribuir para a melhoria da vida dos alunos. La Salle, buscou implantar técnicas pedagógicas que viessem contribuir para as futuras funções que as crianças que frequentavam as suas escolas viessem exercer, que na maioria das vezes, seriam as exercidas por seus pais e familiares. Para isso, algumas práticas pedagógicas contemporâneas a La Salle, seriam tanto quanto inúteis para as crianças e jovens que frequentavam as Escolas dos Irmãos. Uma prática abolida por La Salle e os Irmãos em suas escolas foi o estudo do latim, pois é,

[...] praticamente, inútil às profissões manuais e do comércio. A duração dos estudos é demasiado breve para os pobres e obreiros poderem assimilar a cultura latina. Eis a razão por não constar esse idioma no programa, a não ser em segundo plano e como simples elemento de leitura. O conhecimento do francês figura em primeiro lugar. É espécie de revolução nos hábitos estabelecidos (POUTET; PONGIER, 2001, p. 118).

Buscou-se aplicar uma educação que se contribui com a vida dos estudantes, que viesse futuramente contribuir para as suas vidas e para o exercício do trabalho que iriam exercer. Os conteúdos não surgiam de uma forma contrária a realidade dos e discentes, mas “brotados do interior do meio escolar e não impostos por autoridade, são antes de tudo, adequados as necessidades do povo” (POUTET; PONGIER, 2001, p. 118). Como em sua maioria, os alunos atendidos pelas escolas fundadas por La Salle, e os primeiros Irmãos eram de origem pobre e humilde, prezava-se pela gratuidade do ensino, referente a uma escola pública, que fosse acessível a todos.

Além da gratuidade das Escolas Cristãs, que gerou uma educação inclusiva, acessível a todas as camadas sociais, La Salle assume outros princípios que visam dar

uma qualidade didática e pedagógica a sua educação: a persuasão, escola e professores atrativos, ensino eficaz e adequado, método de ensino de massas e “endomarketing”.

O princípio da persuasão pretende dar ênfase no incentivo da frequência dos alunos nas aulas, mas que não seja uma presença no sentido de obrigatoriedade, mas que se sintam bem em frequentar o ambiente escolar e o “desejem fazê-lo e pelo tempo necessário à sua escolarização. Por isso, La Salle recomendava que fossem observadas as causas das ausências e os modos de evitá-las” (RANGEL; WESCHENFELDER, 2010, p. 13).

La Salle queria que a escola e os professores fossem atrativos para os alunos, para isso, em seu *Guia das Escolas Cristãs* chega a afirmar em relação aos educadores que: “É necessário proceder de maneira que os alunos saiam sempre satisfeitos da escola” (La Salle, 2012, p. 305a). Os professores, devem saber exercer bem o seu papel em aula, cuja a sua função na dinâmica de ensino e aprendizagem, juntamente com o seu papel de educador, demonstrem aos alunos um equilíbrio entre serem firmes e ternos, demonstrando assim sua autoridade e competência. Com relação à escola, La Salle mostra que ela deve ser sempre organizada e eficiente, e para isso necessita de bons professores, que tenham competência docente como mestres e sejam atrativos (RANGEL; WESCHENFELDER, 2010, p. 14).

O princípio de ensino eficaz e adequado requer muito esforço do professor segundo La Salle, pois o mestre deve ser “[...] competente e atrativos que, apesar do desinteresse da família pela escola, marcante na pobreza dos anos 1600 no contexto da França de La Salle, atraísse os alunos e os mantivessem na escola” (RANGEL; WESCHENFELDER, 2010, p. 14). O ensino também deve ser adequado ao interesse da realidade na qual está inserido o aluno, e que aprendam o que lhes sejam úteis para a sua vivência em sociedade, para a sua fé e para a sua futura profissão.

La Salle buscou aplicar também em suas escolas o princípio do método de ensino de massas, que visa o ensino simultâneo de atender e acolher um grande número de alunos. Na mesma sala, o professor atendia simultaneamente os alunos de forma individual e coletiva, buscando olhar cada aluno de forma singular, e percebendo a diferença em seus níveis e estágios de aprendizagem. Cabe ao mestre buscar manter ocupados todos os alunos, alguns acompanhando a leitura feita em voz alta por um aluno, e outros buscando resolver problemas de cálculo e realizando atividades de escrita. Nesse caso,

[...] é interessante perceber que, com a diversidade de métodos e exercícios, atendendo à diversidade de níveis de aprendizagem, o professor mantém os alunos em atividade, evitando que fiquem ociosos na aula e auxiliando-os a aproveitarem o tempo para a aprendizagem. Evita-se, também, assim, o desinteresse e a indisciplina, até porque, o aluno ocioso pode tornar-se

potencialmente indisciplinado (RANGEL; WESCHENFELDER, 2010, p. 15).

Como último, mas não menos importante, La Salle destaca o princípio do “endomarketing”. Seria este, uma forma de propaganda não paga das Escolas Cristãs. Esse método de divulgação seria feito pelas vozes daqueles que são atendidos pela instituição de ensino, ou seja, os próprios alunos. Por esse motivo, os demais princípios, principalmente os de eficiência e eficácia da escola, devem estar funcionando bem, para que se transformem em satisfação de alunos e famílias. São as próprias vozes saídas de dentro da escola que vão divulgar e assim trazer para a instituição novos alunos, buscando assim promover o progresso social do ensino (RANGEL; WESCHENFELDER, 2010, p. 16).

Percebesse, através desses princípios, a preocupação de La Salle e os primeiros Irmãos em levar um ensino de qualidade as crianças e famílias pobres da França do século XVII. A dimensão pedagógica das Escolas Cristãs atinge muitos através de seus métodos de ensino/aprendizagem, não somente no nível quantitativo, mas também de inclusão, tendo em vista que muitos que frequentavam as escolas de La Salle eram crianças predominantemente pobres e muitos até moradores de rua, onde em outras instituições de ensino seriam barrados por motivos físicos, de higiene ou por não saberem se comportam de forma sociável. La Salle percebe a realidade desses pequeninos e busca incorporar em suas escolas os métodos de ensino abordados acima, que visam dar aos seus alunos dignidade e buscar a sua salvação, não somente no contexto cristão, mas também de dar capacidade para que possam através de um ensino de qualidade melhorar as condições em que essas crianças se encontravam.

200

O conceito de solicitude em La Salle

A forma de educar apresentada por La Salle e os primeiros Irmãos mostra uma forma diferente da educação francesa do século XVII. Os mestres calígrafos, professores que recebiam pago para educar, visavam somente ensinar as crianças métodos que lhes seriam úteis para a vida pública, não estavam preocupados se realmente o ensino em que apresentavam era de qualidade e eficiente para aqueles aos quais prestavam o serviço.

La Salle tinham em mente que a educação prestada em suas escolas deveria ser de qualidade, útil a vida social da criança e que lhe ensinasse questões morais e sociais. Para isso, não bastava somente que o próprio estudante se preocupa com a sua educação, e que o educador visse o seu trabalho não somente no âmbito do serviço, mas sim como uma missão a ele confiada. Sendo La Salle um padre católico e fundador de uma Congregação Religiosa do Século XVII, essa missão, acreditava ele, baseada em sua fé, lhes era confiada por Deus. Baseando-se em seus princípios cristãos, escreve aos mestres:

Não somente Deus quer que todos os homens cheguem ao conhecimento da verdade; quer também que todos sejam salvos. Porém, não pode querer isso de verdade, sem lhes dar os meios para tal, sem fornecer, portanto, às crianças os mestres que contribuam para a realização, nelas, desse desígnio (LA SALLE, 2012, p. 436b).

A educação das crianças, deveria ser segundo La Salle, de qualidade e que se fornece os elementos suficientes para lhes dar dignidade e garantir-lhes a sua salvação, para isso, o educador deve zelar e cuidar da educação de seus alunos, mas esse cuidado está no âmbito da preocupação. O docente, sendo assim, deve estar preocupado com a educação que seus discentes vão receber, mas essa preocupação assume a esfera da solicitude. A solicitude entendida por La Salle, contextualizando-a no meio da educação de seu tempo, assume a forma da preocupação que o educador deve ter pela educação e salvação de seus alunos, assumindo o professor a preocupação como forma de solicitude. Ao justificar sobre os motivos dessa preocupação, afirma aos mestres a necessidade,

[...] que vosso primeiro cuidado e o primeiro efeito de vossa vigilância no emprego seja estar sempre atentos aos vossos alunos, a fim de impedi-los de praticarem qualquer ação, não somente má, mas nem sequer um pouco inconveniente, levando-os a se absterem de tudo o que tenha a menor aparência de pecado (LA SALLE, 2012, p. 436b).

201

Os professores não devem estar somente preocupados com a educação formal de seus alunos, mas também devem estar vigilantes com o que se refere as suas questões sociais e morais. A forma de preocupação afirmada por La Salle acima, refere-se também a questões de práticas da vida dos estudantes, o educador deve zelar para que seus alunos não pratiquem coisas más ou inconvenientes a vida em sociedade. Deve buscar com que seus alunos não caiam em atos que venham a prejudicar a sua vida em sociedade e como cristãos.

La Salle buscando dar exemplos de como os educadores devem agir para com seus educandos, busca elementos da própria religião e espiritualidade cristã, mostrando que os professores devem ser verdadeiros anjos da guarda de seus alunos: “Os anjos ensinam-lhes o bem que lhes convém praticar, mediante as luzes que comunicam aos homens [...]” (LA SALLE, 2012, p. 449b). Os anjos possuem o dever de comunicar as verdades divinas aos homens, o mesmo, aponta La Salle aos mestres de suas escolas, “[...] deveis fazer com relação as crianças confiadas a vossa solicitude” (LA SALLE, 2012, p. 449b), buscando assim comunicar aos seus estudantes as verdades que lhes devem ser ensinadas, para que tenham digna condição de se salvarem, tanto no âmbito religioso, como social. A figura dos anjos é utilizada por La Salle para caracterizar a solicitude que o professor deve ter perante seus alunos, assim como os anjos ensinam e comunicam as boas ações, também o educador deve comunicar a seus estudantes tanto as verdades da religião como da

sociedade para que possam praticar o bem.

A solicitude do educador é entendida por La Salle como sendo o próprio ato do professor de preocupar-se com seus estudantes e com a educação que irão receber. O ato de educar, segundo La Salle, deve ser a maior das preocupações do professor, pois aqueles a quem foram confiadas as crianças, não o foram simplesmente para que os ensinassem as questões puramente teóricas. Os educandos lhes foram confiados a própria solicitude do professor, e afirma a eles que é,

[...] vosso dever, repreender os desregrados e empenhar-vos para que renunciem à vida passada, estimular os pusilânimes, suportar os fracos, ser pacientes com todos, a fim de poderdes refrear e conter tão eficazmente suas más inclinações e firmá-los de tal modo no bem [...] (LA SALLE, 2012, p. 450b).

La Salle tenta mostrar que a profissão de professor ultrapassa os âmbitos simplesmente do trabalho remunerado, para isso lança as bases da forma como o educador deve buscar agir para com os seus estudantes, sendo ela através da preocupação, sendo este entendido como solicitude. O professor não deve simplesmente ensinar, mas guiar aqueles aos quais lhe foram confiados, por esse motivo, não deve considerar-se como um profissional da educação, mas sim como “[...] embaixadores e ministros” (LA SALLE, 2012, p. 436b). O mestre, segundo La Salle, é aquele que acredita na sua ação como educador, e busca todos os meios necessários para exercê-lo, pois os alunos são tutelados pelo seu professor através da sua preocupação no ato de ensinar, ou seja, a ação de educar é indissociável da solicitude que o mestre possui sobre seus alunos.

202

Do conceito de “preocupação” na filosofia existencial de Heidegger

Além de La Salle, outros pensadores atentaram para a noção de solicitude, se não no campo da pedagogia, no terreno filosófico, no qual, antes mesmo de esta ser abordada sob o ponto de vista moral cristão, tratou-a no domínio da existência do humano. Entre esses, vemos o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) tratar do tema no seio de sua filosofia da existência, abordando não apenas a noção de preocupação, quanto conceitos a esta correlatos, como a “ocupação” e o “cuidado”.²

² A questão do cuidado se apresenta na filosofia existencial heideggeriana, onde o seu projeto busca refletir sobre o sentido do ser. Em *Ser e Tempo*, de 1927, Heidegger busca recolocar a pergunta sobre o ser, sua tentativa é recolocar na centralidade de sua reflexão filosófica a questão que animou a filosofia desde o tempo dos pré-socráticos, passando por Platão e Aristóteles, chegando até Hegel. Heidegger é o filósofo do ser, e suas considerações sobre o tema nos mostram o quanto de empenho buscou dar a essa questão, como nos aponta em sua obra: “Deve-se colocar a questão do sentido de ser. Tratando-se de uma ou até da questão fundamental, seu questionamento precisa, portanto, adquirir a devida transparência. Daí a necessidade de se discutir brevemente o que pertence a uma questão para, a partir daí poder-se mostrar a questão do ser como uma questão privilegiada” (HEIDEGGER, 2011, p. 40). A questão do ser é centro da filosofia existencial de Heidegger, e nesse âmbito que se desenvolve e é trabalhada a reflexão sobre o cuidado, a ocupação e a preocupação.

Heidegger compreende a figura do humano como um ente cujo ser consiste num poder-ser, sendo esta característica sua determinação mais original, podendo cada ser-aí ser possível de ser. É na existência que o ser-aí lançado no mundo se constitui. No mundo, o ser-aí conjuga seu próprio ser, então compreende sua situação como a de um “ser-em-um-mundo”; tendo, assim, uma relação de familiaridade com o mundo e os entes que vem ao seu encontro. O ser-aí em contato com esses entes que vem do mundo acaba por se relacionar com eles, gerando assim um modo prático de lida, fazendo com que esses entes estejam sobre uma relação de ocupação (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 80).

Lançando bases sobre o conceito de ocupação (*Besorge*), Heidegger compreende esta como sendo a atividade do ser-no-mundo por meio da qual este lida com seus afazeres e se faz em sua existência mais imediata, cotidiana. Nesse sentido, a existência, enquanto dinâmica de ser do ser-no-mundo, se perfaz por meio dos modos de ocupação ou, como o próprio Heidegger afirma: “[...] o seu ser para com o mundo é, essencialmente, ocupação” (HEIDEGGER, 2011, p. 103). A ocupação, desse modo, caracteriza propriamente o seu modo de ser no espaço constitutivo em que ocorre a realização do ente, ou seja, nos seus modos de ocupação. A forma em que o ser-no-mundo existe em contato com os entes no mundo define-se como os seus modos de ocupação, seja por meio de um fazer e/ou empreender ou até mesmo de uma desocupação, isso ocorre através da busca de realizar os seus projetos existenciais vindo a ser o ente que é na medida de suas potencialidades. Nesse contexto, a ocupação adquire três significados: 1) obter algo, adquirir para si, prover-se; 2) tratar de..., cuidar de...; e 3) estar ansioso por..., perturbado por ou preocupado com algo. (HEIDEGGER, 2011). Esses desdobramentos do significado de ocupação são complementares entre si, e acabam por tornarem-se constituintes do cotidiano do ser-no-mundo em sua relação com os outros demais seres-no-mundo (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 87).

Similarmente à ocupação, também a preocupação (*Fürsorge*) é um modo de ocupação. Esta ocorre quando o ser-no-mundo se preocupa com outro ser-no-mundo que pode se mostrar ligado a ele em uma relação de convívio, ou melhor, de *co-existência* (*Mit-Sein*). A preocupação é um modo de lidar com o outro, mas não menos pessoal que a ocupação, sendo que ambos estão relacionados às ocupações do mundo cotidiano. É em face disso que Heidegger nos assegura de que a essência do ser-no-mundo: “[...] pode-se compreender, [...] o ser junto ao manual como ocupação e o ser como coexistência dos outros nos encontros dentro do mundo como preocupação” (HEIDEGGER, 2011, p. 260). Por esse motivo, a preocupação é o modo de lida cotidiana, um modo de ser-com, os demais seres-aí, pois há o envolvimento existencial de um ser com os outros, juntos aos demais entes intramundanos.

Por fim, temos o cuidado (*Sorge*). A este existencial, Heidegger confere

importância especial, ele seria a estrutura existencial que é base para a ocupação e preocupação, no entanto, não se confunde com elas, já que, afinal, elas são derivadas do mesmo. O cuidado, assim, liga-se a questões puramente ontológico-existenciais, estando, portanto, relacionado ao modo básico de ser do ser-aí. Ele próprio possui uma dinâmica que exclui toda a sua tendência ôntica de apropriação, e acaba por estar ligada às dimensões dos afazeres do cotidiano, no qual acabamos por nos ocupar com algo, seja referente a questões em que tratamos de um assunto coletivo ou referente a questões particulares. Este conceito apresenta o comportamento do ser-aí na sua tarefa de estar na dinâmica de ser e de continuar sendo. O ser-aí se apresenta como inacabado, pois a cada instante necessita apropriar-se de si próprio, e pelo cuidado o ser-no-mundo apresenta-se como existindo, gerando assim o movimento em que sempre há a necessidade do ser-aí apropriar-se de si mesmo, e o cuidado como sendo fonte da apropriação do seu ser.

Solicitude enquanto preocupação segundo uma interpretação fenomenológica de La Salle

A preocupação em Heidegger seria uma das formas de ocupação do ser-no-mundo, assim como cuidado, mas a preocupação e a ocupação também assumem a forma de cuidado. No convívio entre os indivíduos, na relação entre um ser-no-mundo com outro ser-no-mundo é que se gera a preocupação, pois liga-se ao envolvimento existencial entre os seres. “Para Heidegger, gestos que expressam zelo, assistência, tutela ou responsabilidade por alguém (inclusive os que envolvem o tratamento de um enfermo ou a prática educativa) seriam preocupação em vista de uma relação de ser com o outro” (KAHLMAYER-MERTENS, 2008, p. 29). Esse modo de ocupação, que possui como base o envolvimento entre um ser-no-mundo com outro ser-no-mundo, denominado preocupação ganha proximidade com o conceito de solicitude, pois a forma de ocupação possui correlação entre os indivíduos pelo seu modo de preocupação.

Essa forma estabelecida por Heidegger, como forma de ocupação, cuidado e preocupação, é percebida em La Salle através da prática educativa como uma forma de ocupação e cuidado que visa a preocupação do educador para com o educando. Se em Heidegger percebe-se a preocupação na relação entre o ser-no-mundo com outro ser-no-mundo, em La Salle essa relação possui seu foco no ato de educar.

La Salle não mascara seu ponto de vista: as crianças não são alunos, mas “discípulos”; o professor não é funcionário, mas substituto dos progenitores, representantes de Jesus Cristo, “ministros” de Deus e da Igreja. A criação não está acabada: o educador participa no progresso de cada aluno em vista da melhoria da sociedade para a felicidade temporal e eterna de cada qual (POUTET; PONGIER, 2001, p. 114).

A relação que La Salle propõe entre as crianças que eram educadas em suas

escolas e o papel do professor é de coexistência. Os alunos não estão frequentando a sala de aula para aprender somente o conteúdo, mas que o processo de ensino ultrapasse as questões conteudistas e venha agregar elementos em sua existência, por esse motivo, La Salle não chama as crianças de alunos, mas sim discípulos. Esse processo realizado pelo estudante só é possível se o professor comprometer em assumir seu papel de condutor da sua existência e de seus alunos. Para isso, La Salle chama os educadores não somente a transmitir o que é correto, mas para exercer de forma prática em suas vidas todos os elementos que ensinam e transmitem as crianças: “[...] é fácil concluir que muito imperfeito seria o vosso zelo com as crianças que dirigis, se apenas o exercêsseis pelo ensino, mas que se tornará perfeito, se vós mesmos praticais o que lhes ensinais” (LA SALLE, 2012, p. 464b).

É nesse comprometimento do educador que se caracteriza a preocupação, pois ele está comprometido em exercer de forma plena em sua vida aquilo que ensina. Nessa ação de educar as crianças com tamanha preocupação é que se caracteriza o conceito de solicitude em La Salle. É nessa relação que se gera o processo pedagógico, naquilo que o educador ensina e mostra de exemplo da sua própria vida. É na prática cotidiana de sua existência que possui proximidade com a existência de seus alunos, naquilo que Heidegger chama de co-existência (*Mit-sein*), que o educador está preocupado com aquilo que transmite a seus educandos. A solicitude não está dissociada da preocupação, muito menos de uma forma de ocupação, pois em La Salle ela é entendida como um modo de ocupar-se e de comportar-se preocupado com o outro. É um modo de existir, no caso do educador, de servir de exemplo prático através da sua própria existência, na qual a existência do outro está presente.

