

Alamedas

Revista Eletrônica de Filosofia

e-ISSN: 1981-0253

PPGFi

Vol. 10
n. 2
2022



unioeste

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

A Revista Eletrônica Alamedas é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Tal iniciativa tem como principal objetivo abrir caminhos para a divulgação do conhecimento produzido por pós-graduandos de filosofia.

FICHA CATALOGRÁFICA:

Marilene de Fátima Donadel (UNIOESTE/Campus de Toledo)
CRB 9/924

Revista Alamedas: Revista Eletrônica do NDP [recurso eletrônico] /

R454 Núcleo de Documentação, Informação e Pesquisa; editores executivos Célia Machado Benvenho, Rosalvo Schutz, Jadir Antunes -- v.1, n. 1 (jan./jul. 2006) - Dados eletrônicos. -- Toledo: NDP, 2006.

Semestral

Sistema requerido: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alameda>

ISSN:1981-0253

1. Ciências sociais - Periódicos 2. História - Periódicos 3. Educação - Periódicos 4. Filosofia - Periódicos I. Núcleo de Documentação, Informação e Pesquisa II. Deitos, Nilceu Jacob, Ed. Wadi, Yonissa Marmitt, Ed.

CDD 20. ed. 001.305



EDITORES EXECUTIVOS:

Prof. Dr. Rosalvo Schutz (UNIOESTE)
Prof. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

EDITOR CIENTÍFICO:

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

EDITORES ADJUNTOS:

Fabiana de Jesus Benetti (Profª Dra/IFITEO)
Geder Paulo Friedrich Cominetti (Prof. Dr. IFPR)
Bruno Carniato Dias (Mestrando/UNIOESTE)
Doralice Lima Barreto (Doutoranda/UNIOESTE)
Maruccia Maria do Perpétuo Socorro Oliveira Robustelli (Doutoranda/UNIOESTE)
Thais Gobo Miota (Doutoranda/UNIOESTE)

APOIO EDITORIAL:

Projeto SABER (Sistema de Acesso à Biblioteca Eletrônica de Revistas)

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA:

DRI - Diretoria de Informática (UNIOESTE/Campus de Toledo)

DIAGRAMAÇÃO:

Prof. Me. Giovane da Silva Lozano (SEED-PR)
Prof. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

REVISÃO:

Revista Alamedas

**CONSELHO EDITORIAL:**

Profa. Dra. Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)
Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)
Profa. Dra. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)
Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)
Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)
Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (UNIOESTE)
Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)
Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)
Prof. Dr. Stefano Buselatto (UNIOESTE)
Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior (UNIOESTE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL:

Prof. Dr. Danilo Saretta Veríssimo (UNESP)
Profa. Dra. Denise Jardim (UFRGS)
Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti (PUCPR)
Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUCRS)
Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)
Prof. Dr. Fábio Marques de Almeida (UFG)
Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFMS)
Prof. Dr. Marciano Adilio Spica (UNICENTRO)
Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)
Profa. Dra. Marta Rios Alves Nunes da Costa (UNIOESTE/UFMS)
Prof. Dr. Max Rogério Vicentini (UEM)
Prof. Dr. Reinaldo Furlan (USP)
Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)
Prof. Dr. Wanderley Cardoso de Oliveira (UFSJ)

CONSELHO CIENTÍFICO 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. Paolo Scolari (Univ. di Milano)
Prof. Dr. Renaud Barbaras (Panthéon/Sorbonne/Paris)
Prof. Dr. Roberto Juan Walton (UBA/Buenos Aires)
Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne/Paris VII)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	06
ARTIGOS:	
Décadence e vida: uma introdução ao tema da decadência em Friedrich Nietzsche.....	09
<i>Rafael Gonçalves da Silveira</i>	
A função educativa do poeta em Aristófanes.....	23
<i>Marcielle Casonatto Batista</i>	
Descartes no banco dos réus: a questão do paradigma disciplinar na ciência e na educação ..	36
<i>Jeferson Wruck</i>	
A morte do Ser-Aí: análise do conto “O muro” segundo Martin Heidegger	49
<i>Caroline De Paula Bueno</i>	
Ideia e percepção em Malebranche: análise da teoria da cognição em <i>A busca da verdade</i>	59
<i>Pedro Pricladnitzky</i>	
<i>Olavo de Salles</i>	
<i>Amanda Victoria Milke Ferraz de Carvalho</i>	
A Noção de jogo na filosofia dionisíaca de Nietzsche.....	72
<i>Leonardo Augusto Catafesta</i>	
John Rawls, Tomás de Aquino e a tolerância religiosa	83
<i>Filipe Brustolin</i>	
Manifestações atuais no Brasil: “pedir” para não poder “pedir mais”.....	96
<i>Camila Gomes Weber</i>	
Bert Hellinger: a importância da vida que pulsa por trás da pesquisa	110
<i>Renata Torri Saldanha Coelho</i>	
Agroecologia e a trilogia de valores e atividade científica de Hugh Lacey	122
<i>Leandro P. Albrecht</i>	
<i>Alfredo J. P. Albrecht</i>	
Teorias do bem-estar subjetivistas: do hedonismo ao preferencialismo.....	135
<i>Gabriel Panisson dos Santos</i>	
RESENHA:	
“Existimos porque resistimos’’: feminicídio e empoderamento em 'Ruído'	148
<i>Claudinei Aparecido de Freitas da Silva</i>	

APRESENTAÇÃO

Apresentamos o segundo número do volume 10/2022 da Alamedas, revista acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus Toledo/PR, destinada à publicação de textos de pós-graduandos em Filosofia. Este número contém variados textos de natureza filosófica que buscam contribuir para o enriquecimento intelectual de todas as pessoas que se interessam por temas ligados à filosofia.

O primeiro artigo desta edição é escrito por Rafael Gonçalves da Silveira e traz como título “*Décadence e vida: uma introdução ao tema da decadência em Friedrich Nietzsche*”. O texto trata do conceito *décadence* cunhado pelo filósofo Nietzsche e introduz o tema da decadência da cultura como desagregação da “vontade de potência”. Segundo o autor, Nietzsche usa esse termo para explicar a vontade do nada, sugerindo assim, a ligação de *décadence* com o niilismo, conceito também trabalhado pelo filósofo alemão.

Marcielle Casonatto Batista escreve o segundo artigo que tem como título “A função educativa do poeta em Aristófanes”. A autora apresenta Aristófanes, um comediógrafo grego, partindo de duas obras: *Os acarnenses* e *As nuvens*. O tema que conduz o texto é a função educativa da comédia como recurso para trabalhar temas ligados à vida dos cidadãos, que revela um caráter de instrução para o cotidiano.

O terceiro artigo, de Jeferson Wruck, intitulado “Descartes no banco dos réus: a questão do paradigma disciplinar na ciência e na educação”, busca responder à visão crítica de alguns autores sobre a fragmentação do saber como fruto da metodologia cartesiana. Segundo o autor, é possível, através dos textos do filósofo, indicar que tal crítica é equivocada e que Descartes defendia um saber unificado.

Na sequência, o quarto artigo tem como título “A morte do ser-aí: análise do conto ‘O muro’ segundo Martin Heidegger”. A autora, Caroline de Paula Bueno, apresenta uma análise existencial do conto de Sartre, a partir da filosofia de Heidegger a respeito da morte do ser-aí. A morte, para o filósofo Heidegger, é compreendida como parte da totalidade do ser-aí, visto que a morte é também uma possibilidade do ser.

O quinto artigo é “Ideia e percepção em Malebranche: análise da teoria da cognição em *A busca da verdade*”. Os autores, Pedro Prikladnitzky, Olavo de Salles e Amanda Victoria Mike Ferraz de Carvalho, apresentam o posicionamento epistemológico do filósofo Malebranche a respeito da percepção das coisas materiais. Partindo da obra *de Malebranche*, os autores apresentam como a percepção das coisas é possível e os desdobramentos dessa questão por meio do

desenvolvimento de cinco hipóteses apresentadas, bem como seus contra-argumentos.

O sexto artigo, de Leonardo Catafesta, cujo título é “A noção de jogo na filosofia dionisíaca de Nietzsche”, busca investigar a utilização do conceito de jogo pelo filósofo ao tratar da constante luta que atravessa a existência do ser humano. Diante do trágico, que está presente no movimento da vida, o filósofo alemão aponta o jogo como uma forma de dar sentido ao vir-a-ser. Pautado na obra *Assim falava Zaratustra*, Leonardo aponta o jogo como importante elemento para compreender a filosofia dionisíaca de Nietzsche.

O sétimo artigo, escrito por Filipe Brustolin tem como título “John Rawls, Tomás de Aquino e a tolerância religiosa”. O autor parte desses dois pensadores para tratar do tema da liberdade e tolerância religiosa, aproximando-os pela acusação de intolerância religiosa que Rawls aponta em Tomás de Aquino. Valendo-se do texto de ambos os autores, Brustolin busca investigar a veracidade dessa acusação e conclui pela insuficiência dos argumentos de Rawls, conclusão esta que será desenvolvida no presente artigo.

No artigo oitavo, intitulado “Manifestações atuais no Brasil: ‘pedir’ para não poder ‘pedir’”, Camila Gomes Weber faz uma análise sobre os atos acontecidos no Brasil após os resultados da eleições presidenciais de 2022. Partindo da análise do direito de manifestar-se livremente, garantido pela Constituição de 1988, a autora pretende investigar se tal garantia de liberdade pode subverter-se e dar margem a atos antidemocráticos, a ponto de colocar em perigo a democracia brasileira.

O nono artigo, cujo título é “A importância da vida que pulsa por trás da pesquisa”, é escrito por Renata Torri Saldanha Coelho e tem como objetivo associar as vivências de Bert Hellinger com o fundamentos da teoria sistêmica, desenvolvida por este autor. Na perspectiva da autora, a vida de um ator é indissociável de seus objetivos de pesquisas, portanto, compreender o primeiro elemento é determinante para a compreensão do segundo.

O décimo artigo, escrito por Leandro P. Albrecht e Alfredo J. P. Albrecht, tem como título “A agroecologia e a trilogia de valores e atividade científica de Hugh Lacey”. Neste texto, os autores têm como proposta fazer um trabalho investigativo, partindo da trilogia escrita por Hugh Lacey cujo título é: “Valores e Atividades Científicas”. O eixo de tal investigação está na busca por identificar o termo agroecologia nos textos do autor, bem como o papel que tem este conceito e o modo como o tema progride em suas obras.

No décimo primeiro artigo, “Teorias do Bem-estar subjetivistas: do hedonismo ao preferencialismo”, Gabriel Panisson dos Santos apresenta as duas principais teorias subjetivistas (hedonismo e preferencialismo), procurando desvelar a existência de uma linha argumentativa

progressiva que parte do hedonismo até chegar à tese preferencialista. O artigo mostra que o preferencialismo pode constituir uma espécie de aprimoramento das ideias de Jeremy Bentham e Stuart Mill acerca do bem-estar hedonístico, de modo a superar os famosos problemas que circundam o hedonismo, sendo o principal deles a máquina de experiências de Robert Nozick. Ao final, o artigo apresenta algumas das respostas plausíveis a estes problemas a partir das elaborações teóricas de James Griffin, William Lauinger e Dan Egonsson.

Para finalizar, o décimo segundo texto é escrito por Claudinei Aparecido de Freitas e tem como título “Existimos porque resistimos: feminicídio e empoderamento em ‘Ruído’”. Aqui, trata-se de uma resenha do filme “Ruído”, uma produção mexicana de 2022, assinada e dirigida por Natália Beristáin. Freitas faz um percurso pela trama do filme, começando por apresentar as bases do problema vivido no México, onde o feminicídio é um problema crucial e que aparece imerso na luta contra o narcotráfico. É esta história, que marca um quadro de violência social, que será abordado de modo fictício na película.

Desejamos uma excelente leitura e esperamos que este volume possa ser bem aproveitado para o conhecimento de todos os interessados!

Comissão Editorial

DÉCADENCE E VIDA: UMA INTRODUÇÃO AO TEMA DA DECADÊNCIA EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Rafael Gonçalves da Silveira¹

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo realizar uma introdução à temática da decadência na filosofia de Friedrich Nietzsche, tendo como foco a expressão deste conceito no termo francês *décadence*. Procura-se indicar a ligação da *décadence* com o conceito de niilismo, considerando a vida como vontade de potência o critério para a avaliação dos valores. Ao tratar da vida como critério dos valores, Nietzsche realiza uma análise fisiopsicológica da organização dos instintos, buscando identificar se determinados corpos e produções culturais manifestam a intensificação da vida ou o seu declínio. Por se tratar de um processo ao nível dos instintos, Nietzsche reconhece a impossibilidade de combater a *décadence*, optando por novas estratégias para a transvaloração dos valores.

Palavras-chave: Nietzsche; *Décadence*; Vida.

DECADENCE AND LIFE: AN INTRODUCTION TO THE THEME OF DECADENCE IN FRIEDRICH NIETZSCHE

ABSTRACT: This article aims to introduce the theme of decadence in Friedrich Nietzsche's philosophy, focusing on the expression of this concept in the French term *décadence*. I try to indicate the link between *décadence* and the concept of nihilism, considering life, as a will to power, the criterion for evaluating values. When dealing with life as a criterion of values, Nietzsche performs a physiopsychological analysis of the organization of instincts, seeking to identify whether certain bodies and cultural productions manifest the intensification of life or its decline. Because it is a process at the level of instincts, Nietzsche recognizes the impossibility of combating *décadence*, opting for new strategies for the transvaluation of values.

Keywords: Nietzsche; Decadence; Life.

INTRODUÇÃO

A decadência é o problema central abordado por Nietzsche no último ano de sua produção filosófica, 1888, e através deste problema o autor alemão elaborou suas últimas obras, principalmente *O Caso Wagner*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*.

Muitos comentadores e intérpretes da filosofia nietzschiana buscaram investigar o que representa o seu conceito de decadência (*décadence*). Ao analisar a decadência (*décadence*), Müller-Lauter a situa na análise da *vontade de nada*. Concebendo-a como “processo” ele destaca sua característica de desagregação, dando ênfase para a literatura: “deve-se partir, nesse sentido, da

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Pelotas, RS, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1932-8631>. Correio eletrônico: tk121rafael@gmail.com.

descrição nietzschiana da *décadence* literária” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.127). Nessa ocasião, o comentador não explorou de modo satisfatório a decadência na perspectiva da obra *O Anticristo* nem da elaboração do projeto da transvaloração, pois seu objetivo principal era demonstrar os “antagonismos” da filosofia nietzschiana.

Ao analisar esses antagonismos, na perspectiva da vontade de potência², Müller-Lauter trouxe elementos importantes para a compreensão de como ocorre a desagregação das “vontades” de potência e a constante organização em novas hierarquias. A decadência seria este processo fisiológico de desagregação da vontade de potência, o que vai gerar a vontade de nada.

Chiara Piazzesi, com a obra *Nietzsche: Fisiologia dell'arte e decadenza*, reconstitui com muita atenção os primeiros escritos de Nietzsche sobre a decadência e sobre o uso do termo francês *décadence* na literatura francesa. Ela centraliza a parte inicial de sua análise nas obras de Paul Bourget, como outros autores já fizeram, porém abordando a forma como este escritor aplicava o conceito em suas obras e comparando com a utilização feita por Nietzsche em seus primeiros escritos. Ela reproduz anotações de Nietzsche sobre Bourget, mas também de Ferdinand Brunetière e Deprez.

A intérprete, contudo, se restringe em boa parte de sua obra a indicar as relações de Nietzsche com Bourget e no modo como ele teria aplicado o conceito de *décadence* em suas críticas a Wagner e Baudelaire (PIAZZESI, 2003). É, sobretudo, a questão das artes na filosofia de Nietzsche que Piazzesi reflete em sua obra, fazendo algumas referências à teoria das forças e à vontade de potência.

Andrew Huddleston, na obra *Nietzsche on the decadence e flourishing of culture* analisa a concepção de cultura na obra do filósofo alemão, desde os primeiros escritos, e afirma que “os indivíduos e a cultura também mantêm uma relação de microcosmo para macrocosmo” (HUDDLESTON, 2019, p. 8). Essa relação entre microcosmo e macrocosmo está vinculada na interpretação de Huddleston ao processo da decadência, que ele compreende como “uma espécie de doença” (HUDDLESTON, 2019).

Nietzsche seria o médico da cultura que procura detectar a decadência e sua influência no “florescimento cultural”. Ao tratar da cultura na obra de Nietzsche, Huddleston considera que apesar das referências do autor ao conceito de decadência, tal termo se mostra vago para a compreensão dos problemas de declínio cultural. Considera que uma cultura não é decadente em virtude de ter muitos membros decadentes (HUDDLESTON, 2019).

² Utilizo a tradução do conceito *Wille zur Macht* como “vontade de potência”, defendida por Mário Ferreira dos Santos entre 1943-1945 (cf. SILVEIRA, 2020) e posteriormente por Rubens Rodrigues Torres Filho e Scarlett Marton (cf. MARTON, 1997).

Johan Grzelczyk, no artigo “Féré et Nietzsche: Au sujet de la *décadence*”, trouxe importantes informações sobre os elementos que Nietzsche encontrou na obra do médico francês Charles Féré para ampliar sua caracterização dos processos de decadência. Comparando os dois autores, entende que “Nietzsche adota, assim, por referência ao critério da economia geral da vida e contra a moralidade geralmente aceita, de piedade e compaixão, uma postura fundamentalmente eugênica” (GRZELCZYK, 2005, p.198), ao passo que “Féré, se aderiu também ao viés eugênico, porém, tomou cuidado para não criticar as religiões católicas, associando-as deliberadamente aos valores da *décadence*” (GRZELCZYK, 2005).

Nesse artigo pretendo dar atenção ao conceito expresso no termo francês *décadence*, sobretudo nos fragmentos póstumos a partir de 1883, e por fim indicar como o termo aparece nas obras publicadas de 1888. Procuro indicar que *décadence* e niilismo estão interligados pelo conceito de valor. Ambos os conceitos expressam o declínio de valores, porém a *décadence* tem uma dimensão que engloba o niilismo. O niilismo é a lógica da *décadence*, e sua manifestação histórica como crise e ausência de valores. A vida, enquanto vontade de potência, é o critério para a avaliação dos valores, e Nietzsche sempre leva em conta o declínio ou intensificação da vida, ao analisar a *décadence* da modernidade.

DÉCADENCE, NIILISMO E VIDA: OS ESCRITOS DE 1883 ATÉ 1888

O termo francês *décadence* está presente na obra de Nietzsche em aproximadamente 176 fragmentos. A primeira ocorrência surge em 1883 e, assim como em uma ocorrência em 1884, aparecem em uma única unidade. Em 1885, o termo surge em dois fragmentos. No ano de 1886 apresenta-se em 3 fragmentos e 1 carta. Somente em 1887 temos maior discussão com o termo francês, surgindo em 16 fragmentos. Em 1888 o termo *décadence* está presente no total de 151 textos, dentre livros publicados, fragmentos póstumos e cartas, indicando uma intensificação considerável na utilização do termo no último ano produtivo do filósofo. É preciso salientar que esse quadro comparativo nos fornece apenas uma indicação inicial da importância do conceito nos últimos anos da filosofia de Nietzsche. Contudo, o conceito de decadência é mais abrangente e implica em uma discussão que perpassa a obra nietzschiana desde seus primeiros escritos.

Sobre isso, Isadora Petry aborda a crítica de Nietzsche à decadência em *O Nascimento da Tragédia* e outros escritos deste período, indicando que nesse contexto já estão presentes os elementos para a crítica nietzschiana a modernidade. Segundo a autora, a “*décadence* da modernidade é, para Nietzsche, o desdobramento de um processo histórico-genealógico, e será nos gregos, precisamente com o surgimento de Sócrates, que o filósofo verá o início de tal problema” (PETRY, 2015, p. 19). Ainda nesse sentido, Petry ressalta que “a questão do declínio de Atenas irá

desdobrar-se e desenvolver-se na filosofia de Nietzsche até os últimos textos, onde ganharão nova voz sob o nome de *Décadence*” (PETRY, 2015, p. 19)³.

Aqui preciso ressaltar que Nietzsche vai fazer uma leitura tardia dos seus primeiros escritos e sobre *O Nascimento da Tragédia*, especificamente, onde reconhece suas questões essenciais. Considero importante nesse sentido a presença de uma discussão sobre saúde e doença da cultura, considerando a vida como valor central. Esses elementos serão retomados e intensificados nas discussões tardias sobre a *décadence* moderna. É também importante as reflexões sobre o fenômeno dionisíaco, elemento central da primeira obra publicada e que aparece novamente nos textos de 1888.

Em 1888 Nietzsche ressalta que Sócrates é um decadente, assim como a ciência moderna é problemática, com sua vontade de verdade, algo já desenvolvido em escritos anteriores. Na avaliação de *O Nascimento da Tragédia* é o problema da ciência que aparece como um dos pontos centrais do primeiro livro. Assim, para o autor tratava-se de “algo tão terrível e perigoso, um problema com chifres, não necessariamente um touro, mas um problema *novo*, em todo caso – hoje eu diria que era o *problema da ciência* mesma – a ciência vista pela primeira vez como problemática, como questionável.” (NIETZSCHE, 2020, p. 10). Desta problemática Nietzsche reconhece que seu primeiro livro tinha como tarefa, pela primeira vez, “ver a ciência pela ótica do artista, mas a arte pela ótica da vida [...]” (NIETZSCHE, 2020, p. 11).

A questão da vida é essencial para o filósofo alemão. Essa avaliação sobre *O Nascimento da Tragédia*, em um prefácio tardio, é de 1886. Nesse momento Nietzsche já opera com seus conceitos principais, tais como vontade de potência e eterno retorno do mesmo, a partir de uma cosmologia das forças (MARTON, 1990). Deste modo, podemos compreender que para Nietzsche a vida é vontade de potência, levando em conta a avaliação dos valores humanos⁴. Nietzsche já estava encaminhando a avaliação dos valores a partir de um método genealógico, tal como será exposto no ano seguinte, com a obra *Genealogia da moral*. Scarlett Marton, desde sua tese e em outros artigos, explicou de modo claro que a noção nietzschiana de vida é intensificada nos escritos do terceiro período⁵. Já em *A gaia Ciência*, a vida “passa a ser vista como possibilidade de ‘experimentação do

³ A autora ainda desenvolve uma abordagem do tema da *décadence* na modernidade a partir das leituras de Nietzsche sobre Baudelaire e Paul Bourget, apresentando um quadro teórico de múltiplas nuances para a criação e a avaliação dos valores.

⁴ Para Marton (1990), no âmbito da cosmologia, o mundo é composto por forças finitas na perspectiva de um tempo infinito, sendo a vontade de potência o querer interno dessas forças e vida um caso particular da vontade de potência. No campo dos valores humanos, contudo, a vida é vontade de potência.

⁵ Neste artigo utilizo divisão dos escritos filosóficos de Nietzsche em três períodos, adotada por Karl Löwith (1991, p. 31–37) e por Scarlett Marton (1990, p. 23–27), a saber: 1º Período: Pessimismo romântico; 2º Período: Positivismo cético; 3º Período: Filosofia do eterno retorno; O primeiro período corresponde à ligação com o pessimismo de Schopenhauer e com os dramas musicais de Wagner, escritos juvenis, *O nascimento da tragédia*, *A filosofia na época*

conhecimento’; a luta entre os diversos impulsos do ser humano manifesta-se até mesmo no pensamento” (MARTON, 2016, p. 412).

Para a comentadora, é nesse momento que Nietzsche passa a estabelecer uma noção mais clara e consistente de vida, cujo traço central é a luta. Ou seja, “pensamentos, sentimentos, impulsos estão em franco combate, mas também células, tecidos, órgãos ” (MARTON, 2016, p. 412). O filósofo alemão expõe um modo único de manifestação da vida, que assim transparece tanto na vida social, como individual, mental e fisiológica, que é luta, enquanto uma condição necessária. Nesse ponto, a vida é luta, mas uma luta sem finalidades estabelecidas, sem metas a serem alcançadas. Dessa constante luta que é a vida surgem hierarquias. Essas hierarquias ocorrem em tipos diversos, pois “a cada momento, determinam-se vencedores e vencidos, senhores e escravos, os que mandam e os que obedecem” (MARTON, 2016, p. 412).

Com base na abordagem de Marton, destaco que é a partir de *Assim falava Zaratustra* que ocorre a identificação entre vida e vontade de potência: “enquanto vontade de potência, a vida é mandar e obedecer; é portanto lutar ” (MARTON, 2016, p. 412). Como explica a comentadora, a vida, como vontade de potência, aparece nesses escritos ligada ao conceito de valor. Ou seja, Nietzsche vai avaliar o valor dos valores e o critério que surge livre para tal avaliação é a vida. A vida é o critério que não pode ser avaliado. Isso está diretamente ligado às considerações de Nietzsche sobre a *décadence* em 1888. Ao avaliar Sócrates e os sábios da tradição como decadentes, é na vida que Nietzsche está pensando como um critério de avaliação. A vida, ou tipos de vida, manifestam os valores, sejam eles valores afirmativos ou valores decadentes. Nesse sentido, o filósofo afirma:

Aquele *consensus sapientiae* – compreendi cada vez mais – em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam: prova, isto sim, que eles próprios, esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente*, para situar-se – *ter* de situar-se – negativamente perante a vida. Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de aprender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto de disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. – Que um filósofo enxergue no *valor* da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não sabedoria. – Como? Todos esses grandes sábios – eles não teriam sido apenas *décadents*, não teriam sido nem mesmo sábios? – Mas volto ao problema de Sócrates (NIETZSCHE, 2017, p. 14-15).

trágica dos gregos, as *Considerações Extemporâneas*. O segundo corresponde às influências do positivismo e abordagens científicas, de obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *Gaia Ciência*. Por fim, o terceiro período, também conhecido como “período maduro, corresponde às obras seguintes: *Assim falou Zaratustra*, *Além do bem e do mal*, *Genealogia da moral*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O Anticristo*, *O caso Wagner*, *Ecce homo*, *Ditirambos de Dioniso*, *Nietzsche contra Wagner*.

Essa reflexão central do pensamento nietzschiano, além de ressaltar o valor da vida como critério de avaliação dos valores, indica sua avaliação da *décadence* moderna, que já estava presente nas reflexões sobre os gregos. O problema da ciência está presente, sendo que Sócrates é o modelo do Ocidente, com sua sabedoria e racionalidade. Com Sócrates, é estabelecida a relação entre razão, virtude e felicidade, algo que para Nietzsche contraria os instintos. Os instintos representam a vida e já eram abordados desde *O Nascimento da Tragédia*, em que Nietzsche contrapõe razão e instinto. São os instintos, enquanto ramificações da vontade de potência, e dessa forma, da vida, que indicam o declínio da modernidade, pois essa - conforme o filósofo - é uma época de declínio dos instintos⁶. Frezzatti Jr salienta que

no contexto da doutrina da vontade de potência, a noção de instinto tem o mesmo sentido das noções de impulso (*Trieb*), afeto (*Affekt*) e força (*Kraft*), ou seja, instinto pode ser entendido como quantum de potência que vem a ser enquanto tendência a aumento de potência (FREZZATTI JR, 2016, p. 272).

Assim, Nietzsche vai relacionar a *décadence* e vida a partir dessas noções de instinto, afetos, impulsos e força. Os primeiros textos sobre a *décadence* permitem considerar, de modo introdutório, a preocupação do filósofo com a vida e seu declínio a partir de determinados valores. Em 1883 o termo *décadence* aparece no fragmento póstumo 16 [5], a partir de uma discussão sobre a música alemã e a incapacidade de criação de novos ideais. O filósofo reconhece a “profunda infertilidade do século XIX” e o fato de que não encontrou “ninguém que tenha verdadeiramente contribuído com um novo ideal (*neues Ideal*)” (NIETZSCHE, 2010, p. 344). Esse novo ideal, no contexto desses fragmentos, está relacionado à perspectiva dos valores, tendo em vista que Nietzsche escreve *Assim falava Zaratustra* e começa a operar com a noção de vida, vontade de potência e valor.

Considerando as esperanças depositadas na música alemã, ou seja, em Richard Wagner, algo que para o filósofo foi um erro, reconhecido no prefácio tardio de *O Nascimento da Tragédia*, caberia ainda a esperança em um novo tipo, mais forte:

Um tipo mais forte no qual nossas forças são sinteticamente ligadas - minha crença (*mein Glaube*). Aparentemente, tudo é *décadence* (*ist Alles décadence*). Deve-se guiar (*leiten*) este perecimento (*Zu-Grunde-gehen*) para que possibilite ao mais forte uma nova forma de existência (*neue Existenzform*) (NIETZSCHE, 2010, p. 344).