205

Considerações finais

Diante do exposto ao longo deste artigo, percebe-se que o conceito de solicitude em La Salle caracteriza-se como sendo a própria conduta gerida pelo educador mediante seus educandos. Essa conduta é mediada pela preocupação que o professor possui com o ensino ministrado a seus alunos, sendo não somente o ensino formal e conteudista, mas o próprio exemplo das suas ações existenciais.

A solicitude possuindo uma mediação pelo conceito de preocupação em La Salle, ganha proximidade com a filosofia existência de Heidegger. A preocupação em Heidegger assume um modo de ocupação do ser-no-mundo que se ocupa com outro ser-no-mundo, é uma forma de lidar preocupado de um ser-com outro ser-aí. Nessa relação de preocupação existencial do educador para com os seus educandos, que surge um modo pedagógico guiado pelo viés da solicitude. O educador é responsável em guiar pedagogicamente e existencialmente seus alunos, tanto pela sua forma de educá-los, quanto pelo exemplo que os dá através sua existência.

Referências

- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis, RJ: Editora Universitária São Francisco, 2011.
- JUSTO, H. *La Salle: patrono do magistério: vida, bibliografia, pensamento, obra pedagógica*. Porto Alegre: Santo Antônio, 1991.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- _____. *Heidegger & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- LA SALLE, J. B. *Guia das escolas cristãs*. Trad. Albino Afonso Ludwig e Albano Constâncio. Canoas, RS: Editora Unilasalle, 2012.
- _____. *Obras completas de São João Batista de La Salle*. Coord. Edgar Hengemüle. Trad. Albino Afonso Ludwig... [et al]... Canoas, RS: Unilasalle, 2012.
- POUTET, Y; PUNGIER, J. *La Salle e os desafios de seu tempo*. Trad. Henrique Justo. Canoas, RS: La Salle, 2001.

Submissão: 10.11.2018 / Aceite: 30.11.2018

Filosofia e disposição afetiva em *O que é isto - a Filosofia?* de Martin Heidegger

Philosophy and affective disposition in *What is this - Philosophy?* from Martin Heidegger

OLAVO DE SALLES¹

Resumo: O texto tem o propósito primário de expor a concepção de filosofia expressa pelo pensador alemão Martin Heidegger na conferência “Que é isto – a filosofia”, de 1955. O percurso exige apresentar alguns conceitos heideggerianos ali pressupostos, principalmente o de “disposição afetiva” (*Befindlichkeit*), que remonta a *Ser e tempo* (1927). Esse conceito indica uma estrutura ontológica própria do ser-aí (*Dasein*), ente “que nós mesmos somos”; enquanto tal, tem caráter originário. Trata-se da afinação prévia a toda experiência, que se vela sempre e toda vez na abertura dos humores particulares. Um dessas afinações do humor vê-se no espanto (*thaumázein*), fundamento do comportamento filosófico, segundo Platão e Aristóteles. Cabe mostrar, desse modo, como o espanto constitui-se como ‘humor’, e investigar, a partir do resultado, se a afinação pelo espanto se dá de forma universal, acometendo-nos ainda e sempre como motivo do filosofar, ou se é algo particular aos gregos. Indica-se já, desse modo, a importância do conceito de disposição afetiva para a compreensão da conferência e, simultaneamente, a pergunta pelo sentido e medida em que “*Befindlichkeit*”, em uma de suas modalidades fundamentais, esclarece o comportamento filosófico.

Palavras-chave: Heidegger. Disposição afetiva. Comportamento filosófico. Filosofia grega.

Abstract: The text has the primary purpose of exposing the conception of philosophy expressed by the German thinker Martin Heidegger at the conference “What is this - philosophy”, 1955. The course requires presenting some concepts Heideggerian there presupposed, especially the one of “affective disposition” (*Befindlichkeit*), which dates back to *Being and Time* (1927). This concept indicates an ontological structure proper to being-there (*Dasein*), “we ourselves are”; as such, has an original character. It is the prior adjustment to all experience, which is always kept in the opening of the particular moods. One of these mood tunings is seen in the amazement (*thaumázein*), the foundation of philosophical behavior, according to Plato and Aristotle. In this way it is possible to show how the astonishment is constituted as ‘humor’, and to investigate, from the result, whether the attunement by the astonishment takes place in a universal way, still coming to us always as a reason for philosophizing, or whether it is something particular to the Greeks. The importance of the concept of an affective disposition for the understanding of the conference and, at the same time, the question of the meaning and extent to which *Befindlichkeit*, in one of its fundamental modalities, clarifies philosophical behavior is indicated.

Keywords: Heidegger. Affective disposition. Philosophical behavior. Greek Philosophy.

1 Introdução

Que é isto – a Filosofia? É essa a questão de que se trata neste trabalho. A

¹ Graduando em Filosofia da UNIOESTE. E-mail: olavo.salles144@gmail.com.

conferência “*Was ist das – die Philosophie*”, foi proferida pelo filósofo Martin Heidegger em 1955, 28 anos após a publicação de *Ser e Tempo*, sua principal obra. A questão do título de um modo ou de outro já tocou ou deve tocar a todos nós, envolvidos com a filosofia, por isso a resposta à questão deve ser um diálogo com a própria filosofia, isto é, uma resposta *filosófica*.

Que diz Heidegger na conferência, em termos gerais e introdutórios, a respeito da filosofia? Para responder à questão ele aponta um caminho específico: volta sua atenção à palavra grega *philosophía* e de lá retira seu significado mais *originário**. É em Heráclito que Heidegger vê o ponto de partida para sua resposta: filosofar é *philein tò sophón*. *Sophón* é a unicidade do todo e seu significado. Esta constatação, por trivial que possa ser, causou espanto aos gregos – ao visualizar a própria articulação da realidade através do *sophón* sentiram-se fora dela, em desarmonia. A maneira de lidar com o espanto não foi outra se não *buscar* o *sophón*. A busca pelo *sophón*, isto é, o *philein tò sophón* é o início da filosofia, que se dá pela pergunta: “Que é o ente, enquanto é?” (HEIDEGGER, 1996, p. 32). O espanto é *um modo de disposição afetiva*, ele deu princípio e fundamento para o comportamento filosófico dos gregos – o que é, no entanto, a disposição afetiva?

O próximo passo de Heidegger é justamente este, ligar o que foi dito a suas noções de disposição afetiva (*Befindlichkeit*) e de ser-aí (*Dasein*), presentes em *Ser e Tempo*; é aqui que este trabalho se fundamenta. O termo ser-aí não significa tão simplesmente um ‘ser que está aí’, mas o ente que é ele mesmo o aí; o ser-aí não é, um ente específico e determinado, mas o próprio campo de sentido em que todo ente pode articular-se. O ser-aí se afina a um humor e por meio dessa afinação seu ser se abre de um modo ou de outro, de acordo com o próprio humor; aquilo que primeiramente possibilita a afinação e a *des*-afinação é a disposição afetiva; ela é, por sua vez, anterior aos humores particulares, e concatena toda experiência do ser-aí.

O espanto (*thaumázein*) é um humor pelo qual o ser-aí pode estar afinado, pois é de sua constituição fundamental a capacidade de contemplar (*theorein*) a articulação da realidade, isto é, o *sophón*. Será o espanto, mencionado pelos gregos como raiz do filosofar, uma afinação ou tonalidade afetiva que unifica e dá consistência ao ser-aí?

Aqui já se delimita o trabalho que teremos daqui em diante, cabe-nos primeiramente explicar com mais precisão a noção de disposição afetiva e então ligá-la ao tema da origem do comportamento filosófico – mediante questões como: é necessário que o espanto seja constante por ser ‘fundamento’? Como um modo de disposição abre o ser-aí a um comportamento?

2 A disposição e os humores

Que é a disposição ou tonalidade afetiva? Certamente temos em vista os afetos e humores, mas em que medida isso tem relação com uma ontologia? Heidegger certamente deixou claro que a investigação da disposição afetiva não é uma psicologia de humores. De fato, pode-se dizer: “hoje, encontro-me alegre”. Alguém que diz isso verdadeiramente está *afinado* neste humor, isto é, disposto dessa forma específica. Porém, Heidegger diz que as tonalidades afetivas não são manifestações paralelas e específicas, mas justamente o que determina *desde o princípio* a convivência. A tonalidade afetiva é anterior a um humor, como uma atmosfera, na qual estamos sempre imersos. É a partir da tonalidade afetiva que podemos afinar e nos afinamos em um humor ou outro (HEIDEGGER, 2003, p. 80).

O que significa a anterioridade da disposição? Ora, estamos *sempre* dispostos de uma forma ou outra, afinados nos humores, mas antes disso nos *encontramos dispostos*. O fenômeno do encontrar-se é a constituição ontológica da disposição (*Befindlichkeit*) e sempre se vela frente à um humor específico (*Stimmung*). Dito de outra forma: quando estamos afinados em um humor esquecemos que para que seja possível “sentir” a atmosfera em questão precisamos de antemão da capacidade de “sentir-nos”.

Então, dito isso, quer dizer que a tonalidade afetiva é um dado que podemos extrair de nossa vivência, e até mesmo “provocar” no modo de um afeto ou outro? Heidegger diz categoricamente que não. A tonalidade afetiva precisa desde sempre se mostrar aí, mesmo despercebida, mesmo não provocada. De fato, há uma tonalidade que fundamenta nosso ser – algo como uma vibração na qual nos sintonizamos, e através disto nos afinamos no humor em questão. Essa tal vibração é *sempre e toda vez anterior ao humor*. Não só isso, ela pode também ser determinante para uma época da história, como diz Heidegger em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* (1929/30): “Por fim, tudo se passa conosco de um tal modo que um profundo tédio se arrasta para lá e para cá como uma nuvem silenciosa”. (HEIDEGGER, 2003, p. 92).

Podemos concluir com isso algo no sentido ontológico sobre a disposição: o modo como estamos dispostos, o humor pelo qual nos afinamos ou desafinamos abre nosso ser. Nossa constituição ontológica, nosso modo de ser, é modulado através do modo que correspondemos à tonalidade afetiva. Aqui convém expandir e ao mesmo tempo tornar mais claro o que Heidegger tem em vista. Já em *Ser e Tempo*, a tese heideggeriana da estrutura factual-existencial do ser do homem é defendida e exposta através do seu conceito de ser-aí (*dasein*). O homem é um ente dotado do modo de ser do ser-aí, ele sempre e toda vez se encontra disposto de um modo específico no mundo e que é esse humor no qual ele está afinado que determina como o seu mundo se abre para ele (CASANOVA, 2017, p. 165-166).

As tonalidades afetivas são determinantes de nossa convivência. O nosso convívio comum é afetado por um jeito, um *como* específico: em uma festa, aqueles que participam supostamente estão alegres. É possível, porém, que nem todos experimentem a festa do mesmo modo. Porém, todos estão transpassados por essa vibração comum, reagindo a ela, seja em conformidade, seja em repulsão. Podemos ver no exemplo, como nos explica Heidegger, que a disposição afetiva não é um padrão, mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira simplesmente sobre a experiência própria do homem, “mas que fornece para este ser o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o como de seu ser” (HEIDEGGER, 2006, p. 81).

O que foi dito até aqui diz respeito ao fenômeno da tonalidade afetiva em geral, como breve síntese com caráter propedêutico. Cabe agora tornar a olhar para a filosofia. A filosofia é ela mesma um modo de ser. Em termos heideggerianos podemos dizer: “sou filósofo enquanto me comporto como um filósofo, e comportar-se como um filósofo é fazer filosofia”. Nossa constituição ontológica – ser filósofo – torna-se condicionada ao nosso fazer mais ôntico – fazer filosofia. É aqui que as tonalidades afetivas se mostram esclarecedoras: o comportamento filosófico é fundamentado em um humor e fundamentado diz: aberto e sustentado em seu ser. Desse modo a pergunta que nos guiará na próxima sessão é: há *uma* tonalidade afetiva do filosofar, constante e sempre presente?

3 O comportamento filosófico

O comportamento filosófico assim como todos os demais comportamentos, é aberto através da disposição afetiva. Isso nos leva a concluir que deve existir uma tonalidade própria do filosofar, assim como há uma tonalidade própria a todo comportamento. Já havia sido dito por Aristóteles no Livro Alfa da *Metafísica*: “...de fato, os homens, tanto agora como no início, começaram a filosofar devido ao admirar-se [...]” (*Metafísica*, 982b 12, 2002). O espanto ou admiração (*thaumázein*) é o humor em que os gregos estavam afinados em seu filosofar.

A questão em torno do espanto como tonalidade afetiva fundamental da filosofia nos remete ao início e fundamento do próprio pensamento ocidental. Pressupõe-se que haja, enquanto tonalidade afetiva *fundamental*, um humor afinador que impôs o homem na necessidade do questionamento inicial da filosofia – esse humor, como dito, é o espanto (*thaumázein*). Neste momento do texto, nos cabe mostrar a interpretação heideggeriana do espanto, e, além disso, responder se essa tonalidade afetiva fundamental perdurou na história.

Heidegger nos dirá previamente à investigação do es-panto: “Se quisermos conceber o *thaumázein* como esse es-panto, então precisamos insistir de antemão no seguinte: o que importa é elucidar a tonalidade afetiva fundamental do *início pensante*” (HEIDEGGER, 2017, p. 199, grifo nosso). Para uma compreensão precisa do sentido do espanto enquanto *thaumázein*, é necessária uma ilustração que se faz

numa retomada do sentido do termo grego usado exatamente na ocasião grega – a palavra nos dará seu significado original. Com isso deixaremos de lado o sentido comum e corrente do termo “espanto”, o que fará com que descartemos, ao mesmo tempo, a interpretação de que o início da filosofia foi um mero questionamento curioso. Por isso, nosso texto se guiará na exposição feita por Heidegger do sentido do *thaumázein* enquanto fundamento da filosofia grega.

Quando dissemos que os gregos visualizaram a articulação da realidade, nos referimos ao fato de que eles falavam *sobre a arkhé* – sobre aquilo que unifica e articula e sobre a articulação ela mesma. Usamos o termo ‘sobre’ propositalmente, pois ele nos ajudará a entender o espanto nos gregos. O espanto (*thaumázein*) nos abate quando aquilo que temos em mão como o mais familiar se desarmoniza com nossa compreensão e torna-se desmedido, inabitual. Como nos diz o filósofo alemão:

O habitual e o mais habitual – e a cada vez precisamente aquele elemento mais habitual, que se expande tão amplamente em sua habitualidade que também não é, de modo algum, nem mesmo conhecido e atentado em um primeiro momento – *esse elemento maximamente habitual mesmo* torna-se, no espanto, e para ele, o mais inabitual (HEIDEGGER, 2017, p. 212.).

Ora, o que é esse “elemento maximamente habitual” de que Heidegger faz referência? Podemos dizer logo de cara o que *não é* esse elemento: um ente determinado e específico, não é este ou aquele ente. A própria realidade, enquanto um *todo*, torna-se morada para esta estranheza do inabitual. A pergunta que nos guiará é: o que, na totalidade, é aquilo de mais habitual? O que é aquilo que tomamos como óbvio, evidente, e que transpassa todo ente, e que, no espanto, é desmedido para a compreensão? A resposta, diz Heidegger é “o fato de *ser* constantemente, em geral e de um modo qualquer”. (HEIDEGGER, 2017, p. 212). É quando aquilo mais “trivial”, o ente, enquanto tal, se torna digno de questão que o espanto impera como tonalidade afetiva.

Não é por outra que iniciamos essa sessão citando a Metafísica de Aristóteles, isso se justifica agora. O espanto é a tonalidade afetiva fundamental que levou ao questionamento do ente enquanto tal, isto é, do pensamento metafísico. A pergunta fundamental da tradição metafísica, “*que é o ente?*” colocou os gregos frente ao espanto.

Os gregos, ao falarem sobre a realidade e seu significado, de certo modo estavam visualizando-a, tomados pelo espanto, como que “de fora” dela mesma. Nas palavras de Heidegger, em *Que é isto – a filosofia*:

No espanto detemo-nos (être em arrêt); é como se retrocedêssemos diante do ente pelo fato de ser e de ser assim e não de outra maneira. O espanto também não se esgota neste retroceder diante

do ser do ente, mas no próprio ato de retroceder e manter-se em suspenso é ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua. Assim, o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre. O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos a correspondência ao ser do ente. (HEIDEGGER, 1996, p. 38).

A tonalidade afetiva do espanto nos “transpõe”, através da afinação, numa “exterioridade” para com todo e qualquer ente, essa exterioridade faz com que não nos “detemos” mais com os entes. Isso significa que nossa lida cotidiana com os entes do interior do mundo é interrompida, o sentido que usualmente, ou mais precisamente dizendo, *habitualmente* possuem é posto em suspensão, a compreensão que agora, no espanto, abarca esses entes, não mais se alinha com uma medida conhecida e por isso não se sabe “dizer” esse elemento inabitual. Sobre isso, comenta Heidegger:

Essa transposição subtrai-se a toda explicação, uma vez que toda explicação tem aqui, necessariamente, vista curta demais e chega tarde demais, uma vez que ela só poderia se movimentar naquilo e precisaria se reportar apenas àquilo que só pode vir ao encontro, *na* transposição ejétante, como algo desvelado. Toda explicação depende do ente já desvelado como tal, a partir do qual apenas é possível retirar uma causa explicativa. (HEIDEGGER, 2017, p. 216-217):

212

Isso quer dizer, de outro modo: no espanto, atenta-se para o ente na sua mais extrema inabitualidade, ele ganha seu caráter inabitual exatamente no fato de que não possui aquela medida que nos é familiar à compreensão. Toda explicação de um fenômeno pressupõe *uma* compreensão do mesmo, quando essa compreensão é posta em suspensão, na ocasião do espanto, não há “ferramentas” ou “meios” para se explicar o ente.

Dizendo de outro modo, quando Heidegger nos diz na passagem que “toda explicação depende do ente já desvelado como tal”, tal sentença pretende afirmar que toda explicação é sobre o conteúdo de um ente *já significado enquanto tal*, já inserido em uma “rede” de sentido. Quando o ente é retirado dessa “rede” de sentido, já não há modo de explicá-lo em seu caráter habitual. Toda tentativa de explicação cai, necessariamente, no caso de uma “re-contextualização”, isto é, a tentativa de explicação do inabitual é sempre falha, pois tenta explicá-lo através de uma rede que não é própria àquela inabitualidade.

Apesar de tudo isso, se tem o seguinte: aquilo que é mais digno de questão, é assim em virtude de quê? Ora, afirmamos que é exatamente pelo seu caráter de “incompreensível”. Exatamente por não compreender o fenômeno, tentamos abarcá-lo em nossa compreensão. Isso explica aquela passagem em *Que é isto – a filosofia*: “O espanto também não se esgota neste retroceder diante do ser do ente, mas no

próprio ato de retroceder e manter-se em suspenso é ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua”.

Sabemos, porém, que houve tentativas de explicar a totalidade do ente. Entre os pré-socráticos, por exemplo, assumindo que estavam também espantados, cada um tinha uma resposta à pergunta “que é o ente”. Mesmo assim, não importa qual tenha sido a resposta, de um modo ou de outro ela fundava, dava sentido e se encontrava presente em todo desenvolver de seu pensamento filosófico. Enquanto afinados na tonalidade afetiva do espanto, os gregos correspondiam a esta afinação por meio de sua filosofia. O comportamento filosófico grego é assim estruturado, do modo da correspondência à busca pela *arkhé* da *physis*.

Este é um modo possível de fazer filosofia, - o grego - mas não o único. O comportamento filosófico pode ter outro interesse, outra *motivação*. Heidegger dá o exemplo da filosofia moderna, que tem início com René Descartes: ali, a disposição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece a tonalidade fundamental, e com isso a *arkhé* da filosofia moderna (HEIDEGGER, 1996, p. 38). Os modernos não partem do espanto diante do real; eles vão em sua captura.

Já os gregos, não obstante, se encontravam, segundo Heidegger, de um modo ou de outro, naquela posição de inexplicabilidade da totalidade do ente. O resultado disso, segundo ele, é a tendência generalizada da questão explicativa – a do porquê. Nos dirá Heidegger, em sua obra *Meditação*:

Por que, então, porém, a pergunta explicativa acerca do porquê assume o comando? Porque depois do primeiro espanto o ente perde cada vez mais a estranheza e penetra na região da *expertise* [...]. O primeiro espanto não consegue se refundar na própria origem de si mesmo e se tornar cada vez mais espantoso (HEIDEGGER, 2010, p. 225).

Isso implica na seguinte interpretação feita por Heidegger: Não há outra *resposta* da metafísica senão aquela que se fundamenta na pergunta do porquê. A pergunta quiditativa – “o que é o ente?” é a questão que direciona a uma resposta que, em verdade, sempre se desvia dessa mesma questão, e vai como que em direção à pergunta “*por que o ente?*”. Ora, por que isso? A resposta já foi dada. Falamos acima que, no espanto, o mais habitual se torna cada vez mais algo inabitual, e com isso o espantado se vê em uma situação onde toda e qualquer tentativa de explicação *destrói* o espanto. A destruição da tonalidade afetiva do espanto é traduzida por esse desvio da resposta da metafísica que parte da questão *quiditativa* para a questão *explicativa*.

O espanto, portanto, de fato *origina* a filosofia grega, na medida em que é metafísica. Mas o espanto não se viu capaz de se sustentar ao longo do pensamento metafísico, ele logo foi extinguido pela necessidade de explicação; nas palavras de

Heidegger: “a relação inicial grega com o ente é cada vez mais abalada pela exploração daquilo que essa relação inicialmente abriu” (HEIDEGGER, 2010, p.256)

4 A filosofia como o corresponder da linguagem

Nosso filosofar é uma correspondência ao nosso ser mais próprio, ao modo como estamos dispostos. Nosso ser – isto é, o que somos – transparece na medida em que correspondemos ao ser do ente. Essa correspondência filosófica, nos diz Heidegger ao fim da conferência, é assumida e desenvolvida através da linguagem (HEIDEGGER, 1996, p. 39). A relação entre linguagem e ser é um assunto central na filosofia de Heidegger; não nos cabe, em um trabalho deste teor, porém, uma explanação aprofundada sobre ela.

A resposta para a pergunta “Que é isto – a filosofia?” não é fixa, ela não é respondida na conferência que temos em mão. Isso não quer dizer que o texto não deixe de ser esclarecedor, pelo contrário, ele abre um caminho para trilharmos, caminho que nos interpela: Qual o humor que funda a *nostra* filosofia?

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*: Livros I, II e II. Tradução: Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002.

HEIDEGGER, M. *O que é isto, a filosofia?* Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica*. Tradução: Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Problemas fundamentais da filosofia*. Tradução: Marco Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

_____. *Meditação*. Tradução: Marco Casanova. São Paulo: Editora Vozes, 2010.

CASANOVA, M. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. vol.1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.12.2019

A clínica terapêutica na abordagem fenomenológico-existencial

Therapeutic clinic in the phenomenological-existential approach

SAMUEL LUCAS DE ALMEIDA¹

ADRIANA DIAS BASSETO²

Resumo: Esta produção tem como objetivo dispor a base epistemológica e filosófica da clínica fenomenológico-existencial, e perscrutar como ela reverbera na prática e atitude psicoterápica. A vertente fenomenológico-existencial surgiu como síntese da metodologia fenomenológica, construída por Edmund Husserl, com a linha de pensamento e filosofia mais ampla chamada existencialismo, que abarca pensadores como Kierkegaard, Heidegger e Sartre. Em 1958, Ludwig Binswanger, num texto sobre a escola de pensamento analítico-existencial, sintetiza a Daseinsanalyse (análise existencial) como um método de pesquisa fenomenológico psiquiátrico, expressando a conexão entre o pensamento existencialista e a metodologia fenomenológica, e clarificando uma origem para a vertente fenomenológico-existencial (GOMES&CASTRO, 2010). Esta teorização propôs uma nova conceituação de homem e de subjetividade que abarca a dupla constituição de homem, o homem como constante fazer-se em relação ao mundo. O homem é entendido, então, como liberdade, como abrir-se ao mundo, como vazio a ser preenchido, como possibilidade e como intenção, contrapondo as teorias e práticas tradicionais que tendiam a classificar, patologizar e engessar o homem. Esta nova conjectura do ser e do mundo foi acompanhada de uma nova prática clínica, uma prática que respeitaria e compreenderia o homem em sua integralidade. A operação da psicoterapia existencial busca, em suma, a autenticidade, através da apreensão, conscientização, e resignificação da própria condição humana.

Palavras-chave: Existencialismo. Fenomenologia. Psicoterapia. Clínica.

Abstract: This production aims to provide the epistemological and philosophical basis of the phenomenological-existential clinic, and to examine how it reverberates in the practice and psychotherapeutic attitude. The phenomenological-existential approach emerged as a synthesis of the phenomenological methodology, built by Edmund Husserl, with the broader line of thought and philosophy called existentialism, which encompasses thinkers such as Kierkegaard, Heidegger and Sartre. In 1958, Ludwig Binswanger, in a text about the school of analytical-existential thought, synthesizes Daseinsanalyse (existential analysis) as a method of psychiatric phenomenological research, expressing the connection between existentialist thought and phenomenological methodology, and clarifying an origin for phenomenological-existential strand (GOMES & CASTRO, 2010). This theorization proposed a new concept of man and subjectivity that embraces the double constitution of man, man as a constant being in relation to the world. Man is understood, then, as freedom, as opening up to the world, as a void to be filled, as a possibility and as an intention, contrasting the traditional theories and practices that tended to classify, pathologize and plaster man. This new conjecture of being and the world was accompanied by a new clinical practice, a practice that would fully respect and understand man. The operation of existential psychotherapy seeks, in short, authenticity, through the apprehension, awareness, and reframing of the human condition itself.

Keywords: Existentialism. Phenomenology. Psychotherapy. Clinic.

¹ Acadêmico do curso de Psicologia da PUCPR, Campus Toledo.

² Professora da PUCPR, Campus Toledo. E-mail: adriana.basseto@pucpr.br

Introdução

O pensamento e a prática fenomenológico-existencial emergem através do encontro do método fenomenológico, construído por Husserl, e a linha de pensamento denominada existencialismo, que abrange um número de pensadores modernos. O resultado dessa união é uma atitude em relação e transação ao mundo; atitude esta que deu origem a uma nova maneira de conduzir a prática terapêutica. A investigação do funcionamento da consciência proporcionada pela metodologia fenomenológica, pareada à filosofia existencialista, sustentou as bases para uma nova concepção de homem como fluxo, como abertura à mudança, e como possibilidade.

Frente à velha oposição entre o idealismo e o materialismo-empirista, que tendiam ou a um objetivismo radical ou um subjetivismo insuperável, Husserl teve como pretensão com seu método solucionar essa dicotomia na filosofia ocidental. Negando a supremacia de um ou outro, entende-se aqui a coexistência e cogênese entre esses dois opostos, validando a existência de um mundo subjetivo que abre-se, recebe e capta o mundo objetivo. O método husserliano indicou a abertura direta a vivência e experiência humana, assim contornando a sobreposição destes por uma suposta realidade positivista e *a-priori*. Este acesso direto à consciência humana é condizente com a filosofia existencialista e seu entendimento de subjetividade e de homem. E então permitiu uma nova compreensão da condição humana e de suas peculiaridades, de forma que não se apoiava demasiadamente nos métodos e teorias tradicionais, com seus diversos limites, e sim almejava resignificar o homem a partir da própria possibilidade dele.

216

O sujeito na fenomenologia

Ao nos remetermos à dualidade sujeito-objeto, algo inusitado nos enfrenta: na própria composição de cada um destes dois aspectos há implícita a presença do outro. Não se encontra nenhum objeto que não se coloque em tal posição sem relacionar-se a um sujeito; nem é possível conjecturar um sujeito puro sem, contrapondo, a existência de um objeto externo e não-sujeito.

Husserl identificou esse embate ideológico entre os idealistas, de Platão à Kant e Hegel, e os empiristas, Aristóteles à Hume, como central para os problemas filosóficos de sua época.

O idealismo pressupunha a existência de um conhecimento puro e positivo, *a priori*, e, desta forma, isolava o processo de conhecimento humano o máximo possível da percepção. O empirismo, por outro lado, definia a consciência como o conjunto de apreensões da experiência e reduzia-a a uma subjetividade extrema. Insatisfeito com essas abordagens, que ou priorizava o objeto em detrimento do sujeito, ou dava ênfase ao sujeito

desconsiderando o objeto, Husserl superou este dualismo definindo a consciência em sua dupla constituição, um constante fazer-se na relação homem-mundo (MENEGASSI, PETRICH, ALMEIDA, BASSETO, 2018, p. 9).

Desta forma, através da redução fenomenológica, Husserl propunha uma nova forma de lidar e acessar a consciência; um acesso direto aos fenômenos da subjetividade, sem ignorar a necessidade do mundo externo na composição da mesma.

A Fenomenologia para Husserl, seu fundador, designa, fundamentalmente, “um método e atitude intelectual especificamente filosófica, o método especificamente filosófico” (HUSSERL, 1965 apud EWALD, 2008). O método de redução fenomenológica, também conhecido como *epoché*, propunha contornar as teorizações da filosofia racionalista e positivista que se sobrecolocavam ao mundo, e atingir as coisas “tão claramente manifestas que não podem ser negadas” (ROVIGHI, 1999, p. 360 apud EWALD, 2008).

O sujeito, desta maneira, não é definido por uma teoria *à priori*, e sim apresenta-se como é, a partir de sua vivência e sua existência, evitando os vieses que ameaçavam distorcer a realidade humana. O homem, então, não deve ser conjecturado a partir de uma essência pressuposta, como diria Sartre, pois ele não é criado com um objetivo definido, e sim é ele mesmo que cria, persegue e vivencia seus próprios significados, inventando-os a partir de suas escolhas (SARTRE, 1973).

217

Implicações terapêuticas

A psicoterapia, principalmente esta orientada pela fenomenologia-existencial, pode ser bem sintetizada como algo cuja função é “mediar o sujeito na construção de ferramentas que lhe possibilitem alterar a situação de impasse em que se encontra” (PRETTO, LANGARO, SANTOS, 2018). E é a partir disso que se propõe em conjecturar uma terapia que não tenha como resultado a alienação do sujeito para com ela, e sim a libertação do mesmo para conjecturar, ou mesmo inventar, as próprias soluções para sua situação. Afinal, para atender as minúcias de cada situação existencial é preciso de uma teoria que englobe todas essas possibilidades, não limitando-se à um acervo de comportamentos ou teorizações pré-dispostas, que estão fadadas a terem um limite. A vertente fenomenológico-existencial é em partes uma resposta a isto, resposta com o fim de solucionar o problema da estagnação – ou limitação – das teorias tradicionais.

Precedendo a presença do pensamento fenomenológico-existencial na prática psicoterapêutica, esta se encontrava marcada pela psicanálise e a psicoterapia adleriana; a primeira concentrando na relação interpessoal e a segunda em práticas reeducativas. Essas contribuições foram essenciais para a psicoterapia do século XX, e reverberaram sua influencia na prática terapêutica fenomenológica,

particularmente pela ideia de transferência e contratransferência. O movimento de conscientizar conflitos inconscientes, integrar sentimentos e desejos irreconhecidos, e identificar experiências traumáticas, que pode ser traduzida como um movimento de exposição e confronto, também direcionaram a *práxis* dos primeiros existencialistas (GOMES&CASTRO, 2010).

Ludwig Binswanger originalmente utilizou da prática psicanalítica, mas acabou achando-a limitante, discordando da visão naturalizante de homem que Freud propunha. Interessado nos trabalhos de Husserl e Heidegger, Binswanger começou a desenvolver a *Daseinsanalyse* (análise existencial) (BÜHLER, 2004). A vertente existencialista emerge num momento de insatisfação com as teorias psicoterápicas tradicionais, como a psicanálise, que outrora fora inovadora na prática da psicologia (LESSA&SA, 2006). Em 1958, Binswanger, num texto sobre a escola de pensamento analítico-existencial, sintetiza a *Daseinsanalyse* como um método de pesquisa fenomenológico psiquiátrico, expressando a conexão entre o pensamento existencialista e a metodologia fenomenológica, e sinalizando uma origem para a vertente fenomenológico-existencial (GOMES&CASTRO, 2010).

Assim como outras vertentes psicoterapêuticas, a psicoterapia existencial investiga a descrição biográfica dos pacientes ou clientes, porém não para explicá-la, justificá-la e classificá-la em esquemas patologizantes; entende-a como uma progressão espontânea e livre do ser do paciente, e procura conscientizá-lo de seu poder de mudança. Essa atitude psicoterápica não pretende justificar ao paciente sua condição, mas sim fazê-lo revisitá-la diretamente a fim de possibilitar uma resignificação da mesma.

A Psicoterapia Existencial funda-se no “cuidado”, enquanto “ser-no-mundo-com-o-outro”, e não em interpretações apriorísticas ou explicações causais sobre a realidade vivencial do paciente. Se há alguma interpretação, ela deve ser fruto da elaboração temática de uma existência que se explicita enquanto projeto. O psicoterapeuta remete o indivíduo a si, estimulando-o a reconhecer sua impessoalidade e a questionar-se no sentido de encontrar suas próprias respostas para as questões que a vida lhe apresenta (LESSA&SA, 2006, p. 394).

No entendimento existencialista, o que o terapeuta divide com o paciente, e o que valida a psicoterapia, é a própria existência em comum. Ambos o terapeuta e cliente se encontram equivalentes no campo da existência (em contraposição à superior ou inferior), e é este encontro horizontal e mútuo que viabiliza o relacionamento de dois seres na culminação de sua existência. Afinal, “o homem é um ser em relação e é por conta dessa relação com outros seres que ele existe, que ele se constitui” (ARÁUJO, 2010, p.6).

De acordo com Binswanger, os esforços tradicionais na psicoterapia e psicologia falhavam ao compreender o homem apenas a partir de sua dimensão

patológica. Era fundamental, afirmava ele, compreender o ser como um todo. Este autor creditava Heidegger por fundamentar essa nova concepção de homem aqui entendida. No caso, o homem não pode ser mais entendido em termos de alguma espécie de objetivação, de algo dado, pois ele é, essencialmente, constante construção e abertura, nunca fechado ou encapsulado como um objeto. Neste caso o homem já é compreendido como uma abertura pela qual os entes (na abordagem heideggeriana) podem ser captados pela consciência (LESSA&SA, 2006).

A terapia existencial não dispensa de métodos tradicionais, contanto que estes respeitem a original e inerente liberdade e abertura do homem ao mundo. As implicações da perspectiva existencial na prática clínica não se dão nas especificidades das técnicas, e sim na compreensão de sujeito e nos efeitos que isso tem na atitude com o cliente. A grande variedade de técnicas utilizadas por terapeutas existenciais convergem na determinação do uso das mesmas, que é “facilitar na pessoa do cliente um autoconhecimento e uma autonomia psicológica suficiente para que ele possa assumir livremente a sua existência” (VILLEGAS, 1988 apud TEIXEIRA, 2006, p. 289).

O uso destas técnicas, dentro desta ótica, não visa curar uma suposta patologia ou mesmo perturbação mental, e sim segue na direção de propiciar o desenvolvimento e o crescimento (natural e espontâneo) do indivíduo, a fim de tornar autêntica a existência do indivíduo, ou melhor, a atitude dele para com a sua existência. Ressalto que refiro-me aqui a uma pluralidade de técnicas, metodologias e mesmo teorizações, no âmbito da intervenção psicoterápica, que se reúnem sobre a mesma bandeira e pelo mesmo intento com o desenvolvimento humano, e não uma única manifestação integrada. (TEIXEIRA, 2006).

Essa prática pode ser bifurcada em psicoterapia experiencial e psicoterapia existencial. A primeira, de forma mais autoexploratória, visa o autodescobrimento e autocompreensão da pessoa em relação à sua situação existencial, e a segunda pretende, ativamente e criativamente, possibilitar a construção de uma existência autêntica e significativa. A escolha por qual caminho seguir dependerá das particularidades individuais, capacidade de adaptação do mesmo, os temas centrais emergentes na terapia e da finalidade da mesma (TEIXEIRA, 2006).

Outro ponto de essencial entendimento desta clínica é a atitude dela com o diagnóstico. Ele é, sim, utilizado, com o fim de padronização de esquematização e de comunicação, mas não o utiliza para nortear o direcionamento da terapia; atenta-se principalmente à relação que o cliente estabelece com este diagnóstico. Em vez disto, investiga-se a relação que o cliente estabelece com esta classificação de si, como ele se percebe e significa esta situação (ARAÚJO, 2010). Enquanto que na psicoterapia tradicional, como, por exemplo, na psicanálise, quando estabelecido um diagnóstico, este toma o lugar central do processo, lugar que deveria ser do próprio sujeito. Assim acarreta-se em uma substituição do cliente como foco para a

patologia. Pois “[...]‘o diagnóstico fazia parte do sistema hierárquico vertical, no qual o diálogo e a experiência imediata factual do paciente se subordinavam à teoria, ao diagnóstico, e à autoridade” (YONTEF, 1998, p. 273 apud ARAÚJO, 2010). Isto tende a desvalorizar o papel do sujeito no processo, rendendo o inútil frente a uma doença que o devora e o substitui.

Está reformulação do apreender da experiência humana reflete na atitude existencial-fenomenológica com o diagnóstico:

Não trata, portanto, da rotulação do indivíduo inserindo-o em uma determinada categoria de doença mental, mas de tentar identificar em que ponto de sua existência a pessoa se encontra e que significado ela atribui a si e ao mundo (MOREIRA, 1987, p. 263, apud ARAÚJO, 2010, p. 8).

Retomando Teixeira (2006), a atribuição de sentido, de significado, é primordial na atitude que o indivíduo tem em relação com o mundo, e a práxis existencialista se desenrola nestas dimensões de significação, a fim de avigorar o projeto existencial. O mundo a partir de qual o indivíduo emerge e interage foi reelaborado por Binswanger, que o divide em três dimensões do relacionamento do homem com ele: *Eigenwelt* (relacionamento conosco), *Mitwelt* (relacionamento com os outros), *Umwelt* (relacionamento com as coisas do mundo) e, adicionando a contribuição da autora contemporânea Deurzen, o *Ueberwelt* (relacionamento com o mundo transcendente dos valores). (PIRES, 2012). Em suma, o mundo do homem é o mundo do relacionar-se. E, apesar de poder ser dividido em níveis de análise, continua sendo um mundo de relacionamento, fundamentalmente. E por mundo relacional aqui me refiro a um mundo onde são de igual relevância o sujeito e o objeto, sendo que os dois coemergem e coexistem.

Desta forma, voltando à questão do diagnóstico e a questão da situação humana: a debilidade é a própria condição para a superação da mesma. Superação não fisiológica ou orgânica, e sim no âmbito do sentido e da significação, ou seja, pela resignificação existencial. O objetivo desta atitude resignificativa é a destruição das ilusões aceitas e impostas pelo próprio indivíduo que acabam por estereotipar e limitar o ser.

É uma movimentação ativa, afirmativa, através da ação autêntica (em conformidade com a consciência), que o ser pode substituir as ações estereotípicas e, em certa medida, falsas, em virtude de uma existência liberta. Esta abordagem, desta maneira, não é uma abordagem pessimista, muitas vezes mal interpretada pela frase sartreana “o homem está condenado a ser livre” (SARTRE, 2010, p. 9), e sim é uma vertente que procura devolver a consciência da liberdade responsável ao homem, para ele então reconquistar sua dignidade, independente de seu contexto, debilidade ou situação.

Neste mesmo aspecto relacional o trabalho de Buber nos é útil. Ele trabalha com a relação eu-isso, relação com objetos, e relação eu-tu, referindo-se ao relacionamento social. Ele distingue quatro características indispensáveis para a relação eu-tu. Estas são: reciprocidade, presença, imediatez e responsabilidade. Estas caracterizam um relacionamento produtivo e saudável, e são ainda mais indispensáveis no ambiente terapêutico. A reciprocidade remete à relação horizontalizada e aberta ao outro. A presença e a imediatez se configuram na formação de uma relação autêntica, evitando os malefícios de uma inautêntica e povoada com má-fé. E a responsabilidade frui da atitude caracteristicamente existencial: a aceitação da inexorável liberdade do ser (ARAÚJO, 2010).

O que compõe de forma tão essencial a relação é o encontro, nesse caso, em seu fundamento, o “encontro é uma expressão de ser” (LESSA&SA, 2006, p. 394 apud MAY 1976). E apesar do autor referir-se especificamente ao encontro do *setting* terapêutico, podemos entender ele em sua forma mais geral, também como um resultado espontâneo e natural entre dois entes; como a síntese de dois aparentes opostos. May diferencia o relacionamento transferencial da psicanálise da relação de contato ou de encontro, própria da psicoterapia existencial. No relacionamento transferencial pressupõe-se que todo encontro ou relação é fundamentalmente mediado – e traduzido – pelos modelos de relacionamentos incubados no subconsciente desde a infância (LESSA&SA, 2006).