Ao mesmo tempo que o filósofo reconhece a infertilidade do século XIX, manifesta também sua crença em um “tipo mais forte”. No ano deste fragmento póstumo, Nietzsche redige as duas primeiras partes de *Assim falava Zaratustra*, sendo que tal citação está situada entre

⁶ Para Frezzatti, Nietzsche passa a trabalhar com o termo instinto (*instinkt*), com mais frequência, a partir de *Para além de Bem e Mal*. O comentador aponta que os instintos tem um papel de “antagonista em relação à razão ou racionalidade e, por vezes, representou o inconsciente em oposição à consciência ou ainda o corpo em oposição à alma e ao livre-arbítrio”. (FREZZATTI JR, 2016, p. 272).

referências à composição do livro, além das referências aos conceitos centrais do terceiro período. Ao reconhecer que tudo pode ser *décadence*, o filósofo alemão indica que é preciso guiar este perecimento visando o tipo mais forte.

Ao relacionar o termo *décadence* à expressão “*Zu-Grunde-gehen*”, Nietzsche indica o sentido que o conceito vai assumir em vários contextos de sua obra, como declínio, desagregação, perecimento, aniquilação. Aqui temos o sentido da discussão retomada em *O Anticristo*, obra considerada por Nietzsche inicialmente como primeiro livro da transvaloração dos valores, mas que depois tornou-se a “totalidade” do seu grande projeto. A discussão é sobre a afirmação dos mais fortes, frente ao processo de *décadence* moderna. Em *O Anticristo* trata-se do tipo de “mais alto valor” ou um “tipo *mais elevado* de homem” (NIETZSCHE, 2016, p. 11). Desde 1883, a *décadence* é associada a elementos que permitem ao filósofo pensar os valores humanos. Nesse contexto é a análise do niilismo que vai surgir como central nas obras publicadas.

Se em *A gaia ciência* Nietzsche está refletindo intensamente sobre os valores, afirmando que não consegue ver “ninguém que tenha ousado uma crítica dos juízos de valor morais” (NIETZSCHE, 2012, p. 212), colocando-se como aquele que vai pôr a moral em questão, ele também vai evidenciar a crise dos valores modernos e suas consequências. Embora o filósofo vá refletir sobre o valor dos valores e avaliar genealogicamente a moral somente em 1887, porém, no livro III de *A Gaia Ciência*, ele já anuncia a “morte de Deus”: “Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada” (NIETZSCHE, 2012, p. 126). No aforismo 125 (“O homem louco”), Nietzsche anunciou que somos nós os assassinos: “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (NIETZSCHE, 2012, p. 138). Aqui temos um aspecto relevante da avaliação dos valores ocidentais, ou seja, a “morte de Deus” como a desvalorização dos valores supremos da humanidade⁷.

A moralização do mundo pelos seres humanos marca uma característica importante da modernidade, cujo ápice, para Nietzsche, vai eclodir numa crise e perda de sentido. Uma determinada interpretação moral do mundo, ou seja, a interpretação que considera “Deus” como valor principal, será derrotada a partir da própria vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*) presente na moral cristã. Trata-se de uma educação direcionada para o valor da verdade, de origem platônica e cristã. Isto é de certo modo a discussão sobre a ciência, que não é mais um adversário apenas da moral cristã, mas a sua própria consequência. O ideal científico vai caracterizar a vontade de verdade, sendo assim outro tipo de ideal ascético.

⁷ Para Araldi, é “importante ressaltar que, para Nietzsche, a morte de Deus é um acontecimento (*Ereigniss*) inegável; com ela sucumbe a interpretação moral da existência” (ARALDI, 2004, p. 68).

Ao mesmo tempo em que tem um terreno comum, a vontade de verdade vai justamente levar à derrota dos valores supremos do Ocidente, ou seja, à perda de sentido e de valor de “Deus” como verdade. Para Neto (2016):

Por fim, devemos ressaltar que, apesar de caracterizar a *vontade de verdade* de maneira negativa, Nietzsche confere a essa noção um papel fundamental na história da mentalidade religiosa da civilização ocidental. Isso porque o filósofo defende a seguinte relação lógica entre *vontade de verdade* e *ateísmo*: o ideal de proibição intelectual que constitui a vontade de verdade conduziria necessariamente à negação da “mais longa mentira” do Ocidente, isto é, a mentira da existência de Deus (NETO, 2016, p. 427).

Esses elementos serão retomados pelo filósofo para a caracterização da *décadence*. Nietzsche observou a desvalorização dos valores e o modo como Deus representava o valor supremo. Se Deus estava morto seria preciso colocar um novo valor, algo que Nietzsche vai propor, em alguns textos, com o eterno retorno do mesmo⁸. Mesmo abordando o niilismo desde o ano de 1881, será apenas em 1887, que aparece uma clara ligação com a desvalorização dos valores ocidentais (RUBIRA, 2010). Nesse ano, no fragmento póstumo 9 [35], o filósofo afirmou: “Niilismo: falta a meta; falta a resposta ao ‘porque?’; o que significa niilismo? – que os valores supremos se desvalorizam” (NIETZSCHE, 2008, p. 241). A “morte de Deus” como representação da perda de valores levaria ao avanço do niilismo. Para Araldi:

[...] o niilismo assume em Nietzsche o estatuto de uma questão fundamental, mediante a qual a experiência de instauração e dissolução dos valores morais é trazida à problematização filosófica, para explicitar sua origem, seu transcurso e os âmbitos nos quais ela (a moral) se desenvolve (ARALDI, 2004, p. 63).

Desde 1883 Nietzsche cita nos fragmentos póstumos o termo *décadence*, ainda que de modo vago. Em 1887, quando o niilismo aparece como problema central em sua filosofia, o filósofo passa a desenvolver melhor o que seria essa *décadence*, porém apenas nos fragmentos póstumos.

No ano de 1884 a referência à *décadence* é vaga, resumindo-se a uma crítica a Delacroix conforme o fragmento póstumo 25[141]). Em 1885 o termo aparece em um fragmento sobre a crítica aos psicólogos. No mesmo ano o termo aparece no fragmento 2[111] do outono de 1885 junto com uma reflexão sobre o porque da arte, definindo a racionalização do mundo com o sentido de *décadence*, mas sem maiores considerações. Contudo, não é sem sentido que Nietzsche considere a “racionalização do mundo” como uma *décadence*, se lembrarmos sua preocupação com um tipo de decadência da cultura grega em *O Nascimento da Tragédia*, a partir de Eurípidés e da racionalidade socrática.

Somente em 1886 o autor passa a identificar o fenômeno da moral com o termo *décadence*.

⁸ Conforme Luís Rubira: “Foi na hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo (*ewige Wiederkunft des Gleichen*), ou seja, na possibilidade de uma eternidade temporal, que Nietzsche julgou encontrar uma nova medida de valor para realizar a transvalorização de todos os valores (*Umwertung aller Werte*)”. (RUBIRA, 2010, p. 17).

Nesses fragmentos ele é incisivo ao criticar o seu tempo, ressaltando que, assim como os gregos, haveria uma superioridade dos homens da Renascença. Ao fazer uma crítica à moral de Sócrates e Platão, no fragmento póstumo 7[20] de 1886, define-os como “sintomas da *décadence*” e questiona se “todos os movimentos especificamente morais até agora não foram sintomas de *décadence*” (NIETZSCHE, 2008, p. 215). O filósofo critica a identificação entre os ideais de “bem”, “verdadeiro” e “belo”.

No fragmento póstumo 11 [226], Nietzsche afirma que “a *décadence* é própria de todas as épocas da humanidade” (NIETZSCHE, 2008, p. 422) e a seguir, no fragmento 11 [227], ele faz sua primeira consideração sobre *décadence* associada ao conceito valor. Associa *décadence* e valor a partir do que considera o adocimento da humanidade. A *décadence* se tornou preponderante a partir dos juízos de valor, sendo ela o elemento central da crise de valores. Para Nietzsche essa “errância conjunta da humanidade em relação aos seus instintos fundamentais, tal *décadence* conjunta do juízo de valor é o ponto de interrogação *par excellence*, o enigma propriamente dito, que o animal ‘homem’ apresenta ao filósofo” (NIETZSCHE, 2008, p. 424). A *décadence* vai ganhando relevância para a discussão sobre os valores, até que em 1888 Nietzsche vai refletir sobre esse conceito a partir fenômeno do esgotamento (*Erschöpfung*).

O esgotamento é produzido pela *décadence*, indicando como ocorre a perda dos valores no interior de determinadas fisiologias. Para Nietzsche o esgotamento pode ser tanto adquirido, como herdado. Em todas essas formas de esgotamento ocorre uma perda de valor, ou uma modificação do valor das coisas. Aquele que não está esgotado, ou seja, que tem abundância de forças, é capaz de conferir valor às coisas, pois as vê plenas. Porém, conforme o fragmento 14 [68] de 1888, o “esgotado (*Erschöpfte*) apequena e estrofia tudo o que vê – ele empobrece (*verarmt*) o valor (*Werth*): ele é prejudicial (*schädlich*) [...]” (NIETZSCHE, 2008, p. 529).

É nesse momento, em 1888, que Nietzsche vai operar com o conceito de *décadence* em todas as obras publicadas. O niilismo será uma das manifestações da *décadence*, que age fisiologicamente na vida, causando declínio dos valores. Nessas obras Nietzsche vai reconhecer a impossibilidade de combater a *décadence*, bem como a necessidade de afirmação da vida.

DÉCADENCE E VIDA NOS ESCRITOS DE 1888

Em 1888, Nietzsche reconhece em *O Caso Wagner* que “o que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence*” (NIETZSCHE, 2016b, p. 9). Nesse sentido, “‘Bem e Mal’ é apenas uma variante desse problema” (NIETZSCHE, 2016b, p. 9). Muito embora nos escritos póstumos Nietzsche considere que o niilismo é a lógica da *décadence*, por outro lado os dois conceitos estão estritamente ligados, pois o filósofo segue ressaltando as principais

características do niilismo europeu. Ao falar do problema da *décadence*, ele explica:

Tendo uma vista treinada para os sinais de declínio, compreende-se também a moral – compreende-se também o que se oculta sob os seus mais sagrados nomes e fórmulas de valor: a vida *empobrecida*, a vontade de fim, o grande cansaço. A moral nega a vida (NIETZSCHE, 2016b, p. 9).

Aqui, ao tratar do “caso” Wagner, Nietzsche busca superar o seu tempo, ir além da *décadence* moderna. Wagner é o exemplo mais acabado da modernidade decadente. O filósofo vai intensificar as características do niilismo europeu através da *décadence* fisiológica. O tema do sofrimento aparece em conexão com a vida para exemplificar dois modos de ser, um decadente e outro afirmativo.

Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *superabundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca, e desse modo uma compreensão e perspectiva trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que requerem da arte e da filosofia silêncio, quietude, mar liso, ou embriaguez, entorpecimento, convulsão. Vingança na vida mesma – a mais voluptuosa espécie de embriaguez para aqueles assim empobrecidos![...]. (NIETZSCHE, 2016b, p. 56).

Por isso Nietzsche considera Wagner, assim como Schopenhauer, enquanto seus “antípodas”, pois eles são decadentes e negam a vida. O mesmo ocorre com Sócrates, no fundo um negador da vida. É um problema no nível dos instintos, pois conforme já indiquei, é a vida, enquanto vontade de potência, uma complexa organização de instintos, que é desarticulada pela *décadence*. Trata-se de uma análise dos instintos, que é sempre fisiológica. Podemos tratar essa perspectiva fisiológica como fisiopsicológica. A fisiopsicologia nietzschiana seria basicamente uma morfologia ou doutrina do desenvolvimento da vontade de potência, como aparece em *Além do bem e do mal*, e ressalta Frezzatti Jr. Para o comentador:

Há um uso da palavra “fisiologia” que é propriamente nietzschiano e ocorre no contexto da doutrina da vontade de potência; ele está fortemente ligado à noção de fisiopsicologia: processos fisiológicos enquanto luta de *quanta* de potência (impulsos ou forças) por crescimento. Assim, Nietzsche passa a considerar fisiológico não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e o âmbito das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência. Fisiologia, nesse sentido, ultrapassa o âmbito biológico, mais ainda se refere a um organismo ou a uma organização, ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos ou, ainda, a uma configuração fisiológica (FREZZATTI JR, 2016, p. 237).

Deste modo, é como um fisiopsicólogo que Nietzsche passa a abordar o problema da vida, enquanto vontade de potência. A vida nesse sentido segue no horizonte filosófico do filósofo para pensar a hierarquia entre valores e criticar a *décadence*. A *décadence* segue sendo identificada pela intensificação ou declínio da vida. Isso é percebido na dinâmica dos instintos. No seu projeto da transvaloração, cujo primeiro livro elaborado foi *O Anticristo*, podemos verificar as relações entre *décadence*, vida e instintos. O filósofo afirma: “É um doloroso, um arrepiante espetáculo, que despontou para mim: abri a cortina da corrupção do homem” (NIETZSCHE, 1999, p. 393). Nietzsche então teria desvelado essa corrupção do homem em uma sociedade domesticada pelo

cristianismo. Em seguida ele revela que tal corrupção é a própria *décadence*: “Entendo corrupção, já se adivinha, no sentido de *décadence*: minha afirmação é que todos os valores nos quais a humanidade enfeixa agora sua mais alta desejabilidade são *valores de décadence*” (NIETZSCHE, 1999, p. 393).

A *décadence* atua como uma corrupção do humano, enfraquecendo fisiologicamente e produzindo valores decadentes. Isso ocorre através de um tipo de vida cujos instintos básicos estão desorganizados, em declínio. Identificado esse processo na perda de instintos, o filósofo conclui: “Denomino corrompido um animal, uma espécie, um indivíduo, quando perde seus instintos, quando escolhe, quando prefere o que lhe é pernicioso” (NIETZSCHE, 1999, p. 393). O humano, sob os valores cristãos, está decadente ou corrompido, mas o único critério que se impõe para essa avaliação dos valores cristãos é a vida. Os instintos para Nietzsche revelam a própria vida, ou o tipo de vida que cria valores no âmbito humano. Como declarou o filósofo:

A vida mesma vale para mim como instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *potência*: onde falta a vontade de potência, há declínio. Minha afirmação, é que a todos os valores mais altos da humanidade *falta* essa vontade - que valores de declínio, valores *niilistas*, sob os mais santos nomes, exercem o domínio (NIETZSCHE, 1999, p. 393).

A vida como critério é o próprio instinto, ou seja, a própria vontade de potência. A *décadence*, ou os *valores de décadence*, são os *valores niilistas* que Nietzsche problematizava desde 1881. Esses elementos são refinados em vistas do projeto da Transvaloração dos valores. A *décadence* representa, para o filósofo, em 1888, a radicalização do processo de perda de valores e sentido da humanidade, em nível fisiológico. Esse conceito vai estar sempre ligado ao nível dos instintos, como uma deterioração da vontade de potência. Por isso o tipo decadente ou corrompido é aquele que perde seus instintos. Como o filósofo escreveu em *Crepúsculo dos Ídolos*: “Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto –” (NIETZSCHE, 2017, p. 18).

O filósofo inverte a equação socrática, que equivale felicidade à razão e virtude, para defender a vida como manifestação dos instintos. O que ele identifica, sobretudo, é a impossibilidade do combate aos instintos, uma vez que não somos livres para escolher e sair do âmbito dos sentidos. Ao mesmo tempo, compreendendo a *décadence* como um processo fisiológico, revela a impossibilidade de parar esse processo de corrupção humana:

Os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* – eles *mudam* sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi um mal-entendido: *toda moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido* [...] (NIETZSCHE, 2017, p. 18).

Nietzsche não pode então pretender derrotar o cristianismo ou a tradição, uma vez que o processo de combate não é eficiente. Menos ainda pode propor um sistema acabado para o melhoramento da humanidade. Apesar de sua crítica radical ao cristianismo, levado à máxima radicalização em *O Anticristo*, o filósofo não tentou destruir essa religião, mas apenas afirmar a diferença de valores. É significativo que ele afirme que “em todos os tempos a Igreja quis a destruição de seus inimigos: nós, imoralistas e anticristos, vemos como vantagem nossa o fato de a Igreja subsistir [...]” (NIETZSCHE, 2017, p. 18).

Considerando que os decadentes sempre vão dominar a humanidade, ou que “os fracos sempre tornam a dominar os fortes” (NIETZSCHE, 2017, p. 58), o filósofo procurou libertar o “espírito” dos tipos fortes, aqueles que foram sempre domesticados pela moral, para buscar a afirmação incondicional da vida, como critério para criação de valores. Por isso a transvaloração dos valores não poderia ser efetivada como processo social e político, mas somente no âmbito dos instintos, através de uma prática e um modo de ser na existência: “Não subestimemos isso: *nós mesmos*, nós, espíritos livres, já somos uma ‘transvaloração de todos os valores’, uma *encarnada* declaração de guerra e de vitória em relação a todos os velhos conceitos de ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro’” (NIETZSCHE, 2016, p. 18).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse artigo procurei realizar uma introdução à temática da decadência na obra de Nietzsche, indicando a relação com o niilismo e com a vida. Nesse sentido, procurei me deter nas referências ao conceito com o termo francês *décadence*, utilizado por Nietzsche desde 1883. Embora Nietzsche já abordasse o tema da decadência desde seus primeiros escritos, é apenas nos últimos anos de produção intelectual que o filósofo passa a abordar esse tema em estreita conexão com o conceito de valor.

Para avaliar os valores da cultura ocidental Nietzsche tem como critério a vida, entendida como vontade de potência. Da crise dos valores e perda de sentido apresentadas no conceito de niilismo, Nietzsche passa a intensificar a sua análise fisiopsicológica dos valores, sendo que o conceito de *décadence* fornece um quadro mais amplo para avaliar a modernidade. Em 1888 o termo francês passa a ser utilizado em todas as obras publicadas, expressando o domínio dos valores niilistas.

Por fim, reconhecendo a impossibilidade de combater a *décadence*, sendo que esta atua na degradação da vida humana no nível dos instintos, o filósofo alemão indicou que seu projeto de transvaloração dos valores só poderia ser efetivado como afirmação máxima da vida e das contradições da modernidade, sendo que sua crítica radical ao cristianismo deveria ser interpretada

como expressão das diferenças de valores. Não se trataria de buscar a destruição do cristianismo, mas a afirmação dos valores contrários, abrindo a “cortina da corrupção do homem” (NIETZSCHE, 1999, p. 393), e revelando o “que se oculta sob os seus mais sagrados nomes e fórmulas de valor [...]” (NIETZSCHE, 2016b, p. 9).

REFERÊNCIAS

- ARALDI, C. **Nihilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.
- FREZZATTI JR, W. A. Verbetes/Fisiopsicologia (*Physio-Psychologie*). In: **Dicionário Nietzsche /** [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas).
- FREZZATTI JR, W. A. Verbetes/Instinto (*Instinkt*). In: **Dicionário Nietzsche /** [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas).
- GRZELCZYK, Johan. **Féré et Nietzsche. Ausujet de ladécadence**. In :*AssociationleLisible et l’Illisible/Le philosophoire*. 2005, n.º 24, pp. 188-205. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2005-1-page-188.htm>. Acesso em: 09 de junho de 2022.
- HUDDLESTON, A. **Nietzsche onthedecadenceandflourishingofculture**. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- LÖWITH, K. **Nietzsche: Philosophie de l’éternelretourdumême**. Tradução de Anne-Sophie Astrup. Paris: Calmann-Lévy, 1991.
- MARTON, S. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MARTON, S. A terceira margem da interpretação. In: MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.
- MARTON, S. Verbetes/Vida (*Leben*). In.: **Dicionário Nietzsche /** [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas).
- MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- NETO, J. E. T. M. Verbetes/Vontade de Verdade (*Wille zur Wahrheit*). In: **Dicionário Nietzsche /** [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas).
- NIETZSCHE, F. **Fragmentos póstumos: (1885-1889) (Vol. IV)**. Traducción de Juan LuisVermal y Joan B. Llinares. Ediciónespañola dirigida por Diego Sánchez Meca (2ª ed.). Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.
- NIETZSCHE, F. **Fragmentos póstumos: (1882-1885) (Vol. III)**. Traducción de Diego Sánchez Meca y JesúsConill. Ediciónespañola dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2010.
- NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, F. **O Anticristo e Ditirambos de Dionísio**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- NIETZSCHE, F. **O Caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche Contra Wagner:dossiê de um psicólogo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016b.
- NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- NIETZSCHE, F. **O Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.

Petry, I. R. **Arte e *décadence* em Nietzsche**: o caso Wagner e outros escritos. 2015. 141 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

PIAZZESI, C. **Nietzsche**: fisiologia dell'arte e *décadence*. Lecce: Conti Editore, 2003.

RUBIRA, L. **Nietzsche**: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores. São Paulo: Discurso editorial/Editora Barcarolla, 2010.

SILVEIRA, R. **Mário Ferreira dos Santos, intérprete de Nietzsche**: contextualização e análise do ensaio “O homem que foi um campo de batalha”. 2020. 152 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020.

A FUNÇÃO EDUCATIVA DO POETA EM ARISTÓFANES

Marcielle Casonatto Batista¹

RESUMO: Este artigo tem por objetivo discutir a função educativa nas comédias de Aristófanos, por meio de um recorte metodológico que coloca em análise duas peças do comediógrafo, *Os acarnenses* (425 a. C.) e *As nuvens* (423 a. C.). Essas peças estão inscritas, cronologicamente, em momentos-chave da sua produção artística, pois se utilizam da parábise, estrutura típica da comédia antiga, para colocar em discussão assuntos que dizem respeito à cidade e aos cidadãos atenienses da época. Parto do pressuposto de que a comédia, como gênero dramático, tem lugar na tradição poética grega que via o poeta como uma autoridade com caráter formador e instrutor do povo. Para isso, apresento brevemente a tradição à qual se filia o comediógrafo e o contexto de produção de suas obras para, em seguida, mostrar, a partir de alguns excertos, de que forma Aristófanos se coloca diante do público como sábio educador.

Palavras-chave: Aristófanos; Comédia grega; Função educativa.

THE EDUCATIONAL FUNCTION OF THE POET IN ARISTOPHANES

ABSTRACT: This paper intends to discuss the educational function in Aristophanes' comedies through a methodological approach that analyzes two plays by the comedigrapher, *The Acharnians* (425 BC) and *The Clouds* (423 BC). These plays are chronologically inscribed in key moments of his artistic production, as these works use the parabasis, which is a typical structure of ancient comedy, to discuss matters concerning the city and the Athenian citizens of the time. I assume that the comedy, as a dramatic genre, has a place in the Greek poetic tradition that understood the poet as an authority with the attribute of forming and instructing people. For this purpose, I briefly present the tradition to which the comedigrapher is affiliated, and the production context of his works. Then, based on some excerpts, I demonstrate how Aristophanes presents himself to the audience as a wise educator.

Keywords: Aristophanes; Greek comedy; Educational function.

INTRODUÇÃO

Sabemos que a importância dos poetas para a Grécia Antiga é incontestável. Sua autoridade era primeiramente assegurada pela inspiração divina concedida aos *aedos* pelas Musas, e que depois foi confirmada pelo caráter a estes atribuído de formador e instrutor do povo.

A figura do poeta como sábio e educador remonta aos tempos de Homero, pois seus versos não eram só cantados e recitados, mas memorizados nas escolas, "o que fixou os valores que guiaram o comportamento dos gregos por todo seu território ao longo dos séculos" (DUARTE, 2000, p. 14). Outro exemplo relevante é o de Esopo, que atribuiu a suas fábulas normas de conduta

¹ Mestranda em Letras pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8365-9262>. Correio eletrônico: marci_11@hotmail.com.

a serem observadas. O poeta educador também se manteve como modelo para a poesia lírica e, conforme lembra Duarte (2000, p. 15), o ateniense Sólon foi bastante conhecido por criticar amplamente a comunidade, tornando-se o principal representante do poeta polemista e instrutor.

A esses exemplos devemos somar o fato de que, pelo menos até o século V a. C., a transmissão da cultura grega era majoritariamente oral, o que caracterizava o poeta tradicional como o legítimo transmissor do conhecimento e o responsável pela educação da comunidade, já que a poesia era o seu veículo mais eficiente.

Essa tradição que via no poeta um sábio autorizado a instruir a comunidade teve posteriormente influência no gênero dramático, em um primeiro momento na tragédia e depois na comédia.

A comédia grega antiga tem em Aristófanes seu principal nome, sendo, dos comediógrafos por nós conhecidos, o único do qual foram preservadas peças completas. As onze comédias integrais conservadas se distribuem ao longo de quase quatro décadas de produção, o que nos permite ter uma ideia da sua obra como um todo. Suas peças abrangem o período da comédia antiga até o que se chama comédia intermediária, que precedeu a comédia nova, da qual temos como principal representante Menandro.

Tendo isso em vista, este estudo tem por objetivo discutir, a partir das peças de Aristófanes, a função do poeta cômico enquanto educador da cidade, tomando como base a tradição poética da Grécia Antiga, que via essa manifestação artística como um modo de formação do cidadão grego. Como forma de delimitação do tema são tomadas como objeto de análise as peças *Os acarnenses* e *As nuvens*, que representam marcos importantes na composição do comediógrafo e estão relacionadas ao caráter pedagógico.

A NOÇÃO DE EDUCAÇÃO GREGA

Influenciada por processos sócio-históricos que atravessaram séculos, a noção de educação como a conhecemos, assim como a de democracia e filosofia, tem suas raízes na Grécia Antiga. Apesar de hoje se constituir de forma bastante diferente, esses ideais educativos ainda reverberam em nossas práticas e visão de mundo, de forma que não há como negar o lugar dos gregos na história da educação.

Para os gregos contemporâneos de Aristófanes, a educação tinha um caráter comunitário, na medida em que consistia “na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade” (JAEGER, 2013, p. 12). Por essa razão, a educação exercia papel importante na constituição da democracia da Atenas do século V a. C., pois preparava o cidadão para a participação nas assembleias e nos

assuntos que envolviam a cidade, de forma que não se restringia apenas à instrução de crianças e jovens. Isso porque, para que este cidadão pudesse propor e debater ideias, era preciso que ele estivesse não só informado em relação aos acontecimentos discutidos, mas que fosse dotado dos valores cultuados pela sociedade. Isso significa que a educação tinha como ideal tanto a formação do homem como a do cidadão (FONSECA, 1998).

De acordo com Jaeger (2013), o ideal de formação do homem grego na antiguidade se concentrava na noção de *areté* (ἀρετή), que em português é comumente traduzida por “virtude”, porém essa palavra em nossos dias carrega um sentido moral que não havia na acepção grega, de modo que *areté* pode ser mais precisamente entendida como “expressão do mais alto ideal cavalheiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro” (JAEGER, 2013, p. 23). Esse ideal aristocrático é de tal maneira importante que aparece tanto nas obras de Homero quanto na filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles e deu os contornos da história da educação grega, que compõem a *paideia*, modelo de educação que abrange a formação física, intelectual e moral do homem (FONSECA, 1998).

Isso significa que a função educativa não estava exclusivamente vinculada à noção de escolaridade, e alcançava outras práticas sociais, tais como a poesia e o teatro. Tendo por princípio o aspecto formativo do cidadão e do homem, buscava-se mais a formação do caráter por meio da interiorização dos valores socialmente prestigiados do que o conhecimento de habilidades técnicas (TSURUDA, 2007).

Ao poeta era concedido lugar privilegiado na instrução da comunidade e esse legado permanece de alguma forma ao longo de toda a antiguidade. Nesse sentido, o ato de educar consiste também na capacidade de despertar a consciência do público para os problemas políticos e éticos, e o teatro representa um espaço educativo porque coloca em cena os problemas da cidade e convida o cidadão a refletir sobre eles (TSURADA, 2007). Em Aristófanes, essa função é exercida principalmente pela advertência e pela denúncia, que envolvem situações cômicas a respeito de homens ilustres e acontecimentos conhecidos por todos. No entanto, a obra do comediógrafo está inscrita em um período de crise do ideal clássico de educação, no qual os valores da tradição são relativizados em razão das novas necessidades que se estabelecem na democracia ateniense, que exigia dos cidadãos boa oratória e retórica para vencer nos debates, necessidades essas atendidas pelos novos educadores, os sofistas.

AS COMÉDIAS DE ARISTÓFANES E A EDUCAÇÃO

A origem dos festivais dramáticos está ligada às manifestações religiosas do calendário grego, representadas nas festividades populares em honra aos deuses. Apesar dessa origem, o teatro também era meio de exercer influência na atividade política de Atenas. De acordo com Souza e Pereira Melo (2012), mesmo que sem intenção primordial, o teatro se tornou um instrumento educativo no processo de formação do homem grego. Esse aspecto didático do drama estava em um primeiro momento ligado às tragédias, que ocupavam lugar de destaque nos festivais, mas foi logo absorvido pelas comédias.

Nesse sentido, Duarte (2000, p. 15) destaca que a comédia, por se ater à sátira política e de costumes, “herdou muito do espírito crítico da poesia lírica, especialmente da iambográfica, inclusive no que concerne à postura do poeta como conselheiro da comunidade”.

Apesar de ambas comporem os concursos teatrais dionisíacos e de utilizarem elementos semelhantes para a representação (uso do coro e das máscaras, por exemplo), as diferenças entre esses dois subgêneros dizem respeito tanto à forma como ao conteúdo. Enquanto a tragédia representava deuses e virtuosos heróis, com linguagem e temas elevados, a comédia dava lugar ao homem comum, com suas fraquezas e vícios, e por isso a linguagem empregada era irreverente e audaciosa. Além disso, enquanto o júri da primeira era aristocrático, o da segunda era composto pelo público em geral (SOUZA; PEREIRA MELO, 2012). O grau de distanciamento entre a representação e a audiência talvez esteja mais evidente no fato de que na tragédia o público não era evocado, já na comédia havia o diálogo entre o comediógrafo e os espectadores, principalmente por meio do corifeu, na parábase.

Dentre as comédias áticas, a representação única que Aristófanes adquiriu na tradição pode ser explicada pela preservação de seus escritos. Esse fenômeno nos leva a considerar o caráter singular de sua obra, que está intimamente ligada à consciência que o poeta tinha da sua missão educacional. Segundo Jaeger (2013, p. 418), “toda a concepção de Aristófanes sobre a essência da sua arte encontra-se impregnada dessa convicção e permite colocar as suas criações, pela dignidade artística e espiritual, ao lado da tragédia do seu tempo”.

Aristófanes foi um dos mais importantes comediógrafos do período clássico, ele nasceu em Atenas por volta de 455 a. C. e morreu por volta de 385 a. C. Os primeiros anos de sua vida foram marcados pelo momento de ascensão da cidade-estado, que atingiu seu ápice no governo de Péricles. No entanto, a juventude foi marcada por grandes conflitos, dos quais a Guerra do Peloponeso (431 a 404 a. C.) talvez seja o mais emblemático, conflito este que gerou diversas crises econômicas, sociais e políticas (SOUZA; PEREIRA MELO, 2012, p. 6-7).

Por viver em um período tão conturbado, a relação que o poeta tinha com a sociedade em que vivia é complexa e difícil de determinar. Giordani (2008) considera que Aristófanes seria hoje visto como “reacionário”, e justifica:

Hostilizava toda e qualquer novidade. Em política, ataca o regime democrático de Atenas. Investe contra as novidades na arte e no pensamento. Odeia, às vezes com a má-fé do panfletário, os homens que ameaçam o passado. Ama a paz, mas, sua paz não possui elevação. É a paz da boa vida, do comodismo (GIORDANI, 2008, p. 311).

No entanto, é preciso analisar criticamente essa suposição, pois a biografia que podemos levantar a respeito do comediógrafo é oriunda principalmente de seus escritos. Sendo assim, é difícil precisar exatamente o sistema de ideias que o poeta defendia, pois, como sugere Brandão (1984, p.76), o que se evidencia por meio de sua obra é “o que o poeta ataca, mas não precisamente o que ele defende”:

O que Aristófanes condena e satiriza não são propriamente os sistemas, mas os abusos que se introduziram nesses sistemas. O poeta quando critica a democracia, não é bem a democracia a que ele visa, mas ao regime ultrademocrático de Atenas com todos os vícios que lhe eram inerentes (BRANDÃO, 1984, p. 76).

No mesmo sentido, Jaeger (2013, p. 424) afirma que a luta de Aristófanes não era “contra o Estado, mas sim uma luta em prol do Estado contra os detentores do poder”. É difícil, portanto, atribuir uma intenção confessional a suas peças e assim reconstruir, através dessa imagem, uma biografia completa do indivíduo Aristófanes. Por essa razão, o Aristófanes, do qual aqui falamos diz mais respeito à *persona* poética por ele construída do que ao homem.

Analisando sua obra, podemos dizer que os alvos preferidos do comediógrafo eram os demagogos, os sofistas e intelectuais controversos como Eurípides (GIORDANI, 2008). Porém, seus textos não poupavam ninguém, atingindo tanto homens de poder – chefes políticos, militares, juízes, filósofos, poetas – como, de maneira geral, toda a população de Atenas, que ia aos espetáculos assistir às suas peças.

Aristófanes também censurava a junção entre os antigos costumes e as inovações presentes na polis. Ele denunciava as contradições às quais o homem da segunda metade do período Clássico estava exposto: de um lado a aristocracia agrária que se empobrecia e perdia sua identidade, enquanto outros homens se enriqueciam através de atividades que ganhavam força na polis, como o comércio (SOUZA; PEREIRA MELO, 2012, p. 6).

Em razão de suas críticas aguçadas e da tradição que via no poeta um sábio autorizado a influenciar as decisões da cidade, podemos supor que Aristófanes tinha consciência da sua função diante da pólis. Já o que temos registrado da preocupação de seus concorrentes, como Cratino e Eupolis, é que eles apenas buscavam provocar riso na plateia. Contudo, é preciso considerar que aquilo que nos chegou desses comediógrafos são apenas fragmentos e a visão de seu rival de concurso.

Para melhor embasar a afirmação de que o comediógrafo tinha consciência de seu papel como educador, é preciso considerar alguns aspectos em relação ao conteúdo e ao emprego da estrutura das peças.

A comédia antiga era estruturada em prólogo, párado, agón, parábase, cenas episódicas com estásimos e êxodo. Essa composição era dominada pelo comediógrafo e conhecida do público, o que levava à criação de certas expectativas no que concerne ao andamento da peça.

Dentro da composição da comédia, a parábase é o seu elemento mais característico, pois, ao contrário das outras partes, esta não apresenta correspondência nos demais gêneros dramáticos gregos (OLIVEIRA, 2009). A palavra parábase (παράβασις) tem sua etimologia no verbo grego que significa “andar para o lado” ou “além de”, o que implica em transgressão ou mesmo digressão, já que a ideia é sair do lugar antes determinado, como explica Duarte (2000). Este segmento é justamente caracterizado pelo coro ir à frente e dirigir-se diretamente ao público do teatro.

Em relação à forma, ela se divide em duas grandes seções identificadas pela métrica utilizada, sendo elas a parte simples – ou não composta – e a sizígia epirremática – ou parte coordenada (ZIELINSKI², 1985 *apud* DUARTE, 2000).

Já do ponto de vista do conteúdo, a parábase é o momento de encontro entre o poeta, o coro e o público, e é constituída pela quebra da ilusão dramática, que contrapõe a ficção representada pela trama da peça e a realidade dos assuntos concernentes à cidade expostos aos espectadores.

Nesse sentido, a parábase consistia em uma espécie de “fórum de discussão sobre as questões importantes para a cidade” (DUARTE, 2000, p. 25), por essa razão ela estava presente nas peças voltadas ao interesse geral dos cidadãos atenienses. Para Duarte (2000, p. 13), a parábase conciliava uma função dupla, uma didática e outra de autopromoção do poeta. Na primeira, ele dirigia à cidade conselhos e censuras e, na segunda, enfatizava suas qualidades, tendo em vista o ambiente de competição dos concursos dramáticos. Os anapestos, em especial, contêm o autoelogio do poeta e a censura ao público, e em algumas peças chegam a ser pronunciados em primeira pessoa pelo corifeu, que assume a *persona* poética do comediógrafo.

Mas, como sabemos, a comédia antiga deu lugar à comédia nova, e uma das principais razões apontadas pelos estudiosos para essa transição foi a perda do apelo à esfera pública, que foi sendo dominada aos poucos pela esfera privada de interesses e, conseqüentemente, pela crítica dos costumes.

² ZIELINSKI, Tadeusz. *Die gliederung der altattischen Komoedie*, Leipzig, 1985.

Concomitantemente a essas mudanças está a alteração da parábase e o seu consequente desaparecimento. O início da transformação da parábase na obra aristofânica se dá a partir da peça *As aves* (414 a. C.), na qual, como aponta Duarte (2000, p. 22), “não há menção ao poeta, nem aos assuntos da cidade”.

Muitos são os fatores que levaram ao desaparecimento completo da parábase e estes podem estar ligados, por exemplo, ao surgimento da leitura silenciosa, à transformação do drama ateniense em produto de exportação, à perda do interesse dos cidadãos pelos assuntos da pólis e à mudança de *status* da poesia e do poeta.

Como este estudo se concentra na função pedagógica do poeta, a presença da parábase é fundamental, por justamente trazer um diálogo direto do comediógrafo com o público. Como boa parte da produção de Aristófanes apresenta tanto a parábase quanto aspectos didáticos, foram delimitadas para este trabalho duas peças para discussão mais detalhada, *Os acarnenses* e *As nuvens*, em razão de ambas, representarem marcos importantes da sua obra, como veremos.

Os acarnenses constitui a mais antiga peça de Aristófanes da qual temos o texto integral e foi encenada em 425 a. C., tendo como tema principal a defesa da paz. Essa escolha não é mera coincidência, já que o comediógrafo estava influenciado pelos desastres que a política de guerra causava. *Os acarnenses* foi representada em meio a Guerra do Peloponeso (431-404 a. C.) e, do mesmo modo que em outras peças, como *A paz* (421 a. C.) e *Lisístrata* (411 a. C.), o poeta expõe a inversão dos valores, acusa os políticos demagogos e promove uma lição de paz. Além disso, outro tema importante para a peça é a defesa da justiça, representada na figura do aldeão Diceópolis, que é acusado de trair a cidade em busca da paz para si. Não é sem razão que o nome de Diceópolis significa “cidade justa”.

Nesta peça, suas críticas são dirigidas a políticos demagogos (como Cléon), aos oportunistas (os sicofantas), à política militar e aos intelectuais como Eurípides.

Nesse cenário de guerra, a população rural foi a que mais sofreu, pois os camponeses foram obrigados a abandonar suas terras e esconder-se atrás das muralhas de Atenas. Eles viram o campo ser destruído pelas forças inimigas, gerando necessidades para toda a população.

Um dos motivos da crise ateniense foi a fuga do homem do campo para a cidade em busca de refúgio da guerra. Isso provocou o aumento da população na cidade e conseqüentemente o endividamento desse homem que perdera sua fonte de renda e também seu referencial social diante das “inovações” da cidade-estado. Isso provocara o empobrecimento de alguns setores da sociedade e o enriquecimento de outros (SOUZA; PEREIRA MELO, p. 7).

Jaeger (2013, p. 419) afirma que Aristófanes tem, desde a primeira das suas peças conservadas, a percepção de representar o alto nível da arte, pois nessa produção “a sátira política é elaborada com uma fantasia genial em que se reúnem a rude farsa burlesca tradicional e o

engenhoso simbolismo de uma ambiciosa utopia política, enriquecendo assim a paródia cômica e literária feita a Eurípides”.

Pela consciência do seu papel como instrutor da população, há censuras diretas aos atenienses, em especial ao tratamento injusto que a cidade dá aos velhos depois das suas valorosas contribuições: “Não encontramos junto de nós, na velhice, o tratamento devido a quem combateu no mar” (ARISTÓFANES, 1988, vv. 678-679). Há, nesse sentido, o reconhecimento explícito da sua função, como em:

Afirma o poeta ter-vos prestado muitos e bons serviços, ao impedir que vocês fossem redondamente enganados por discursos estrangeiros, que se deixassem levar por lisonjas, que se tornassem numa gente mole. Dantes, os embaixadores da cidade, quando vos queriam enganar, começavam por vos chamar de “povo coroado de violetas” (ARISTÓFANES, 1988, vv. 633-638).

Além do comentário moral, ao afirmar o que é justo e denunciar o que é prejudicial, há também uma preocupação em instruir os cidadãos a respeito da política da cidade. De acordo com Tsuruda (2007), o modelo político de Aristófanes está voltado para os grandes homens do passado e o seu horizonte de atuação política está centrado na ideia de servir ao bem comum. Como a crítica se volta especialmente para os demagogos de sua época, é sua função, como poeta educador, alertar para os males que as ações desses políticos causam na sociedade ateniense.

A intenção didática do comediógrafo pode ser analisada como uma herança da poesia lírica, apontada já por Aristóteles na *Poética*. Em vista disso, “essa atitude retrata o estreitamento das relações entre poeta e comunidade” (DUARTE, 2000, p. 73), o que permite associá-lo a um sábio capacitado a aconselhar a comunidade nas esferas política, moral e religiosa.

Vemos na parábase de *Os acarnenses* o agrupamento das funções que o comediógrafo assumia para si em relação à comunidade, sendo essas, a de instrutor do coro, poeta, conselheiro e professor do povo (DUARTE, 2000, p. 73). Em especial, chama atenção o caráter pedagógico empregado no verbo *didasko* (διδάσκω) presente nos versos:

Mas vocês não o deixem partir, porque nas comédias há-de sempre defender a justiça. Diz ele que vos há-de ensinar muitas coisas boas, a felicidade por exemplo, sem vos lisonjear, sem vos prometer dinheiro, sem vos ludibriar nem um pouco que seja, sem trifulhices nem catadupas de elogios. Mas que há de vos ensinar onde está o bem (ARISTÓFANES, 1988, vv. 655-658, grifos nossos).

Como já dito, a combinação de censura e autoelogio é a essência da parábase. De um lado, temos o poeta assumindo o papel de sábio e educador do povo e, de outro, a utilização do recurso da autopromoção – apelando para a consciência de seu valor social e visando atingir seus concorrentes dramáticos.

Ao final da peça se estabelece o contraste entre a guerra e a paz. Na primeira só há tristeza e destruição, enquanto na segunda há uma vida prazerosa, regada a celebrações e fartura e, nesse

sentido, como lembra Duarte (2000), o campo novamente fértil é associado ao amor e ao sexo. Em resumo, a lição antibelicista que o comediógrafo passa ao público está relacionada à consciência e à atuação política dos cidadãos, lições que foram trabalhadas ao longo da peça por meio de admoestações e censuras.

Já *As nuvens* representa um ponto emblemático na produção de Aristófanes e para o reconhecimento da função educadora do poeta. De um lado, há o tema discutido na peça, que é justamente a educação e, de outro, há a particularidade de sua composição. A peça foi representada em 423 a. C., porém, em razão do seu fracasso no concurso, foi reescrita pelo comediógrafo provavelmente entre 420 e 417 a. C. (DUARTE, 2000). Como não há evidências de que a peça foi reencenada, alguns estudiosos defendem que a sua remodelação circulou como texto escrito, o que indica a influência da escrita e da leitura.

A crítica que Aristófanes apresenta em *As nuvens* diz respeito à educação sofística que vigorava então na pólis e que se tornara apenas pragmática,

a ponto de satisfazer os imediatismos de seus interlocutores, que tiravam dela apenas a instrução necessária para seu proveito e interesse pessoal, o que acabava na formação de um homem sem escrúpulos, propenso a contrariar até mesmo as leis e a justiça (SOUZA; PEREIRA MELO, 2012, p.7).

Por meio do cômico, o comediógrafo expõe a problemática da nova educação sofística em contraposição à velha educação aristocrática, revelando, assim, a corrupção e a degeneração dos valores morais que a sociedade ateniense da época estava abraçando e o modelo de cidadão que estava sendo formado.

A oposição entre a nova educação e a antiga visava instruir pelo riso o público a compreender que a educação do povo não deve objetivar a retórica manipuladora, mas sim a “formação integral do homem honrado e honesto nos ideais heroicos e guerreiros, pautado no ensino da ginástica (exercícios físicos: saltos, corrida, luta, dardo) e da música (poesia, lira, dança – aritmética e letras)” (SOUZA; PEREIRA MELO, 2012, p. 8).

O início de *As nuvens* já apresenta a inversão de valores a que estava subjugada a sociedade ateniense, ao representar Strepsíades descontente com o comportamento dos escravos por ainda estarem dormindo. Em seguida, o personagem conta à audiência a formação da sua família: ele, homem rústico do campo, se casa com uma mulher da cidade gerando Fidípides, a representação da nova sociedade: fútil, gastadeira, preguiçosa, movida pelos próprios interesses e sem respeito pela autoridade.

Para se livrar das dívidas que o assolam, Strepsíades acredita que sua saída é aprender a arte ensinada no “pensatório” e procura Sócrates³ para instruí-lo. Em seguida há a entrada do coro e a parábase.

A parábase de *As nuvens* pode ser considerada a mais pessoal da obra de Aristófanes, tanto por empregar a primeira pessoa do singular nos anapestos quanto por discutir questões metadramáticas, com censuras irônicas ao público que não soube apreciar sua comédia:

Conhecendo o discernimento de vocês, e convencido de que esta comédia, feita por mim há algum tempo com muito cuidado, era a melhor de minhas obras, achei que devia submetê-la ao julgamento do bom gosto de vocês em outra ocasião. Entretanto, fui vencido por rivais menos capazes. Queixo-me desta injustiça de vocês, juízes esclarecidos, para os quais eu escrevo (ARISTÓFANES, 2000).⁴

Esses versos mostram a censura que o poeta dirige aos espectadores, acusando-os de má deliberação e injustiça. Na sequência, ele lembra a cidade de seu papel como conselheiro, denunciando políticos demagogos como Clêon e Hipérbolo, não deixando de acatar seus rivais de concurso, acusando-os de copiar suas peças de modo grosseiro:

Dei uma porrada na barriga de Clêon frente a frente na época em que ele era onipotente, mas suspendi meus golpes quando o vi caído no chão. Meus rivais, depois que Hipérbolo foi atacado, não se cansavam de tripudiar sobre o infeliz e sua mãe. Êupolis apresentou pela primeira vez sua peça Maricas, onde imitou mediocrementemente meus Cavaleiros, acrescentando aos personagens uma velha embriagada dançando o Córdax, personagem criada havia muito tempo por Frínico, que um monstro marinho queria devorar. Hêrmipo também atacou Hipérbolo, e agora todos os outros poetas o desancam, copiando a minha comparação com as enguias (ARISTÓFANES, 2000).

Se considerarmos a data da reescrita, a peça se situa antes de *As aves*, na qual houve mudanças significativas na composição da parábase, com a exclusão da voz do comediógrafo nos anapestos. Com a transformação da parábase em *As aves*, há a admissão de que o poeta não é mais reconhecido como instrutor da cidade e, por essa razão, *As nuvens* representa uma despedida da figura do poeta sábio e conselheiro. É interessante pontuar que é justamente nessa peça que “se discute a pretensão dos filósofos e intelectuais afins, de encarregar-se da educação dos jovens” (DUARTE, 2000, p. 132).

A crítica à educação se desenvolve de forma mais precisa nas cenas pós-parábase. A ruptura entre o conhecimento e a moral tem lugar no debate entre o Pensamento Justo e o Pensamento Injusto. Strepsíades é incapaz de assimilar as novas ideias, que o dariam poder da oratória necessária para se defender das acusações nos tribunais e, concluindo não ser possível se adaptar à nova educação, ele convence o filho a tomar as lições dos novos educadores. Fidípides precisa, então, escolher quem será seu mestre. De um lado, o Raciocínio Justo, que representa a

³ Sobre a presença do personagem Sócrates, tido como um sofista na peça, conferir, por exemplo, o Estudo Introdutório em Lopes (2017), pois esse é um debate extenso que vai além dos interesses deste estudo.

⁴ A edição consultada não possui marcação de versos ou paginação.

educação antiga baseada na formação da virtude e do heroísmo: “Então vou dizer como era a educação antiga, quando eu ganhava dinheiro ensinando a justiça e todos cultivavam a moderação” (ARISTÓFANES, 2000.); de outro, o Raciocínio Injusto, que personifica a nova educação sofística, interessada na retórica e em formar o cidadão para a defesa dos interesses pessoais, como ilustra o trecho a seguir:

Eu, o Raciocínio Injusto, recebi esta qualificação entre os pensadores exatamente porque tive antes de qualquer outro a ideia de falar contra as leis e a justiça. Esta arte tem um valor maior que qualquer outra, ela ensina a defender as razões mais fracas e fazê-las prevalecer apesar de sua fragilidade (ARISTÓFANES, 2000).

A crise na educação, representada pelo diálogo entre os raciocínios, tinha como contexto a vida política de Atenas à época, uma vez que a forma de participação na democracia era direta, e o cidadão precisava se dirigir pessoalmente à assembleia, para propor e discutir leis, e ao tribunal, para se defender ou acusar alguém. Esse cenário fortalecia a necessidade de se falar bem em público e, portanto, a habilidade de defender ou contestar posições (TSURUDA, 2007). Dessa forma, a nova educação ganhava terreno na sociedade ateniense, indicando o caráter mais instrumentalista da formação do cidadão, em detrimento da formação baseada nos valores antigos, de heroísmo e nobreza, ideal defendido por Aristófanes.

Ao final, Strepsíades acaba sendo surrado por Fidípides, que usa da arte aprendida no pensatório contra o próprio pai, demonstrando, assim, que a nova forma de educação “é capaz de possibilitar ao filho, pela argumentação, romper até mesmo com um dos principais deveres sociais reconhecidos na Grécia Antiga, como a obrigação do filho em zelar pela integridade e segurança do pai” (SOUZA; PEREIRA MELO, 2012, p. 13).

Ao mesmo tempo que o comediógrafo denuncia a nova educação, que deforma o cidadão e traz consequências para a sociedade, ele faz a defesa da formação baseada nos antigos valores da areté, instruindo o público, através de cenas cômicas, a refletir sobre essas questões que interessam a cidade, cumprindo, dessa forma, sua função educativa enquanto poeta.

Nesse sentido, é interessante pontuar que *As nuvens* manifesta um comentário do comediógrafo a respeito do próprio exercício da função educativa pelo poeta. Isso porque, ao se afastar dos valores tradicionais, a nova educação indica um rompimento com a noção de poeta enquanto instrutor e conselheiro do povo. Ao lembrarmos que na comédia nova essa figura já não aparece, *As nuvens* representa tanto uma censura quanto uma despedida.

É relevante ainda destacar a interpretação que Jaeger (2013, p. 433) dá à evocação da educação tradicional na peça. Para o estudioso, “Aristófanes não é um reacionário dogmático e rígido. [...] A imagem ideal da antiga educação tem a tarefa de mostrar o que o novo ideal não é.” Portanto, sua crítica não significa necessariamente um convite de regresso ao passado, mas o

interesse é sobretudo em demonstrar os perigos da nova educação, caracterizando-a como um instrumento de manipulação que faria com que o errado se tornasse certo e o injusto se tornasse justo.

Por fim, Stow (1942) lembra que, se há um consenso entre os estudiosos em admitir o caráter didático da obra de Aristófanes (como vimos, os seus versos evidenciam que ele toma para si a missão de educar a audiência, tendo como base a tradição do poeta sábio e o apreço pelos valores aristocráticos), a dimensão de sua influência sobre a opinião pública tem sido matéria de debates. Essas discussões buscam avaliar em que medida seus conselhos eram acolhidos pelos atenienses, em uma época na qual a figura do poeta educador parecia se enfraquecer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A importância das peças de Aristófanes para o estudo e compreensão do pensamento do homem grego a dos problemas que afligiam a Grécia Antiga é única. De acordo com Jaeger (2013, p. 415), a comédia é a mais completa representação do seu período histórico, pois retrata a realidade do seu tempo mais do que qualquer outra arte.

Por mais que isso a vincule a uma realidade temporal e histórica, é importante não perder de vista que o seu propósito fundamental é apresentar, além da efemeridade das suas representações, certos aspectos eternos do Homem que escapam à elevação poética da epopeia e da tragédia (JAEGER, 2013, p. 415).

As peças aristofânicas compõem as únicas comédias que sobreviveram e chegaram a nós integralmente e, além disso, há a inegável qualidade do seu texto, que se reflete na consciência que o poeta parecia ter do seu papel na sociedade ateniense do século V a. C.

Neste estudo, foi discutido o caráter didático da obra do comediógrafo, tomando como análise as peças *Os acarnenses* e *As nuvens*, em especial as suas parábases. A parábase constitui elemento essencial para a comédia, já que funciona como articulação entre as cenas no interior da peça e os temas postos em discussão pelo comediógrafo.

Tal percepção do poeta frente à necessidade de educar o povo aparece em *Os acarnenses* quando ele assume papel de alertar os atenienses para o terror que a guerra causa à cidade. Já em *As nuvens*, o que se expõe é o confronto entre a educação nova e a velha, com advertências sobre o perigo da instrução sofística.

Como vimos, o ideal educativo de Aristófanes está calcado na *areté* e, de modo geral, o poeta enxerga uma degradação nos costumes de sua época, seja em razão da política praticada por demagogos, que já não se interessam pelo bem comum, seja pelo modelo da nova educação, que desvaloriza os antigos valores aristocráticos. Em suas peças, o comediógrafo toma para si a função de alertar os cidadãos sobre essa degradação e, assim, propor uma mudança de consciência e

hábitos políticos. Essa é a razão pela qual suas comédias carregam um caráter educativo. Nelas, a tradição da arte poética se relaciona ao objetivo comunitário de instrução da sociedade, na medida em que o comediógrafo coloca para si a missão de restabelecer os valores atenienses e, dessa forma, salvar a cidade.

Dessa maneira, ao fazer críticas aguçadas à política, à cultura, à educação, aos intelectuais controversos e aos demagogos da época, as peças de Aristófanes indicam o caráter pedagógico de sua arte poética. O comediógrafo segue, portanto, a tradição do poeta sábio e conselheiro que assume para si a prerrogativa de instruir o público e impedir a deterioração da sociedade.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓFANES. **As nuvens**; Só para mulheres; Um deus chamado dinheiro. Tradução: Mário da Gama Kury. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. *e-book*.
- ARISTÓFANES. **Os acarnenses**. Tradução: Maria de Fátima Sousa e Silva. 2. ed. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Teatro grego**: tragédia e comédia. Petrópolis: Vozes, 1984.
- DUARTE, Adriane da Silva. **O dono da voz e a voz do dono**: a parábase na comédia de Aristófanes. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP/FAPESP, 2000.
- FONSECA, Maria de Jesus. **A paideia grega revisitada**. Campinas, SP: Millenium, 1998.
- GIORDANI, Mario Curtis. **História da Grécia**. 8. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- LOPES, Daniel Rossi Nunes. **Estudo introdutório**: filosofia e sofística no Protágoras, de Platão. In: PLATÃO. **Protágoras**. São Paulo: Perspectiva, Fapesp, 2017. (Obras III).
- OLIVEIRA, Jane Kelly de. **As funções do coro na comédia de Aristófanes**. 359 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2009.
- SOUZA, Paulo Rogério de; PEREIRA MELO, José Joaquim. **A comédia de Aristófanes com crítica a 'nova educação' sofística da polis clássica**. In: Jornada de Estudos Antigos e Medievais, 11. Ciclo de Estudos Antigos e Medievais do Paraná e Santa Catarina, 9., 2012, Maringá. **Anais [...]**. Imagem, Cultura e Religiosidade na Educação. Maringá: UEM, 2012. v. 1. p. 1-15.
- STOW, H. Lloyd. **Aristophanes' influence upon public opinion**. *The Classical Journal*, vol. 38, n. 2, p. 83-92, nov. 1942.
- TSURUDA, Maria Amalia Longo. **O valor heurístico das Nuvens para o curso de História da Educação**. 276 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

DESCARTES NO BANCO DOS RÉUS: A QUESTÃO DO PARADIGMA DISCIPLINAR NA CIÊNCIA E NA EDUCAÇÃO

Jeferson Wruck¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é discutir algumas acusações levantadas por autores da área da Educação contra o Descartes, que o apontam como culpado pela formação de um paradigma que dificulta o diálogo interdisciplinar no meio científico e escolar. O método cartesiano, com sua proposta de divisão e subdivisão dos problemas de pesquisa, teria levado como consequência lógica de sua aplicação à compartimentalização do conhecimento em disciplinas superespecializadas. Com a elaboração de metodologias e vocabulários cada vez mais específicos, as ramificações da ciência foram perdendo gradativamente a capacidade de interligação e, assim, desfigurou, em sua infinita fragmentação, a unicidade do saber. Neste trabalho, recorreremos a textos de Descartes, principalmente as suas obras *Discurso do Método* e *Regras para a Direção do Espírito*, para argumentar que é equivocada a alegação de que o filósofo foi o um defensor da rígida compartimentalização das disciplinas; e procuramos demonstrar por meio de suas próprias palavras que, ao contrário da opinião difundida levemente por seus detratores, Descartes foi um ferrenho defensor da unificação do conhecimento humano.

Palavras-Chave: Interdisciplinaridade; Educação; Cartesianismo.