Os existencialistas, como dito, haviam assimilado o conceito de transferência, mas enquanto na teoria psicanalítica é impossível um autêntico encontro entre as duas consciências (impossível a superação das aparências, pois sempre haveria o muro da transferência barrando), no entendimento existencialista, além do conceito de transferências, em superação à este, é possível o contato. A transferência seria, então, a distorção do contato, da genuína conexão – ou comunicação (LESSA&SA, 2006). Nesta nova perspectiva não há muito sentido em falar separadamente em algo como transferência, pois sendo a situação sempre parte do ser, a transferência sempre está presente no ser, sempre acontece a partir da situação que o ser se orienta. Afinal, não é possível haver uma relação transferencial sem que, a princípio, conjecturamos em contraponto uma relação, ao menos teórica, sem resquícios de transferência; um verdadeiro contato (LESSA&SA, 2006).

O fim deste contato, ou do relacionamento terapêutico, é um cuidado que não é alienante, ou que implica na necessidade do cliente apoiar-se no terapeuta, ou no conhecimento do terapeuta, e sim um cuidado que não substitui o outro, e sim possibilita o outro aflorar suas próprias possibilidades, suas próprias escolhas frente aos problemas de sua vida. Neste caso “o terapeuta deixa-se apropriar enquanto abertura dialogante para a manifestação das possibilidades próprias do outro” (LESSA&SA, 2006, p. 396). Afinal, a convivência, nesta perspectiva, nunca é um encontro que acontece *a posteriori* entre dois sujeitos isolados ou encapsulados em

si. Deste o princípio (ontologicamente falando), o ser existe como *ser-com*, como um ser que se manifesta, pois deve, em relação a um mundo, a um outro que, desta maneira, o constitui também.

Considerações finais

Durante o desenvolvimento da psicoterapia e da psicologia, os métodos e teorias tradicionais atingiram um impasse. O pensamento ocidental encontrou-se numa dicotomia insuperável que, ao se repetir e se afirmar, acabara por engessar o homem em seus conceitos e teorizações. O advento do existencialismo neste período histórico contribuiu marcando um novo período e também atendendo esta demanda de sua época, de forma que a atmosfera contemporânea pudesse se consolidar. Sob uma bandeira de vanguarda e com um espírito revolucionário, esse movimento filosófico restituiu a dignidade e a independência do homem, uma característica essencial que inaugura uma etapa mais madura da humanidade. A responsabilidade consequente deste espírito independente e rebelde é, de forma direta, um sintoma dessa maneira radical e elementar de entender o homem e seu mundo.

Neste movimento de ruptura com o pensamento tradicional o homem permitiu-se novas possibilidades e novos mundos, antes até mesmo desconsiderados, ignorados. Assimilando os procedimentos e técnicas consolidadas das vertentes tradicionais e, ao mesmo tempo, inovando e modernizando a maneira de perceber o homem e sua amplitude, o pensamento fenomenológico-existencial possibilitou uma releitura do tratamento psicoterápico. Releitura esta que já se fazia urgente com o estabelecimento do pensamento psiquiátrico e patologizante no século XIX e XX. Os vieses que dominavam o campo do saber puderam ser, em fim, contornados por um acesso direto e imediato à consciência, para assim surgir um novo entendimento que renovou o empório teórico e categórico já insustentável da psicologia e psicopatologia. A fenomenologia existencial surge como uma lufada de ar fresco que ventilou e temperou o pensamento e o espírito do século XXI.

Referências

BINSWANGER, L. (1958). *The existential analysis school of thought*. Em R. May, E. Angel & H. F., Ellenberg (Orgs.), *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology* (pp. 191-213). New York: Simon & Schuster.

BÜHLER, KE. *Existential Analysis and Psychoanalysis: Specific Differences and Personal Relationship between Ludwig Binswanger and Sigmund Freud*. KARL-ERNST BÜHLER, M.D., Ph.D.* AMERICAN JOURNAL OF PSYCHOTHERAPY, Vol. 58, No. 1, 2004.

GOMES, William Barbosa, CASTRO, Thiago Gomes. *Clínica Fenomenológica: do método de pesquisa para a prática psicoterapêutica*. Psicologia: Teoria e pesquisa. 2010. Vol. 26 n. especial, PP. 81-93.

LESSA, Adir Machado; NOVAES DE SA, Roberto. *A relação psicoterapêutica na abordagem*

fenomenológico-existencial. Aná. Psicológica, Lisboa, v. 24, n. 3, p. 393-397, jul. 2006. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So870-82312006000300013&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 12 dez. 2018.

MENEGASSI, PETRICH, ALMEIDA, BASSETO. *A psicologia fenomenológico-existencial e o tratamento da debilidade*. Toledo: PUC-PR, 2018 (comunicação oral).

PRETTO, Zuleica; LANGARO, Fabíola; SANTOS, Geórgia Bunn. *Psicologia clínica existencialista na atenção básica à saúde: um relato de atuação*. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 29, n. 2, p. 394-405, jun. 2009. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932009000200014&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 17 dez. 2018.

SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução: Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.12.2019

O processo de fetichização da comunicação em Marx frente às problemáticas das *fake news*

The process of fetishization of communication in Marx in the face of *fake news*

MARCOS A. MANTOVANI¹

KATIA R. SALOMÃO²

Resumo: O presente trabalho possui o objetivo de analisar face ao direito à informação, a comunicação em seu caráter discursivo, instrumentalizado e fetichizado, no qual a mesma assume a condição mercantilizada e suas manifestações imbricadas nas *fake news*. Para isso, buscou-se em Karl Marx compreender a comunicação enquanto seu caráter discursivo e instrumentalizado por meio dos conceitos de fetiche da mercadoria, contrastando ao conceito de domesticação pela comunicação de Chomsky. Ao fim, propôs-se ainda analisar as contradições presentes nos *fake news*, como fato notório que corrobora no processo de lícito de direito à informação.

Palavras-chave: Mercantilização. Instrumentalização. Informação. *Fake News*.

Abstract: The present work has the objective of analyzing with the right to information, the communication in its discursive, instrumentalized and fetishized character, in which the same assumes the mercantiled condition and its manifestations together in the *fake news*. For this sake, Karl Marx sought to understand communication as its discursive and instrumental character through the concepts of fetish of the commodity, contrasting to the concept of domestication by communication from Chomsky. At the end, it was also proposed to analyze the contradictions present in *fake news*, as a notorious fact that corroborates in the lawful process of right to information.

Keywords: Mercantilization. Instrumentation. Information. Fake News.

Introdução

É notório considerar que desde o iluminismo a comunicação foi o elemento promotor da transformação social. No iluminismo surge a ideia de que a opinião pública tinha como principal objetivo conduzir a transformação, a emancipação e a libertação dos oprimidos, miseráveis e ignorantes.

Entretanto, na pós modernidade, esse conceito parece ter se perdido: afinal a comunicação é mais um instrumento para a disseminação do consumo, para a manipulação econômica, política ou social. Até ela, a opinião pública, antes na filosofia de Rousseau (1973)³, tratada como vontade geral unida do povo, isto é o

¹ Universidade Estadual de Londrina – UEL. E-mail: mantovani500@hotmail.com

² Centro Universitário de Cascavel – UNIVEL. Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. E-mail: salomao@univel.br.

³ Rousseau (1973, p. 85) fazia a distinção entre vontade de todos, que pode errar, e vontade geral, que nunca erra porque só tem em mira o interesse comum. Essa concepção da filosofia rousseauiana é controversa e muito discutida entre os estudiosos do tema, e não temos o intuito de conduzi-la a

cerne da ideia de democracia, foi tomada de empréstimo pelo capitalismo e convertida em opinião midiática, capaz de projetar necessidades criadas para o indivíduo moderno.

Mas, ainda existe diante deste processo de coisificação da informação, a possibilidade de garantir direito à informação lícita capacitada em tornar-se geradora de esclarecimento social, popular ou comunitário (?).

O advento a era da informação, criadora de uma rede virtual global de comunicação, a internet, contribui para o processo de direito à informação isenta da racionalidade sistêmica (?). Acredita-se, que a era da informação, apesar de ter facilitado em muito o processo de comunicação, tem também seus aspectos discursivos fetichizados pela racionalidade do sistêmica. Afinal, as *fake news* (notícias falsas) denotam claramente as condições da informação coisificada em mercadoria.

1.1 Fetichização da comunicação em Marx e a problemática dos *fake news*

Versa na Constituição brasileira o direito à informação para todos os cidadãos. Do ponto de vista formal, o direito a informação está integrado na constituição federal em seu artigo 5º no âmbito dos direitos fundamentais, sendo ele uma das bases que sustentam a democracia brasileira.

No entanto, cada vez mais observa-se razões que levam ao questionamento desse aclamado direito fundamental do cidadão. Isto nota-se evidenciados no processo de transmutação, de simples folhetins para poderosos conglomerados empresariais, fomentando uma modificação crucial no conceito da informação, no qual a comunicação foi fetichizada tornando-se mercadoria.

Todavia, diante deste momento crucial, o da era da informação, no qual a celeridade da comunicação parecia convergir com as condições de serem disseminados num espaço virtual livre de impeditivos sistêmicos e isentos da mercantilização capitalista, desponta-se mais um paradoxo do mundo moderno: mais informação não significa esclarecimento.

Alguns poderiam manifestar a opinião simplificadora e generalista que o problema da disseminação do *fake news* como verdade está vinculada a falta de escolaridade e senso crítico do leitor. Contudo, pesquisa realizada na Universidade de Stanford⁴ em junho de 2016 revelou a ausência da capacidade de estudantes norte

uma análise de suas últimas consequências. Assim, A vontade geral será tomada como uma ideia que parece consistir em que, eliminando-se os interesses conflitantes, resta algum interesse próprio, compartilhado por todos.

4 Cf. CRAWFORD, 2018. Na notícia vinculada ao site da faculdade de Stanford além dos índices da pesquisa revelados por Crawford, fica aclarada que os *fakes* influenciaram os rumos das eleições americanas presidenciais. Esta é a prova cabal, da alienação e o controle das massas, afetando diretamente a essência democrática do Estado de Direito.

americanos em verificar a validade de informações divulgadas na internet. Foram entrevistados 7.804 alunos dos ensinos fundamental, médio e superior, onde 40% não conseguiram detectar *fake news*. Diante deste contexto, de total perplexidade da informação, não se pode mais negar que até no espaço digital, a mesma está a serviço da manutenção da efetiva racionalidade econômica do sistema: afinal *fake news* são gerados de milhares em capital. A cada acesso do leitor o divulgador das notícias plantadas ganham em publicidade, e podem lucrar muito mais distorcendo os rumos da política, da economia, entre outros.

Mas, esse processo já havia sido denunciado por Marx na obra *o Capital*, na qual o seu primeiro capítulo está destinado à análise da mercadoria. Segundo Rubin (1980) em Marx, a análise do papel da mercadoria dentro do sistema capitalista é que permite determinar o caráter do trabalho, pois ele tem como objetivo entender a especificidade da mercadoria dentro do sistema, e, principalmente, a que se deve seu valor. Além disso, este valor é justamente o valor da manipulação das massas, de modo que a mesma esteja confortável e docilizada consumindo.

E em se tratando de mercadoria, o jornalismo transformou-se em uma poderosa ferramenta de construção de ideologias, as quais operam enquanto instrumentos de controle social. O fetiche da mercadoria já havia sido explicado por Marx (1992) quando tratou das relações de exploração do trabalho alienado. Atualmente, essa forma de opressão rompe com o ambiente do labor, indo além, isto é, invadindo, manipulando e alienando os indivíduos do mundo vivido.

Com o fetiche da mercadoria, do dinheiro e, especialmente, do salário, o mundo real, e não apenas a consciência que os homens (e mulheres) tomam deste mundo, é desfigurado e posto de cabeça para baixo. A consciência dos homens (e mulheres) não se põe ela própria de cabeça para baixo, ante ao contrário, é o mundo desfigurado e posto de cabeça para baixo pelo fetiche que deforma e inverte a consciência humana [...] é o mundo mágico e enfeitado do mercado, do dinheiro e da produção de mercadorias que enfeitiça e engana (ANTUNES, 2006, p. 2012).

No contexto da informação mercantilizada vem à tona a problemática apresentada como proposta de artigo: Em vista ao caráter discursivo instrumentalizado e fetichizado da comunicação, no qual a mesma assume a condição mercantilizada e suas manifestações, o *fake news* estariam imbricando diretamente no direito fundamental a informação (?). Afinal, um Estado de Direito que tem como base os direitos fundamentais do cidadão, perde sua essência de reconhecimento diante dos flagelos da efetivação dos mesmos: fato este que comprova a insuficiência democrática da existência social ocidental.

A informação a qual o cidadão tem direito deve ser lícita e verdadeira, não atendendo demandas políticas partidárias ou econômicas. Em outrora, no início da era moderna, em meados séculos XVIII e XIX, compreendia-se que a opinião pública

emanada da informação, tinha como objetivo esclarecer, libertar e emancipar. Estes objetivos originários intrínsecos à informação parecem ter-se auto-atrofiado.

Ao contrário da libertação almejada, a opinião pública enquanto produto do lato senso comum, isto é, do cotidiano comum compartilhado pelos profissionais do jornalismo e cidadãos, conduz a informação à coisificando em produto.

De acordo com Bauman (2008), diante da sistemática do consumo desenfreado presente na esfera mercadológica atual, até mesmo a informação tornou-se produto a ser consumido pelo indivíduo. Bauman, em seu livro “Vida para o consumo: a transformação da pessoa em mercadoria” (2008) propõe pensar a respeito das elementares características do fetichismo que as mercadorias passam a exercer sobre os consumidores, fazendo-os não só se sentirem, mas portarem-se como mercadorias. Mas, este sociólogo também aponta que o principal problema evidencia-se quando a mercadoria torna-se a própria informação.

A sociedade de produtores, principal modelo da fase “sólida” da modernidade, foi basicamente orientada para a segurança. Nessa busca, apostou-se no desejo humano de um ambiente confiável, ordenado, regular, transparente e, como prova disso, duradouro, resistente ao tempo e seguro. Esse desejo era de fato uma matéria prima bastante conveniente e para que fossem construídos os tipos de estratégias de vida e padrões comportamentais indispensáveis à era do “tamanho é poder” e do “grande é lindo”: uma era de fábricas e exércitos de massa, regras obrigatórias e conformidade às mesmas, assim como de estratégias burocráticas e panópticas de dominação que, em seu esforço para evocar disciplina e subordinação, basearam-se na padronização e rotinização do comportamento individual (BAUMAN, 2008, p. 42).

227

1.2 A docilização da comunicação como processo ideológico

Este discurso marxista permanece latente nos neomarxistas, dentre estes, pode-se apontar também a conceituação de Noam Chomsky. Um ponto crucial do seu discurso altamente crítico toma forma quando trata da domesticação da maioria através da informação fetichizada.

Por isso, faz sentido ressaltar a questão da ideologia enquanto instrumento de controle social. Afinal, ela é disseminada na comunicação estatal, midiática e até mesmo informal, promovendo a alienação total do público. Ela, a ideologia, converteu a comunicação em objeto a serviço do capital, malogrando o direito a informação ética e lícita assegurado constitucionalmente.

Em diversas situações, o poder dos conglomerados da comunicação provocam discussões que avultam os fatos reais, sendo a população induzida manipuladamente em questionar situações específicas, as quais favorecem os interesses escusos destas indústrias da comunicação, ou seja, são capacitadas em

descreditar opositores ou ideais de acordo com seus interesses econômicos.

Chomsky⁵, em seu texto ‘Mídia: propaganda política e manipulação’ descreve essa realidade ao tecer suas considerações sobre a domesticação do rebanho. Ela é permanente, isto por que, a democracia inserida em uma crise que parece permanente, desde meados da Segunda Guerra Mundial, não tem força o suficiente para provocar a revolução como prevista e exaltada no Capital de Marx. Isso decorre do fato que:

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, [...]. Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias (MARX, 1983, p. 81).

Por ser a mercadoria algo imanente ao trabalho, e o trabalho o meio pelo qual a sociedade se transforma a própria comunicação tornou-se um produto. A informação mesmo diante da crise constante e perene da democracia, apesar de saudável na visão de Chomsky (2014) não é capaz de provocar a transformação política, já que na própria população é domesticada por meio dos instrumentos de controle social. Os grupos de comunicação supramencionados alimentam a apatia, a obediência e a passividade.

As responsáveis pela domesticação do “rebanho de desorientados” são as ideologias, projetadas na comunicação de massa. Para Chomsky (2014), o poderio econômico tem força para manipular a massa que inconscientemente acata como verdade absoluta aquilo que lhe é transmitida seja via audiovisual, radiofônica ou escrita.

Por derradeiro, diante do espaço virtual de comunicação, os *fake news* se materializam como informação fetichizada em consumo, induzindo a distorção, corroborando com a manipulação, (vez que permitem uma paráfrase a Hannah Arendt, uma das grandes pensadoras do século XX), disseminando a ‘banalidade do mal’.

⁵ Chomsky, 2014 no texto “Mídia Propaganda Política e Manipulação” trata da realidade norte americana pós II Guerra Mundial que envolve diretamente o papel da mídia na política contemporânea. É um texto que fala de uma democracia de expectadores onde a massa de ignorantes precisa ser conduzida a um aparente sentido ativo, ou seja, a população precisa ter o sentimento de participação política, mesmo que seja um rebanho de desorientados. Parece, num primeiro momento, um tanto quanto estranho resgatar um pensador norte americano para falar da crise social, política e econômica no Brasil, entretanto, isto se faz salutar porque toda a reflexão suscitada na leitura de tal texto faz-se análoga a nossa realidade.

Considerações finais

Todos estamos, indubitavelmente, submetidos a este processo no qual a comunicação parece imiscuir sua essência. Ela, já não está mais apta a promover a emancipação dos sujeitos através de sua potencialidade informativa. Marx e Chomsky corroboram no sentido de analisar os conceitos de mercantilização, que nos são incomensuravelmente caros. Tais pensadores perceberam que até mesmo a comunicação foi corroída pela dinâmica do Capital, sendo capazes de subverter o processo de tomada de decisão e de direitos sociais.

Embora, o objetivo originário dos dissidentes, dos promotores de uma contra cultura da comunicação, que era o prisma da transformação social, com o papel de malograr a chamada hegemonia política mercantilista da informação, com a era da informação virtualizada parece ter encontrado sua derradeira faceta.

Durante muito tempo, movimentos sociais em geral oprimidos por uma cultura capitalista/imperialista, se espelham na aglomeração de pessoas em torno de ideais sociológicos emancipadores, no intuito de combater a chamada ‘pacificação’ e proporcionar o direito à informação. Isto se dava por meio da informação direcionada e esclarecida, possibilitadoras de discussões esclarecedoras, ampliando o entendimento do conceito de formação de grupos em prol a defesa da emancipação social.

Sumariamente, acreditou-se diante do processo de mercantilização da informação próprio da pós modernidade, que somente por meio de movimentos sociais populares que encontrassem um espaço livre para o fluxo da informação, ou seja, de uma genuína ação comunitária, capacitada em direcionar a opinião pública de modo não deturpado, é que se tornava concreta a concepção de uma democracia social em sua essência.

O direito a informação, na rede virtual global de informação deveria seguir o objetivo genuíno da comunicação livre e libertária. Mas, diante dos *fake news*, o que considerar (?). Somente, podemos suspeitar de possíveis implicações do *fake news* no processo de fetichização da comunicação, como manifestação direta da negligência ao direito à informação, e, conseqüentemente, da distorção dos ideais do Estado de Direito e da democracia atual.

Suspeita-se que essa é a derradeira época, na qual pode-se compreender que a caverna⁶ é a própria comunicação, quando a mesma se converte em notícias falsas, que tem apenas o intuito de gerar economicamente lucratividade irracional.

E na tentativa de expandir a caverna na qual a humanidade se encontra

⁶ Fazemos referência à caverna de Platão, na qual as sombras são a ‘verdades’ aparentes projetadas nas paredes da caverna. Esta que é apenas o resultado aparente de uma projeção, bem como os *fake news*, que apresentam um conteúdo que parece verdadeiro, mas é mera aparência descritiva dos fatos.

agrilhoadas, os recursos financeiros são amplamente investidos, buscando através de modernos equipamentos, de novas tecnologias, solidificar a vida inventada e aparente em real, ou seja, o virtual torna-se finalmente o real. Mesmo assim, apesar de quase tudo indicar pela nulidade de pensamento do ser humano, ainda há esperança de que nem tudo está perdido. Trata-se da não alienação por meio da leitura. Em outras palavras, a autonomia da razão só pode ser alcançada por meio do descentramento, do desvelamento e do desencantamento das imagens celebradas como verdade real.