DESCARTES EN EL ASIENTO DEL ACUSADO: LA CUESTIÓN DEL PARADIGMA DISCIPLINARIO EN CIENCIA Y EDUCACIÓN

RESUMEN: El objetivo de este artículo es discutir algunas acusaciones planteadas por autores en el área de Educación contra Descartes, que lo señalan como culpable de la formación de un paradigma que dificulta el diálogo interdisciplinario en el ámbito científico y escolar. El método cartesiano, con su propuesta de división y subdivisión de los problemas de investigación, habría llevado como consecuencia lógica de su aplicación a la compartimentación del conocimiento en disciplinas superespecializadas. Con la elaboración de metodologías y vocabularios cada vez más específicos, las ramificaciones de la ciencia fueron perdiendo gradualmente su capacidad de interconectarse y así desfiguraron, en su fragmentación infinita, la unicidad del conocimiento. En este trabajo recurrimos a textos de Descartes, principalmente sus obras *Discurso del Método* y *Reglas para la Dirección del Espíritu*, para argumentar que es errónea la afirmación de que el filósofo fue un defensor de la rígida compartimentación de las disciplinas; y tratamos de demostrar con sus propias palabras que, contrariamente a la opinión difundida neciamente por sus detratores, Descartes fue un acérrimo defensor de la unificación del conocimiento humano.

Palabras-clave: Interdisciplinariedad; Educación; Cartesianismo.

INTRODUÇÃO

O conhecimento humano acerca do universo em que vivemos representa um vasto cabedal de informações. Na Antiguidade, falava-se de sábios, como os bibliotecários de Alexandria, que

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. Correio eletrônico: jeferson.wruck@gmail.com.

eram versados em todos os ramos do conhecimento. Atualmente, um estudioso, mesmo após décadas de estudos, não arriscaria afirmar que domina um único ramo do saber. As ciências, em suas vertentes naturais, exatas, sociais e humanas percorreram um longo caminho intelectual desde os tempos antigos, desbravando campos cada vez mais especializados. Hoje, almejar conhecer várias áreas soa como pretensiosismo intelectual ou megalomania.

Tal é a amplitude do conhecimento acumulado e tantas são suas divisões e subdivisões em ciências, campos e disciplinas que a unicidade do saber parece um sonho otimista de eras passadas. O diálogo interdisciplinar, ainda que defendido nos programas escolares, acaba sendo, na prática, limitado e superficial. Pesquisas apontam que embora a iniciativa interdisciplinar esteja presente nos currículos brasileiros, na prática ela acaba sendo solapada por uma série de empecilhos. Falta tempo para a realização das propostas interdisciplinares na escola; são escassos os bons materiais didáticos com esse viés; existe resistência contra atitudes inovadoras dentro da própria comunidade escolar; falta diálogo entre os professores de diferentes áreas com vistas à implantação de projetos interdisciplinares (AVILA *et al*, 2017). Compreende-se que a dificuldade de diálogo entre professores de disciplinas diferentes não se deve à mera má vontade, mas que se origina, muitas das vezes, de barreiras levantadas pela própria especialização das disciplinas, cada vez mais aquarteladas em jargões e termos técnicos incompreensíveis para os não iniciados. Cobra-se do professor que execute algo para o qual não foi minimamente preparado, pois são raros os cursos de licenciatura que trabalham a interdisciplinaridade em sua grade curricular. As universidades, supostamente o epicentro do conhecimento, conservam a universalidade do saber apenas em seu nome; mais como uma reminiscência de um ideal esquecido do que uma missão atual.

A pesquisadora Ivani Fazenda, em seu livro *Interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa*, trata dos problemas que a compartimentalização das ciências em disciplinas rigidamente delimitadas trazem para o ensino. Há décadas, mais expressivamente desde a segunda metade do século XX, propostas interdisciplinares vêm sendo defendidas em vários círculos acadêmicos ocidentais com o intuito de derrubar esses muros epistemológicos e permitir novos ares à Ciência (FAZENDA, 2000)². Os problemas atuais demandam cada vez mais a interação de várias áreas do conhecimento, e está patente que a complexidade do universo não pode ser entendida sob um viés reducionista.

Este é, sem dúvida, um assunto atual, pois repousa sobre esse ideal a esperança de reformas na compreensão da “realidade”. Reformas que poderiam levar a transformações urgentes

² Destacamos os trabalhos sobre interdisciplinaridade e transdisciplinaridade desenvolvidos pelo professor Hilton Ferreira Japiassu, pioneiro nesta área no Brasil, e pelo Grupo de Estudos e Pesquisas em Interdisciplinaridade criado pela professora Ivani Fazenda na PUC/SP.

nas nossas relações homem-mundo e homem-homem, além da revitalização dos nossos sistemas de ensino. Mas a resolução dessa questão, à qual acreditamos que compete a mentes mais argutas que a nossa, embora seja aqui tangenciada, não fará parte do escopo deste trabalho. O presente texto não objetiva avançar na superação dessa dificuldade, mas retornar às discussões acerca de suas causas. Mais especificamente, buscaremos demonstrar os equívocos presentes em teses que atribuem a um pensador em particular a responsabilidade pela fragmentação do saber no ocidente.

A interdisciplinaridade é tema frequente em publicações acadêmicas na área de Educação no Brasil desde fins do século XX. Parte destes trabalhos é dedicada, naturalmente, a apresentar a origem do problema, isto é, como teria se dado a construção do presente paradigma educacional e científico, tido como autoritário, rígido e fragmentário (ARAÚJO, 2003). Entre as causas apontadas, uma em específico aparece reiteradamente em muitos artigos e livros: a ideia de que os entraves atuais da Educação e da Ciência são consequências lógicas do “esgotamento, ou a incompletude, do modelo cartesiano de explicar o mundo” (ARAÚJO, 2003, p. 17).

René Descartes (1596-1650) foi um pensador francês ativo durante o século XVII, um dos períodos filosóficos mais efervescentes no ocidente desde a Antiguidade Clássica. Podem ser situados nesse recorte temporal: a origem ou impulsionamento de muitas das maiores ideias da Filosofia, Física, Astronomia, Matemática e outras tantas disciplinas científicas. A Ciência Moderna, tal como hoje está configurada, foi em grande parte engendrada nesses anos. E se o século XVII foi o berço da Ciência Moderna, a sua paternidade é atribuída justamente a Descartes.

Descartes escreveu sobre os assuntos mais variados, mas seu reconhecimento se deve, sobretudo, ao método de análise e estudo que desenvolveu, o célebre “método cartesiano”. Adiante teremos oportunidade de descrevê-lo com mais detalhes, por enquanto cumpre apenas antecipar que as suas ideias “estabeleceram no século XVII as bases de um novo paradigma para a ciência e para as mais diversas áreas do conhecimento e da vida humana” (ARAÚJO, 2003, p. 7).

A importância do filósofo francês sobre os rumos da ciência é amplamente conhecida e dificilmente pode ser superestimada. Contudo, mais recentemente começaram a surgir publicações de teor revisionista, principalmente partindo de autores ligados à Educação, que abordam o que seriam os efeitos danosos das ideias de Descartes aplicadas ao ensino desde suas etapas fundamentais até os níveis mais avançados da pós-graduação. Em algum momento entre a segunda metade do século XX e o início do XXI, o designativo “cartesiano” passou a ser sinônimo de engessado, cabeça dura, não versátil. Em alguns círculos, classificar alguém como cartesiano é quase academicamente ofensivo. A opinião vigente em muitos trabalhos que tratam da

interdisciplinariedade é de que ela emergiu com a missão de desfazer os danos que o cartesianismo legou como herança para a Educação.

A construção humana do conhecimento evoluiu ao longo dos anos no que se costuma chamar de *modelo cartesiano*, assim intitulado por um fragmento da obra “O discurso sobre o método” de René Descartes, publicado em 1656. A fragmentação das áreas do conhecimento é uma realidade tanto nas ciências como no ensino. Nesse sentido, o senso comum aparenta compreender a interdisciplinaridade como o inverso do chamado *modelo cartesiano*, ou seja, a interdisciplinaridade busca unir os conhecimentos (OCAMPO; SANTOS; FOLMER, 2016).

Em que se baseiam os críticos para atacar Descartes? A pedra angular do edifício crítico que levantam contra o filósofo é o suposto confinamento a que submeteu as disciplinas científicas. Seu método e suas ideias teriam gerado um esquema rígido e intransigente que ao ser aplicado aos diversos campos da ciência conduziu, por consequência lógica, à superespecialização dos saberes (ARAÚJO, 2003, p. 9) até o ponto em que o diálogo entre eles se tornou impraticável.

Essa ideia de culpabilidade atribuída a Descartes aponta para o seu método como o germe de uma crença ilusória “muito difundida no pensamento oriental”, a saber, a de que o “conhecimento se desenvolve dentro de posições nitidamente delimitadas” (BERLIN, 1991, p.22 *apud* OLIVEIRA; MOREIRA, 2017, p. 9). Descartes, segundo seus críticos, criou um “vício” que dominaria a ciência moderna. Esse vício, que teria se originado dos postulados do seu célebre método, enredou a ciência numa concepção fragmentária que acabou por contaminar a nossa própria visão de mundo. É como se o mundo em que vivemos, em seus aspectos físicos, naturais e sociais, não constituísse algo único, mas uma pilha de camadas sobrepostas, porém incomunicáveis. Desse modo, as questões da sociedade estariam numa dimensão inacessível para a física; a mecânica quântica não aparece nos horizontes da filosofia; o movimento dos astros não teria ligação alguma com os processos biológicos neste planeta. Dessa forma, o paradigma cartesiano se tornou um “paradigma de simplificação, cujos princípios são a ‘disjunção’, a ‘redução’ e ‘abstração’” (ARAÚJO, 2003, p. 9); um amontoado confuso de “disciplinas estanques, isoladas,” que “não conseguem desvendar a complexidade de determinados fenômenos da natureza e da vida humana” (ARAÚJO, 2003, p.18).

A crítica é dura e, se for verídica, seria motivo para lançar sobre Descartes a pecha de vilão do pensamento moderno. Contudo, seria exatamente isso o que esse pensador propôs? No decorrer deste trabalho optamos por trazer Descartes em sua própria defesa e confrontar as acusações com as palavras do próprio acusado. Para tanto, recorreremos à sua correspondência com colegas e a alguns títulos de sua vasta produção, entre os quais destacamos o *Discurso do Método* e *Regras para a Direção do Espírito* por encontrarmos nessas obras citações que ilustram claramente o posicionamento do autor sobre o tema aqui trabalhado, também pelo fato de que é nestas obras que

o método cartesiano (fundamento do referido paradigma) se mostra de forma mais clara. Ao procurar oferecer uma resposta às críticas utilizando o próprio texto de Descartes, seguimos, aliás, a orientação do próprio autor:

[...] pedindo aqui aos leitores que nunca opinião alguma me seja atribuída se não a encontrarem expressamente em meus escritos, e que não aceitem nenhuma como verdadeira, nem nos meus escritos nem alhures se não a virem muito claramente ser deduzida dos verdadeiros princípios. (DESCARTES, *Carta Prefácio aos Princípios da Filosofia*, 2005, p. 255).

ACUSAÇÃO E DEFESA

A filosofia cartesiana tem ampla aplicação e Descartes ocupou-se de problemas diversificados: geometria, física, música, astronomia, anatomia, mecânica, tocando até na teologia. Ele escreveu e debateu vigorosamente sobre esses e outros temas com intelectuais, políticos e religiosos de toda a Europa de seu tempo - tal amplitude de interesses já nos faz questionar se a intenção de “encaixotar” as disciplinas combinaria com a personalidade de um polímata como foi Descartes. Com uma produção filosófica tão variada, seria compreensível se Descartes apresentasse mudanças significativas em seu posicionamento ao longo dos anos em razão da própria maturação do seu pensamento durante décadas de atividade filosófica. Contudo, é precisamente aí que desponta uma característica peculiar que lhe rendeu o reconhecimento como o fundador da Filosofia Moderna. Em toda sua produção, Descartes se esforça por seguir um percurso racional pautado por regras claras, baseadas em princípios universalmente aplicáveis. Essas regras compunham seu método de análise, o acima mencionado, e criticado, “método cartesiano”.

A descrição do método e a explicação de como operá-lo aparece em mais de uma obra de Descartes. Para o filósofo (DESCARTES, *Regras para Direção do Espírito*, 1989, p. 24), seu método podia ser resumido como “regras certas e fáceis” que permitem a quem quer que as observe ampliar seu conhecimento de forma assertiva, poupando sua mente de gastar energia em exercícios desnecessários e por vias que conduzem ao erro. A seguir, vamos apresentá-lo em linhas gerais, tal como aparece no livro *Discurso do Método*, publicado pela primeira vez em 1637. Para Descartes (1996, *Discurso do Método*, p. 23), as seguintes quatro regras podem ser aplicadas para resolução de qualquer problema, por qualquer pessoa, em qualquer situação.

A primeira regra é não aceitar como verdadeira coisa alguma antes de ter passado por uma minuciosa análise racional. Deve-se duvidar de tudo; senso comum, argumentos de autoridade e fatos aparentemente evidentes são colocados sob suspeita. Só será aceito como verdadeiro o que for claro e distinto, e tratadas como “falsas todas aquelas coisas em que pudermos imaginar a mínima dúvida” (DESCARTES, *Princípios da Filosofia*, 1997, p. 27).

O segundo passo é o preceito da análise. Após colocar tudo sob suspeita, a ilusão de obviedade com que a tradição encobre as coisas no cotidiano é removida e tudo passa a ser passível de problematização. Se a autoridade e o senso comum não são mais valores de verdade, toda afirmação sobre algo deve ser precedida de uma análise racional rigorosa. É no segundo passo que o método cartesiano inicia sua aplicação de fato, pois é a partir dele que somos orientados sobre o modo de abordagem dos problemas em sua particularidade. Ao deparar-me com uma questão específica, orienta o filósofo, deveria começar por “dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las (DESCARTES, *Discurso do Método*, 1996, p. 23)”. Dividir o objeto em partes e organizá-las por nível de complexidade me permitirá conhecer melhor todos os aspectos envolvidos e identificar por onde começar a resolver o caso. Isso nos leva ao terceiro preceito.

Em terceiro lugar vem o preceito da síntese. Havendo classificado as frações do problema de acordo com sua complexidade, deve-se iniciar sua resolução partindo das partes mais simples e fáceis e progredir gradativamente até aquelas mais difíceis. Agindo assim descobriremos que a maioria das dificuldades que pareciam intransponíveis quando o problema era visto de maneira geral podem ser superadas ou até desaparecem. Ao invés de um grande salto que está além de nossa capacidade, podemos alcançar o topo (isto é, o conhecimento) subindo “pouco a pouco, como por degraus”.

A quarta regra do método, o preceito da enumeração, orienta a “fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais” (DESCARTES, *Discurso do Método*, 1996, p.23) até ter certeza de que nada foi omitido. Este também pode ser chamado de preceito da revisão. Note-se que o último passo está ligado ao primeiro formando um ciclo: (1) Início com a dúvida; (2) pego o objeto e dividi-o em partes; (3) encontro uma solução partindo do mais simples até o mais complexo e assim gero conhecimento; (4) coloco em dúvida o resultado obtido (preceito um) e o submeto novamente aos passos 2 e 3. Descartes não está sugerindo com isso que devamos cair no vórtex do ceticismo radical e ficar presos em questionamentos sem fim sobre as mesmas coisas. O quarto preceito estabelece que mesmo os conhecimentos conquistados com rigor metodológico não podem ser tratados como verdades absolutas e incontestáveis. Todo conhecimento deve estar sempre aberto ao inquérito racional e só poderá sustentar seu status de verdade caso resista à prova³.

³ O quarto passo do método cartesiano já antecipava o princípio da falseabilidade de Karl Popper, que propõe que uma teoria só pode ser considerada científica se for possível criticá-la e demonstrar que ela pode ser falsa. Cf.: POPPER, K. A lógica da pesquisa científica. São Paulo: Cultrix, 2001.

Com a aplicação dessas regras simples e enxutas por todos aqueles dotados de razão (dom que o pensador acreditava estar distribuído de forma igualitária entre a humanidade), não haveria, no campo do conhecimento, coisa alguma “tão afastada que não acabemos por chegar a ela e nem tão escondida que não a descobramos” (DESCARTES, *Discurso do Método*, 1996, p. 24).

Seria esse, pois, segundo alguns críticos atuais, o ponto de partida do cartesianismo, um “paradigma de simplificação”, cujos princípios são a ‘disjunção’, a ‘redução’ e ‘abstração’ (ARAÚJO, 2003, p. 9). Na primeira regra, é peremptoriamente negada qualquer validade ao conhecimento cotidiano. A segunda regra, ao fragmentar infinitamente o objeto, cria a hiperespecialização das disciplinas. Na terceira, classificando os objetos por nível de complexidade, Descartes teria induzido a hierarquização dos saberes; disciplinas que se ocupam de objetos simples seriam inferiores às disciplinas que estudam objetos mais complexos. A quarta regra viria arrematar o engessamento da ciência impondo a exigência de mensuração e verificação a qualquer coisa que pretenda ser conhecimento (ACCIOLY, 2011, p. 686). Partindo desse pressuposto, só seria considerado conhecimento o que pudesse ser medido, escrutinado e dissecado pelo instrumento da razão e todos os questionamentos legítimos deveriam “ter uma única resposta verdadeira, não sendo as restantes senão erros” (BERLIN, 1991, p.22 *apud* OLIVEIRA; MOREIRA, 2017, p. 9).

A ideia de que o cartesianismo é o responsável pela fragmentação das ciências por ter dividido o objeto do conhecimento em partes parece ter se tornado um senso comum. E é exatamente por isso que essa ideia passa a ser perigosa, pois tudo que cai no senso comum, mesmo que seja a princípio algo claro e distinto, ingressa na esfera de conhecimentos que deixam de ser questionados. E é contra isso que Descartes alerta na primeira regra. O método não inicia com uma condenação sumária a todo conhecimento cotidiano. O método faz uma advertência contra a assimilação acrítica, a opinião rasa e as conclusões apressadas. No texto de Regras para Direção do Espírito, publicado originalmente em 1684, Descartes expressa gratidão pelas informações que recebeu de seus professores e do conteúdo que aprendeu nas escolas, mesmo considerando que as informações que recebera destes mestres e nessa época eram, em sua maioria, errôneas e baseadas em falsas premissas:

Apesar de tudo, não condenamos por isso a maneira de filosofar até agora encontrada pelos outros e, nos escolásticos, a maquinaria dos silogismos prováveis, perfeitamente adequada às suas guerras. Na verdade, são até um exercício para os espíritos das crianças e com certa emulação os fazem progredir: é muito melhor formá-los mediante opiniões deste jaez, ainda que aparentemente incertas devido às controvérsias dos eruditos, do que abandoná-los livremente a si próprios. Talvez sem guia se dirigissem para precipícios; mas enquanto caminharem pelas pegadas dos seus mestres, ainda que se afastem algumas vezes da verdade, seguirão no entanto um caminho mais seguro, pelo menos por já ter sido aprovado por homens mais prudentes. Nós próprios nos alegamos por outrora termos sido assim formados nas escolas (DESCARTES, *Regras para Direção do Espírito*, 1989, p. 15-16).

Ao afirmar que Descartes nega qualquer valor ao senso comum corre-se um risco, infelizmente muito comum na exegese, que é o de forçar sobre a frase um sentido que não existia ali originalmente. Ao invés de extrair a intenção do autor, acabamos infundindo os vieses da nossa subjetividade. Todavia, é verdade que Descartes é mais do que reticente em relação ao senso comum, e insistentemente deixou claro sua desconfiança em relação a todo conhecimento que não pudesse ser verificado. Mas daí a enxergar em seu pensamento um “totalitarismo epistêmico”, que “cabestreira o fazer científico” não deixando “margem ao múltiplo, ao diverso, ao diferente” (CORREIA, 2011, p. 680) existe um exagero. Ele não recusa o direito de opinião, mas assevera que toda opinião deve assumir a responsabilidade por sua veracidade tornando-se passível de ser criticada e analisada.

O método não é apresentado como uma política ou programa educacional com uma cartilha de conteúdos pré-definidos. Ele é proposto como um instrumento versátil com muitas aplicações. Não serve apenas “para resolver esta ou aquela dificuldade de escola, mas para que, em cada circunstância da vida, o intelecto mostre à vontade o que escolher” (DESCARTES, *Regras para a Direção do Espírito*, 1989, p.13). Não há aqui totalitarismo, e sim a instigação à curiosidade e o entusiasmo com aumento do saber. O método não visa ajustar a mente a um padrão fixo. Ele é direcionado à ampliação progressiva e ilimitada do conhecimento, para os sujeitos alcançarem tudo que seu espírito desejar conhecer e “ainda coisas mais elevadas do que as que podem esperar” (DESCARTES, *Regras para a Direção do Espírito*, 1989, p.13).

Para quem lê os textos do próprio Descartes, não parece coerente a imagem do francês como um delimitador de campos do conhecimento. Fica difícil imaginá-lo como um construtor de muros epistemológicos quando nos deparamos com trechos como esse:

Julgaram que o mesmo se passaria com as ciências e, ao distingui-las umas das outras segundo a diversidade dos seus objetos, pensaram que era necessário adquirir cada uma separadamente, deixando de lado todas as outras. Enganaram-se rotundamente. Com efeito, visto que todas as ciências nada mais são do que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e idêntica, por muito diferentes que sejam os objectos a que se aplique, e não recebe deles mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina, não há necessidade de impor aos espíritos quaisquer limites. Nem o conhecimento de uma só verdade, como se fora a prática de uma única arte, nos desvia da descoberta de outra; pelo contrário, ajuda-nos (DESCARTES, *Regras para a Direção do Espírito*, 1989, p.11-12).

Na terceira regra, logo após preconizar a análise individual das partes do objeto, Descartes aconselha, adicionalmente, a supor “certa ordem mesmo entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros” (DESCARTES, *Discurso do Método*, 1996, p. 23). Ou seja, o pesquisador deve manter em mente, mesmo após a divisão das partes, que existe uma unidade subjacente em todo o conhecimento. A fragmentação não é uma característica da realidade, é apenas

um “artifício” empregado pelo sujeito cognoscente para alcançar o conhecimento desta realidade que está interligada em todos seus fenômenos e processos.

Pode-se ler seus livros e cartas (Descartes foi um missivista assíduo) com risco mínimo de encontrar qualquer argumentação pelo confinamento das disciplinas científicas. A ideia de isolar as áreas do conhecimento em campos delimitados e incomunicáveis parece muito distante do pensamento de alguém que insistia que é “preciso acreditar que todas as ciências estão de tal modo conexas entre si que é muitíssimo mais fácil aprendê-las todas ao mesmo tempo do que separar uma só que seja das outras” (DESCARTES, *Regras para a Direção do Espírito*, 1989, p.13).

Para ilustrar o modo como as ciências estão conectadas, Descartes emprega uma analogia com o mundo natural numa passagem que ficou conhecida como “paradigma arbóreo”. Na Carta Prefácio aos Princípios da Filosofia, ele ilustra: “Assim toda a Filosofia é como uma árvore cujas raízes são a Metafísica, o tronco é a Física e os galhos que saem desse tronco são todas as outras ciências” (DESCARTES, *Carta Prefácio aos Princípios da Filosofia*, 2005, p. 243).

Seus críticos não ignoram essa passagem, mas optam por interpretá-la de outro modo. “Para ser mais preciso”, segundo eles, “as ciências relacionam-se todas com seu ‘tronco comum’ [a Filosofia] - pelo menos no aspecto formal e potencialmente. Porém, não conseguem no ‘contexto deste paradigma, relacionarem-se entre si” (GALLO, 1997, p. 119 *apud* CORREIA, 2011, p.679). Ao dividir as ciências em galhos e suas ramificações, o pensamento cartesiano teria favorecido os “exageros reducionistas da hiperespecialização” trazendo “riscos para a integração dos vários saberes e a cristalização das informações pela ausência de oxigenação vinda através de outros olhares” (OLIVEIRA; MOREIRA, 2017, p. 8). E, ainda, identificam uma intencionalidade hierarquizante na sequência lógico-temporal esquematizada por Descartes (CORREIA, 2011, p. 679), como se ele estivesse atribuindo níveis de importância para cada ciência de acordo com sua posição na árvore. Quanto mais próximas do tronco, mais relevantes; se penduradas nos galhos, inferiores.

O problema com esse tipo de comentário a respeito do paradigma arbóreo é que revela não só um desconhecimento acerca do cartesianismo como também certa ignorância em relação à fisiologia vegetal. Dizer que existe uma hierarquia entre as partes de uma planta, ou ainda que as partes são pouco relacionadas entre si é insustentável à luz do que sabemos sobre elas. Raízes absorvem líquidos e nutrientes do solo; folhas geram energia através da fotossíntese; as flores e frutos são responsáveis pela reprodução; tronco e galhos sustentam toda a estrutura e abrigam os canais de transmissão de nutrientes. Qual parte da planta é a principal? Todas! Plantas são organismos complexos em que todas as partes são funcionais e necessárias (WOHLLEBEN, 2017).

A planta é resultado da união indissociável de seus órgãos, assim como, para Descartes, as disciplinas científicas são componentes da “Sabedoria universal”. E se as folhas e frutos só podem ser plenamente compreendidas quando sabemos que são partes de algo maior, as disciplinas também devem ser apreciadas “não tanto por si mesmo quanto pelo contributo que trazem a esta traz,” a Sabedoria universal (DESCARTES, *Regras para a Direção do Espírito*, 1989, p.12).

Entre os seres vivos, poucos são mais comunicativos e sociáveis que as plantas (WOHLLEBEN, 2017). Elas não só estão constantemente enviando informações por todo seu corpo através de impulsos elétricos, como estabelecem uma vasta rede de comunicação entre espécimes e espécies diferentes. O micélio no subsolo das florestas funciona como uma rede de trocas de nutrientes e informações, transportando mensagens sobre ataques de pragas, alterações climáticas, condições nutricionais do solo e pedidos de socorro. Elas agem no seu ritmo, que pode parecer lento para os padrões da fisiologia animal, porém passam longe de serem inativas e retraídas. Logo, comparar a ciência a uma árvore significa dizer que aquela, assim como essa, é caracterizada por uma trama de relações interdependentes, onde cada uma das partes nutre e é nutrida pelas demais.

Da perspectiva da filosofia cartesiana, a interdisciplinaridade não é só possível como também é um requisito básico para a educação científica. “Portanto, se alguém quiser investigar a sério a verdade das coisas, não deve escolher uma ciência particular: estão todas unidas entre si e dependentes umas das outras” (DESCARTES, *Regras para a Direção do Espírito*, 1989, p.13). Em face dessa e de outras citações de Descartes, das quais trouxemos apenas algumas para este texto, a noção de que para o cartesianismo “o conhecimento se desenvolve dentro de posições nitidamente delimitadas” (OLIVEIRA; MOREIRA, 2017, p. 9) deve ser, no mínimo, questionada.

Por fim, resta a opinião de que Descartes, com seu dualismo radical e excessivo racionalismo, dissociou o sujeito e objeto ao ponto de que conhecimento, dentro do paradigma cartesiano, distanciou-se da “vida real”, das experiências e dramas prosaicos dos homens. Há quem vá mais longe ainda nessa recriminação avaliando que “as limitações da visão do mundo da ciência tradicional, cartesiana, estão afetando seriamente a saúde individual e social da humanidade, isto em decorrência da desvinculação das disciplinas com o cotidiano” (OLIVEIRA; MOREIRA, 2017, p. 13). Descartes, segundo essa linha de argumentação, transformou a filosofia e as ciências em coisas frias, impessoais e inumanas; presas a um paradigma incuravelmente reducionista, tornando o saber algo abstrato e formal, desconexo da realidade dos sujeitos.

Seria Descartes um arauto da era dos racionais autômatos? Mestre de especialistas em fórmulas e métodos que só servem para resolver dilemas esotéricos? Não é o que nos diz sua história. Educado em algumas das melhores instituições do seu tempo (*La Flèche, Poitiers*), ele se

desilude com os ensinamentos que recebeu nessas escolas justamente por considerá-los demasiado distantes do cotidiano. Ainda que as ciências ali estudadas, sobretudo as matemáticas, fossem “dotadas de grande riqueza racional, elas não ensinavam nada de fundamental para os problemas da vida, que permaneciam objetos de especulações vagas” (PESSANHA *in* DESCARTES, 2004, p.14). A maior luta desse filósofo é contra as amarras epistemológicas sacralizadas pelo escolasticismo que imperava nas universidades de seu tempo. Ainda que o desenvolvimento do seu pensamento deva muito ao espírito da Escolástica, com seu foco na argumentação e lógica rigorosa (o que Descartes reconhece e valoriza), Descartes não se contenta com a forma e o conteúdo do que é ensinado. Daí sua convicção da necessidade de uma renovação das ciências que as aproximasse das questões prementes da humanidade. Seu propósito fica ainda mais claro quando lembramos que, ao publicar o *Discurso do Método* (1637) em francês, foi um dos pioneiros a publicar livros filosóficos no idioma comum do seu país. “Dessa forma, Descartes marca já pela roupagem de seu pensamento em ‘língua vulgar’, nacional, a afirmação do espírito moderno, tendente a romper com a latinização unificadora da cultura que prevalecera na Idade Média” (PESSANHA *in* DESCARTES, 2004, p. 16).

Em suas palavras, enfim, a verdadeira Filosofia, termo pelo qual faz referência ao conjunto das ciências “significa o estudo da sabedoria”, e sabedoria, em sua definição, não é um conhecimento que se limita às aporias e sutilezas dos eruditos, ou “somente a prudência nos negócios, mas um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber para a conduta de sua vida, para a conservação de sua saúde e para a invenção de todas as artes” (DESCARTES, *Carta Prefácio aos Princípios da Filosofia*, 2005, p. 2019).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levantar o dedo indicador contra a filosofia cartesiana como se fosse ela responsável pelas dificuldades do sistema de ensino contemporâneo é uma atitude filosófica leviana e sociologicamente confusa. Os sistemas de ensino são criações das sociedades em que estão inseridos, logo, estão atrelados às disputas de poder, aos imperativos econômicos, aos valores morais, às ideologias políticas entre tantos outros fatores que moldam as formações históricas⁴. Faz

⁴ Descartes viveu no alvorecer da Era Moderna e, portanto, presenciou a transformação, já acelerada em seu tempo, do ideário feudal, baseado nas relações de vassalagem e na aristocracia de sangue, para o “espírito do capitalismo”, que solapou paulatinamente as estruturas medievais permeando todas as relações humanas com a lógica do capital. A Revolução Industrial, iniciada no século XVIII, veio para reforçar esse movimento em curso. Produzir, vender, comprar e acumular para reinvestir. O comércio tornou-se o dínamo da sociedade, remodelando o mundo à sua imagem e semelhança. A divisão do conhecimento em disciplinas atendeu às exigências desses novos tempos; criar indivíduos capazes de executar as tarefas específicas que lhe fossem designadas. A capacidade crítica não é necessária para encaixar peças e apertar parafusos. Ensinar sobre história romana quando o que se precisa é de mão de obra barata para

sentido atribuir os problemas atuais da Educação, estruturais e amplos como são a um delimitado conjunto de premissas de um autor singular? Não estariam os acusadores, de antemão, caindo no erro que eles mesmos se propõem a denunciar: uma excessiva simplificação?

O espírito de Descartes, como em seus escritos, se movia em direção diametralmente oposta a uma divisão do conhecimento que impedisse o diálogo entre as disciplinas. Do início ao fim de sua produção filosófica, esse pensador perseguiu o ideal da unificação do saber, visualmente expresso em sua analogia da árvore do conhecimento.

Não queremos aqui ser sectários ao ponto de afirmar que não existe relação alguma entre os atuais problemas educacionais e a filosofia de Descartes. A Ciência Moderna, (concomitantemente a outros processos sociais e econômicos) foi responsável pela criação da contemporaneidade, e Descartes, com seu método, forneceu a principal ferramenta conceitual dessa ciência. Mas é aqui que podemos levantar outro questionamento: o criador da ferramenta deve ser responsabilizado pelo mau uso que outros fizeram dela? Nesse sentido, Descartes é tão culpado pelo confinamento das disciplinas quanto Santos Dumont é culpado pelos bombardeios aéreos; ou Thomas Edison pelos acidentes domésticos com eletricidade.

Neste artigo procuramos mostrar um Descartes diferente do pensador austero e intransigente como ele é popularmente retratado. Em seus escritos conhecemos um homem devotado a expandir e fortalecer as bases do edifício do conhecimento. Fiel até o fim à crença na interconexão entre todos os campos do saber e na capacidade do intelecto humano (dotada por Deus) de alcançar sempre níveis mais altos de compreensão acerca do universo. Um intelectual que, contrariando a imagem de dogmático empedernido como é descrito por muitos de seus críticos, permaneceu sempre aberto ao questionamento e à crítica de seu próprio pensamento, como confia ao seu amigo Clerselier em carta datada de 1646, já na fase final de sua filosofia (Descartes morreu em 1650): “Pois é possível que não haja em lugar nenhum do mundo algum princípio único ao qual todas as coisas possam ser reduzidas” (DESCARTES, *Carta de Descartes a Clerselier*, 2017, p.226).

REFERÊNCIAS

ACCIOLY, C. B. C. **Territorialidades e Saberes Locais**: muros e fronteiras na construção do saber acadêmico. CADERNO CRH, Salvador, v. 24, n. 63, p. 679-691, Set./Dez. 2011. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/zcCBKkkFT8kNgQnPgCtdshy/?lang=pt>.

ARAÚJO, U. F. **Temas transversais e a estratégia de projetos**. São Paulo: Moderna, 2003.

AVILA, L. A. B.; MATOS, D. V.; THIELE, A. L. P.; RAMOS, M. G. **A Interdisciplinaridade na Escola: Dificuldades e desafios no ensino de Ciências e Matemática.** *Revista Signos*, Lajeado, ano 38, n. 1, 2017. Disponível em: <http://univates.br/revistas/index.php/signos/article/view/1176>. Acesso em 26.02.2023.

CORREIA, W. **Formando o professor de filosofia: Descartes e a interdisciplinaridade.** Anais do X Congresso Nacional de Educação - EDUCERE. PUCPR. Curitiba, 2011. Disponível em: https://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2011/4699_2406.pdf. Acesso: 06.05.2021.

DESCARTES, R. **Carta de Descartes a Clerselier.** Egmond, Junho ou Julho de 1646. *Modernos & Contemporâneos. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas. Campinas/SP, v. 1, n. 2, jul./dez., 2017.*

DESCARTES, R. **Carta Prefácio aos Princípios da Filosofia.** Tradução de Alexandre Guimarães Tadeu Soares. *Educação e Filosofia - 19 - nº. 38 - jul./dez. 2005*, pp. 215-255.

DESCARTES, R. **Descartes: Coleção Os Pensadores.** São Paulo: Nova Cultural, 2004.

DESCARTES, R. **Discurso do Método.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia.** Lisboa. Edições 70, 1997.

DESCARTES, R. **Regras para Direção do Espírito.** Lisboa. Edições 70, 1989.

FAZENDA, I. C. A. **Interdisciplinaridade: história, teoria e pesquisa.** Campinas: Papirus, 2000.

OCAMPO, D. M.; SANTOS, M. E. T.; FOLMER, V. **A Interdisciplinaridade no Ensino é Possível? Prós e contras na perspectiva de professores de Matemática.** *Bolema* 30 (56). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bolema/a/8pzX3Pm5yPVrLsCvX8V3vTj/>. Acesso em 25.02.2023.

OLIVEIRA, L. M. S. R.; MOREIRA, M. B. **Da Disciplinaridade para a Interdisciplinaridade: um caminho a ser percorrido pela Academia.** *REVASF, Petrolina-PE, vol. 7, n.12, p. 06-20, abril, 2017.* Disponível em: <http://periodicos2.univasf.edu.br/index.php/revasf/article/viewArticle/1006>. Acesso em 17.05.2021.

WOHLLEBEN, P. **A Vida Secreta das Árvores.** São Paulo: Sextante, 2017.

A MORTE DO SER-AÍ: ANÁLISE DO CONTO “O MURO” SEGUNDO MARTIN HEIDEGGER

Caroline De Paula Bueno¹

RESUMO: Esse trabalho se apresenta em três momentos, sendo eles basilares para abrangerem os objetivos específicos propostos; Assim, iniciamos com um aporte geral sobre o entendimento do autor principal trabalhado, Heidegger, sobre a morte do ser-aí como uma possibilidade de vir-a-ser, ou seja, o morrer é algo próprio do ser, é uma possibilidade que a todo momento está pendendo no poder-ser. Com isso, podemos dizer, que é só a partir do momento que o ser-aí não é mais um ser-aí que ele passa a alcançar toda sua totalidade. E a partir desses pontos apresentados que fizemos uma leitura aprofundada e um resumo do conto sartriano “o muro”, para podermos partir para uma análise existencial heideggeriana do conto, em especial do personagem Pablo Ibbieta, o qual consideramos como personagem principal do conto.

PALAVRAS – CHAVE: Heidegger; Morte do ser-aí; Conto O Muro. Sartre.

THE DEATH OF THE *DASEIN*: ANALYSIS OF THE STORY “THE WALL” ACCORDING TO MARTIN HEIDEGGER

ABSTRACT: This work is presented in three stages, each one essential to cover the proposed specific objectives; Thus, we begin with a general contribution on the understanding of the main author worked, Heidegger, on the death of the being-there as a possibility of-becoming, meaning that, dying is something proper to being, it is a possibility that every moment is hanging on being-able. With that, we can say that it is only from the moment that the *Dasein* is no longer a *Dasein* that it starts to reach all its totality. With those points presented we made an in-depth reading and a summary of the Sartrean short story “the wall”, to be able to start with a Heideggerian existential analysis of the short story, in particular of the character Pablo Ibbieta, who we consider as the main character of the short story.

KEYWORDS: Heidegger; Death of the *Dasein*; Tale the Wall. Sartre.

INTRODUÇÃO

Esse trabalho tem como objetivo geral fazer uma análise da morte do ser-aí no conto “*O Muro*”, conto esse que retrata o momento do julgamento e condenação de três presos políticos no período da guerra civil da Espanha (1936-1939), e que perante esse momento se veem com a possibilidade de não ser mais um ser-aí, ou seja, perante a morte pendente.

Assim, partimos para um apanhado geral do entendimento do autor para o tema da morte. Sendo que, para ele (Heidegger), o ser-aí está em um constante pender, pendendo de ser um ser-aí com todas as suas possibilidades, para se tornar um ser “completo”. Além disso essa inclinação

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. Correio eletrônico: carol_bueno14@hotmail.com.

possui caráter de vir a ser não-ser-mais-ser-aí, e com isso, findar seu modo de ser no mundo, o que é algo característico e singular de cada ser-aí existente.

Outrossim, esse ainda-não do ser-aí representa uma apreensão perceptiva, que pertence unicamente ao ser-aí e se mantém de forma provisória e momentaneamente inacessível a experiência do ser-aí, pois ainda não se tornou “real”, ou seja, essa realidade da morte ainda não se deu. Além disso, esse findar das possibilidades, não espera para que o ser-aí tenha “completado” seus projetos, mesmo que esse ser-aí esteja incompleto o seu não-ser-ainda pode iminentemente ocorrer.

Com esses pontos postos, passamos para a parte final do artigo, em que pretendemos fazer uma análise existencial heideggeriana do personagem principal do conto, que mesmo na incompletude de seus projetos e planos, se vê cada vez mais próximo de não ser mais um ser-aí, e com isso tornando um poder-ser de fato, pois é a partir desse ponto, de não ser mais um ser-aí e poder passar a ser sua totalidade existencial.

O SER-PARA-MORTE

Iniciamos esse texto com a afirmativa pela qual irá circundar esse trabalho, de que o ser-para-morte é um ser para uma possibilidade, ou seja, é somente a partir dessa certeza, de ser um ser-para-morte que o ser-aí será lançado no mundo como uma possibilidade de..., uma possibilidade de vir-a-ser.

Assim, o ser-aí² existe devido a uma virtude de si mesmo e com isso está em um constante relacionar com o seu poder-ser. E isso não pode não ocorrer, pois, por mais que haja falta de esperança de suas possibilidades, o ser-aí ainda terá seu próprio modo de ser para as possibilidades que se apresentam a ele. Segundo Heidegger,

Elaborar a questão do ser significa [...] tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outros, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo ser-aí. A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (ser-aí) no tocante a seu ser (2015, p. 42).

² O ser-aí, o *Dasein*, aparece nas obras de Heidegger sempre situado em um contexto de vivência com o mundo em que está inserido, esse ser-aí não está apenas lançado em um espaço. O autor nos apresenta em sua ontologia o conceito de ser-no-mundo que nos mostra uma inseparabilidade do ser-aí com o mundo em que vive e também em relação ao ser-aí com o mundo. Segundo Heidegger (2015, p. 99), “ser “em um mundo” e nos vemos tentados a compreender o ser-em como um estar “dentro de...”. Com esta última expressão, designamos o modo de ser de um ente que está num outro, como a água está no copo, a roupa no armário. Com este “dentro” indicamos a relação recíproca de ser de dois entes extensos “dentro” do espaço, no tocante a seu lugar neste mesmo espaço”.

Com isso, Heidegger afirma que “no ser-aí, há sempre ainda algo pendente, que ainda não se tornou real” (HEIDEGGER, 2015, p. 309). Ou seja, há sempre uma inclusão no ser-aí, ele ainda não alcançou o seu todo, todo esse, que só poderá alcançar quando já não for mais um ente.

Além disso, no momento que esse ente alcança sua totalidade de ser, ele já não é mais. Pois, o ser-aí só alcança sua totalidade com a morte. E por mais que esse ser-aí tente conhecer sua totalidade, ele está impossibilitado disso, pois só conseguimos ter acesso a morte dos outros, e por mais penetrante que possa ser não podemos objetivamente acessar nosso próprio findar. Desse modo, podemos experimentar o fenômeno da morte do outro com relação as alterações que ocorrem quando um ente passa a não ser mais ser-aí, que ele passa a não ser mais possibilidade, e sim, uma coisa material destituída de vida (HEIDEGGER, 2015).

Outrossim, a morte que nós presenciamos se desvela como perda, perda vivida pelos que ficaram, e por mais difícil que seja, não podemos ter essa experiência nós mesmos, o que no máximo conseguimos fazer é estar junto com. Pois cada ser-aí só pode assumir a sua própria morte, é algo essencialmente meu, ou seja, é uma possibilidade ontológica singular. O morrer não é algo dado, mas sim, “um fenômeno a ser compreendido existencialmente num sentido privilegiado” (HEIDEGGER, 2015, p. 314).

Tal privilégio, contudo, não diz respeito ao poder de dominação sobre outros entes. Privilégio diz respeito ao modo de ser do ente que existe, pois, enquanto lançado e jogado no mundo, está continuamente na possibilidade, na tarefa, na responsabilidade de assumir-se dessa ou daquela maneira. Nesse sentido, está na responsabilidade de dar sentido à totalidade dos entes, tanto aos entes que não são ele mesmo como aos entes que são ao modo dele mesmo. Esse modo de compreender existencialmente o ser humano, como ser-aí revela que ele é um ente concreto, finito, mortal, histórico, temporal (KIRCHNER, 2016, p. 9).

Com isso, o findar do ser-aí, a morte, faz com que ocorra a totalidade da constituição do ser-aí. Ou seja, quando ocorre a passagem desse ser-aí para se tornar não mais ser-aí, se tornando um não-mais-ser-no-mundo. Assim, o ser-aí está em um constante pender, e isso tem um caráter de não-ser-mais-ser-aí, e com isso chega ao fim de suas possibilidades, sendo que isso só ocorre de maneira insubstituível para cada ser-aí singular (HEIDEGGER, 2015).

Desse modo, estar pendente é não estar ajuntado, não estar em sua totalidade. E esse ainda não do ser-aí se manterá provisoriamente e momentaneamente inacessível a experiência porque ainda não é tido como real. Além disso, para Heidegger, o ainda-não faz parte constituinte do próprio ser³, visto que, o ser-aí quando nasce já está incutido o seu ainda-não. “É um ainda-não que, enquanto ente que é, cada ser-aí tem de ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 318).

³ “O Dasein é o ente a quem o ser diz respeito. Mas o Dasein é – nós mesmos, a cada vez. [...] o Dasein não é outra coisa senão o homem, um outro ente, trata-se de nós mesmos, mas nós mesmos pensados a partir da relação com o ser,

Com isso, pode-se dizer que, para que essa experiência do ser-aí se complete, é preciso que ocorra sua morte, e isso irá ocorrer independente desse ser-aí ter conseguido ou não “completar” suas possibilidades. Segundo Heidegger, ela irá acabar na “incompletude ou na decrepitude e desgaste”.

Nesse ponto, vale ressaltar que o findar não é necessariamente um sinônimo para se completar. Mas sim como um término, um passe para não ser mais, ou ser dado com o fim. Isso porque, quando dizemos de algo acabado, completo, diz de algo que tenha determinação, ou um ser dado. Já no que diz respeito a morte do ser-aí, ele simplesmente não desaparece, nem se acaba e nem está disponível a mão, por isso não pode ser caracterizada como um fim no sentido de findar a chuva, por exemplo.

Assim, a morte é um modo de ser que o ser-aí assume no momento que é um ser existente. Ou seja, a morte é um fenômeno da vida. E só chega ao fim com o findar do ser vivo. “Morrer, por sua vez, exprime o modo de ser em que o ser-aí é para sua morte. Assim, pode-se dizer: o ser-aí nunca finda. O ser-aí só pode deixar de viver na medida em que morre” (HEIDEGGER, 2015, p. 322). E isso, é uma possibilidade privilegiada do ser-aí, pois, se não houvesse essa possibilidade do seu fim, o ser-aí seria um projeto completo e não um vir-a-ser.

Segundo Heidegger, “para o ser-aí, o fim é impendente. A morte não é algo simplesmente ainda-não dado e nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas, muito ao contrário, algo impendente e iminente” (HEIDEGGER, 2015, p. 325). Ou seja, a morte do ser-aí é a última possibilidade, a possibilidade de poder não mais ser ser-aí. E quando o ser-aí se entende como um ser que só será completo com seu fim isso pode gerar angústias. Essa angústia com a morte ocorre devido a percepção de que sua própria morte é algo irremissível e insuperável. Essa angústia, porém, não pode ser confundida com o medo de deixar de viver, mas sim uma forma de abertura de que como ser-lançado-no-mundo, o ser-aí existe para seu fim.

Com isso dado podemos partir para o conceito existencial da morte, visto que, o ser-para-o-fim é o ser mais próprio, irremissível e insuperável; é algo certo, porém é algo indeterminado, não podemos ter certeza de quando irá ocorrer, somente que é possível que ocorra a todo instante. A partir disso, podemos dizer que o conceito existencial de ser-para-o-fim irá servir para a elaboração de um modo de ser do ser-aí em que ela se de como todo. Pois, como ser-aí já lançado ao mundo, ele já está responsabilizado por sua morte.

isto é, com nosso ser próprio, com o das coisas e dos outros. Dasein diz a humanidade do homem como relação com o ser. [...] Qual o modo de ser específico do Dasein? A existência” (DUBOIS, 2004, p. 17).

Assim, “o ser-para-a-morte em sentido próprio significa uma possibilidade existenciária do ser-aí” (HEIDEGGER, 2015, p. 336). Aqui podemos apontar que o ser-para-a-morte não pode escapar das possibilidades que são suas de maneira própria e irremissível, pois o projeto existencial de cada ser-para-a-morte deve se constituir como forma de compreensão da morte como possibilidade. Essa possibilidade deve ser compreendida como tal, sem nenhum atenuante, e deve ser construída como possibilidade, e assim, suportada como uma possibilidade.

Com isso, “o ser para a possibilidade enquanto ser-para-a-morte, no entanto, deve relacionar-se para com a morte de tal modo que ela se desvele nesse ser e para ele como possibilidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 339). Ou seja, é preciso que o ser-aí se relacione com a morte para a partir disso possa aumentar sua possibilidade de possíveis, para que possa antecipar o que está por vir, a morte.

RESUMO DO CONTO *O MURO*

O conto apresentado nesse artigo aconteceu na Espanha durante a Guerra Civil (1936-1939). O conto relata a história de três homens que foram presos e foram condenados a execução.

A história é narrada em primeira pessoa por aquele que consideramos o personagem principal do livro, Pablo Ibbieta; a narrativa começa com o julgamento e a sentença dos três homens: Pablo Ibbieta, Tom e Juan. Logo após a sentença eles são levados a permanecer em um porão de um hospital abandonado para esperar a execução.

Nesse local frio, eles passam a noite agonizando sobre a ideia de morrer no dia seguinte. Pablo e Juan tentam uma forma de racionalizar essa morte iminente, porém são traídos por seus próprios corpos que começam a externalizar seus medos, por meio de tremores, suores e até incontinência urinária.

No meio da noite um médico belga é encaminhado para essa sala junto com dois soldados, esses permanecem ali com o intuito de fazer esse momento “menos difícil”, e é em comparação com esses homens que acabaram de chegar que Pablo irá comparar seus corpos, como corpos de quem já está morto e corpos que ainda estão vivos.

Com isso Pablo começa a fazer um apanhado geral de sua história de vida até aquele momento. Os principais pontos de análise do personagem são os objetos familiares, pessoas, amigos, estranhos, memórias e desejos. Sendo que, ao chegar a manhã, ele já não entende mais o porquê de suas preocupações anteriores.

Assim, momentos antes de sua execução, quando interrogado novamente sobre o paradeiro de Ramon Gris, Pablo começa a achar graça de sua teimosia, e com isso decide não entregar o colega de resistência. Porém, para fazer graça e pregar uma peça aos soldados ele inventa um novo

paradeiro para Ramon, pois naquele momento, “tudo era de uma comicidade irresistível” (SARTRE, 2017, p. 29).

No fim, a localização apontada por ele acabou por ser verdadeira, e com isso ele deixou de ser executado naquele momento, passando a ficar junto com os outros presos no pátio.

ANÁLISE DO CONTO SEGUNDO A PERSPECTIVA HEIDEGGERIANA

Partiremos nossa análise do ponto em que o personagem de Pablo Ibbieta se percebe refém, em consequência de suas escolhas, preso e prestes a morrer por crimes políticos cometidos.

-Você é Pablo Ibbieta? –Sim, senhor. O sujeito olhou seus papéis e me perguntou: -Onde está Ramón Gris? –Não sei. –Você o escondeu na sua casa do dia 06 ao dia 19. –Não, senhor. Eles escreveram qualquer coisa e me fizeram sair. No corredor, Tom e Juan esperavam entre dois guardas. Pusemo-nos em marcha. Tom perguntou a um dos guardas: -E agora? –O que? –Foi um interrogatório ou um julgamento? –Julgamento. –Respondeu o guarda. – E então? O que vão fazer de nós? O guarda respondeu secamente: -Vocês receberão a sentença nas celas (SARTRE, 2017, p. 9-10).

Dessa forma, nos cabe analisar como que Pablo Ibbieta passa a ressignificar sua existência a partir desse momento, já que suas vontades passam a não mais ser uma possibilidade plena, já que se encontrava enclausurado. Nesse ponto, o personagem percebe que pode vir a perder o seu vir-a-ser. Segundo Heidegger, mesmo com essa irritação e o pensamento da morte o deixando paralisado e sem esperanças, isso não significa, porém, que se findou as suas possibilidades, haja visto que para as possibilidades se findarem é preciso que o ser-aí já não esteja presente, ou seja, que esteja morto.

Mas a coisa me irritava: eu nunca pensara na morte porque a ocasião nunca se apresentara; agora, porém, a ocasião tinha chegado e não havia outra coisa a fazer senão pensar nela (SARTRE, 2017, p. 13).

Assim, o personagem começa a entender que sua presença ali naquele lugar gera uma possibilidade de sua morte iminente, pois nesse ponto ele já tinha sido condenado a morte por fuzilamento. E com isso, ocorre a angústia; segundo Laporte, “é na angústia que o ser-para-a-morte “sente”, de forma mais aguda e original, essa possibilidade impossível” (LAPORTE, 2009, p. 116). Essa angústia se apresenta em Ibbieta de maneira tão tangível que ele começa a sentir desarranjos físicos em detrimento dessa possibilidade que se mostra frente a ele.

[...]. Cheirava a urina como os velhos prostáticos. Naturalmente, eu pensava como ele e tudo quanto me dizia eu poderia lhe dizer – esse negócio de morrer não é nada natural. E, como eu ia morrer mesmo, nada mais me parecia natural, nem o monte do carvão, nem o banco, nem a boca imunda de Pedro [...] (SARTRE, 2017, p. 20).

Outro ponto importante de se analisar, diz respeito a forma com que Tom estava lidando com a situação da morte tão perto de ocorrer; pois, para ele se mostrou mais fácil lidar com a morte estando ligado a outro ser-aí do que ele próprio, pois, segundo Heidegger, “a morte dos outros, porém, torna-se tanto mais penetrante, pois o findar da presença é “objetivamente” acessível”

(HEIDEGGER, 2015, p. 311). Assim, para ele se faz mais apazível ele pensar em consolar o outro do que analisar o ponto de vista dele não ser mais um ser-aí no mundo.

Esse é um ponto que Heidegger irá chamar de cotidianidade do ser-aí, pois no cotidiano, o senso comum, irá tentar consolar o outro que está perto de sua morte iminente, em uma busca constante de tranquilizar a respeito da morte. Pois, ele próprio não consegue ter coragem de assumir a angústia com a morte.

[...] Tom obedeceu a contragosto; gostaria de consolar o menino; aquilo o manteria ocupado, não lhe daria tempo de pensar em si próprio [...] tinha medo de me ver suado e cinzento; estávamos iguais e piores do que espelhos um para o outro. Ele olhava o belga, o "vivo" (SARTRE, 2017, p.13 e 17).

Assim, Heidegger irá apontar que cabe a cada ser-aí assumir sua própria morte, movimento esse que causa angústia em Ibbieta, pois em várias ocasiões ele se viu obrigado a enfrentar a situação de que poderia findar seu vir-a-ser e que por mais que as adversidades se apresentavam em seu caminho ele ainda tinha forças para seguir em frente. Isso significa que perante essa possibilidade ontológica singular, de morrer, de findar sua existência, ele fez a escolha de lutar para que esse fim não chegasse até ele. Porém, após essa sentença, e essa nova possibilidade de não ser mais um ser-aí, ele se retrai, e se questiona o porquê de toda aquela energia gasta para sobreviver, sendo que a morte é algo iminente e que mais cedo ou mais tarde irá ocorrer para todos.

[...]. Uma onda de lembranças surgiu em confusão, tanto as boas quanto as ruins [...] Lembrei-me de alguns episódios: o desemprego durante três meses em 1926, como escapei de morrer de fome. Recordei-me de uma noite passada num banco, em Granada; havia três dias que não me alimentava, estava enraivecido e não queria morrer. Aquilo me fez sorrir. Com que ansiedade eu corria atrás da felicidade, atrás das mulheres, atrás da liberdade...A troca de quê? (SARTRE, 2017, p. 21-22).

Além disso, Ibbieta tem uma visão da morte diferente da que o autor estudado aqui, visto que para ele a morte não pode jamais dar sentido à vida, pois significa suprimir toda a vida como conhecemos. O que Heidegger irá apontar vai ao contrário, pois segundo ele, a morte é um fenômeno da vida, algo constitutivo do ser-aí e não necessariamente é um fim do ser-aí, mas uma possibilidade privilegiada do ser-aí. E é esse ser-para-o-fim que possibilita que o ser-aí possa ser-tudo, ou seja, isso possibilita que o ser-aí viva sua vida plenamente pois sabe que sua morte é algo impendente, que é algo imanente.

Assim, a morte jamais é aquilo que dá à vida seu sentido: pelo contrário, é aquilo que, por princípio, suprime da vida toda a significação. Se temos de morrer, nossa vida carece de sentido, porque seus problemas não recebem qualquer solução e a própria significação dos problemas permanece indeterminada (SARTRE, 1997, p. 661).

Após essa conversa interna que o personagem tem consigo mesmo, sobre o significado da morte, como algo que, para ele, não dá sentido à vida, ele se angustia. Essa angústia com a morte iminente é algo próprio, irremissível e insuperável, pois, ele se angustia com o próprio ser-no-mundo, é algo do poder-ser do ser-aí. Nesse ponto podemos levantar a questão sobre a angústia da

morte, e o medo de deixar de viver, pois para o personagem essa passagem de um para o outro é marcante, pois antes desse momento de enclausuramento havia uma fuga de pensamento sobre sua própria morte, ele não levava em conta que é um ser-para-a-morte, e que isso é um fato, independente da forma como ele levou sua vida.

[...]. Olhei durante algum tempo o disco de luz que o lampião projetava no teto. Estava fascinado. Depois, bruscamente, voltei a mim, a roda luminosa desapareceu e me senti esmagado por um peso enorme. Não era o pensamento da morte, nem medo; era uma coisa sem nome. Minhas faces queimavam e eu sentia uma dor na cabeça (SARTRE, 2017, p. 15).