Referências

- ANTUNES, J. “O fetiche forma-salário”. In: SOUZA, E. C. e alii. *Ressonâncias filosóficas: entre o pensamento e ação*. Cascavel, PR: EDUNIOESTE, 2006.
- BAUMAN, Z. *Vida para consumo: a transformação de pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- CHOMSKY, N. *Poder e terrorismo*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- _____. *Mídia: propaganda política e manipulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- CRAWFORD, K. Stanford study examines *fake news* and the 2016 presidential election. Disponível em: < <https://news.stanford.edu/2017/01/18/stanford-study-examines-fake-news-2016-presidential-election/> >. Acesso em: 24, jul/2018.
- MARX, K. *Salário, preço e lucro*. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Coleção Os Economistas).
- _____. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1983.
- _____. *Sociologia*. 7. ed. São Paulo: Ática, 1992.
- ROUSSEAU, J-J. *Do contrato social: ou princípios do direito político*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- RUBIN, I. I. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

A leitura de Levinas a respeito da fenomenologia de Husserl

Levinas' reading of Husserl's phenomenology

DOUGLAS SILVINO DE CAMARGO¹

JOSÉ FRANCISCO DE ASSIS DIAS²

Resumo: O tema do presente artigo é a leitura de Levinas a respeito da fenomenologia de Husserl. O objetivo geral é apresentar como Emmanuel Levinas leu e compreendeu a fenomenologia husserliana, sua base fenomenológica e sua crítica a reducionismo cognoscente. Os objetivos específicos se desdobram nos subtítulos: exposição e crítica de Levinas ao 'Eu cognoscente' em Husserl; crítica à sensibilidade e temporalidade sincronizante como impedimento à dimensão temporal; o anonimato do sujeito: absorção no Ser; por um resgate da subjetividade: começar pela fenomenologia; pela superação da 'Egologia': a consciência não-intencional; a redução ao pré-originário: do Dito ao Dizer. É importante destacar, para perceber a justificativa do texto, que para entender a alteridade ética em Levinas, se faz pontual entrar na fenomenologia e seus conceitos, sua apropriação e crítica levinasiana, na tentativa de superação do solipsismo e sua abertura para Outrem. A metodologia utilizada é bibliográfica. Os resultados alcançados é o entendimento hermenêutico das principais noções fenomenológicas de Husserl e a crítica de Levinas, abrindo caminho para a alteridade e subjetividade, para a hospitalidade e aprendizagem com o Outro, sem negar o eu, porém, estabelecendo relação ética e responsabilidade com Outrem.

Palavras-chave: Levinas. Fenomenologia. Husserl. Subjetividade.

Abstract: This work theme is Levinas' reading about Husserl's phenomenology. The general objective is to present how Emmanuel Levinas read and understood the husserlian phenomenology, his phenomenological basis and his critic of the cognizant reductionism. The specific objectives unfold themselves in the subtitles: the exposure and criticism of Levinas to the "cognizant self" in Husserl; criticism of the sincronizing sensibility and temporality as an obstacle to the temporal dimension; the subject's anonymity; absorption within Being; to a rescue of the subjectivity: starting by phenomenology; to the overcoming of "egology": the non-intentional consciousness; the reduction to the pre-original: from Said to Saying. It is important to highlight, in order to understand the justification of the text and the ethical otherness in Levinas, it is necessary to enter phenomenology and its concepts, its appropriation and Levinasian criticism, in an attempt to overcome solipsism and its openness to the other. The methodology used is bibliographic. The results achieved are the hermeneutic understanding of the main phenomenological notions of Husserl and the criticism of Levinas, paving the way for otherness and subjectivity, for hospitality and learning with the Other, without denying the self, however, establishing an ethical relationship and responsibility with Others.

Keywords: Levinas. Phenomenology. Husserl. Subjectivity.

¹ Unioeste/Toledo-PR. E-mail: profdouglasscamargo@gmail.com

² Orientador deste trabalho, professor do curso de Filosofia da Unioeste/Toledo-PR. E-mail: jfad_br@hotmail.com

Exposição e crítica de Levinas ao ‘Eu Cognoscente’ em Husserl

Primeiramente precisa-se considerar de maneira adequada o aspecto husserliano do ‘eu cognoscente’, precedendo todo outro, ou toda alteridade de outro ser humano ou da realidade circundante. No entanto, necessita-se clarear a questão do ‘eu’ conhecedor na base de si mesmo, como psiquismo e consciência, permite a recordação e a síntese de toda experiência passivamente recebida.

O conhecer enquanto dinâmica própria do psiquismo, ou seja, enquanto dinâmica própria que traz como correlato o saber, faz com que a realidade seja definida como cognoscível, e assim, é que a realidade é definida mesma como real: a partir de quando é sabida pelo espírito humano.

O ‘ego’ cognoscente, afirma Souza (2000), tem por hábito sempre querer dar por real apenas aquilo que se mostra. Via-se que essa é, em grande parte a preocupação de trazer à evidência somente aquilo que se apresenta, de maneira evidente, à consciência, como quer Husserl. Dessa maneira: “o segredo só é tal porque ainda não é conhecido; radicalizando o raciocínio, o inconsciente só é real porque a consciência ainda não iluminou com seu logos poderoso” (SOUZA, 2000, p. 95).

São esses pensamentos que defende Levinas, na interpretação fenomenológica que sustenta em um de seus mais interessantes e complexos ensaios, *A consciência não-intencional*. Nesse valioso texto, o filósofo afirma que tudo o que habita um mundo de sentindo, todas as vivências presentes ou ‘em estado de gestação’, todo o mundo efetivamente vivido do ser humano converge em unidade do saber, ou em questões de saber ou de não saber, como se aí redisse a realidade mais própria das coisas.

O resultado é claro para Souza (2000), comentando Levinas: todo ‘Eu’ que queira se apresentar como conhecedor terá a precedência e fará com que tudo o que vive e vê seja de acordo consigo mesmo, mesmo quando rumo para o desconhecido. É claro, para o filósofo francês, que o mundo não é senão aquilo que é próprio do pensamento do ‘eu-pensante-cognoscente-solitário’, no modelo fenomenológico.

Duas passagens levinasianas poderiam ser apontadas para concluir esse ponto: “Aquilo que o pensamento conhece ou que em sua ‘experiência’ ele apreende é, ao mesmo tempo, o outro e o próprio do pensamento” (LEVINAS, 2005, p.167). Outra afirmação diz: “não se apreende senão aquilo que já se sabe e que se insere na interioridade do pensamento, à guisa de lembrança evocável e representável” (LEVINAS, 2005, p.167).

Nesse sentido, Levinas também reconhece que a consciência intencional está estruturada para a representação. “Sob esse termo compreendem-se, também, todavia, a coordenação de dados e a preparação desses dados para a compreensão e

apropriação” (SOUZA, 1999, p. 62).

Se a consciência intencional também está dirigida em relação ao mundo e às coisas, afirma Souza (1999), também subsiste no molde de representação ‘móvel’, ou seja, que sempre se dirige em direção ao exterior, ao ‘estar-fora-de-si’, no representado, a ponto de apreendê-lo.

No entanto, esse movimento converge para o sujeito mesmo, pois a consciência também está estruturada como autoconsciência. Esta, como própria do exercício mesmo da intencionalidade, pode “propor-se como base necessária de toda possível realização do poder intencional” (SOUZA, 1999, p. 63).

A autoconsciência assume, porém, o caráter de vivência, o que não lhe confere conotação absolutamente evidente. Entretanto, o movimento próprio da filosofia pretende tematizá-la ontologicamente, quer trazer a própria autoconsciência à luz e transformar seus movimentos vivenciais em pura sincronia, no tempo da consciência (cognoscente e intencional) que retoma e sintetiza o que é temporal, tida como a consciência verdadeira.

Esse intento não é conquistado e a obscuridade da autoconsciência é uma realidade muitas vezes ignorada, diante do privilégio do ‘eu’ real que tudo conhece. É pretensão fenomenológica, observa Souza (2000), fazer com que toda a realidade, inclusive a base ‘obscura’ da autoconsciência seja presentificada: ou seja, entre na dinâmica do psiquismo cognoscente, que na busca de conhecimentos claros e indubitáveis, conjuga toda a realidade, de acordo com o verbo ‘ser’ no presente do indicativo.

É o que Levinas chama de ‘privilégio do presente’. O que é próprio da ‘retenção’ e da ‘pro-tensão’, como se via na descrição de temporalidade de Husserl, é na realidade retomado constantemente para o presente. Isso significa que o tempo somente existe como intervalo entre o que ainda não é coincidente consigo, e aquilo que já se encontrou no próprio processo de conhecer.

No tempo delineado pela Fenomenologia, afirma Levinas (2003), o ‘todo’ que se separa do ‘todo’ (como temporalidade no próprio tempo) quer retomar, pela intencionalidade da consciência, e tornar possível uma recuperação de todo vivido, de toda experiência, sem que nada seja perdido: o Mesmo do sujeito conhecedor sempre retorna a si mesmo e como que recupera o que se perdeu no movimento próprio da temporalidade, imprescindível a toda experiência sensível, a toda afirmação da verdade, o que percebe-se na seguinte passagem levinasiana:

O mesmo como esta intenção e o Mesmo em tanto que descoberto e nada mais que descoberto retornando ao mesmo; isto é, verdade. O tempo é necessário para que se estabeleça a nova tensão, única em seu gênero, mediante a qual no ser se desperta a intencionalidade ou o pensamento. A verdade é recuperação, evocação,

reminiscência, reunião sob a unidade da apercepção. Um tempo que é reminiscência e uma reminiscência que é tempo; unidade da consciência e da essência (LEVINAS, 2003, p.75-76).

Levinas, em *De outro modo que ser o más allá de la esencia* (2003), insiste numa crítica intensa a esse ponto, segundo o qual o descobrimento de todas as coisas depende muito da inserção de tudo na ‘luz’ ou na ‘ressonância’ do tempo sempre presente. Além disso, identifica uma ambiguidade em toda história da filosofia, não superada por Husserl e sua Fenomenologia: a de que a sensação (que nos dá a fenomenalidade de todas as coisas, por assim dizer), mesmo sendo fluência temporal e vivência, não consegue separar-se da identidade dos seres e dos acontecimentos nomeados pelas palavras.

Husserl poderia ter tentado fazer uma separação entre a sensação como sentir da *noesis* intencional, que não pertenceria ao devir da vivência, mas identificaria as qualidades denominadas sensíveis, do sentido propriamente dito, no plano das vivências mesmas.

No entanto, afirma Levinas, esse esquema não se sustenta, porque não há essa diferenciação e o sensível sempre acaba fenomenologicamente desaparecendo na *noesis*, como ‘instante fulgurante de acolhida pura’.

Todas as qualidades sensíveis acabam se desvanecendo no tempo da vida psíquica, como sucessão das fases temporais do psiquismo cognoscente. Para Husserl, portanto, estaria muito bem “conceber ao sentir a intencionalidade que identifica cores e sons objetivos; o sentir é assim um compêndio dessas cores e desses sons; se ‘parece’ ao sentido e há algo que é comum ao objetivo e ao vivido” (LEVINAS, 2003, p.79).

A consequência desse não se separar de sensação e idealidade é que em Husserl – no entender de Levinas – a consciência interna do tempo e a consciência em geral, baseiam-se na própria temporalidade da sensação. A consciência, portanto, não é nada sem impressão sensível ou sem um correlato apreendido. No tempo, a impressão sai de si mesma, sai da própria consciência e da própria identidade, provisoriamente perdendo-se a sincronia temporal.

Mas como ‘manter o instante que se altera é retê-lo’, no jogo da consciência intencional, toda atividade consciente acaba aparecendo, na medida em que a impressão ‘busca-se’, ‘recupera-se já’, na dinâmica fenomenológica temporal da retenção. Aí, o tempo presente permite que nada se perca, que tudo seja retido: “o próprio passado se modifica sem mudar de identidade, se separa de si mesmo sem soltar-se, permanece idêntico a si mesmo pela retenção da retenção. Falar de consciência é falar de tempo” (LEVINAS, 2003, p. 80).

Nessa dinâmica, sem mesmo a impressão que não é consciência como retenção intencional, a consciência, mais original, afirma Levinas, a *Ur-impressão*, que é

estritamente contemporânea à presença de algo no presente (fazendo com que a percepção e o percebido sejam estritamente contemporâneas), nem mesmo essa “proto-impressão”, se faz sem atividade da consciência. Em Husserl tudo é conduzido ao presente invariável da consciência que designa a todas as coisas como ‘ser presente’ e conceito teórico imutável. Não há nada que possa existir, segundo Husserl, entre a fluência do tempo e a consciência que faz esse tempo ser sempre reconduzido ao Mesmo.

Portanto, Levinas categoricamente conclui a crítica do seguinte modo, já antecipando o que tematicamente está entre os objetos de sua peculiar investigação filosófica:

O tempo da sensibilidade em Husserl é o tempo do recuperável. Que a não-intencionalidade da proto-impressão não seja perda de consciência, que nada possa suceder ao ser clandestinamente, que nada possa desgarrar o fio da consciência é algo que exclui do tempo a diacronia irredutível da qual o presente ensaio intenta fazer, valer sua significação detrás da mostração do ser (LEVINAS, 2003, p. 82).

A pior consequência do processo de absorção da temporalidade da Fenomenologia, repetida por Levinas em quase todas as suas obras, é que: “a entrada do presente, a entrada em cena, no campo do conhecer possível, do idêntico, a si mesmo, é o que definirá a credibilidade ou não do processo racional do conhecer” (SOUZA, 2000, p. 98).

A consciência intencional – reconhece Levinas – é um continuo retornar a si mesma, onde tudo realmente se decide, onde a intencionalidade vazia é repletada: “Husserl descreve o saber teórico nas suas formas mais acabadas – o saber objetivante e tematizante – como satisfazendo a medida da visada, a intencionalidade vazia repletando-se” (LEVINAS, 2005, p. 168-169). Levinas, em *De outro modo que ser*, sustenta que a verdade, para a Fenomenologia, somente pode ser vista como a interioridade que se recupera e aparece no ser exposto, que somente se encontra no sujeito como saber.

O Anonimato do Sujeito: Absorção no Ser

Uma interpretação ainda mais trágica desse processo de negação da temporalidade, e mais ainda do ignorar da autoconsciência, promovida pela Fenomenologia nos é oferecida por Fabri (2002) em conformidade com a obra supracitada levinasiana. Para esse autor, a partir da perspectiva fenomenológica, é possível reconhecer que a verdade foi sempre tida como exibição do ser a si mesmo.

Em toda atividade filosófica ou intelectual, o sujeito mesmo é absorvido pela própria Ontologia: torna-se um conceito, e, na linguagem de Heidegger, torna-se pura essência, abre-se ao Ser do ente: “ora, ao absorver-se na aparição da verdade

que dê certo modo realizou, o sujeito entra numa espécie de anonimato” (FABRI, 2002, p. 121).

Precisa-se retornar ao pensamento heideggeriano, para admitir que ao colocar o pensamento em função dos conceitos e da natureza própria da designação e do ‘Ser’, se de certa forma, questiona o subjetivismo idealista, coloca claramente o subjetivo em função do Ser.

O subjetivo é definido meramente como ‘presença no ser’, que recebe a marca da positividade. A positividade – refere-nos Fabri (2002) – é entendida por Levinas como a estabilidade do mundo que é conhecido ou inteligido, a partir do qual se dá o ‘ser’ e é possível a confirmação de uma identidade qualquer, feita pelo pensamento significativo.

Ademais, Levinas entende que a evocação do verbo ‘ser’ enquanto base para a linguagem tem pelo menos duas funções: afirmar a temporalidade, ou seja, dizer do conjunto de acontecimentos temporais e da vida sensível que aí desenrola enquanto tal, na qual ‘vibra a essência do ser’; constituir-se em um sistema de nomes, denominado e constituindo identidades, na própria fluência temporal, no próprio acontecimento originário de encontro com as coisas.

Nesse sentido, na visão levinasiana, na Fenomenologia de Husserl e Heidegger (que de certo modo, continuam a longa tradição identificadora do pensar ocidental) o diverso é reunido positivamente na unidade do saber, o que pode se entrever na linguagem que identifica e designa: aquilo que Levinas chama em *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, de Dito. De certo modo, o Dito proclama ‘isto enquanto aquilo’ e proclama o ‘quê’ das coisas, absorvendo o próprio ‘quem’ do sujeito e da autoconsciência. Estes, como seres designados, exibem-se a si mesmos, no movimento ontológico, na temporalidade que é retida pela função de identificação da própria linguagem.

Desse modo: “para Levinas, o acordo entre a positividade do mundo e a consciência que promove a exibição do ser é um dos ensinamentos fundamentais da fenomenologia husserliana” (FABRI, 2002, p.123).

Portanto, a presença tantas vezes prezada pela Fenomenologia, para que se atinja a evidência sobre algo, vai ser equivalente em Heidegger ao próprio Ser do ente, sendo que Essência (termo tantas vezes repetido por Levinas em *De outro modo que ser*), não será nada mais que a pura ação da palavra que nomeia e identifica, recolhendo e recuperando o sensível, no presente verbal do Ser no Dito mesmo de uma sentença.

O que se quer dizer, com base em Fabri (2002) nessa análise, é o seguinte: se de um lado, o sujeito é pensado como referência universal para todo objeto, por outro – de acordo com a Ontologia de Heidegger – na experiência cognoscitiva e ontológica, a orientação para o mundo e para o objeto que é feita pela presença do

homem, faz com que o sujeito permaneça por trás da própria experiência, entrando inevitavelmente no anonimato.

Levinas afirmará que no plano temporal e nas experiências que se dão na própria temporalidade fenomenológica, triunfa sempre o tempo que se pode reencontrar, como identificável, como ‘já dito’. Consequentemente, as vivências e o próprio ser que as vive, ficam detidos no ressoar da Essência, do verbo e da conceituação: “vivências, estado de consciência, o ser designado por um substantivo fica de-tido conforme o tempo da vivência em vida, em Essência, em verbo” (LEVINAS, 2003, p. 86).

Por um resgate da Subjetividade: começar pela Fenomenologia

Para a concepção levinasiana, a subjetividade em si não pode ser identificada com simples consciência cognoscente, como quer a Ontologia, tampouco pode ser ignorada no seu ‘quem?’, anterior a toda relação ontológica. Ela deverá ser recuperada e viver em uma anterioridade cuja natureza é interrogar o Outro – aqui entendido como exterioridade, em sentido geral – e ter esse Outro em si Mesmo:

O Mesmo cria problema ao Outro antes de que, por qualquer caminho, o outro apareça ante uma consciência. A subjetividade está estruturada como o outro no Mesmo, mas segundo um modo distinto ao que é próprio da consciência; esta é sempre correlativa a um tema, a um presente representado, a um tema colocado diante de mim, a um ser que é fenômeno. O Outro no Mesmo da subjetividade é inquietude do Mesmo inquietado pelo Outro. Nem a correlação da intencionalidade, nem sequer a do diálogo testemunham a essência em sua reciprocidade essencial (LEVINAS, 2003, p. 71-72).

237

Levinas terá por objetivo propugnar uma proposta filosófica diferente que quer adentrar o que resta de sentido para além da intencionalidade e se há algo mais originário que subjetividade, à descoberta de uma relação profunda de alteridade (de profunda diferença entre as subjetividades em si mesmas).

Por isso é que, depois de ter considerado muito bem a proposta fenomenológica de Husserl, ele entende dois fatos fundamentais: um deles, apontado por Fabri (2002), é que, uma vez que o sujeito parece ter entrado no anonimato, com a proposta filosófica de Heidegger, será necessário voltar às motivações de afirmação da subjetividade em Husserl.

Pode parecer contraditório, mas Levinas entende que é preciso reconsiderar o elemento subjetivo da consciência, esquecido pelos esquemas da Ontologia. A Fenomenologia não pode ser ignorada como luta para que o sujeito mesmo não se perca na objetividade – esse é o principal motivo que levou Husserl ao seu trabalho filosófico, reagindo ao Positivismo – e para que seja tomado em conta um processo

de contínua renovação das evidências de reenvio intencional aos elementos próprios da experiência sensível.

Esse processo é o mais próprio da vida e das vivências, como constituintes fundamentais do pensamento humano e do seu próprio saber. Este saber é próprio do 'eu' como indivíduo que ininterruptamente conhece e vivência, sem nunca conhecer completamente algo. Como elucida Fabri:

O saber é um despertar de si mesmo, um movimento que vai da absorção do sujeito no objeto para uma singularidade que reside ao anonimato. A obra de Husserl manifesta esta tentativa na medida em que sempre procura retomar a discussão sobre o concreto da vida intencional para além de toda significação verbal dos conceitos (FABRI, 2002, p.126).