Assim, a confirmação dessa passagem sofrida por Ibbieta de ter medo da morte para se angustiar com a morte se mostra bem evidente nesse próximo trecho, pois, nesse momento ele passa a não mais ter medo de não mais viver e pensa em viver o momento, pois enquanto a morte ainda não ocorreu ele consegue se entender como um ser privilegiado e que pode ainda se relacionar com si mesma. Ou seja, ele toma para si a responsabilidade da possibilidade insuperável de sua morte.

[...] Mas não tinha vontade de perder duas horas de vida; viriam me acordar mal amanhecesse, eu os seguiria tonto de sono e estrebucharia sem um ai; não queria morrer como um animal, queria compreender (SARTRE, 2017, p. 21).

Já nesse ponto, Ibbieta se percebe ainda mais nesse ponto de angústia, com a possibilidade de não mais ser um ser-aí, pois aquela tentação, tranquilização e alienação que é característica própria do ser-aí que ainda não se deu conta de que sua finitude já não está mais presente. Ele se vê frente a determinação de que é um ser-para-o-fim, e que isso é algo próprio dele, é algo irremissível e insuperável.

Isso se dá, porque até aquele momento, ele ouvia os tiros, sabia o que estava acontecendo com os outros e até então, era a forma dele vivenciar a morte, por meio da experiência de morte dos outros. Sendo que a morte é algo inegavelmente fato da experiência individual de cada ser-aí.

No estado em que me achava, se viesse me avisar que eu poderia voltar tranquilamente para casa, que a minha vida estava salva, eu ficaria indiferente; algumas horas ou alguns anos de espera dão na mesma, quando se perdeu a ilusão de ser eterno. Não ligava mais para nada; em certo sentido estava calmo. Era, porém, uma calma horrível – por causa do meu corpo; enxergava com seus olhos, ouvia com seus ouvidos, mas não era mais eu; (SARTRE, 2017, p. 23-24).

Isso posto, ele passa a se ver de outra forma, se enxerga como um ser-aí totalmente diferente do que até então, e isso, faz com ele se pense como alguém inumano, alguém desprovido de humanidade, e com isso, passa a tomar uma resolução frente a possibilidade de sua morte, a de morrer firme. De não buscar alguma forma de se consolar com isso, como o senso comum faria.

Assim, segundo Heidegger, “a delimitação da estrutura existencial do ser para o fim serve para a elaboração de um modo de ser do ser-aí em que ele, enquanto ser-aí pode ser todo” (2015, p. 335). Ou seja, Ibbieta traz para si essa responsabilização de entender sua morte como dele, e com

isso já não se angustia como antes perante essa possibilidade iminente que pende em ocorrer. De não ser mais um ser-aí, mas sim ser um ser “completo”.

[...]. Um segundo, um único segundo, também tive vontade de chorar, de chorar de piedade de mim. Mas o que aconteceu foi o contrário; dei uma olhadela no garoto, vi seus magros ombros arquejantes e me senti inumano; não podia ter piedade nem dos outros nem de mim mesmo. Disse com meus botões: “Quero morrer firme” (SARTRE, 2017, p. 25).

Com isso, Ibbieta toma uma decisão perante a pressão de entregar o esconderijo de Gris, decisão essa que sem ele esperar, o leva para um caminho novo e, totalmente inesperado. Ou seja, abre novas possibilidades de lidar com a imanência de sua morte.

Entretanto, eu estava ali, podia salvar a pele entregando Gris e me recusava a fazê-lo. Achava aquilo meio cômico; era pura obstinação. Pensei: “Isso é que é ser teimoso”, e uma alegria esquisita me invadiu (SARTRE, 2017, p. 28).

Desse modo, com a clareza de que a morte é a possibilidade mais extrema desse ser-aí, Ibbieta passa a se responsabilizar por sua morte, pois no momento que apareceu a possibilidade de ele entregar Escobar e não o fez, isso abriu uma nova gama de poder-ser-no-mundo, ele trouxe para si a responsabilidade de seus possíveis. E essa nova possibilidade fez com que ele, mesmo não intencionalmente, pudesse se livrar da morte por fuzilamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse trabalho procuramos refletir sobre como o conceito da morte sob a ótica fenomenológica heideggeriana influenciou nos conceitos como o da morte. Para entender melhor a didática do autor e como ele representava seus conceitos, partimos de um romance sartriano para dar vida a esse conceito, e trazer para uma realidade mais palpável.

Portanto, o tema gerador de nossa análise foi a morte. E antes de entrar no conto “o muro”, procuramos entender o conceito da morte a luz da teoria fenomenológica do filósofo Heidegger. Desta forma entendemos que a morte nos acontece como uma possibilidade da impossibilidade da existência. Visto que, enquanto ser-para-a-morte vivemos no pender para o poder-ser, que é a morte.

REFERÊNCIAS

- DUBOIS, C. **Heidegger, Introdução a uma leitura**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2004.
- FORGHIERI, Yolanda Cintrão. **Psicologia Fenomenológica: fundamentos, métodos e pesquisa**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.
- INWOOD, M. **Dicionário de Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- KIRCHNER, Renato. **A analítica existencial heideggeriana: um modo original de compreender o ser humano**. *Rev. NUFEN* [online]. 2016, vol.8, n.2 [citado 2023-01-20], pp. 112-128.

Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000200009&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 2175-2591.

LAPORTE, Ana Maria Alexandre; VOLPE, Neusa Vendramin. **Existencialismo: uma reflexão antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre**. Curitiba, PR: Editora Juruá, 2009.

SARTRE, J.P. **O muro**. Tradução H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro, RJ: Editora Nova Fronteira, 2017.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

IDEIA E PERCEPÇÃO EM MALEBRANCHE: ANÁLISE DA TEORIA DA COGNIÇÃO EM A BUSCA DA VERDADE

Pedro Prikladnitzky¹

Olavo de Salles²

Amanda Victoria Milke Ferraz de Carvalho³

Resumo: O presente artigo contextualiza o problema epistemológico da percepção em Nicolas Malebranche, a partir de *A busca da verdade*, 1674, especificamente na parte II do Livro III, na qual ele se posiciona de modo resolutivo quanto à pergunta: *como são possíveis nossas percepções das coisas materiais?* O objetivo de nosso artigo reside em esclarecer a posição de Malebranche no interior dessa pergunta que busca expor as condições lógicas, ontológicas e epistemológicas que possibilitam as percepções. Adotamos o seguinte itinerário I) jogamos luz na pergunta da possibilidade da percepção, II) expomos algumas definições fundamentais na filosofia de Malebranche, III) situamos o problema no interior da epistemologia do autor, IV) apresentamos análise empreendida por Malebranche das cinco hipóteses (exaustivas) que respondem ao problema, e aos contra-argumentos face a *quatro* delas, V) explanamos o argumento em favor da quinta hipótese: que podemos perceber as coisas vendo as ideias delas em Deus. O quinto momento constitui o resultado de nossa pesquisa, a saber, Malebranche exclui quatro das cinco hipóteses, e aceitando a última (e única) restante, resolve o problema da percepção com sua teoria das ideias, segundo a qual temos percepção das coisas em Deus.

Palavras-chave: Malebranche. Teoria das ideias. Visão em Deus.

IDEA AND PERCEPTION IN MALEBRANCHE: ANALYSIS OF THE THEORY OF COGNITION IN *THE SEARCH AFTER TRUTH*

ABSTRACT: The present paper contextualizes the epistemological problem of perception in Nicolas Malebranche, from *The Search after Truth*, 1674, specifically in the second part of the third book. There he resolutely takes a stand on the following question: how are our perceptions of material things possible? The aim of the paper is to clarify Malebranche's position, which searches to expose the logical, ontological, and epistemological conditions for perception. We follow the route: I) we clarify the question for the possibility of perception, II) expose some fundamental definitions of Malebranche's philosophy, III) situate the problem within the authors' epistemology, IV) follow Malebranche's analysis of the five hypotheses (exhaustive) that answer to the problem at hand, and the counterarguments against four of them, V) follow the argument in favor of the fifth hypothesis: that we can perceive all things by seeing their ideas in God. The fifth moment is also our research's result, that is, Malebranche excludes four of the five hypotheses, and by accepting the one (and only) remaining, he resolves the perception problem with his theory of ideas, according to which, we have perceptions of all things in God.

KEYWORDS: Malebranche. Theory of ideas. Vision in God.

¹ Pós-doutorando pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5741-1746>. Correio eletrônico: prikladnitzky@gmail.com.

² Mestrando em Filosofia Pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. Correio eletrônico: olavo.salles144@gmail.com.

³ Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. Correio eletrônico: mandamilke@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O presente texto tem o objetivo de expor e elucidar a posição de Nicolas Malebranche (1638-1715), em sua teoria das ideias, frente ao problema epistemológico da percepção. Nossa análise se concentra na obra *A busca da verdade* (1674). O mencionado problema refere-se à apreensão explícita do modo pelo qual podemos perceber as coisas fora de nós⁴. Pressupõe-se nisso que de fato temos percepções e pergunta-se pelas condições epistêmicas e ontológicas que a tornam possível. Em todo caso, em um primeiro momento, trata-se de demonstrar como *pensamos* as coisas que estão fora de nós, as quais Malebranche considera, em acordo com Descartes, como as coisas *extensas* ou materiais. Portanto, o problema geral que mesmo Malebranche tem de responder é o seguinte: *de onde vem a possibilidade de algo imaterial perceber algo que em si mesmo é material?* É evidente que o pensamento, sendo essencialmente imaterial, não pode conceber literalmente algo que em si mesmo é material, pois caso contrário deixaria de ser pensamento (MALEBRANCHE, 2004, p. 37-38; MALEBRANCHE, 2004, p. 61). Assim, não se pode realmente “pensar” materialmente algo material, e mais precisamente, não se pode pensar algo material *enquanto* material, dada a heterogeneidade entre pensamento e extensão. De fato, percebemos as coisas materiais, mas *tal* percepção e aquilo que constitui as condições de sua possibilidade não são coisas materiais. No que consistem basicamente tais condições? O que possibilita o pensamento imaterial ter acesso a algo material?

O problema da percepção se desdobra pela análise do espírito do homem. De acordo com Malebranche (MALEBRANCHE 2004, p. 61), no espírito humano, uma substância simples e indivisível por não possuir extensão, distinguimos o entendimento e a vontade como duas faculdades ou capacidades. Assim, o desdobramento do problema da percepção se encaminha para uma análise de nós mesmos, de nossas capacidades intelectuais e volitivas⁵. Essas faculdades, de acordo com Malebranche (2004, p. 62), diferenciam-se à medida que: “[...] a primeira, que é o *entendimento*, tem a propriedade de receber várias *idéias*, isto é, de perceber várias coisas; a segunda, que é a *vontade*, é a faculdade que recebe várias *inclinações* ou quer diferentes coisas.” É a partir da análise do entendimento que se tornará clara a teoria das ideias em Malebranche.

Como, então, o filósofo vê o vínculo do entendimento com as ideias? Temos percepção das coisas externas à medida que o entendimento *recebe ideias*. Mas o que significa “receber”? De

⁴ Essa expressão, “as coisas fora de nós”, tem pelo menos dois sentidos no *A busca da verdade*. Nas investigações preliminares do capítulo I do livro I, Malebranche usa-a para se referir, de uma maneira mais ampla, a qualquer coisa que existe fora do sujeito da percepção e que dele se distingue substancialmente, e adiante, na parte II do livro III, especificamente usa-a para se referir às coisas materiais do mundo físico. Nós usaremos esse termo, “coisas fora de nós”, exclusivamente no segundo sentido.

⁵ O foco do presente texto é a teoria das ideias de Malebranche, que se situa no problema da percepção, não consideraremos a faculdade da vontade, uma vez que não se vincula diretamente com a percepção.

início, o “receber” indica a passividade do espírito em perceber ideias e de ser por elas modificado. O homem é capaz dessa recepção mediante seu entendimento (MALEBRANCHE, 2004, p. 64-65). O filósofo depreende que perceber e receber ideias é o mesmo: “...é a mesma coisa para a alma perceber um objeto e receber a ideia que o representa” (MALEBRANCHE, 2004, p. 65). Isso demarca o caráter passivo do entendimento. Daí se conclui que é impossível para o espírito perceber um objeto externo⁶ sem sofrer modificações internas pelas ideias.

Temos de considerar em seguida que Malebranche (2004, p. 63) distingue entre percepções puras e sensíveis; e qualquer que seja o tipo das percepções, sempre o percebido é uma ideia. Notamos aqui, desse modo, que na abertura de *A busca da verdade*, Malebranche sustenta que a ideia é o objeto da percepção. O ato cognitivo pressupõe uma ideia. Quando o espírito não sofre modificações ao receber ideias, trata-se da percepção pura. Nesse caso, pois, não há propriamente objeto percebido, ou, o que é o mesmo, o objeto percebido é interno e não externo; entram aqui as *representações* das figuras geométricas e objetos espaciais. Há propriamente modificação na alma⁷ quando nela há percepções sensíveis, de tal modo que, para Malebranche, *os sentidos ou sensações* são apenas modificações na alma quando essa recebe ideias, ele distingue: “[...] o entendimento imagina os objetos ausentes e sente aqueles que estão presentes [...] os *sentidos* e a *imaginação* são somente o entendimento percebendo os objetos pelos órgãos do corpo” (MALEBRANCHE, 2004, p. 65). É importante enfatizar que Malebranche compreende a capacidade sensível do homem como algo pertencente ao entendimento, pois é natural que as percepções sensíveis, as únicas que indicam uma modificação na alma, vinculem-se à capacidade de receber ideias e de ser por elas modificadas. Ter uma sensação é perceber um objeto externo (extenso, material) através dos sentidos. Então a afecção sofrida pelos sentidos é percebida pelo entendimento através de uma ideia. Nesse sentido, uma sensação também é uma modificação da alma, e precisamente de sua faculdade do entendimento. De outro lado, porém, naturalmente a sensação pressupõe uma afecção física de algo no aparato fisiológico.

No parágrafo anterior afirmamos que sempre o percebido é uma ideia. Cabe agora definir expressamente o estatuto da ideia. Embora na obra *A busca da verdade* ocorra uma ambigüidade nessa definição, tomaremos aquela expressa por Malebranche no contexto da investigação pela sua natureza - o texto diz: “[...] por essa palavra, “idéia”, entendo somente o que é o objeto imediato ou o mais próximo do espírito, quando ele percebe algum objeto, isto é, o que afeta e modifica o espírito com a percepção que ele tem de um objeto (MALEBRANCHE, 2004, p. 166).

⁶ Os objetos internos (figuras geométricas e afins) são percebidos, mas tal percepção não institui uma modificação para que possa ser percebida; é o que veremos adiante.

⁷ Os termos 'espírito', 'alma' e 'mente' são utilizados de maneira intercambiável.

As ideias, como objetos imediatos da percepção, têm o papel de mediação entre os objetos da realidade externa e o espírito pensante; as ideias são indispensáveis para perceber os objetos externos, já que a alma a eles não pode estar diretamente unida (MALEBRANCHE, 2004, p. 169). Torna-se evidente com isso que as ideias entram em jogo como elemento da condição de possibilidade da percepção, ela responde pelo problema geral da percepção: *de onde vem a possibilidade de algo imaterial perceber algo que em si mesmo é material?* Temos que explicitar agora de que modo exatamente Malebranche compreende a articulação entre os elementos necessários na percepção. O filósofo trabalha com cinco hipóteses pelas quais podemos perceber os objetos fora de nós, com o objetivo de esmiuçá-las, e chegar a determinar qual seria a mais verossímil entre elas. Debruçar-nos-emos sob cada uma a seguir, antecipando sua conclusão com um argumento por exclusão: nós vemos todas as coisas em Deus.

Malebranche parte da listagem das várias hipóteses que visam explicar como a mente tem cognição de objetos externos, para, então, argumentar em favor da recusa de todas as hipóteses com a exceção da visão em Deus. É claro que o argumento só será probante, como Malebranche reconhecerá em sua resposta a Régis (OCM XVII-1; MALEBRANCHE 1958, p. 290-1). se a lista for exaustiva e as refutações definitivas. É justamente a questão da exaustividade que incomoda Locke nessa passagem de Malebranche. Segundo ele, não há maneira de garantir que todas as hipóteses foram listadas (LOCKE 1823, vol. X, p. 214). Foucher vai, também, na direção de Locke e aponta, além disso, que Malebranche assume de maneira injustificada que possuímos cognição e conhecimento dos objetos externos (GOUHIER 1948, p. 238). Sem assumir isso, a conclusão poderia ser, na melhor das hipóteses, apenas disjuntiva: ou bem a visão em Deus ou bem o ceticismo.

Malebranche, por outro lado, acredita que a lista a seguir é exaustiva:

Afirmamos, portanto, que é absolutamente necessário: ou que as ideias que temos dos corpos e de todos os outros objetos que não percebemos por eles mesmos vêm desses mesmos corpos ou objetos; ou que nossa alma tem a potência de produzir estas ideias; ou que Deus as produziu com ela ao criá-la; ou que ele as produz todas as vezes que pensamos em algum objeto; ou que a alma tem em si mesma todas as perfeições que vê nos corpos; ou, finalmente, que ela está unida a um ser totalmente perfeito e que contém genericamente todas as perfeições inteligíveis ou todas as ideias dos seres criados. Podemos ver os objetos somente em uma dessas maneiras (OCM I, p. 417; MALEBRANCHE, 2004, p. 171).

A passagem acima apresenta cinco hipóteses (uma podendo ser subdividida) a respeito da natureza da cognição dos objetos externos. Elas podem ser rerepresentadas da seguinte maneira (PYLE 2004, p. 52): (1) Objetos externos originam (causam) as ideias mediante as quais nós os percebemos; (2) A alma produz ou cria as suas próprias ideias. A alma tem a capacidade de gerar o intermediário de percepção dos objetos externos; (3) Deus cria ou produz as ideias na alma. (4) A

alma contém nela mesma todas as perfeições de outras criaturas e pode, portanto, conhecê-las nela mesma; (5) Nós vemos todas as coisas em Deus.

Encontramos, na literatura secundária, grande diversidade de considerações sobre a origem e a justificação de tal lista. De acordo com Connell, ela é derivada de abordagens escolásticas acerca da cognição angélica, provavelmente do tratado *De Angelis* de Suárez (CONNELL 1967, p. 162-5). Isso pode parecer estranho em um primeiro momento. Em diversas passagens de *A busca pela verdade*, Malebranche demonstra seu descontentamento com a filosofia escolástica e com a forma como ela teria corrompido uma maneira correta de investigação das questões filosóficas. Contudo, as reclamações de Malebranche sobre a escolástica repousam, sobretudo, no empirismo e hilemorfismo de origem aristotélica. Na medida em que é um adepto do dualismo cartesiano, ele poderia rejeitar as posições aristotélicas acerca da natureza do homem e, ainda assim, concordar, em algum aspecto, com as posições acerca da natureza dos anjos, seres puramente imateriais, e do conhecimento angélico, totalmente independente dos sentidos, e aplicá-las à sua concepção de alma e de seus poderes cognitivos. Mas, mesmo que Connell tenha razão (lista for originalmente retirada de Suárez), parece não haver dúvida que Malebranche pensava que esse modelo fosse aplicável às teorias de La Forge, Arnauld, Cordemoy e Régis, seus contemporâneos e rivais cartesianos.

Quais razões Malebranche possuía para crer que tal lista é exaustiva? As respostas mais plausíveis a essa pergunta parecem ter sido dadas por Plínio Smith (SMITH 2004, p. 171), Connell (CONNELL 1967, p. 152-5) e Nadler (NADLER 1992, p. 138-40). Plínio Smith, em uma nota da sua tradução, sugere que consideremos o seguinte: uma cognição de um objeto externo, para Malebranche, seria composta de apenas quatro elementos - os próprios objetos externos; a alma que os percebe; a modificação que ocorre na alma quando os percebe; e Deus. Dado esses quatro elementos, seriam possíveis apenas cinco combinações para compreender a natureza das cognições, e, portanto, haveria somente as cinco teorias sobre a natureza das ideias mencionadas por ele. Connell e Nadler têm uma abordagem semelhante. H1-H4, apresentadas acima, podem ser divididas da seguinte forma: H1 e H2 são teorias empiristas; H3 e H4 são inatistas, ou, ao menos, não empiristas. Em H1 e H3 a mente é passiva ao receber as ideias; em H2 e H4 ela é ativa. Assim, temos a seguinte divisão (PYLE 2004, p. 53).

H1: Empirista e passiva. Objetos externos simplesmente imprimem a sua ideia na mente gerando, assim, a respectiva cognição. H2: Empirista e ativa. A impressão sensível é ainda necessária, mas agora serve apenas como a ocasião para a mente exercer o seu poder constitutivo e criar por si mesma uma ideia correspondente. A hipótese 3 se subdivide: H3a: Inatista e passiva. A mente é apenas um grande armazém, lotado desde a sua criação por Deus com todas as ideias que

ela virá a precisar. H3b: Nem empirista nem inatista, mas passiva. Ideias não são nem derivadas da experiência nem inatas, mas apenas criadas por Deus, na medida em que a ocasião demandar. H4: Inatista e ativa. A mente é ela mesma um mundo inteligível e, como tal, capaz de descobrir, ao investigar sua própria natureza, as propriedades das coisas externas. Somando essas quatro alternativas, com a quinta, que virá a ser assumida como correta, constituiríamos o quadro total das possibilidades de compreensão da cognição de acordo com Malebranche. Ao darmos conta de aspectos empíricos, inatistas, ativos, passivos da percepção, abordamos todas as possibilidades em que se pode constituir uma percepção.

Creemos, com isso, que a origem e a justificação da listagem de Malebranche são compostas tendo tomado como base tanto elementos históricos quanto uma consideração lógica das possibilidades de se compreender a cognição humana, o que foi feito brevemente acima. As constantes referências a autores contemporâneos e a similaridade das doutrinas criticadas com aquelas em voga no século XVII, fornecem o forte indício de que a listagem de Malebranche diz respeito ao que o próprio filósofo considerava relevante no âmbito das teorias sobre a cognição no seu tempo e o seu desejo de inserir-se no debate da época. Por isso, a análise dos argumentos apresentados por Malebranche contra as hipóteses será acompanhada de uma tentativa de mapeamento histórico, tendo como base a literatura secundária, do alvo de tais críticas.

Passamos agora a apresentação mais detida de cada uma dessas hipóteses.

A *primeira hipótese* descartada é aquela dos escolásticos, e advinda de Aristóteles, a de que, *na percepção dos objetos materiais, eles nos enviam espécies materiais, que se lhes assemelham*. Cabe ressaltar que a teoria das espécies materiais é formulada de acordo com a interpretação de Malebranche, e a partir dela por ele também descartada. É assim que Malebranche ilustra essa teoria:

[...] pretendem que os objetos de fora enviam espécies que se lhes assemelham e que essas espécies são levadas pelos sentidos externos até o sentido comum; eles chamam essas espécies de “impressos”, porque os objetos as imprimem nos sentidos externos. Essas espécies impressas, sendo materiais e sensíveis, são tornadas inteligíveis pelo *intelecto agente* ou *ativo* e são próprias para serem recebidas no *intelecto passivo*. Essas espécies assim espiritualizadas são chamadas espécies “expressas”, porque elas são expressas das impressas e é por elas que o *intelecto passivo* conhece todas as coisas (MALEBRANCHE, 2004, p. 172).

Em face dessa elaboração, explicaremos os contra-argumentos de Malebranche. O primeiro argumento contra a hipótese baseia-se na lei da impenetrabilidade dos corpos. Ora, objetos sensíveis e materiais enviam espécies sensíveis e materiais que são semelhantes a eles mesmos em sua natureza material. Trata-se de tomar as espécies impressas como se fossem literalmente ínfimos pedaços materiais pertencente a um corpo material. Vemos que formar uma percepção disso é impossível, porque, em primeiro lugar, tais espécies corpóreas não podem penetrar o espírito

humano, dada a lei da impenetrabilidade dos corpos, de modo que: “[...] é fácil concluir que elas deveriam se friccionar e bater [...] indo para um lado e para outro [...], e assim não podem tornar os objetos visíveis.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 173) Ademais, a partir da mesma lei de impenetrabilidade, Malebranche conclui que seria impossível o que é claramente verossímil, a saber, que vemos várias coisas ao mesmo tempo. Porque, de acordo com a hipótese, as espécies impressas deveriam se reunir em uma só e ao mesmo tempo que temos a percepção (única) de várias coisas. Dada a impenetrabilidade dos corpos, isso é manifestamente impossível, pois dois corpos não ocupam o mesmo lugar no espaço.

O segundo argumento contra a hipótese se refere à mudança que ocorre nas espécies. Malebranche sustenta que a diferença na distância entre aquele que percebe a espécie e o objeto ao qual pertence a espécie, causaria uma diferença também na espécie enviada, de modo que: “[...] quanto mais próximo está um objeto, tanto maior deve ser a espécie, visto que vemos o objeto maior.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 174) Ora, não é claro aquilo que faz com que, não obstante a diferença do tamanho da espécie, o próprio objeto que lhe envia se mantenha no seu tamanho, e nem mesmo é claro aquilo que aumenta ou diminui o tamanho da espécie. Logo, por falta de clareza, a hipótese deve ser descartada.

Já o terceiro dos argumentos diz que vemos igualdade em objetos geométricos mesmo que os próprios objetos nos enviem espécies sensíveis que são desiguais; ele conclui disso que essa igualdade vista não é produzida pelo próprio objeto e enviada como uma espécie a ele semelhante. E, por fim, o quarto argumento, consiste em dizer que, se o objeto envia literalmente partes materiais sensíveis (as espécies impressas) ao espírito, ele deveria, pelo menos em alguma medida, diminuir de tamanho, desgastar, o que não parece ser o que acontece.

A segunda hipótese descartada é a de que a alma produz por si mesma as ideias quando é estimulada pelos objetos pelos quais tem impressões. O homem supostamente teria a potência de criar e aniquilar todas as ideias que é capaz de pensar.

O primeiro argumento contra a hipótese baseia-se na *impotência constitutiva do homem* (cf. MALEBRANCHE, 2004, p. 175-178), segue-se assim: postulando que as ideias são entes reais, dado que têm diferenças dadas pelas suas propriedades reais, e que são entes espirituais, e não extensos, parece natural concluir que as ideias são mais nobres que os próprios corpos. Ora, o homem é uma união de corpo e espírito; a hipótese segundo a qual o homem é capaz de produzir ideias, implica que um ser corpóreo e finito é capaz de produzir entes mais nobres do que ele mesmo, as ideias. A criação verdadeira das ideias só é admitida como possível para um ente mais nobre e perfeito que as próprias ideias (Deus). O homem não só não pode criar as ideias do nada

(pois isso só o pode Deus), mas também não as pode produzir a partir de algo de natureza diversa (de algo extenso ou pensante).

O segundo contra-argumento tem outra natureza (cf. MALEBRANCHE, 2004, p. 178), a de que, mesmo supondo o homem como um ente onipotente, parece que ele só é capaz de criar ou produzir algo *a partir* de uma ideia pré-concebida, e nunca pode formar ideia de um objeto do qual não conhece de antemão; mas, se o homem já o conhece de antemão, então a ideia, que lhe serve para possibilitar conhecimentos, não tem nenhuma serventia. Um terceiro contra-argumento (Cf. MALEBRANCHE, 2004, p. 180-181) diz que o homem não cria ou produz suas ideias porque aparentemente sempre e a cada vez que percebe algo se segue que se lhe revele a ideia desse algo, porque não é o caso que “[...] uma coisa é causa de algum efeito quando um e outro estão unidos” (MALEBRANCHE, 2004, p. 180), ou se seguem temporalmente.

A terceira hipótese descartada é a de que vemos os objetos pelas ideias criadas conosco, e que Deus as produz a cada momento que delas precisamos. Trata-se da opinião de que as ideias ou são inatas ou são criadas por Deus junto a nós.

O primeiro contra-argumento considera que existem ideias infinitas de objetos que variam infinitamente (por exemplo, figuras geométricas); tais ideias não poderiam ser criadas em um ou junto de um ente finito (o homem). Porque embora podemos conceber a ideia de um número infinito de triângulos, essa ideia é indistinta, ou seja, não podemos conceber *distintamente* infinitos triângulos (MALEBRANCHE, 2004, p. 184). Em outras palavras, isso é dizer que podemos conceber a possibilidade de infinitos triângulos, mas não podemos os conceber em atualidade ou realmente concebê-los.