A retomada da subjetividade em Levinas deve se dar justamente aceitando o que, para este filósofo mesmo, é a motivação principal da Fenomenologia: a instabilidade da evidência, que impede a fixação no conhecido e permite o exame sobre o vivido da consciência.

A luta contra a absorção do sujeito da própria evidência faz Levinas explicitar que o elemento subjetivo não deve ser extinto pelo próprio elemento objetivo. Assim, filosofar fenomenologicamente, afirma Fabri (2002), é sinônimo de uma possibilidade de renovação, de um contínuo recomeçar para aproximar-se cada vez mais da verdade. "Os filósofos são, segundo Husserl, indivíduos sempre prontos a recomeçar. Reativar, sempre e novamente, a vida filosófica é uma palavra de ordem da fenomenologia" (FABRI, 2002, p. 127).

O outro fato fundamental, apontado por Souza (1999) é que por mais perfeita, no entanto, que seja a proposta fenomenológica, a realidade não se adequa e não se esgota perfeitamente nos moldes da intencionalidade próprias da doutrina do 'Eu transcendental' em Husserl.

Por isso, diante de tudo o que se expôs, das críticas feitas, do exame crítico feito por Levinas a alguns pontos da filosofia husserliana, deve-se estar de acordo com algumas questões propostas, por Fabri (2002), comentando as interrogações feitas pelo filósofo francês à Filosofia do seu mestre de Freiburg: se a luta contra a instabilidade da evidência é grande motivação dessa filosofia, não seria a luta contra tal insegurança algo que faria despertar uma inteligibilidade própria? O fato da consciência se abrir para o exterior, não traz em si o risco de um enclausuramento objetivo do próprio ser consciente?

Como o saber pode não se fixar no conhecido? Ademais, questionando Husserl pelo outro lado, ou seja, contra sua 'egologia' transcendental fundada sobre a intencionalidade, têm-se as seguintes perguntas:

A intencionalidade é sempre - como Husserl e Brentano o afirmam -

fundada sobre a re-presentação? Ou, a intencionalidade é o único modo da ‘doação de sentido’? O significativo é sempre correlativo da tematização e da representação? Resulta ele sempre da reunião da multiplicidade e da dispersão temporal? O pensamento é imediatamente votado à adequação à verdade? Será ele somente captação do dado na sua identidade ideal? O pensamento é por essência relação ao que lhe é igual? (LEVINAS, 2005, p. 169-170)

Tendo feito essas questões, é muito claro que Levinas pauta sua filosofia por um caminho distinto: como se disse, eles será muito mais alguém que tentará superar muitos conceitos de seu mestre Husserl, apesar de ter se utilizado de muitas concepções husserlianas, reagindo contra a ontologia tradicional.

A temática central levinasiana será bastante distinta, e estará baseado, como assinalávamos, na afirmação do Outro no interior do Mesmo, um questionamento radical do primado da Essência, do Mesmo invariável afirmado em toda História da Filosofia, pelo imutável conceito de Ser. A partir daqui, portanto, pode-se entender a clássica afirmação levinasiana presente *Transcendência e Inteligibilidade*: “começo com Husserl, mas o que está dito já está mais em Husserl” (LEVINAS, 2005, p. 31).

Isto quer dizer que Levinas pode ter iniciado seu trabalho filosófico muito fiel aos pressupostos fenomenológicos. No entanto, percebe-se que a radicalização do seu discurso, pela ‘filosofia da presença’ ontológico de Heidegger, trazia certo prejuízo à subjetividade, e que também o subjetivismo do ‘eu transcendental’ husserliano merecia uma superação, pôde tomar um caminho distinto, dito por muitos autores como Souza (1999), como ‘metafenomenológico’.

239

Pela superação da ‘Egologia’: a Consciência Não-Intencional

Em Levinas, segundo Fabri (2002), adquire-se a certeza de que a redução fenomenológica nunca termina, que ela adquire como pressuposto abalar a própria positividade do Ser ou o repouso do sujeito mesmo. Por isso, a Fenomenologia adquirindo uma nova face com esse autor, faz com que o predomínio do Eu transcendental e a hegemonia do conceito, em Husserl, seja questionado pelos próprios pressupostos fenomenológicos.

Por conseguinte, em Levinas, confirma-se uma grande certeza fenomenológica: “a subjetividade que se esquece na presença mesma do ser, retorna a si, não como autorreflexão e presença de si, mas como saída de uma clausura ou despertar de um sono” (FABRI, 2002, p.128).

Sob dois aspectos complementares é possível pensar essa saída da clausura que, supostamente, a Fenomenologia teria feito para si mesma em Husserl, e que pretende-se é romper via Levinas: por uma nova visão da subjetividade, respondendo à questão sobre a possibilidade de romper o anonimato no Ser; pela possibilidade de se admitir algo que se diferencie e esteja na base da

intencionalidade da consciência.

No primeiro caso, aponta-nos Fabri (2002), que a obra levinasiana tem como constante objetivo fazer com que o subjetivo mostre-se e apareça como ‘Eu pensante e livre’ dono de sua existência, “pois do contrário seria impossível falar em ordem social e humana, nem mesmo em ações racionais e moralmente justificáveis” (FABRI, 2002, p. 129).

Mesmo assumindo-se a si mesmo, do contrário, o Eu corre um constante risco de retomar ao privilégio do racional, que atento sempre ao presente, ao ser conceitual, sempre termina por ser um ‘não-sentido’ concreto e humano. “A significação do um-para-o-outro [própria do âmbito da sociabilidade humana [própria do âmbito da socialidade humana] é, então, absorvida e tragada pela neutralidade do ser impessoal” (FABRI, 2002, p. 129).

Todavia, como já se afirmou anteriormente, tratando da *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, o que é subjetivo não pode ser absorvido pela Ontologia, é algo absolutamente livre, capaz de inquietar-se pela exterioridade, pelo que é diverso, pelo Outro. É somente aí que poderia ser encontrado o ponto de origem e o que pode dar sentido ao saber e à racionalidade.

Encontra-se aqui, um ponto convergente a um dos aspectos assinalados anteriormente sobre a saída da clausura ontológica: é pelo encontro com um âmbito qualquer diverso à própria intencionalidade que reside, para Levinas, a possibilidade de encontrar a situação de origem de tudo o que é conscientemente apreendido ou entendido teoricamente.

No ‘vivido’ próprio da reflexão fenomenológica, pode repousar, segundo Souza (2002), algo que ainda ‘não foi sabido’, ou que ‘ainda não foi intencionalizado’. A base sobre a qual repousa mesmo a originariedade da intencionalidade é o que Levinas chama de consciência não-intencional, subsistindo em um âmbito chamado de pré-originário, em relação à consciência e a sua intencionalidade.

A consciência não-intencional será um dos pontos mais criativos e originais da obra levinasiana: ela consistirá na autoconsciência que não conseguiu ser delineada completamente pela Fenomenologia e pela Ontologia, que comporta m excesso ‘vivido’ que não consegue ser trazido à reflexão presente e à tematização. Desse modo: “No reconhecimento da realidade dessa outra consciência, dessa consciência para a tradição ainda ‘pré-reflexiva’, inicia-se a transformação da Fenomenologia” (SOUZA, 1999, p. 65).

Essa consciência é uma espécie de consciência fraca, pois está constituída como passividade extrema, em oposição à boa e forte consciência ativa da clareza intencional. É assim que Levinas a define no artigo *A consciência não-intencional*: “consciência confusa, consciência passiva que precede toda intenção ou duração retornada de toda intenção – ela não é ato, mas passividade pura” (LEVINAS, 2005,

p.172).

Por ser inverso da claridade e do saber, de certo modo, aponta Souza (1999), ela é definida como uma má-consciência, pois não cumpre o que ela se espera como um tipo de consciência. Na significação bastante presente em *De outro modo que ser*, a consciência não-intencional parece ao sujeito condicionando-o à situação – que lhe confere mais autenticidade e peculiaridade – de absoluta ‘nudez da pele exposta’ à exterioridade.

A única verdade conhecida pela consciência não-intencional é o existir. Por esse motivo, não se pode chegar à má consciência pelo conhecimento, ou por qualquer meio teórico, pois ela é totalmente constituída de passividade. Sobre ela, Levinas comenta na seguinte passagem: “a consciência pré-reflexiva, não intencional, não poderia ser descrita como tomada de consciência desta passividade, como se, nela já se distinguisse a reflexão de um sujeito” (LEVINAS, 2005, p. 173).

Para Souza (2000), a passividade que aqui aparece radicalmente em Levinas, coloca em questão até mesmo a boa consciência de ser, a justiça da posição no ser que o existente assume como quem se afirma no domínio do pensamento intencional, no saber e domínio do utilizar dos elementos do mundo indiscriminadamente. Não é mais a morte que coloca em questão e abala a consciência do ser finito, como queria Heidegger. É questionada a morte assumida como “antecipação livre e corajosamente angustiada, sem partilha nem associação, mas onde ‘morrer por...’ não lhe aparece senão como ‘simples sacrifício’, e sem questionar a verdade do ‘cada um morre por si’” (LEVINAS, 2005, p. 261-262).

Não se trata de um estudo por Levinas do dado empírico da morte, mas de uma crítica ao predomínio da subjetividade, como algo vindo em primeiro lugar e tomando todos os direitos e o privilégio com a relação à própria finitude. No efeito da passividade pura assumida por sua má consciência, afirma Pelizzoli (2002b), o sujeito é obrigado a responder diante da possibilidade da morte – não mais pela autenticidade do seu ser – por um despertar a uma responsabilidade de raiz, por um ter de dizer eu, ‘ser na primeira pessoa’, ‘ser eu’ em referência a outrem, mas não em precedência a outrem.

Em outras palavras, diante da mortalidade que lhe é extrínseca, que é morte também de outros homens pelos quais o eu é responsável e que o homem deve assumir por sua consciência passiva, para Levinas (2005), ele ‘tem de responder por seu direito de ser’.

Na dimensão da consciência não-intencional, afirma Souza (2000), dá-se, portanto, um impulso para a compreensão da própria ideia mesma de ser: se o ‘ser-para-a-morte’ que busca sua própria justificação de Ser é questionada por Levinas, agora a própria precariedade da má consciência, da passividade pré-originária será um dado em questão que convocará – como uma vocação – o ser à resposta.

O ser estará em questão, terá de responder por seu ser, por seu ‘direito de ser’, mas não mais diante de si mesmo, mas para o que é diverso do Ser e que – para o jogo de conceitos da linha de pensamento ontológico – não é ‘nada’. Na pretensa potência da afirmação da Ontologia e da autojustificação do Ser não há espaço para pensar um momento em que a existência seja tida como ‘fraca’, como ‘consciência fraca’ e precária, totalmente passiva.

Dessa maneira, a consciência não-intencional questiona radicalmente o predomínio do ‘eu’, agora o associado à inevitável violência que promove, tanto à existência em sua dimensão de fraqueza, miséria, precariedade e passividade originárias, como ao que diverso à consciência e a inteligibilidade do próprio Ser. É o que Souza (2000) deixa evidente nesse contundente comentário às ideias levinasianas presentes em *A consciência não-intencional*:

A novidade consiste em outro ponto: mais exatamente, em ressaltar a *violência* que se exerce sobre a existência enquanto precariedade, enquanto *outro* lado da consciência poderosa, enquanto Outra do Ser que julga dever razões apenas a si mesmo – e este é um dos paradigmas ancestrais da violência real em si mesma (SOUZA, 2000, p. 108-109).

A consciência não-intencional, como aponta Souza (2000), precariamente concebida, imprevisível em seus efeitos com relação à ordem do real, é o que permite reconhecer, na hora do exercício intencional, o inesperado ‘plural’. O plural não poderá ser unificado pelos exercícios sincronizantes da intencionalidade, mas terminará por colocar em questão a completude do ser, em todos os seus níveis, até mesmo o da autocompreensão dessa completude. “Pois esta compreensão está também prejudicada, *pré-judicada* [submetida a um pré-juízo], na medida em que não se compreende em toda sua origem, mas apenas em sua origem ontológica, onto-racional, iluminante” (SOUZA, 2000, p. 109).

O plural, para Levinas, traz um temor: o temor do desconhecido, o temor de Outro e de outrem. “Temor por tudo aquilo que meu existir, apesar de sua inocência intencional e consciente, pode realizar como violência e como assassinato” (LEVINAS, 2005, p. 174).

De certa forma, esse temor gerado pelo plural que aparece pela consciência não-intencional, é um ‘auto-temor’, um temor pelos poderes do ser que se descobriu não totalmente ‘completo’ e, embora temor enraizado no mais profundo de si, vem daquilo que está fora do âmbito de poder do próprio ser. “Temor que me vem do rosto de outrem. Retidão extrema do rosto do próximo, que rasga as formas plásticas [imóveis] do fenômeno” (LEVINAS, 2005, p. 174).

Portanto, que no âmbito da consciência não-intencional, se tem a possibilidade de nos mover muito aquém da autoafirmação do ser, da subjetividade iluminante racional e da Essência como verdade do ser. “Todas as explicações são

posteriores, derivadas, bem diz o próprio termo: e o encontro pré-original do Outro sustentará, neste sentido, todas as explicações possíveis” (SOUZA, 2000, p. 111). Se esse pensamento é levado às últimas consequências, afirma Souza (2000), a consciência não-intencional ou a má-consciência que trazem a pluralidade são muito anteriores à própria subjetividade autoafirmada.

A pluralidade será ‘o acontecimento fundante’, o encontro com o Outro será a originariedade de qualquer ente que somente depois poderá se pensar solitário. Essa radicalidade do acontecimento fundante que será responsável pelo próprio direito a ser e pelo outro, pela afirmação e salvaguarda da pluralidade de outrem, será aquilo que Levinas chamará muito contundente de inversão ética.

A Redução ao Pré-originário: do Dito ao Dizer

Ao considerar a consciência não-intencional, como pura passividade, Levinas abre caminho também para uma maneira de vencer tanto o ‘Eu soberano’ e a subjetividade legisladora de Husserl, por exemplo, como também a dissolução da humanidade no anonimato da neutralidade da Essência heideggeriana.

Metodologicamente, ele propõe em *De outro modo que ser*, para a solução desse problema de pensamento gerado pela Fenomenologia e ao mesmo tempo inspirado no ideal desta corrente, de busca ininterrupta da evidência, uma outra Redução. Agora essa redução será mais profunda, implícita no processo de descoberta mesma da consciência não-intencional.

A Redução ao que na perspectiva levinasiana – assevera Fabri (2002) – salvaria a subjetividade e a alteridade seria ao ‘dizer-te’ do sujeito, que não é mero ‘ser dito’. “A Redução é o que permite resgatar ou preservar a significância do Dizer como sensibilidade e responsabilidade pelo Outro” (FABRI, 2002, p.130).

Em *De outro modo que Ser*, Levinas (2003), deixa muito claro que o ente que aparece sempre idêntico à luz do tempo, como fenômenos designado mediante o efeito de um código convencional de signos, fenômeno que já no seu aparecer traz seu sentido atribuído, é ente que já aparece em sua essência no já Dito, no que Levinas chama de ‘isto enquanto aquilo’.

Para Levinas, o Dito não duplica o real, como que se quer entender a linguagem predicativa. O Dito duplica o real conceituado, é a ‘essência da essência’. A essência acaba se duplicando, temporalizando-se, enunciando-se e convertendo-se em tema no enunciado predicativo.

No entanto, por mais que o homem seja considerado o ‘ser de verdade’, idêntico em si mesmo, identidade iluminada constantemente por sua própria consciência, não é a Ontologia que suscita e permite conhecer ao sujeito falante, ao sujeito que diz. “Pelo contrário, é a significação do Dizer, que vai mais além da essência reunida no Dito, a que poderá justificar a exposição do ser ou da ontologia”

(LEVINAS, 2003, p. 87-88).

No subtítulo intitulado *A anfibologia do ser e do ente*, Levinas demonstra amplamente que o Dito, os entes sempre emergem tematizados e identificados no ‘sincronismo da denominação’, o que significa – como temos visto – que a identificação aparece sempre na temporalização das vivências, na Essência, no Ser dito. Todo âmbito da vivência – traíndo o propósito principal da Fenomenologia, como demonstramos anteriormente – torna-se essência memorável, que pode nomear-se, aparecer e representar-se. Qualquer verbo do ‘vivido’ pode converter-se em nominalização.

A anfibologia, como confusão e reversibilidade entre ser e ente, acontece justamente aí, quando os verbos deixam de ‘ressoar’ para simplesmente ‘nomear’ e confundirem-se com os próprios entre.

A significação da essência não somente oculta o ser que diz, mas também esgota a própria significação tanto dos entes, como das vivências, no seu ‘ressoar’ mais próprio.

Por esse motivo, Levinas afirma a necessidade de se reconhecer essa anfibologia na História, na qual se impõe o Dito, não ‘como um simples jogo de sintaxe’, mas para medir o peso e a possibilidade de significação pré-ontológica da própria linguagem: “Isto supõe antes de tudo despertar no Dito o Dizer que se absorve nele e que (entra, absorvido deste modo, na História que o Dito)”. É preciso, portanto, para nosso filósofo, remontar à significação do Dizer, mais além ou mais aquém da compreensão tanto da atividade, como da passividade do ser, promover a Redução que traz a significação própria desse Dizer à margem de toda tematização e designação.

A Redução ao Dizer deve fazer-se por mais que trazê-la à tona em um escrito, como fez a tentativa disso em toda a sua obra Levinas, signifique tematizar o Dizer no próprio Dito. É perfeitamente possível e necessário que o Dizer, como responsabilidade para com o Outro seja tematizado e entre em uma proposição, pois, como assegura um comentário a Levinas: “A significação do um-para-o-outro entra na proposição, tornando possível, tanto a consciência racional quanto a ordem político-social” (FABRI, 2002, p. 131). É muito claro que o grande risco dessa absorção do Dizer no Dito é a imobilização, o adormecimento do primeiro, que se torna um ídolo e se fixa na Essência e na linguagem apofântica.

No entanto, afirma Fabri (2002), Levinas quer trazer com insistência à luz a realidade de que todo o saber é inspirado e constituído: o Dizer pré-originário. A ele todo filósofo deve descer pela redução, descobrindo aquilo que inspirou e baseou a descoberta da verdade, da exibição do ser a si mesmo, do próprio Dito.

Por isso, a redução não será um simples exercício metódico de ‘pôr-entre-parênteses’, como na afirmação da redução fenomenológica em Husserl. Será agora,

na expressão de Levinas uma redução marcada pela ‘interrupção ética da essência’: “trata-se de uma redução que não se poderá fazer a golpe de parênteses, os quais são, pelo contrário, obra da escritura: uma redução que alimenta com sua energia a interrupção ética essência” (LEVINAS, 2003, p. 95).

Aqui tem-se, na visão levinasiana, um total abalo no destino impiedoso que liamos como anonimato do sujeito na Essência. Como comenta Fabri (2002) e deixa transparecer Levinas, a diacrônica, passiva e não-intencional redução será um remontar da indiscrição do Dito – que se permite reduzir – à significação ‘indizível’ pré-original do Dizer.

Que fique claro, no entanto, que a redução não é a substituição da Ontologia dada por outra distinta, mais verdadeira ou mais autêntica. É certo e inquestionável que os entes são, afirmam-se em sua identidade pela essência. A redução não quer explicar o aparecimento de uma aparência transcendental qualquer, afirma Levinas.

No começo indispensável à redução (e também à descoberta da consciência não-intencional passiva) sempre usamos estruturas ontológicas. É somente pela descoberta dessa pré-originariedade que se efetua a verdadeira redução, redução esta que questiona a eternidade inabalável e da essência, por redescobrir o Dizer como significação do ‘um-para-o-outro’, da responsabilidade e da inquietude diacrônica assumida.

Por isso, remontar do Dito ao Dizer, no entender de Fabri (2002), é fazer com que este (o Dizer) desdiga tudo o que foi supostamente eternizado, pela descoberta do novo e do inquietante dado pré-originário, sempre trazido pela alteridade de outrem.

Desse modo, é possível afirmar que o sujeito despertará do anonimato pela redução. Na interpretação de Fabri (2002), o Si Mesmo inteligível, teoricamente constituído, reduzido a termo, a nome ou conceito, ou obscurecido pela própria evidência das coisas que traz à tona, na Fenomenologia, agora ‘liberta-se’ e desperta permanentemente pela subjetividade do um-para-o-outro. Assume-se legitimamente a subjetividade do ter de responder diante do Outro – com víamos – do ter de responder pelo próprio ‘direito de ser’.