O segundo contra-argumento contra essa hipótese é análogo ou semelhante àquele argumento apresentado acima, ou seja, aquele de acordo com o qual só podemos conceber uma ideia se sabemos de antemão aquele objeto que lhe é correspondente. Malebranche supõe, em acordo com a teoria do inatismo, que todas as ideias estão previamente disponíveis no intelecto, e o homem, ao perceber os objetos, tem de ir até o entendimento e reconhecer nele a ideia que lhes corresponde. Isso não só seria impossível, pois haveria um número infinito de ideias para distinguir, mas seria fútil, pois para reconhecer essa ideia correspondente ao objeto, ele já deve ter consigo antecipadamente o conhecimento de tal ideia; ele deveria imediatamente conhecer as infinitas ideias, para ir até aquela ideia correspondente ao objeto. Mas isso é absurdo, porque, nesse caso, a busca pressupõe que tenhamos justamente aquilo que é buscado.

Além disso, para um terceiro contra-argumento, Malebranche utiliza o clássico⁸ argumento de que Deus age de acordo com a via mais simples possível, porque isso constitui a via mais perfeita, conforme um ser perfeito; ora, isso exclui a posição de que Deus tenha de criar infinitas vezes ideias distintas, porque isso é infinitamente complexo. No mais, não podemos admitir com isso que Deus tenha que criá-las ou revelá-las segundo a nossa vontade e à medida que percebemos as coisas particulares.

A quarta hipótese descartada é que o espírito veria a essência, e a existência dos objetos, considerando as suas próprias perfeições.

O argumento exposto por Malebranche, que foi atribuído a Arnauld em *Des Vraies et Fausses Idées* (1683), segue-se assim: 1) o que é superior compreende as perfeições das coisas inferiores pelas próprias perfeições; 2) o espírito é mais nobre (superior) do que as coisas extensas que concebe; 3) portanto, o espírito contém em si mesmo tudo que existe no mundo visível, e pode percebê-los (os objetos possíveis) apenas modificando-se diversamente em suas perfeições. O espírito percebe a essência e a existência das coisas externas a partir de si mesmo, percebe-os *somente* modificando-se. Malebranche aceita que para algumas modificações a alma depende apenas de si mesma ou de suas perfeições, a saber, as sensações e paixões que não representam nada fora da própria alma, mas coloca em suspenso: talvez as ideias que representam objetos externos não são “rigorosamente” modificações da alma, ou seja, a percepção imediata dos objetos pelas ideias, embora seja uma modificação, depende de algo que justamente não “está” na alma.

O contra-argumento de Malebranche começa mostrando que é necessário que Deus veja a partir de si mesmo, pelas próprias perfeições, a existência e essência das coisas. Assim, é manifesto que, para criar as coisas, Deus teve de ter em si mesmo o conhecimento das ideias das coisas. Tais ideias confundiam-se com o próprio Deus, de modo que Ele as contém em si mesmas “[...] de uma maneira inteiramente espiritual e que nós não podemos compreender.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 189). Assim Deus vê a essência das coisas nele mesmo. Por outro lado, também essas coisas criadas não podem existir independente da vontade de Deus, de modo que, se Deus não pode ignorar suas próprias vontades, ele também não pode ignorar a existência das coisas. Logo, Deus conhece a partir de si e por suas próprias perfeições, a existência e a essência das coisas que criou.

Malebranche adiante demonstra que o espírito não pode o mesmo que Deus. O argumento mostra: o espírito pode conhecer todas as coisas, e inclusive a infinidade das coisas, mas não pode conter em si, ou seja, a partir das suas próprias perfeições, o que é necessário e suficiente para concebê-las, porque é um ser finito. O espírito humano pode conceber realmente o infinito, mas não

⁸ Cf. Em Santo Agostinho, *De Doctrina Christiana* e *De Trinitate*; em São Tomás de Aquino, *Suma Teológica*.

o compreender, pois não o contém em si distintamente (MALEBRANCHE, 2004, p. 189). Nas perfeições do espírito não cabe o infinito, o mesmo que, no entanto, é bem capaz de ser concebido; ora, isso significa que o espírito não é capaz de modificar-se infinitamente para conceber a infinidade das coisas. Se o homem fosse capaz de conceber por si mesmo a essência das coisas, então ele seria capaz de conceber por si mesmo a infinidade das coisas. Como se demonstrou, ele não é capaz de conceber a infinidade das coisas, logo, ele não é capaz de conceber por si mesmo a essência das coisas. Ele não é nem ao menos capaz de conceber por si mesmo a existência das coisas, não só porque as coisas existem ou não independentemente da vontade do homem, mas também porque ter uma ideia que representa coisas não implica que as coisas representadas por essas ideias realmente existam, ou seja, não é porque o homem concebe uma ideia que as coisas que ele se representa existam. Logo, o homem não concebe por si mesmo (por seu entendimento ou vontade) nem a existência e nem a essência das coisas.

A *quinta hipótese* proposta e *defendida* por Malebranche é a de que nós vemos todas as coisas em Deus. E essa é a hipótese que deve poder responder ao problema geral da percepção das coisas externas, trata-se de demonstrar a dependência que os pensamentos do espírito têm de Deus (MALEBRANCHE, 2004, p. 190), de que os espíritos podem ver em Deus, pela vontade Dele, tudo que Ele criou (MALEBRANCHE, 2004, p. 191). Porque de duas coisas que foram dadas como certas, a saber, que 1) Deus deve conter em si a ideia de todas as coisas que criou, e 2) que o espírito do homem “...encontra-se, por sua própria natureza, como que situado entre seu criador e as criaturas corporais...” (MALEBRANCHE, 2004, p. 37), seria possível demonstrar que, nesse íntimo vínculo com a presença de Deus, o espírito pode acessar (ver) as ideias que em Deus se fazem presente. Subentende-se que não há um número infinito de ideias para cada percepção de objetos, o que já antes foi demonstrado, mas que cada percepção vê os objetos por uma ideia que se faz presente no espírito pela vontade divina.

O problema da percepção é respondido por Malebranche pela tese da visão em Deus, nela o filósofo expressa sua teoria das ideias. O conceito de ideia tem peso decisivo em sua elaboração, pois, ver todas as coisas em Deus significa ver a ideia das coisas em Deus. Como vimos, a ideia foi definida como o objeto imediato da percepção das coisas externas, a ideia não “reside” no espírito. Percebemos as coisas quando recebemos suas ideias. E agora propõe-se que as ideias, assim como nosso espírito, estão como que em Deus. Adiante se seguirá uma análise de como acontece de fato tal recepção das ideias, e de que modo essa recepção se une com as sensações.

Com efeito, a teoria da percepção em Malebranche compreende nesse ato um momento constituído por dois elementos fundamentais e logicamente distintos: “Quando percebemos alguma

coisa sensível, encontram-se, em nossa percepção, *sensação* e *idéia* pura.”, (MALEBRANCHE, 2004, p. 199) no entanto, Malebranche diz: se por um lado, como vimos, as ideias não estão alocadas no espírito, e, portanto, precisam da vontade divina para que nele as tenhamos, as sensações que temos, as temos em nós mesmos, e não em Deus, embora ainda necessitemos de sua vontade: “A sensação é uma modificação de nossa alma, e é Deus que a causa em nós;” (MALEBRANCHE, 2004, p. 199), mas Deus mesmo não tem sensações, pois, como foi postulado, ele é compreendido como “[...] o lugar dos espíritos [...]” (MALEBRANCHE, 2004, p. 191). Assim, enviando-nos pela sua vontade as ideias das coisas, e causando em nós a modificação das sensações delas, ele “[...] une a sensação à ideia, quando os objetos estão presentes, a fim de que acreditemos assim e entremos nas sensações e nas paixões que devemos ter com relações a eles.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 199) Com essa distinção em mente, podemos compreender as três razões que fortalecem o argumento de Malebranche em favor da tese da visão em Deus.

A primeira das razões pressupõe um princípio que afirma: “[...] Deus jamais faz por vias muito difíceis o que pode ser feito por vias muito simples e muito fáceis, pois Deus não faz nada inutilmente e sem razão.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 191) Em outras palavras, isso é dizer que Deus faz pelas vias mais fáceis possíveis, e isso mostra sua potência. Ora, mostrar aos espíritos as ideias que estão nele mesmo, e com isso mostrá-los todas as coisas, é possível e mais fácil e simples do que criar, a cada vez, infinitas vezes todas as ideias de todas as coisas. Não há indício de que isso seja impossível, e de que ocorra de outro modo, o que leva a concluir que é assim que deve acontecer. Nisso Malebranche é cuidadoso ao distinguir que “[...] não podemos concluir que os espíritos vêem a essência de Deus do fato de que eles vêem, dessa maneira, todas as coisas em Deus.” (MALEBRANCHE, 2004, p. 192). Em outras palavras, que o homem percebe em Deus, não significa que ele percebe Deus mesmo. Pois, o que as criaturas veem de Deus está limitado à constituição finita deles, e nunca alcançam sua perfeição. O que vemos mais propriamente ao receber as ideias são as próprias coisas que as ideias representam (MALEBRANCHE, 2004, p. 193), a função e a eficácia das ideias está em deixar mostrar os objetos externos.

A segunda razão pressupõe uma tese teológica, a de que temos uma inteira dependência de Deus, a maior que possa ser (MALEBRANCHE, 2004, p. 193). Malebranche conclui disso que, se Deus não quisesse mostrar as coisas, não só não seríamos capazes de ver o que Deus não quer mostrar, como não seríamos capazes de ver algo que Deus mesmo não mostre; em outras palavras, é de Deus que vem a nossa *capacidade* de ver, e, portanto, também a possibilidade de não ver, vemos o que vemos e não vemos o que não vemos de acordo com a vontade de Deus.

A terceira razão se encontra no modo pelo qual seria possível pensar as coisas “em geral”. Ao querer pensar em um objeto determinado, pensamos em todos os objetos possíveis e deles retiramos o objeto particular desejado. Ora, para sermos capazes de desejar ver um objeto, teríamos de “conhecer” tal objeto previamente, se bem que de maneira confusa. Ou seja, não se pode desejar um objeto desconhecido. Assim, parece que é forçoso dizer que todos os seres estão como que indeterminadamente em nosso espírito, pois podemos pensar “todos os objetos possíveis”. De fato, mas à medida que essa “presença de todos os objetos possíveis” se confunde com “a presença divina”, uma vez que Deus encerra em si todas as suas criaturas. O que leva a concluir que todos os seres estão contidos em um, aquele de gênero supremo. De fato, o argumento de Malebranche diz que *porque vemos todas as coisas em Deus, podemos pensar em algo em geral, ou seja, algo no sentido de seu gênero*. Não poderíamos pensar o conceito de “todas as cadeiras” ou “as cadeiras em geral”, se não víssemos em Deus todas elas, pois não temos percepções sensíveis de algo em geral. Ora, de fato somos capazes de pensar e representar conceitos genéricos, de acordo com isso, essa capacidade não pode ser explicada pelas sensações que temos das coisas, logo, só pode ser explicado por Deus e pelas ideias que temos nele.

Malebranche, que através de uma análise da apreensão perceptual conclui que ideias são entidades distintas tanto da mente do sujeito que percebe como do objeto que as ideias pretendem representar. As ideias são, por sua vez, objetos ontologicamente distintos tanto do ato de percepção, uma operação da mente, como do objeto externo, o que seria supostamente visado pelo ato de perceber. Malebranche pretende estabelecer, a partir do seu argumento para o caráter indispensável das ideias, que estas são, de fato, entidades representacionais que substituem os objetos materiais no processo de cognição. Além disso, o que também é consequência desse argumento, as ideias são aquilo que é percebido direta e imediatamente em todo ato de cognição. Essas ideias, mesmo que distintas da mente, são presentes a ela, se constituindo, para Malebranche, como entidades para as quais as operações da mente estão diretamente direcionadas. Essa teoria é comumente chamada de representacionalismo, realismo indireto ou teoria objetual das ideias, pela literatura secundária. Ela coloca Malebranche em um dos polos da dualidade de Descartes; a saber, as ideias são os objetos de percepção.

REFERÊNCIAS

ARNAULD, A. **Oeuvres d'Arnauld**. Lausanne, 1784.

_____. **Des Vraies et des Fausses Idées**. Fayard, 1986.

CONNELL, D. **The Vision in God: Malebranche's Scholastic Sources**. Nauwelaes, 1967.

DESCARTES, R. **Oeuvres de Descartes**. J. Vrin, 1964-74.

- GOUHIER, H. **La Philosophie de Malebranche et Son Expérience Religieuse**. J. Vrin, 1948.
- GUEROULT, M. **Malebranche**. 3 vols. Aubier, 1955.
- LOCKE, J. **The Works of John Locke**. 10 vols. Tegg, 1823.
- JOLLEY, N. **The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes**. Oxford, 1990.
- MALEBRANCHE, N. **Oeuvres Complètes de Malebranche**. J. Vrin, 1958-70.
- _____. **De La Recherche de La Verité**. J. Vrin, 2006.
- _____. **A Busca da Verdade**. trad. Plínio J. Smith. Discurso Editorial, Paulus, 2004.
- MOREAU, D. **Deux Cartésiens: La Polémique Arnauld Malebranche**. J. Vrin, 1999.
- _____. **Malebranche**. J. Vrin, 2004.
- NADLER, S. **Malebranche and Ideas**. Oxford, 1992.
- _____. **Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas**, Princeton, 1989.
- _____. **Malebranche and the Vision in God: A Note on the Search After Truth III, 2, iii**. *Journal of History of Ideas*, Vol. 52, n. 2, pp. 309-14, 1991.
- PYLE, A. **Malebranche**. Routledge, 2003.
- ROME, B. **The Philosophy of Malebranche**. Henry Regnery Company, 1963.
- SCHMALTZ, T. **Malebranche on Ideas and the Vision in God**. In: *Cambridge Companion to Malebranche*, pp. 59-87, Cambridge, 2000.
- _____. **Malebranche's Theory of the Soul: A Cartesian Interpretation**. Oxford, 1996.

A NOÇÃO DE JOGO NA FILOSOFIA DIONISÍACA DE NIETZSCHE

Leonardo Augusto Catafesta¹

RESUMO: O objetivo do presente trabalho consiste na investigação da concepção de jogo na filosofia dionisíaca apresentada por Friedrich Nietzsche em seus escritos finais. O filósofo alemão lança, a partir da obra *Assim falava Zaratustra* (1883), sua filosofia dionisíaca com a proposta de ser totalmente livre da metafísica ao mesmo tempo em que afirma irrestritamente a existência. Entendendo a sabedoria trágica não como um conhecimento teórico, mas como a compreensão e aceitação da luta incessante que permeia todos os âmbitos da vida, Nietzsche pode declarar-se o primeiro filósofo trágico. E, para não cair num pessimismo que deprecie a vida, devido ao seu caráter de luta sem trégua, o filósofo utiliza a noção de jogo. Com esta noção, o homem instaura sentido ao vir-a-ser, pautando-se como supremo criador. Deste modo, a imagem da criança é o exemplo do mais hábil jogador, pois se entrega inexoravelmente sem se preocupar com vitórias ou derrotas: o importante é jogar. Assim, a noção de jogo de Nietzsche se torna um pressuposto central para a compreensão da filosofia dionisíaca proposta pelo autor.

Palavras-chave: Jogo. Filosofia dionisíaca. Criança.

THE NOTION OF GAME IN NIETZSCHE'S DIONYSIAN PHILOSOPHY

ABSTRACT: This paper aims to investigate the conception of game in the Dionysian philosophy presented by Friedrich Nietzsche in his final writings. The German philosopher articulates, from the work *Thus spoke Zarathustra* (1883), his Dionysian philosophy proposing to be completely free from metaphysics and at the same time affirming existence without boundaries. Understanding tragic wisdom not as theoretical knowledge, but as a understanding and acceptance of the incessant fight that pervades all fractions of life, Nietzsche can declare himself as the first tragic philosopher. Not to fall in pessimism that depreciates life, due to his relentless fighting character, the philosopher exploits the game notion. With that, man establishes common sense to the coming-to-be, interlining himself as supreme creator. In that line, a child's image is the example of the most skillful player because he inexorably throws himself at it without worrying about victory or defeat -- the important thing is to play the game. In that way, Nietzsche's notion of game becomes a central assumption for understanding the Dionysian philosophy proposed by author.

Keywords: Game. Dionysian philosophy. Child.

INTRODUÇÃO

Para o tratamento da noção de jogo na filosofia dionisíaca de Nietzsche, a estratégia utilizada consiste em percorrer os textos da obra nietzschiana sobre o assunto. Apesar de o filósofo alemão se posicionar contra o “pensamento sistematizado²”, isso não significa dizer que seu

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. Correio eletrônico: leonardocatafesta@yahoo.com.br

² Cf. NIETZSCHE, 2006, p.13: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão”.

itinerário conceitual seja incoerente ou desconectado³. Desse modo, ao examinar uma questão que emana da filosofia de Nietzsche, as orientações de cunho metodológico requerem uma atenção especial, pois em seus escritos “não se pode aplicar as mesmas técnicas de análise que comumente se aplica a outros autores; a ele não se pode fazer exigências análogas às que se faz a seus pares; em suma: não se pode lê-lo como se lê a maioria dos filósofos” (MARTON, 2014, p. 12-13). Em virtude dessa peculiaridade, investigaremos a noção de jogo respeitando o tempo lógico que se encontra no interior de seu *corpus* filosófico, pois entendemos que a análise estrutural do texto filosófico é imprescindível para o rigor conceitual da interpretação⁴.

A filosofia de Nietzsche, sobretudo a partir da obra *Assim falou Zaratustra*, pode ser caracterizada como dionisíaca⁵, pois concebe o mundo como um fluxo e refluxo contínuo, sem qualquer parâmetro fixo, imóvel, ou seja, como puro vir-a-ser, não havendo um ser, um algo em si o sustentando. E a proposta nietzschiana consiste em afirmar irrestritamente esse caráter trágico do mundo:

A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim aos antagonismos e à guerra, ao vir-a-ser, com radical rejeição até mesmo da noção de ‘Ser’ – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que é mais aparentado entre o que até agora foi pensado” (NIETZSCHE, 1995, p. 64)

Nessa forma de pensar o mundo, não há uma hierarquia que privilegia uma essência em detrimento da aparência, formando uma “oposição de valores”⁶. Consequentemente, o caráter teleológico da existência é inviabilizado. A vida perde radicalmente qualquer finalidade a ser alcançada, logo perde-se também a crença em algum ideal a ser atingido, um paradigma universal de valores a ser obtido e a possibilidade de seguir apenas um único caminho rumo ao progresso. A própria noção de progresso, ou de melhoramento, tal como a de causalidade, são invalidadas pelo pensador alemão. Portanto, a transitoriedade é o único aspecto que passa a ser eterno, e todos os entes que compõem essa transitoriedade estão fadados à aniquilação, à finitude. O eterno representa justamente que não há um ponto de partida e outro de chegada para a dinâmica mundana,

³ Cf. Onfray: “Sob sua escrita [de Nietzsche] se encontra tudo e o contrário de tudo, que existem na obra completa citações que podem justificar tanto uma posição quanto sua negação, que ele multiplicou as contradições, que seu pensamento recusa e refuta o sistema, o que, no entanto, não impede uma arquitetura equilibrada” (2014, p. 15).

⁴ Cf. Goldschmidt, ao tratar da leitura de textos filosóficos: “Os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na estrutura da obra nada mais sendo esta estrutura, inversamente, que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura, que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra. Ora, falar de movimentos e de progressão é, a não ser que fique em metáforas, supor um tempo, e um tempo estritamente metodológico ou, guardando para o termo sua etimologia, um tempo lógico” (1963, p.143).

⁵ O conceito de dionisíaco emana na primeira obra publicada de Nietzsche, *O nascimento da tragédia* (1872). Nesse texto, a noção de dionisíaco é entendido como um impulso estético, central para a configuração da tragédia ática. A partir de *Assim falou Zaratustra*, a noção adquire um estatuto filosófico, refletindo uma visão trágica do mundo.

⁶ Cf. NIETZSCHE, 2005, p.10: “A crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições dos valores”.

possibilitando sempre o surgimento do novo a partir dos entes que interminavelmente perdem sua vitalidade.

JOGO E PENSAMENTO TRÁGICO

Ao se remeter estritamente ao vir-a-ser, ou seja, à destruição e à construção contínuas, o pensamento de Nietzsche assume uma postura trágica em relação à existência. No entanto, para a construção conceitual de uma filosofia trágica, Nietzsche reivindica a afirmação irrestrita do caráter transitório do mundo, escapando, assim, de qualquer forma de negação ou, melhor dizendo, de *niilismo*, tal como relata o pensador: “o *pathos afirmativo par excellence*, por mim denominado *pathos trágico*” (NIETZSCHE, 1995, p.82). Mas como afirmar, sem restrições, o vir-a-ser que constantemente cria e destrói entes sem nenhuma correspondência com algo incorruptível que lhe sirva de sentido único, de verdade absoluta, que justifique o fluxo? Ou seja, já que não há uma essência, qual o sentido em nascer, crescer, sofrer, lutar, defender a si mesmo ou a qualquer causa? Em suma, qual o sentido do existente, fundamental para que se possa afirmar de maneira máxima a vida?

Se a posição nietzschiana invalida qualquer possibilidade de o homem seguir apenas um único caminho para a existência e, logo, a concepção de algo absoluto, pois, segundo seu pensamento trágico e perspectivista, há sempre vários caminhos a serem trilhados, a multiplicidade, portanto, passa a ser critério fundamental para a constituição do mundo. A vida deixa de ter apenas um sentido e passa a ter uma pluralidade de sentidos⁷. Deixa-se claro que, com esse pensamento, Nietzsche não inverte a dicotomia uno/múltiplo, mas, ao falar de multiplicidade dentro de sua perspectiva, já contém em si a superação da dicotomia, que, aos seus olhos, custou muito caro para a tradição. Já em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche interpretava Heráclito como o pensador que impossibilitava tal dicotomia ao exclamar que “o uno é múltiplo” (NIETZSCHE, 2008, p.61).

Mas, ainda assim, como é possível criar algum sentido que possibilite a suprema afirmação, mesmo não sendo o único? Através de uma leitura atenta dos textos nietzschianos, um conceito emana dando conta da problemática: a noção de “jogo” (*Spiel*): “o mundo é o *jogo* de Zeus ou, em termos físicos, do fogo consigo mesmo, o uno só nesse sentido é simultaneamente o múltiplo” (NIETZSCHE, 2008, p.63)⁸. É necessário salientar, primeiramente, que a noção de jogo

7 Cf. Deleuze relata: “A filosofia de Nietzsche não se compreende se não se tiver em conta o seu pluralismo essencial (...). O pluralismo é a maneira de falar propriamente filosófica, inventada pela filosofia: único garante da liberdade no espírito concreto, único princípio de um violento ateísmo” (2001. p. 9).

8 Lembramos que nesta parte de *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche tem suas atenções voltadas para Heráclito.

deve ser entendida filosoficamente, não havendo nenhum respaldo no jogo empírico, no qual sempre há vencedores e perdedores. A noção de jogo é justamente o que possibilita inserir sentido ao vir-a-ser, sentido que deve ser posto, criado, como em uma brincadeira, mas não se encontra aí desde sempre: é inventado a cada instante e necessita ser inventado. Ao inserir sentido, instauram-se, conseqüentemente, as regras do jogo, ou seja, na visão de mundo nietzschiana, não há valores pré-estabelecidos, seja metafisicamente ou religiosamente. Em suma, não há regras pré-estabelecidas. O mundo entendido como um jogo requer que o próprio homem crie as regras, ou seja, que avalie, interprete e postule perspectivas sobre o mundo. Portanto, a noção de jogo libera o caráter criativo do homem, o devolvendo o direito de legislar sobre o mundo, mesmo sabendo que suas regras não são fixas e imutáveis, são cambiáveis, como a própria dinâmica do vir-a-ser. Na concepção metafísica e cristã, o homem é impossibilitado de postular regras, não havendo lugar para nenhuma espécie de jogo. Superar perspectivas significa criar novas regras. E jogar com elas significa assumir a si o risco referente à transitoriedade do mundo, não deixando para uma entidade divina. Na concepção nietzschiana, criar regras é necessário para não cair em pessimismo mórbido, ou a um ceticismo radical ou até mesmo num anarquismo. Ao criar regras, cria-se um limite, pois se instaura o que pode ser válido ou não. O diferencial deste limite é que é inscrito pelo próprio homem, sendo perfeitamente lícito que ele mesmo o supere, criando novas regras, novos limites que o permitam sempre buscar novas criações, novas perspectivas.

O historiador neerlandês Johan Huizinga escreveu uma importante obra, na qual remete-se somente à noção de jogo nas mais diversificadas culturas, intitulada *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. Apesar de seu enfoque não ser o mesmo de Nietzsche, ou seja, o autor não assume filosoficamente que o mundo e o agir humano configurem-se como um jogo⁹, ele nos dá importantes elementos para melhor entendermos a noção de jogo dentro do pensamento nietzschiano. Primeiramente, Huizinga não desvincula a ideia de jogo com a de doação de sentido à ação: “No jogo existe alguma coisa ‘em jogo’ que transcende as necessidades imediatas e confere um sentido à ação. Todo jogo significa alguma coisa” (2008, p.4). Ora, se, para Nietzsche, não há um sentido que esteja fora do mundo, a noção de jogo propicia preencher esse vazio, em outras palavras, o jogo pode outorgar sentido a todo agir humano, não mais Deus, ser, essência ou substância. Em segundo lugar, o historiador também esclarece sobre a importância das regras dentro do jogo:

9 Logo no prefácio, o historiador deixa claro que essa não é a sua proposta: “Seria mais ou menos óbvio, mas também um pouco fácil, considerar ‘jogo’ toda e qualquer atividade humana. Aqueles que preferirem contentar-se com uma conclusão metafísica farão melhor não lerem este livro” (HUIZINGA, 2008, prefácio). No final da obra, é retomada esta posição: “O jogo foi tomado em seu sentido imediato e cotidiano, e procuramos evitar o curto-circuito filosófico que consistiria na afirmação de que toda a ação humana é um jogo” (*Idem*, p. 234).

(...) as regras são um fator muito importante para o conceito de jogo. Todo jogo tem suas regras. São estas que determinam tudo que “vale” dentro do mundo temporário por ele circunscrito. As regras de todos os jogos são absolutas e não permitem discussão. Uma vez, de passagem, Paul Valéry exprimiu uma ideia das mais importantes: “No que diz respeito às regras de um jogo, nenhum ceticismo é possível, pois o princípio no qual elas assentam é uma verdade apresentada como inabalável”. E não há dúvida que a desobediência às regras implica a derrocada do mundo do jogo (HUIZINGA, 2008, p. 14).

Dentro do jogo, as regras são os limites, e, ao quebrá-las, quebra-se o jogo. É nesse sentido que as regras devem ser entendidas dentro do pensamento nietzschiano. Ao jogar com o mundo, joga-se com regras. A inovação do pensador alemão está na possibilidade de se postular novas regras. Ou seja, as regras conduzem o jogo, elas determinam o parâmetro a partir de uma perspectiva, isso não significa que elas são fixas, assim, elas são passíveis de ajustes, de mudanças, e até mesmo de supressão. Muitas modalidades esportivas, por exemplo, têm suas regras em algum momento modificadas para atender determinadas exigências, seja deixar o jogo mais justo, seja deixar mais atraente para o público que o assiste e assim por diante. Portanto, as regras são fundamentais para o jogo, não significa que elas sejam absolutas, cabe ao homem superá-las, não para acabar com o jogo, mas para criar regras e continuar jogando peremptoriamente com o mundo, inserindo-o sentido.

Fink, no último capítulo de seu livro *A filosofia de Nietzsche*, aborda a questão do jogo vinculando-a diretamente com a noção de trágico, compreendendo que é o jogo cósmico que serve de paradigma para o jogo humano.

Em Nietzsche, o jogo humano (...) torna-se conceito-chave do universo, torna-se uma metáfora cósmica, isto não quer dizer que ele transporia acriticamente a constituição existencial do homem para o existente no seu todo, é precisamente o inverso que se verifica (FINK, 1988, p.204).

Por outro lado, Onate, em *Entre eu e si: ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*, partindo de análises de outros textos de Nietzsche, se contrapõe à perspectiva de Fink afirmando que é o jogo humano que serve de paradigma ao jogo cósmico:

O parágrafo 36 de *Para além de bem e mal* (...), bem como outras passagens nietzschianas, mostram que a direção adotada pelo comentador [Fink] para expor a noção nietzschiana do jogo não é apropriada, pois é o jogo humano que serve de referência ao jogo cósmico, ao invés do contrário (2003, p.306, Nota 71).