Evocam uma profundidade intransigente, humanista e realíssima as palavras de Levinas segundo as quais: “O subjetivo e seu Bem [seu responder diante de outrem] não poderão compreender-se a partir da Ontologia” (LEVINAS, 2003, p. 97), pela inquietude do Mesmo pelo Outro pré-originária que constitui a própria subjetividade mesma. É somente investigando um ‘outramente que ser’, ou outro modo de ser para além, ou para alguém da Essência que se pode afirmar a dignidade do humano, que no Dizer é responsabilidade que reclama justiça.

Baseado em Levinas, se acompanhará suas investigações sobre esse ‘outramente que ser’ (ou mais propriamente ‘de outro modo que Ser’), suas

respostas, a exigência ética que daí decorre e a chamada ‘metafenomenologia’ delineada por sua obra – como conceitos novíssimos que daí aparecerão como o de Rosto ou de Infinitude Ética. É possível se aproximar ao menos dessa pré-originariedade que traz a descoberta e o imperativo ético da impossibilidade de se matar o sentido mais originário que antecede o Ser; de se aniquilar o ético e a sociabilidade que nos constitui em primeiro lugar; de se aniquilar a humanidade e o outro naqueles elementos que são mais propriamente seus: sua subjetividade (e individualidade autoafirmada), sua liberdade e sua racionalidade.

Perseguindo tais objetivos e aproximando-nos da nossa própria responsabilidade originária como seres humanos, é possível afirmar: “Somente assim se fará justiça ao ser: somente assim se poderá compreender a afirmação [...] de que pela injustiça ‘ficam quebrantados os fundamentos da terra’” (LEVINAS, 2003, p. 97).

Referências

FABRI, Marcelo. *Despertar do Anonimato: Levinas e a Fenomenologia*. In: SOUZA, Ricardo Timm de. OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Fenomenologia Hoje II. O significado e Linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que Ser o más allá de la Esencia*. Trad. Antonio Pintor Ramos, 4 ed. Salamanca, Espanha: Ediciones Sígueme, 2003.

_____. *Entre Nós: Ensaio sobre a exterioridade*. Trad. Pergentino Pivatto, 2 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade: Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.12.2019

Uma análise foucaultiana sobre o “holocausto brasileiro”

A Foucaultian analysis of the “Brazilian holocaust”

GIULLYA SCHUSTER DE ALMEIDA¹

CRISTIELE RHODEN²

Resumo: Este trabalho visa explorar os argumentos foucaultianos acerca da história do Hospital-colônia de Barbacena, em Minas Gerais, lugar onde morreram mais de 60 mil pessoas, vítimas da precariedade de tratamento, da estrutura e do descaso. Propomos uma visão sobre os métodos utilizados como tratamento para loucura e toda a infraestrutura dessas instituições por meio do pensamento Foucaultiano. Sendo utilizado como base o texto A Casa dos Loucos, em que Foucault trata do movimento da antipsiquiatria que eclodiu no final do século XIX, com o surgimento dos hospitais psiquiátricos. Esta estrutura feita pela psiquiatria leva uma separação entre aquele que tem o poder e aquele que não tem. O doente mental, nesse caso, era tratado como alguém sem direitos, o médico e os enfermeiros podiam fazer o que bem entendiam com seus pacientes. A relação entre médico e paciente envolvia métodos de sujeição que não poderiam mais ser reconhecidos. Sua crítica não se baseia apenas no autoritarismo psicanalista, mas sim na adequação de produção da verdade nessa relação de poder entre médico e paciente. Ao médico, ficava a responsabilidade de conhecer a doença para fazê-la aparecer. A doença era estimulada para que pudesse ser descoberta em sua verdade.

Palavras-chave: Antipsiquiatria. Foucault. Hospital Colônia.

Abstract: This work aims to explore Foucault's arguments about the history of the Barbacena Colony Hospital, in Minas Gerais, a place where more than 60 thousand people died, victims of the precarious treatment, structure and neglect. We propose an insight into the methods used as a treatment for madness and the entire infrastructure of these institutions through Foucaultian thinking. The text A Casa dos Loucos, in which Foucault deals with the anti-psychiatry movement that broke out at the end of the 19th century, with the emergence of psychiatric hospitals, was used as the basis. This structure made by psychiatry leads to a separation between those who have power and those who do not. In this case, the mentally ill was treated as someone with no rights, the doctor and nurses could do whatever they liked with their patients. The relationship between doctor and patient involved methods of subjection that could no longer be recognized. His criticism is not based only on psychoanalytic authoritarianism, but on the adequacy of producing truth in this power relationship between doctor and patient. The doctor was responsible for knowing the disease in order to make it appear. The disease was stimulated so that it could be discovered in its truth.

Keywords: Antipsychiatry. Foucault. Cologne Hospital.

A história do Brasil é estudada desde antes da Colônia até a República Democrática dos dias atuais. Muito se fala em como “fomos” explorados e

¹ Acadêmica do Curso de Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: giullya-sa@hotmail.com

² Acadêmica do Curso de Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: rhoden375@outlook.com

politicamente “enganados” várias vezes. Vários fatos nos trouxeram até os dias atuais e alguns destes ficaram escondidos em cidades pequenas e afastados dos olhos da mídia e da maioria da população.

O chamado “Holocausto Brasileiro” retratado no documentário de mesmo nome, gravado pela HBO em conjunto com a Vagalume Filmes em 2016, baseado no livro de Daniela Arbex, é uma das histórias mais perturbadoras de nossa sociedade e vive esquecido, junto com suas mais de 60 mil vítimas, em uma cidade chamada Barbacena, localizada em Minas Gerais.

Até o século XX, o estudo sobre a mente e suas desordens no Brasil não havia dado nem seu primeiro passo. Qualquer tipo de inconformidade com o convívio social era considerado loucura.

O Centro Hospitalar Psiquiátrico de Barbacena foi inaugurado em 1903. Considerado o primeiro hospital psiquiátrico público de Minas Gerais, trabalhava no tratamento de “alienados” e era antes um Sanatório particular para o tratamento de tuberculose. Em 1911, quando ainda fazia parte da Fundação Estadual de Assistência Psiquiátrica (FEAP), tornou-se um Hospital-colônia, onde o trabalho era considerado a principal forma de tratamento. Em 1977 passou a pertencer a Fundação Hospitalar do Estado de Minas Gerais (FHEMIG), quando em 1980 iniciaram mudanças para melhora do tratamento de seus pacientes.

248

Durante 80 anos, todas as terças e quintas-feiras, um trem chegava à Estação Bias Fortes com um vagão exclusivo para loucos vindos de todas as regiões de Minas Gerais, onde nenhum outro passageiro “comum” poderia entrar. Nesse vagão se encontravam pessoas que possuíam problemas mentais e outros que, em sua maioria, apenas fizeram algo de errado ou não nasceram de acordo com o padrão físico aceito.

Além disso, moradores de rua, recolhidos pela Polícia Militar, também eram mandados toda quarta- feira, em um ônibus lotado, do Hospital Raul Soares para o Hospital-colônia em condições mais que precárias: doentes, vomitando e com diarreia.

Desde o início do século XX, a falta de critério médico para as internações era rotina para o lugar onde se padronizava tudo, inclusive os diagnósticos. [...] a estimativa é que 70% dos atendidos não sofressem de doença mental. Apenas eram diferentes ou ameaçavam a ordem pública. Por isso, a Colônia tornou-se destino de desafetos, homossexuais, militantes políticos, mães solteiras, alcoolistas, mendigos, negros, pobres, pessoas sem documentos o todo o tipo de indesejados, inclusive os chamados insanos (ARBEX, 2013, p. 23).

Os funcionários não possuíam nenhum tipo de treinamento para trabalharem. Nenhum tipo de escolarização era necessário, nem mesmo saber ler e escrever.

Apenas saber cuidar de pacientes da maneira mais básica possível: distribuir alimentação, limpar o ambiente, dar banho nos pacientes e medicar.

Como mostrado no documentário, a medicação era desconhecida pelos funcionários e pelos pacientes. A única diferenciação que sabiam era que havia um comprimido azul e um rosa. Se o paciente estivesse gritando e batendo, os comprimidos eram ministrados juntos; se estivesse cantando ou importunando os funcionários, o rosa era dado.

As condições do Hospital-colônia eram precárias. A enfermagem não possuía nenhum tipo de equipamento clínico para esterilização dos materiais usados. Os mesmos eram esterilizados em uma bacia onde os funcionários ferviam água para o procedimento. Havia apenas um médico para três pavilhões que ultrapassavam a quantidade de 400 pessoas, todas isoladas do convívio social.

Não há dúvidas de que o tratamento neste hospital fora negligenciado e os pacientes foram lá internados para que não dessem problemas maiores à sua família ou à sociedade. Em decorrência disso e como base para os estudos sobre as consequências dessas instituições, Michel Foucault foi um dos principais autores que começou uma mudança nos métodos utilizados como tratamento.

Foucault trata deste assunto de maneira direta e didática em seu texto denominado “A Casa dos Loucos”. Neste texto o mesmo trata do movimento da antipsiquiatria que eclodiu com o surgimento de hospitais psiquiátricos no final do século XIX, contraponto a psiquiatria. Ele aponta que esses lugares se tornaram laboratórios experimentais da loucura.

Como a loucura nunca fora considerada uma enfermidade, mais especificamente uma doença mental, a formação da psiquiatria no começo do século XIX gerou várias discussões sobre o assunto. Ainda mais quando foram criados espaços terapêuticos específicos, conhecidos como “asilos”, para tratamento de pessoas com essa enfermidade. Houve a tentativa de expulsar essa cena de loucura do âmbito social e foi assim que surgiram os citados “asilos”.

No decorrer dos anos em que foram sendo tratados os doentes mentais, vários erros foram percebidos em relação ao método de tratamento em que os pacientes eram submetidos.

Até o final do século XIX a psiquiatria tratava os loucos em regras ditadas para o corpo, se estimulava a correção através de estímulos corporais, como se fosse um treinamento para um animal irracional. Pouco se sabia o que se passava na mente. Foucault destacava as condutas, sofrimentos e necessidades que aconteciam nesses hospitais psiquiátricos, iniciando assim um estudo sobre a psique no espaço individual de cada loucura.

Este regime, esta estrutura feita pela psiquiatria, leva uma separação entre aquele que tem o poder e aquele que não tem. O doente mental nesse caso era tratado como alguém sem direitos, o médico e os enfermeiros podiam fazer o que bem entendiam com seus pacientes. Na prática e no pensamento psiquiátrico clássico é uma relação de poder o qual é mascarado e invisível. A relação entre médico e paciente envolvia métodos de sujeição que não poderiam mais ser reconhecidos.

Sua crítica não se baseia apenas no autoritarismo psicanalista, mas sim na adequação de produção da verdade nessa relação de poder entre médico e paciente. Ao médico ficava a responsabilidade de conhecer a doença para fazê-la aparecer. A doença era estimulada para que pudesse ser descoberta em sua verdade.

“[...] durante um século (1760-1860) a prática e a teoria da hospitalização, e de uma forma geral a concepção de doença, foram dominadas por este equívoco: o hospital, estrutura de acolhimento da doença, deve ser um espaço de conhecimento ou um lugar de prova.” (FOUCAULT, 1979, p. 68).

Toda tecnologia de verdade foi expulsa dos ambientes hospitalares e uma nova técnica começou a ser utilizada. Novas formas de sujeição e outros conhecimentos foram implantados. Ao mesmo tempo, os médicos começaram a ser acusados de serem os principais fatores para que a doença se espalhasse de forma drástica e sem cura.

250

O principal motivo da crescente onda de pacientes era o pouco conhecimento sobre o funcionamento da mente. Deste modo, toda e qualquer discrepância que um indivíduo apresentasse durante o convívio social ou particular era considerada loucura pelos médicos, sem ao menos terem feito exames para que se comprovasse tal laudo.

A loucura no começo do século XIX era tratada como o resto das doenças que trancavam pessoas marginalizadas nos hospitais gerais e ao final do século XIX começaria a ser estudada em sua totalidade.

Antes do século XVIII, a loucura não era sistematicamente internada, e era essencialmente considerada como uma forma de erro ou de ilusão. [...] A prática do internamento no começo do século XIX, coincidiu com o momento em que a loucura é percebida menos com relação ao erro do que com relação à conduta regular e normal. Momento em que aparece não mais como julgamento perturbado, mas como desordem na maneira de agir, de querer, de sentir paixões, de tomar decisões e de ser livre. Enfim, em vez de se inscrever no eixo verdade-erro-consciência, se inscreve no eixo paixão-vontade-liberdade (FOUCAULT, 1979, p. 69).

Foucault contrapõe todos esses métodos existentes na psiquiatria e tem intenção de mudar esse tratamento com o louco, mudar como ele é caracterizado,

como é visto, mudar a relação médico-paciente e, principalmente, mudar o poder que é dado ao médico. O principal objetivo era de que o poder do médico sobre o paciente fosse aniquilado.

A antipsiquiatria não só teve que lutar contra os espaços asilares, mas também com um movimento chamado “despsiquiatrização”, pois este surgiu com o intuito de tentar colocar a psicanálise como saída para acabar com o poder que o médico possuía. No entanto, sua teoria era diferente, mas sua prática aos poucos foi se tornando igual a que se tinha nos hospitais. Embora não houvesse o uso de trabalho manual e nem o uso de eletrochoque, os consultórios dos ditos psicanalistas, as consultas precisavam ser pagas, aconteciam em um espaço fechado, onde o médico dava rumo ao tratamento do seu próprio jeito.

[...] o puro poder do médico, diz Basaglia [...] aumenta tão vertiginosamente quanto diminui o poder do doente; este, pelo simples fato de estar internado, passa a ser um cidadão sem direitos, abandonado à arbitrariedade dos médicos e enfermeiros, os quais podem fazer dele o que bem entendem, sem que haja possibilidade de apelo (FOUCAULT, 1979, p. 72).

Foucault não deixa explícito qual seria a sua concepção da loucura. Nós sempre ficaremos no abismo entre o físico e o mental. Para o autor, a única coisa que se entende, é que são acontecimentos do saber que possuem efeitos de poder.

251

Mesmo que a força do movimento da antipsiquiatria fora grande no final do século XIX, podemos ver que nem todos tiveram acesso a estes ideais. Ainda mais fora da Europa. Pois como vimos, o Hospital Colônia em Barbacena, no século XX, ainda passava por situações precárias de administração e tratamento dos pacientes.

No Brasil, raramente se escuta sobre uma reforma na área da psiquiatria. Vários manicômios já foram fechados, mas o sistema continua praticamente o mesmo. Com hospitais onde os pacientes são trancados e ficam longe do convívio social até mesmo de seus parentes, que preferem não manter contato.

A dificuldade que encontramos ao estudar esse assunto, é que ainda se pensa que quem possui alguma doença mental é incapacitado de conviver normalmente em sociedade. Esse pensamento já está tão enraizado em nossa cultura que dificilmente acontecerão mudanças concretas na forma de tratamento.

A partir do momento em que os indivíduos têm uma visão preconceituosa e de senso comum de um problema que envolve, não só a quem possui uma doença mental, mas a sociedade como um todo, seu tratamento fica precário e sem efetividade. Tendo como consequências a piora de um paciente ou, como apresentado no documentário e na obra de Daniela Arbex, a morte de mais de 60 mil pessoas ao longo de 80 anos.

Sendo uma consequência pequena ou não, ela acontece, e o descaso de alguns médicos e instituições como um todo, acaba gerando desconfiança e medo em quem realmente precisa de um tratamento efetivo.

Referências

- ARBEX, D. e MENDZ, A (Dir.). Produção Daniela Arbex e Alessandro Arbex. *Holocausto brasileiro*. Barbacena, MG: History Channel Brasil, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=izE_vxYqUiU>. Acesso em: 21 out. 2017.
- BASAGLIA, F. *Psiquiatria y Antipsiquiatria*. México: Salvat, 1973.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.12.2019

A ética animal em Peter Singer e Tom Regan em virtude da problemática dos direitos universalizáveis dos animais

The animal ethics in Peter Singer And Tom Regan in the sake of the problematic of the universalizable rights of the animals

TARINÊ CORTINA POETA CASTILHO DA SILVA¹

KATIA SALOMÃO²

ANTONELLA MARQUES NEVES³

Resumo: O artigo aborda a universalização dos direitos dos animais, em relação à teoria da dignidade animal, apresentada por Peter Singer, e a condição moral de existência, analisada por Tom Regan. Assim, em Singer, constrói-se uma ética dos deveres humanos em relação aos animais, vez que defende a existência digna dos animais que, para o douto autor, se assemelha à existência da dignidade do homem. Mas, Singer não é desleixado com sua teoria, de maneira que fomenta, com base em Kant, uma distinção entre animal como ser senciente e homem como ser consciente. Regan sustenta a condição do sofrimento animal em analogia ao sofrimento humano, criando uma teoria do 'status moral do sofrimento', como ponto de partida para sua ética animal, já que o animal, bem como o homem, tem os mesmos níveis de empatia, sofrimentos e dignidade moral. Tais enfoques sobre a ética animal são contrapostos ao longo deste artigo; considera-se a condição animal, defendida na Declaração Universal dos Direitos dos Animais, que serve como forma de analisar os níveis de influência teórica sobre a construção desses direitos, além de realizar apontamentos a respeito da recepção desses direitos em território brasileiro. Assim, ao final, de forma tímida, o Brasil tornou-se signatário de tais instrumentos jurídicos internacionais e serão, por meio disso, cotejados contrapontos e analogias à dignidade animal e sua notória condição de ser senciente.

Palavras-chave: Dignidade. Sencientes. Direito dos Animais.

Abstract: The article addresses the universalization of animal rights, in relation to the theory of animal dignity, presented by Peter Singer, and the moral condition of existence, analyzed by Tom Regan. In Singer, we have a construction of an ethics of human duties in relation to animals, since it defends the dignified aspect of animals' existence, which, for the learned author, is similar to the existence of human dignity. But, Singer is not sloppy with his theory, in a way that, based on Kant, fosters a distinction between animal as sentient being and man as conscious being. Regan supports the condition of animal suffering in analogy to human suffering, creating a theory of 'moral status of suffering', as a starting point for his animal ethics, since the animal, as well as man, has the same levels of empathy, suffering and moral dignity. Such approaches to animal ethics are contrasted throughout this article; the animal condition is considered, defended in the Universal Declaration of the Rights of Animals, which serves as a way to analyze the levels of theoretical influence on the construction of these rights, in addition to making notes regarding the reception of these rights in Brazilian territory. Thus, in the end, in a timid manner, Brazil became a signatory to such international legal instruments and, through this, counterpoints and analogies to animal dignity and its notorious condition of being sentient will be compared.

Keywords: Dignity. Sentient. Animal Rights.

¹ Centro Universitário de Cascavel – UNIVEL. E-mail: tari.tc86@gmail.com

² Doutoranda em Filosofia (Unioeste - PR): E-mail: salomao@univel.br

³ Mestranda em educação pela Unioeste - Cascavel: antonellaneves@yahoo.com.br

1. Introdução

O presente artigo analisa a condição animal, no que tange à sua dignidade de existência e seus direitos universalizáveis, em face da abordagem de Peter Singer e de Tom Regan. Em Singer, os direitos dos animais são observados por causa da necessidade da construção da dignidade, a qual se assemelha à dignidade humana. Não obstante, no pensamento de Tom Regan, defende-se o status da moral e do sofrimento dos animais em analogia à condição humana, já que o animal, assim como o homem, tem os mesmos níveis de empatia, sofrimentos e dignidade moral. Há, até mesmo, como um reflexo dessas análises teóricas a despeito da condição animal, o tratado das Organizações das Nações Unidas da (ONU), que versa sobre os direitos dos animais (Declaração Universal dos Direitos dos Animais), sendo que o Brasil é signatário; por meio disso, cotejam-se os contrapontos e analogias à dignidade animal e sua notória condição de ser senciente.

A Declaração Universal dos Direitos dos Animais (1978) foi fortemente influenciada pela discussão sobre a ‘ética animal’, sendo que, no decorrer de seus quatorze artigos, trata acerca da dignidade dos animais, expondo que os humanos têm o dever de preservá-los, garantindo-lhes uma vida digna. Também, é responsabilidade humana evitar crueldades, sejam quais forem (físicas ou psicológicas), oferecendo a eles o direito de liberdade e dignidade, a fim de abarcar, dessa forma, as referidas teorias.

254

Todavia, Singer e Regan destacam suas preocupações diante da latente desigualdade entre o animal racional e o homo sapiens, surgindo disso a inquietação de ambos, tangível à desigualdade animal, aos maus tratos e à crueldade. Além disso, há a ausência de tratamento digno e respeito às leis, já que, apesar de existentes, não são efetivas, pois, em analogia a Singer e Regan, reafirma-se a necessidade de colocar em pauta a discussão no que se refere à conexão entre dignidade animal e humana, bem como entre consciência do homem e senciência animal.

Para Regan (2004), o ser humano, no ápice de seu desenvolvimento tecnológico, parece ter deixado sua racionalidade de lado, quando suprime o habitat natural dos animais apenas para atender aos seus próprios interesses e, sem manifestar qualquer preocupação, impossibilita a compensação digna para aqueles que lhes são fonte de subsistência. Mediante tal irracionalidade, por um lado, o direito se constrói, negando ao animal uma derradeira compreensão ou até mesmo garantias para sua condição de seres dignos e sencientes. Mas, por outro lado, quando o direito abarca tais condições, passa a ser negligenciado, como é o caso da Declaração Universal dos Direitos dos Animais.

Singer, em seus estudos, apresenta vários pontos necessários para a efetivação da igualdade animal. A palavra-chave é inclusão, pois inclui-los na consideração

moral é meio para superação do especismo, que tem por definição o preconceito com seres de outras espécies. O autor afirma ser possível, com base na aplicação do princípio da universalidade e da generalidade, pensar em superar o especismo, atribuindo ao animal a condição de ser digno, igual e livre em sua existência.

Por isso, diante da grande preocupação apresentada por Singer e Regan sobre os direitos dos animais e sua dignidade, sobressalta-se a necessidade de uma análise ética da Declaração dos Direitos dos Animais, em face às teorias desses autores. Dessa forma, há a busca por uma conclusão lógica e fundamentada sobre a proteção dos animais enquanto seres sencientes, o que se faz urgente, diante do cenário de degradação ética e negligência jurídica sobre tais aspectos protetivos.

1.1 Estatuto da Moral e Sofrimento de acordo com Peter Singer

Peter Singer (1978), ao contrário da maioria dos pensadores, é um dos precursores no estudo dos direitos dos animais, considerando-os como seres capazes de sentir (ser senciente), visto que essa capacidade não se restringe apenas ao *homo sapiens sapiens*. Nesse sentido observa o autor:

Muitos filósofos e outros autores, de uma forma ou de outra, estabeleceram o princípio da igual consideração de interesses como princípio moral básico; mas não foram muitos os que reconheceram que este princípio se aplica aos membros das outras espécies, tal como à nossa própria. Jeremy Bentham foi um dos poucos que tiveram consciência deste fato. (...) Bentham aponta a capacidade de sofrimento como característica vital que concede a um ser o direito a uma consideração igual. A capacidade de sofrer - ou, mais estritamente, de sofrer e/ou de se alegrar ou estar feliz - não é apenas mais uma característica como a capacidade da linguagem ou de compreensão da matemática avançada. (SINGER, 1975, p.23-24)

255

Diante do conceito acima, tem-se que todos os animais são sujeitos que exprimem sofrimento, sendo tal conclusão basicamente empírica, bastando observar as reações de animais que são submetidos ao sofrimento.

Na visão de Singer (1975), é importante diferenciar o direito das coisas (*res*) do direito aqui analisado, o que se faz com uma simples analogia, pois não se pode dizer se uma pedra quer ou não ser jogada em um rio, já que ela não tem a capacidade de exprimir sentimentos. Contudo, se um peixe for retirado da água, visivelmente, irá sofrer, contorcer-se, tentando voltar ao seu habitat natural, ou seja, está sofrendo com a situação a qual foi submetido.

Peter Singer (1975) defende a capacidade de todos os seres serem detentores de sentimentos e capazes de sofrer, inclusive, aqueles animais/seres não humanos. Sendo assim, o sofrimento animal deve ter sua devida importância, pois o sofrer de um cão, de um porco e de uma criança é igualmente doloroso; dessa forma, deveriam ter um status moral de igualdade, conforme afirma Peter Singer (1975).

Destarte, Singer (1975, apud FELIPE, 2002) traz o conceito divergente ao critério aristotélico cartesiano, que estabelece que a igualdade entre homens se efetiva por meio do dote da razão e da linguagem. O autor apresenta a definição do princípio da sensibilidade como real parâmetro para embasar a igualdade, não só humana, mas sim, de todos os seres. Nesse ínterim, o princípio supracitado deve nortear as reflexões sobre todos os quesitos e questionamentos que interessam não só aos semelhantes, mas a todos os seres que não apresentam a habilidade da fala, porém, são iguais em sensibilidade, sendo capazes de sentir, portanto, passíveis de sofrimento.

De acordo com o estatuto da moral e do sofrimento de Singer, todos os seres que são iguais em sensibilidade devem receber um tratamento adequado, garantindo-lhes a vida digna, presente em Singer, uma vez que os animais, de acordo com a teoria apresentada, são capazes de sentir, exprimindo seu 'sofrer' com base em reações distintas da fala, devendo ser respeitados dentro de sua dignidade, justamente, por possuírem a capacidade de sofrimento, isto é, por sua condição senciente.

1.2 A Teoria dos Animais Não Humanos de Tom Regan

Para Tom Regan, os direitos dos animais não se encontram na esfera do direito positivo, mas sim, nos direitos morais, que extrapolam leis que regem o ordenamento jurídico brasileiro ou internacional. O filósofo aponta que o erro fundamental, quando se refere aos direitos animais, é o fato de serem tratados como meros recursos, deixando de lado seus interesses (dor e sofrimento).

Em função disso, o pensador atribui ao animal os direitos morais básicos, ou seja, uma forma de garantir-lhes uma vida digna. Para ele, todos os seres possuem capacidade de sofrer, por isso, devem ser valorados na mesma medida, visto que o sofrimento animal é tão ruim quanto o sofrimento humano (REGAN, 2001, apud CARDOZO, 2011).

Nesse sentido, Cardoso (2011) evidencia que alguns animais não humanos assemelham-se aos humanos normais, de forma moralmente relevante, usando como fundamento a teoria de Regan, em sua 'Filosofia dos Direitos dos Animais', nos seguintes moldes:

Eles trazem o mistério de uma presença unificada psicológica para o mundo. Como nós, eles possuem uma pluralidade de capacidades sensorial, cognitiva, conativa e volitiva. Eles enxergam e ouvem, acreditam e desejam, lembram e preveem, planejam e pretendem. Mais do que isso, o que acontece com eles, lhes importa. Prazer e dor físicos – isso eles compartilham conosco. Além de medo e contentamento, raiva e solidão, frustração e satisfação, astúcia e imprudência. Estes e uma série de outros estados psicológicos e disposições coletivamente ajudam a definir o estado mental e

relativo bem-estar daqueles (na minha terminologia) sujeitos-de-uma-vida que conhecemos melhor como guaxinins e coelhos, castores e bisões, esquilos e os chimpanzés, você e eu. (REGAN, 2004, p. 16).

De acordo com Regan (2001, apud OLIVEIRA, 2004), a filosofia que versa sobre os direitos dos animais pede que a lógica da vida seja respeitada, logo, todo e qualquer argumento que enfatize a individualidade humana, conseqüentemente, implica que todo animal tem o mesmo valor. Veja-se:

Quando uma injustiça é absoluta, a reação é absoluta. Não se lutou para se reformar a escravidão, mas sim para acabar com a escravidão, não se luta para reformar o trabalho infantil, ou a subjugação da mulher, mas sim para aboli-los completamente. Em todos estes casos, a abolição é a única resposta moral. Reformar injustiças é simplesmente prolongar a injustiça. (REGAN, 2004, p. 01).

O pensador não tem o intuito de equivaler os animais aos seres humanos, mas sim, de mostrar suas semelhanças. Além disso, os fundamentos para que se possa garantir o direito a todos os seres vivos, independentemente a qual classe animal pertençam, devem ser embasados apenas no direito de viver e existir em dignidade e justiça. Isto justifica-se no fato de que todos os seres são sencientes, mesmo que a consciência seja aspecto próprio do animal humano.

257

1.3 Da diferenciação entre Ser Consciente e Ser Senciente

A capacidade humana de raciocinar está diretamente ligada ao livre arbítrio, sendo seres autônomos, capazes de agir e escolher livremente. Singer (1975) resgatou Kant, uma vez que admite em seus estudos que o raciocínio não é a única capacidade dos seres humanos, sendo capazes de sofrer e sentir prazer, dor, alegria, etc. Contudo, apenas os seres humanos não são escravos de suas vontades, isto é, podem ir contra aquilo que sua vontade ou inclinação lhe impõe. O ser humano, nesse aspecto, distingue-se do animal, pois, além de instintos, são dotados de raciocínio lógico, além da capacidade de consciência da autonomia.

Nesse ínterim, Kant (*apud* SINGER, 1975) afirma que as ações humanas, ao contrário das ações dos animais, não são guiadas apenas pelo desejo de evitar dor e procurar prazer. O agir humano distingue-se da exteriorização dos instintos e impulsos sencientes dos animais, vez que a consciência humana é capacitada em ponderar os sentimentos e controlar os instintos, produzindo no homem a capacidade autônoma de agir, segundo o dever.

O homem, em seu dever (*Sollen*), é o único ser que se torna dotado de vontade autônoma, fato que o distancia do animal, evidenciando-o ser consciente e senciente ao mesmo tempo. Dessa forma, Singer (1975) reconhece que a

humanidade é composta de seres sencientes, bem como conscientes (*apud* SANDEL, 2012).

Já os animais não humanos, são seres puramente sencientes, ou seja, são guiados pelos seus institutos, sendo escravos dos apetites e desejos (inclinações), vez que sempre estão em busca da sua satisfação em evitar a dor, em prol ao prazer, não se assemelhando ao ser humano nesse quesito: isto porque o humano, apesar de possuir todos esses desejos, poderá por livre escolha decidir se realiza ou não determinada ação para saciar sua vontade (SANDEL, 2012). Nesse sentido, Sandel complementa no seguinte sentido:

Eis, portanto, a relação entre liberdade como autonomia e a concepção de Kant sobre moral. Agir livremente não é escolher as melhores formas para atingir determinado fim; é escolher o fim em si – uma escolha que os seres humanos podem fazer e bolas de bilhar (e a maioria dos animais) não podem (SANDEL, 2012, p.142)

Superada a diferenciação de seres sencientes e conscientes, torna-se importante frisar que, apesar dos animais não terem racionalidade humana, são criaturas com sentimentos, a saber, a felicidade, a angústia, dor, prazer, tristeza, dentre outros. Nesse ponto, eles assemelham-se ao ser humano, merecendo respeito e não discriminação, muito menos abusos pelo fato de não terem consciência autônoma para decidir pelo dever (SANDEL, 2012).

Nesse sentido, após a análise das teorias de Siger e Regan, fica evidente a capacidade que os animais possuem de sofrer e sentir; logo, sendo dotados de tais capacidades, devem ser respeitados, assim como são atribuídas aos ser humano as garantias básicas de dignidade.

1.4 Os Animais no Mundo Jurídico *versus* a Dignidade Animal

A Declaração Universal dos Direitos dos Animais é um diploma legal internacional, criado e idealizado por defensores dos direitos dos animais, em 15 de Outubro de 1978, que criou parâmetros jurídicos para os membros da Organização das Nações Unidas sobre os direitos dos animais.

Na Declaração Universal dos Direitos dos Animais, os humanos possuem o dever de preservar os animais, garantindo-lhes uma vida digna, a fim de proteger da crueldade, seja qual for (físicas ou psicológicas), além de propiciar a eles o direito de liberdade e de existência, sempre que possível. Apesar da proteção, o animal não deixa de ser entendido como meio para existência humana: fato que não exclui seu próprio direito à existência. A declaração afirma claramente que a vida animal tem valor, independentemente de sua utilidade, como se observa em seu art. 1º “Todos os animais nascem iguais diante da vida, e têm o mesmo direito à existência”.

Nesse sentido, Cardoso (2011) afirma que os animais devem ser tratados com

dignidade pelo fato terem uma vida, sendo titulares de direito. Para Singer (1975), os animais não se diferenciam dos humanos em relação à dignidade, por serem considerados seres sencientes e não mera *rés*. Diante disso, pode-se inferir os animais como seres detentores de direitos, sendo necessária a preservação da sua dignidade.

A Declaração Universal dos Direitos dos Animais possui caráter totalmente protetivo e uma das práticas vedadas é o abandono, expresso no art. 6º, b; leia-se: “O abandono de um animal é um ato cruel e degradante”. Considera-se um dos notórios exemplos de abandono o que ocorre principalmente com aqueles animais que, durante uma existência inteira, foram usados como força de trabalho, os quais deveriam ser cuidados, não descartados e substituídos como um objeto sem mais valor (CARDOSO, 2011).

De acordo com Singer (1975), sempre o que fala mais alto é o valor monetário dos animais; quando os animais perdem suas capacidades para o trabalho (a crueldade instaura-se no descarte que tolhe mais uma vez a dignidade animal), seja pela idade ou por alguma moléstia, passam a representar despesas ou empecilho para seu tutor.

Pelo tratado, o uso animal para o trabalho não o torna ilegal, nem mesmo o seu abate para consumo, porém, é necessário esclarecer que o trabalho não pode ser degradante e expor o animal a práticas cruéis, que lhe causem dor e sofrimento. Para aqueles que são criados para consumo, deve-se observar a dignidade animal, não os expondo a qualquer prática que cause sofrimento desnecessário e/ou exagerado, como visto no art. 9º da declaração: “No caso do animal ser criado para servir de alimentação, deve ser nutrido, alojado, transportado e abatido, sem que para ele tenha ansiedade ou dor”.

A Declaração Universal dos Direitos dos Animais (1978) foi recepcionada pela Constituição Brasileira, sendo o Brasil nação signatária, como se vê no artigo 225, §1º, VII, o qual versa sobre a proibição aos maus tratos e atos cruéis com os animais, sendo tal ação tratada como tipo penal (art. 64 do decreto de lei 3.688/41), nos seguintes moldes: “Tratar animal com crueldade ou submetê-lo a trabalho excessivo: Pena – prisão simples, de dez dias a um mês, ou multa, de cem a quinhentos mil réis”.

Os maus tratos tanto de animais domésticos quanto dos animais para o consumo são vedados legalmente, apesar de sua pouca observância em termos práticos e legítimos no dia a dia; isso foi evidenciado neste artigo, ficando a informação a título de complementação.

Apesar de os animais serem meios para o fim humano, Singer (1975) e Regan (2004) consideram-nos na condição de seres sencientes e dignos em si mesmos, devendo ter preservado o direito à sua existência, livre de crueldades ou maus

tratos. O direito à existência diz respeito a um ramo específico da ética, a ‘ética da existência animal’, mediante a qual o animal deverá viver sua vida de acordo com sua natureza e seus desígnios.

Nem todos os adeptos da ética animal colocam-se contra a finalidade em relação ao consumo, uma vez que são necessários à subsistência humana. Contudo, deve-se garantir a vida e a existência animal da forma mais orgânica e natural possível.

Assim como nas teorias analisadas anteriormente, a declaração garante aos animais, destinados para consumo, o direito à dignidade, ou seja, como nas palavras do artigo 9º da declaração, a vida do animal deve seguir de uma maneira que não cause a eles ansiedade ou dor. Não obstante, a proteção da vida animal é tão latente na declaração que, mesmo o animal morto deve ser tratado com dignidade, conforme o art. 13º “O animal morto deve ser tratado com respeito”.

Nesse ponto, há claramente a recepção das teorias de Singer e Regan, uma vez que, mesmo de forma implícita, seguiu a essência das teorias dos autores, em que os animais são capazes de sentir (sencientes), ou seja, seus sentimentos devem ser levados em consideração na forma de sua criação.

Diante disso, a proteção ao direito de uma vida digna está fortemente assegurada no sistema jurídico internacional, estando, inclusive, adequada às teorias de Peter Singer e Tom Regan, expandindo o conceito de animais como seres sencientes. Contudo, existe somente uma proteção de norma regulamentadora geral, quando recepcionada pelo ordenamento jurídico brasileiro, que deixa de ser protetiva e passa a ser punitiva, por meio das leis existentes. Essa visão, mormente punitiva, não causa impacto e muito menos eficácia quanto à problemática dos direitos animais em território pátrio.

Conclusão

Como aludido no decorrer deste artigo, a premissa que rege todo o trabalho consolida-se nas teorias de Peter Singer e Tom Regan de que animais são detentores de sentimentos. Partindo disso, tem-se que é possível que os seres humanos entendam suas vontades, pois, apesar de não serem dotados de comunicação verbal, suas ações denotam sofrimento, dor, medo, o que por certo é fundamento para as teorias apresentadas.

Destarte, diante do exposto, é dever do ser humano garantir aos animais uma vida digna, na qual possam, nas palavras de Peter Singer (1975), ser animais em sua plenitude, a saber, que a vaca possa “vaquear” e o sapo “sapear”, ou seja, fazer aquilo que a natureza destinou; dessa forma, não podem ser impedidos de viver, sendo confinados, pois precisam satisfazer seus desejos sencientes.

Nesse sentido, após a análise da declaração dos direitos dos animais, foi

possível observar que as teorias de Singer e Regan foram recepcionadas por esse documento, uma vez que trazem em seu bojo o direito dos animais à proteção e a uma vida digna. Ainda que destinados para o consumo, há que se reconhecer seu direito à existência digna, já que são seres dotados de senciência e não consciência.

Para Kant, a consciência é o que determina a condição do homem escolher entre a boa vontade autônoma ou uma condição heterônoma, o que seria o ponto de maior diferenciação do homem e do animal. Assim sendo, o animal sente dor, tristeza, afeto, mas não escolhe entre o impulso e a razão, ou seja, não está capacitado naturalmente para conter suas inclinações. Singer resgata essa análise kantiana, contudo, atribui ao homem como ser consciente a capacidade de uma escolha ética ao que se destina aos animais. Na ética animal de Singer e Regan, o homem é o destinatário da responsabilidade pelo cuidado razoável das condições de existência dos animais e da preservação dos seus direitos.

Contudo, a legislação brasileira foi impertinente às premissas da declaração e das teorias, uma vez que, assim como a maioria das leis nacionais, traz apenas punição a atos de desrespeito aos animais em forma de prisão ou multa, não enfatizando a proteção e meios para que se alcance maior cuidado a eles.

Logo, conclui-se que existe o direito a uma vida digna diretamente ligada à Declaração Universal dos Direitos dos Animais. Contudo, há de se pesar que a legislação brasileira não garante direitos, pelo contrário, pune a violação desses direitos garantidos pela declaração, ou seja, ao invés de ser norma de proteção, é norma de punição. Tal fato carrega grande importância, pois a declaração é apenas norma geral de meios de proteção, devendo a legislação interna ser norma de aplicação dessas proteções, não apenas meio de punição do direito já violado.

Por fim, tem-se que a declaração dos direitos dos animais e as teorias de Regan e Singer caminham lado a lado, visando sempre à proteção do direito antes que ocorra sua violação, uma vez que entendem a capacidade de sentir e sofrer dos animais, mesmo não possuindo capacidade de consciência, comunicação rebuscada ou até autonomia da vontade.

Referências

BRASIL. *Constituição* (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

BRASIL (Estado). Lei nº 14.037, de 20 de março de 2003. *Código Estadual de Proteção Aos Animais*. Curitiba, PR.

CARDOSO, Waleska Mendes. *Considerações Sobre a Teoria Incidental dos Direitos dos Animais de Tom Regan*. 2011. Monografia (Especialização) - Curso de Filosofia, PPGF da Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2011. Disponível em: <<https://repositorio.ufsm.br/handle/1/9125>>. Acesso em 25 de outubro de 2018.

FELIPE, Sônia T. *Da Igualdade. Peter Singer e a Defesa Ética dos Animais Contra o*

Especismo. Santa Catarina: Philosophien, 2002. 22-48 pp.

OLIVEIRA, Gabriela Dias de. *A Teoria dos Direitos Animais Humanos e Não-Humanos, de Tom Regan*. Florianópolis: Ethic@, 2004. 283-299 p.

ONU. *Declaração Universal dos Direitos dos Animais*. Bruxelas: UNESCO, 27 jan. 1978.

REGAN, Tom. *Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais*. São Paulo: Lugano, 2004.

SANDEL, Michael J. *Justiça o que é fazer a coisa certa*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. 334 p.

SINGER, Peter. *Animal liberation*. São Paulo: Lugano, 1975.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 20.12.2019