Discussão sem dúvida um tanto quanto conflitante. Porém, a análise minuciosa feita pelo comentador brasileiro está mais coerente com o pensamento de Nietzsche: é a partir da dimensão humana, demasiado humana que concebemos o mundo, seja como vontade de potência, seja através da noção de jogo. É o próprio homem que joga com o mundo, ou seja, que lhe atribui sentido. Todavia, é importante tomar cuidado para não cair na dicotomia eu/mundo, indo, assim, contra os pressupostos nietzschianos. Em *A gaia ciência*, Nietzsche é claro: “(...) rimos quando encontramos ‘homem e mundo’ colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da palavrinha ‘e’”

(2001, p.239). Enfim, mesmo interpretando que o jogo do mundo parte do jogo humano, não significa que os dois estão desvinculados ou que o mundo seja estritamente antropomórfico. Tal relação é sempre recíproca. Assim, interpretar que o jogo cósmico direciona o jogo humano, como Fink, esbarra-se num conjunto de problemas que não condiz com o pensamento de Nietzsche em toda sua obra. Por outro lado, ao reiterar o conhecimento do jogo cósmico a partir do próprio jogo humano, Nietzsche confere ao mundo uma espécie de grande tabuleiro no qual o homem deve jogar constantemente com ele, quer dizer, criar sentido, afirmando até mesmo o acaso e desprendendo-o de qualquer parâmetro moral, visando sempre a algo inédito. Zaratustra explicita assim tal iniciativa:

Se alguma vez joguei os dados com os deuses, no divino tabuleiro da terra, de modo que a terra tremia e se destruía, e projetava rios de chamas – porque a terra é um tabuleiro divino, tremendo com novas falas criadoras e com um ruído de dados divinos (NIETZSCHE, 1998, p. 272).

Para tal empreendimento, para tornar possível a afirmação até mesmo do acaso, ou seja, do sofrimento e da contradição que perpassa todo o existente, é necessário dar um passo além sobre a condição múltipla do vir-a-ser: é necessário torná-lo inocente, desvinculá-lo de qualquer “culpa”, impossibilitando a “má consciência” sobre ele. Pois, no momento em que é depreciado o caráter corruptível da existência, ela passa a ser compreendida como culpada, surgindo, conseqüentemente, “tipos” de homem da mais profunda decadência: o ressentido e o vingativo¹⁰. Assim, o lance de dados é divino não no sentido cristão, isto é, não no sentido da negação do caráter transitório da vida para a afirmação de algo além-mundo, como um Deus onisciente, onipotente e onipresente¹¹. O lance de dados é divino justamente por libertar a transitoriedade de qualquer laço moral. É divino justamente pela inocência conferida ao vir-a-ser, pois apenas deste modo a afirmação irrestrita da vida é possível.

Quando Zaratustra indaga: “Não estamos sempre sentados numa grande mesa de ludíbrio e de jogo?” (NIETZSCHE, 1998, p. 341), reforça a ideia do caráter inocente da vida. “Ludíbrio” não deve ser entendido no sentido pejorativo, e não deve ser vinculado a conotações morais. Ludibriar significa se encantar ludicamente com o lance de dados, livrando toda a forma de culpa. Significa, também, não se contentar em permanecer o mesmo, mas buscar sempre a alternância de perspectiva. Ou seja, ludíbrio assume um caráter totalmente positivo. Empreendimento que Zaratustra percebeu que nem o tipo de homem mais elevado até então, os chamados “homens

10 Cf. NIETZSCHE, 1998, p.129 a 132.

11 Nietzsche sempre criticou a maneira que os filósofos e o cristianismo apresentaram uma *única verdade*. O Deus cristão, e também dos filósofos, é denominado por Nietzsche como “monotonoteísmo”: “Ser filósofo, ser múmia, representar o ‘monotonoteísmo’ com mímica de coveiro” (1998, p. 25 - 26).

superiores” conseguiram efetivar: “Vós [homens superiores] não aprenderam a jogar e a ludibriar como se deve jogar e ludibriar!” (NIETZSCHE, 1998, p. 341).

O poeta francês Mallarmé, assim como Nietzsche, deslumbra não apenas o mundo, mas também o próprio pensar, com a imagem dos lances dos dados. Deleuze faz um paralelo entre os dois autores e relata que, mesmo um não lendo o outro, ou seja, não havendo qualquer influência correspondente entre os dois, as semelhanças são explícitas. Porém, é no tocante à inocência do vir-a-ser que as duas interpretações divergem radicalmente. Mallarmé, segundo Deleuze, interpreta o lance de dados vinculado com a noção de culpa:

Mallarmé é o lance de dados, mas revisto pelo niilismo, interpretado nas perspectivas da má consciência ou do ressentimento. Ora, o lance de dados nada é quando separado do seu contexto afirmativo e apreciativo, separado da inocência e da afirmação do acaso (DELEUZE, 2001, p.54).

Entra, assim, a noção de “redenção” requerida por Nietzsche para a supressão profunda da culpa, do ressentimento, da vingança e da má consciência. E do mesmo modo que a divindade referente ao lançar de dados, a redenção nietzschiana não deve ser entendida no sentido cristão. Ao se referir à importância da redenção, Nietzsche a vincula novamente à dinâmica do vir-a-ser, mas agora tratada de maneira mais radical. A redenção permite afirmar todo o acaso oriundo do vir-a-ser, seja até mesmo o que aconteceu no passado, naquilo que já passou. Mais uma vez é no Zaratustra que tal elaboração filosófica é construída, como o próprio Nietzsche afirma: “Zaratustra define certa vez com rigor sua tarefa – é também a minha – de modo a não haver engano sobre o *sentido*: ele é *afirmativo* a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou.” (1995, p. 93). No segundo livro de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche dedica uma passagem especificamente sobre o tema. Mais uma vez a redenção é vista como condição da afirmação do próprio homem no seu presente, futuro e até mesmo no passado:

Pois como suportaria eu ser homem, não fosse o homem também criador, decifrador de enigmas e redentor do acaso? *Redimir os que passaram* e transmutar todo “Foi” em um “Assim o quis” – isto sim seria para mim redenção (NIETZSCHE, 1998, p. 172).

Ao aceitar a dinâmica do jogo, a redenção passa a ser critério para deliberar, em sua plenitude, a inocência do vir-a-ser, afirmando a criação e a destruição perpétua, o prazer e o sofrimento, o necessário e o contingente: “Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer sim: sua vontade quer agora o espírito, seu mundo conquista para si o extraviado do mundo” (NIETZSCHE, 1998, p. 53). Torna-se necessário compreender o jogo como um fluxo, no qual o homem se insere e se apropria, toma-o para si, na medida em que toma e submete-se a seu modelo de ordenação. Para que ocorra o jogo, o homem deve estar totalmente presente, em completo êxtase e entusiasmo. Portanto, a principal dificuldade em dizer o supremo “sim” para o jogo está em aceitar o “extraviado do mundo”, surgindo uma nova e paradigmática questão: Qual é

a melhor maneira de jogar? Ou, em outras palavras, como se tornar um bom jogador, visto que nem os “homens superiores” sabem jogar? Deixa-se claro que saber jogar não deve estar vinculado com questões de conhecimento ou de escolha, mas um modo de vida, um *pathos*, ou seja, vivência e não teoria, remetendo-se na afirmação ou negação de tal dinâmica.

Apenas uma figura, segundo Nietzsche, consegue dar conta da afirmação do jogo, ou seja, de instaurar sentido ao vir-a-ser livre de toda culpa e ressentimento, que redime por completo a transitoriedade do mundo: a *criança*. “Maturidade do homem: significa haver reencontrado a seriedade que o homem tinha quando criança ao jogar” (NIETZSCHE, 2005, p. 65). Só a criança consegue jogar plenamente no grande tabuleiro que é o mundo em sua completa liberdade. Exatamente por não se preocupar com a consciência, ou seja, a criança esquece-se do passado e não se preocupa com o futuro, ela é quem se entrega radicalmente no jogo, livre de qualquer resquício moral. É essa a maturidade do homem que Nietzsche anuncia. Portanto, o hábil jogador é aquele que se entrega inexoravelmente ao jogo. E a criança é a figura anunciada por Nietzsche capaz da radical entrega.

Não há dúvidas que a emergência da criança nietzschiana está influenciada diretamente com a criança proclamada por Heráclito. Na doxografia do pensador de Éfeso, consta a seguinte passagem: “Heráclito diz que as ideias dos homens são jogos de criança” (In LEÃO, 1991, p. 77). Ao discursar sobre Heráclito em *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche é explícito em anunciar as vantagens do pensamento do filósofo pré-socrático, aproximando a figura da criança com a do artista¹²:

Neste mundo, um vir-a-ser e perecer, um erigir e destruir, sem qualquer imputação moral e numa inocência eternamente igual, possuem apenas o jogo do artista e da criança. E assim como jogam a criança e o artista, joga também o fogo eternamente vivo, erigindo e destruindo, em inocência – e, esse jogo, o *Aion* joga consigo próprio. Transmutando-se em água e terra, ele ergue, como a criança, montes de areia à beira do mar, edificando e destruindo; de tempos e tempos, dá início ao jogo de novo (NIETZSCHE, 2008, p. 66).

Para a verdadeira criação, é necessário trazer consigo, ao mesmo tempo, a destruição. A analogia da criança que constrói castelos de areia, sem se preocupar com sua destruição quando a maré subir, não deve ser entendido como um mero passa tempo, ou um fastio. É exatamente essa tarefa que leva a maturidade do homem, pois, neste jogo, não importa a vitória ou a derrota, não

12 *A filosofia na era trágica dos gregos* é um opúsculo que Nietzsche redigiu em 1873, fazendo-nos concluir que as ideias filosóficas que conduziam o pensamento do filósofo alemão estão muito próximas do seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, de 1872, na qual Nietzsche incorpora, como vimos, uma “metafísica do artista”, justificando, assim, o fato de Nietzsche interligar o artista com a criança neste opúsculo.

importa se sua construção será rapidamente destruída. O que importa é a radical entrega na dinâmica do mundo, sem conservar-se após vencer algum obstáculo. O perfeito jogador, a criança, pela total entrega, tem como principal conquista a abertura para novos questionamentos, novas batalhas, sem jamais se acomodar, visando sempre à superação. Assim, por mais que seu castelo seja destruído, a criança não se ressentida por tal ação, ela simplesmente põe-se a construir novamente, compreendendo e afirmando as regras do jogo.

Não é em vão que, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche escreve o primeiro discurso com o título “Das três transmutações”, no qual o autor descreve três transmutações do espírito humano, sendo a última a criança. A primeira transmutação refere-se ao camelo, caracterizado por receber nas costas o grande peso da tradição metafísica e cristã. Na segunda transmutação, o camelo se transforma em leão, dizendo um grandioso não aos valores da tradição, sendo o destruidor por excelência: “Criar liberdade e um sagrado Não, mesmo diante do dever: para isso meus irmãos, é preciso o leão” (NIETZSCHE, 1998, p. 52). Porém, o leão não tem força, ou inocência suficiente para criar valores, ele serve de ponte para a terceira e última transmutação, a da criança: “Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (NIETZSCHE, 1998, p. 53).

Somente a criança joga plenamente. E ao aceitar o jogo como uma “roda rodando”, traz em si a redenção do tempo¹³, que desemboca na afirmação do eterno retorno que, junto com a inocência, afirma também o acaso. Ao esquecer, a criança não se submete a uma passividade do pensar, mas a uma grandiosa atividade, que livra o vir-a-ser da culpa, colocando-o além do bem e do mal, sempre impulsionando a criação de novas formas, a um “começar-de-novo”. Portanto, vale ressaltar que é na emergência do acontecer que se encontra o fenômeno vida, e como ela não almeja lugar algum fora dele, a grandeza do homem está em ser trânsito, ocaso, ponte, e não um fim, uma meta, ou seja, um *telos*. Portanto, os pressupostos para entender o caráter trágico conferido pelo pensador ao vir-a-ser perpassa pela noção de jogo e pela inocência referente à figura da criança, originando não apenas a afirmação, mas também a superação do homem inerente à transitoriedade, sem buscar no além ou no aquém justificativas para o agora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O jogo encerra-se num duplo movimento: criação e destruição contínuas, cabendo ao homem impor sentido a esta dinâmica ininterrupta, ou seja, jogar radicalmente com essa

13 No fragmento 52, consta a seguinte afirmação de Heráclito: “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo das pedras; vigência da criança” (In LEÃO, 1991, p.73).

transitoriedade. Acompanhamos a interpretação de Guervós, que aproxima a figura de Dioniso como a noção jogo:

Jogar também significa transformar e transformar-se, criar e criar-se. Dioniso é um deus ludens, o deus que joga, o deus amorfo que joga com suas máscaras, precisamente porque não ama o rito; porque a máscara é o rosto do vir-a-ser e do jogo, que sempre vem-a-ser, e sobretudo porque ele é o lugar do deslocamento do eu, o espaço entre o qual o sujeito – “jogando-se” – adquire a própria aparência ambígua metamorfoseada, aquela potência que se realiza no querer-se sempre como contradição, crise, descontinuidade, vir-a-ser, etc. (GUERVÓS, 2011, p. 55).

O mundo dionisíaco, permeado pela luta irrestrita, pelo caos, pela finitude, pela multiplicidade, somente com a noção de jogo possibilita a implantação de sentido nesta esfera trágica que, junto com a inocência da criança e da redenção, abre caminhos para a total entrega e a afirmação inexorável do vir-a-ser, almejando sempre a criação e a superação.

REFÊRENCIAS

- CHAUI, Marilena. Tempo e Contexto: a dupla lógica no discurso filosófico. **Cadernos espinosanos**. n° 37. São Paulo: USP, 2017.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Antonio M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.
- FINK, Eugen. **A Filosofia de Nietzsche**. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- GOLDSCHMIDT, Victor. **Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas Filosóficos**. A religião de Platão. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. **A dimensão estética do jogo na filosofia de F. Nietzsche**. Tradução de Vinicius de Andrade. **Cadernos Nietzsche**. n° 28. São Paulo: GEN, 2011.
- HUIZINGA, Johan. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. Tradução de João Paulo Monteiro. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- LEÃO, Emmanel Carneiro. (Introdução e tradução) **Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe. Hrg. Von G. Colli und M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978, 15 b.
- _____. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.
- _____. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mario da Silva. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

MARTON, Scarlett. **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas**: treze conferências européias. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ONFRAY, Michel. **A sabedoria trágica**: Sobre o bom uso de Nietzsche. Tradução de Carla Rodrigues. Belo horizonte: Autêntica Editora, 2014.

ONATE, Alberto. **Entre eu e si**: ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

JOHN RAWLS, TOMÁS DE AQUINO E A TOLERÂNCIA RELIGIOSA

Filipe Brustolin¹

RESUMO: A tolerância religiosa está entre os temas concernentes à filosofia política mais discutidos atualmente. O autor contemporâneo John Rawls a contempla como essencial para seu modelo democrático de sociedade justa. Quando analisa posições anteriores, ele acusa o autor medieval Tomás de Aquino de defender uma posição intolerante no que tange à religião. O objetivo deste artigo consiste precisamente em analisar criticamente se tal acusação é realmente correta. A metodologia fará proceder a investigação a partir das obras dos dois autores em questão, valendo-se também de comentadores. A hipótese que se levanta é a de que, embora os autores discordem em afirmações centrais a respeito da tolerância religiosa, a crítica apresentada por Rawls a Tomás não é suficiente para acusar o pensamento do autor medieval de intolerante. A conclusão é a de que a leitura de Rawls sobre Tomás de Aquino é superficial, deixando de lado elementos significativos do pensamento de Tomás pelos quais sua real posição sobre a tolerância religiosa é evidenciada, o que torna possível contestar a mencionada acusação.

PALAVRAS-CHAVE: Tolerância religiosa; Estado e religião; Política e fé.

JOHN RAWLS, THOMAS AQUINAS AND RELIGIOUS TOLERANCE

ABSTRACT: Religious tolerance is among the most discussed topics concerning political philosophy today. Contemporary author John Rawls regards it as essential to his democratic model of a just society. When analyzing previous positions, he accuses the medieval author Thomas Aquinas of defending an intolerant position regarding religion. The purpose of this article is to critically analyze whether such an accusation is really correct. The methodology will carry out the investigation from the works of the two authors, also making use of commentators. The hypothesis raised is that, although the authors disagree on central claims regarding religious tolerance, the criticism presented by Rawls against Aquinas is not sufficient to accuse the thought of the medieval author as being intolerant. The conclusion is that the reading performed by Rawls on Aquinas is superficial, leaving aside significant elements of his thought through which his real position on religious tolerance is evidenced, which makes it possible to contest the aforementioned accusation.

KEYWORDS: Religious tolerance; State and religion; Politics and faith.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por tema o conceito de tolerância religiosa nos pensamentos de John Rawls (1921-2002) e Tomás de Aquino (1225-1274). O problema aqui abordado procura analisar em que medida é procedente a acusação feita por Rawls, nesse tocante, a Tomás. Ao desenvolver sua concepção de sociedade livre e democrática, Rawls determina que a tolerância religiosa é um dos direitos fundamentais nessa estrutura de sociedade. Além do mais, ele analisa doutrinas que o antecedem na história. É então que acusa o pensador medieval Tomás de Aquino de sustentar uma concepção intolerante. O problema que se pretende discutir, portanto, pode ser resumido na seguinte pergunta: Tomás de Aquino realmente defende a intolerância religiosa em seu pensamento? Se se investigar sua obra mais a fundo, percebe-se que ele elabora a questão, conferindo-lhe nuances que podem tornar simplista a acusação de Rawls.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6807-6739>. Correio eletrônico: filipebrustolin@hotmail.com.

O objetivo principal é o de explorar o ensejo possibilitado pelo próprio Rawls quando menciona Tomás de Aquino. Por isso, a comparação entre os dois autores não é fruto de uma escolha aleatória nem arbitrária. Pretende-se, ademais, contribuir para o desenvolvimento teórico da temática da tolerância religiosa, importante para discussões na área da filosofia política contemporânea, evidenciando que na doutrina do pensador medieval há elementos de tolerância religiosa dignos de serem examinados com maior profundidade.

O caminho metodológico prescreve que, em primeiro lugar, se analise imparcialmente o conceito em discussão nos dois autores e, depois, com o auxílio de comentadores, compare-os.

O PAPEL DA TOLERÂNCIA NA TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS

O principal objetivo de John Rawls em seu *Uma teoria da justiça* é definir quais são os princípios fundamentais sobre os quais se deve estabelecer uma sociedade verdadeiramente livre e justa. Diz Rawls (1997, p. 3-4) que a justiça é a primeira e a mais importante condição para as instituições sociais, de tal modo que, afastando-se da justiça, as instituições e as leis devem ser “reformadas ou abolidas”. O próximo passo é investigar o que é a justiça, para que sirva de critério determinante do justo e do injusto.

O que não se deve perder de vista, em primeiro lugar, é que Rawls pretende desvincular o conceito de justiça da concepção teleológica cara aos utilitaristas. A concepção teleológica é definida por ele nos seguintes termos:

[...] o bem se define independentemente do justo, e então o justo se define como aquilo que maximiza o bem. Mais precisamente, justas são aquelas instituições e ações que das alternativas possíveis retiram o bem maior, ou pelo menos tanto bem quanto quaisquer outras instituições e ações possíveis como possibilidades reais (uma disposição adicional necessária quando há mais de uma possibilidade de otimização) (RAWLS, 1997, p. 26).

Rawls debate contra os utilitaristas, os quais, seguindo esse princípio teleológico, chegaram à seguinte conclusão: a justiça é alcançada quando a maior quantidade de bem-estar possível é atingida pelas ações dos indivíduos que interagem em sociedade. É o que Jeremy Bentham (1748-1832), teórico do utilitarismo, afirma logo no início do primeiro capítulo de sua obra *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação* (1979, p. 3-4). Na concepção teleológica, a justiça é instrumentalizada tencionando um fim, que é a maximização do bem. Daí o epíteto que recorda o conceito grego *telos*: fim.

Rawls (1997, p. 24) discorda dessa concepção porque acaba por subordinar a justiça à maximização do bem, processo que se torna contrário à própria justiça. Outro efeito é a subordinação do indivíduo à sociedade. Em contrário, Rawls defende que todo ser humano deve permanecer livre de supressões impostas em vista do bem-estar de outros, ou seja, não pode ser sacrificado pelo bem da maioria. Só assim a justiça é preservada: “A justiça nega que a perda da liberdade para alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros” (RAWLS, 1997, p. 30). Essa concepção de Rawls, que é proposta como alternativa ao utilitarismo, ele a chama de “justiça como equidade” e a caracteriza como deontológica, que recorda por sua vez o conceito grego *déon*: dever, no seguinte sentido:

[...] o utilitarismo é uma teoria teleológica ao passo que a justiça como equidade não é. Por definição, portanto, a segunda é uma teoria deontológica, que ou não especifica o bem independentemente do justo, ou não interpreta o justo como maximizador do bem. (Deve-se notar que as teorias deontológicas se definem como não teleológicas, e como entendimentos que não caracterizam a justeza de instituições e atos independentemente de suas consequências. Todas as doutrinas éticas merecedoras de nossa atenção levam em consideração as consequências no julgamento da justeza. Aquela que não o fizesse seria simplesmente irracional, inservível.) A justiça como equidade é uma teoria deontológica no segundo sentido. (RAWLS, 1997, p. 32)

Se na concepção teleológica a primazia está no bem, na deontológica a primazia está na justiça: nenhuma concepção de bem pode resultar na perda da justiça. Consequentemente, limita-se com base na justeza dos atos e das instituições a obtenção de ganhos ou bens na esfera social (RAWLS, 1997, p. 34) e estipula-se como uma das principais finalidades das mesmas instituições a defesa das liberdades e direitos mais fundamentais do indivíduo.

Por conta disso, Rawls, na esteira dos contratualistas, postula a “posição originária”, ambiente no qual os seres humanos assumem o contrato social após discutirem acerca de seus princípios, tendo em vista uma sociedade baseada na justiça (1997, p. 13). Tal contrato é o que permite afastar decisivamente as concepções teleológicas e utilitaristas de justiça:

[...] enquanto o utilitarista estende à sociedade o princípio da escolha feita por um único ser humano, a justiça como equidade, sendo uma visão contratualista, sustenta que os princípios da escolha social, e portanto os princípios da justiça, são eles próprios o objeto de um consenso original. Não há razão para supor que os princípios que deveriam regular uma associação de seres humanos sejam simplesmente uma extensão do princípio de escolha para um único indivíduo. (RAWLS, 1997, p. 31)

O contrato rawlsiano, assumido na posição originária, diferencia-se daquele dos contratualistas clássicos principalmente por ser de caráter heurístico e não histórico: funciona como recurso argumentativo concebido para a solução do problema da justiça. O principal benefício da posição originária está em garantir que os indivíduos estejam em estado de equidade no momento da definição da justiça. Segundo Rawls, isso é possível porque, na posição originária, os indivíduos estão sob o véu da ignorância, cuja função é, conforme o próprio nome indica, velar as condições particulares das pessoas, ou seja, seus interesses, habilidades, origem, posição social e outras informações desse gênero (1997, p. 13). Sem conhecer tais coisas, os princípios acordados serão equitativos, sem privilegiar ninguém. Removido, porém, o véu da ignorância, os princípios forçosamente padeceriam de parcialidade, e não se buscaria mais o bem de todos, mas os bens individuais, o que é contrário à justiça. Para evitar que isso aconteça, Rawls concebe o véu da ignorância, que oculta o conhecimento a respeito de si mesmo, dos amigos e dos inimigos. O efeito esperado é a formulação e acatamento de princípios de justiça imparciais e voltados para todos (WELTER, 2007, p. 96). Está implícita na argumentação a suposição de que ninguém escolheria algo que poderia lhe causar prejuízo; daí todos escolherem o que é melhor para todos e não para poucos ou para um só.

O que é essencial é que, quando pessoas de convicções diferentes apresentam à estrutura básica exigências conflitantes, devido a princípios políticos, essas reivindicações sejam decididas em conformidade com princípios da justiça. Os princípios que seriam escolhidos na posição original são o núcleo da moralidade política. (RAWLS, 1997, p. 240)

A posição originária torna-se, assim, aspecto essencial do pensamento de John Rawls, já que ele visa a fundamentação justa das instituições básicas da sociedade, particularmente aquelas que configuram a sociedade democrática. Rawls tem em foco concepções políticas e não morais: a concepção de justiça tem primazia com relação à concepção de bem. Para além de uma crítica ao utilitarismo, os princípios estipulados por Rawls são aplicados às mencionadas instituições, e não ao conjunto das ações interpessoais dos indivíduos. Dessa forma, é possível garantir simultaneamente a liberdade e a igualdade democráticas, pois sob o véu da ignorância há verdadeira equidade. Isso não seria possível, no entanto, se o acesso democrático a cargos políticos e o debate de ideias e posições diferentes fossem obstaculizados. O nexos entre justiça e democracia irá motivar decisivamente o estabelecimento do segundo princípio rawlsiano da justiça.

Porém, em regimes democráticos, é esperado que se encontre uma diversidade de opiniões a respeito dos mais variados temas, inclusive daqueles mais fundamentais à vida em sociedade. A democracia é a forma de governo na qual, dentre outras características, há a liberdade e a tolerância a opiniões variadas e divergentes. Deriva disso um dos principais problemas abordados por Rawls, a saber: como é possível a seres humanos com opiniões discordantes viverem em conjunto? Mesmo na posição originária, como um consenso é possível?

A dificuldade se aprofunda pelo seguinte: pela sua própria natureza, a maioria dessas concepções são abrangentes, ou seja, vão além das dimensões políticas e versam sobre todos os aspectos da existência; em outras palavras, são sistemas com pretensão de completude. Por conta disso, são mutuamente excludentes, visto que são formados por princípios radicalmente opostos, o que torna impossível a conciliação entre essas concepções a que Rawls chama abrangentes (*comprehensive conceptions*) (VARGAS, 2017, p. 281).

Tendo esse problema diante dos olhos, Rawls irá sugerir o que chama de “consenso por sobreposição” (*overlapping consensus*), o qual, segundo ele, possibilita a convivência entre seres humanos com concepções distintas da realidade. O consenso por sobreposição permite que indivíduos com concepções abrangentes diferentes concordem no que é essencial à vida política. Rawls descarta, nesse consenso, matérias de natureza não-política (VARGAS, 2017, p. 283). Portanto, os membros da sociedade podem discordar em outras matérias, tais como filosofia, religião e moral, mas a boa convivência estará garantida a partir do consenso por sobreposição, posto que versa apenas sobre princípios políticos. O consenso sobre concepções abrangentes só seria alcançado, de acordo com Rawls, sob uma forma totalitária de governo, o que ele rejeita.

Após assegurar que os princípios concebidos na situação originária, sob o véu da ignorância, não proporcionarão vantagens indevidas, Rawls indica quais são tais princípios. Isso é imprescindível para o desenvolvimento de sua doutrina, pois os princípios constituem-se como alicerces para as instituições fundamentais da sociedade bem-ordenada. Estes são os princípios, objeto do consenso por sobreposição:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos. (RAWLS, 1997, p. 64)

Pelo primeiro princípio, ao apresentar a liberdade como bem primordial, Rawls alinha seu pensamento ao do liberalismo. Pelo segundo princípio, porém, não deixa de considerar o benefício de todos, além de defender o sistema democrático como meio de acesso ao poder. Permanecendo no escopo do presente trabalho, concentremo-nos no primeiro princípio. Segundo Rawls, nele estão incluídas a liberdade de consciência (1997, p. 223) e a liberdade religiosa (1997, p. 230): “O Estado não pode favorecer nenhuma religião específica e não se pode vincular sanções ou incapacidades a nenhuma afiliação religiosa ou ausência dela. Fica rejeitada a ideia de um Estado confessional”. Não obstante, permanece a liberdade individual de se associar a alguma religião ou não. Portanto, para Rawls, deve haver a liberdade religiosa do indivíduo e a tolerância religiosa por parte do Estado.

A defesa do Estado laico e a subsequente liberdade religiosa são, para Rawls, requisitos para o consenso por sobreposição. Pois adotar uma religião oficial é adotar uma concepção abrangente, visto que as doutrinas religiosas tratam e ditam sobre tudo que concerne à vida humana, desde a cosmovisão até a moral. Mas o consenso por sobreposição rawlsiano rejeita o privilégio de uma concepção abrangente específica em detrimento de outras (SÁ, 1997, p. 6). Por essa razão, Rawls rejeita o Estado confessional em favor da tolerância e da liberdade religiosa.

A OPINIÃO DE JOHN RAWLS SOBRE TOMÁS DE AQUINO NO QUE SE REFERE À TOLERÂNCIA RELIGIOSA

Por conta do que foi dito, a tolerância desempenha papel fundamental na concepção política de Rawls, a fim de salvaguardar a liberdade de consciência e a liberdade religiosa, emanadas do princípio da liberdade igual. A intolerância religiosa, ou seja, a conduta de condenar alguém por professar determinada religião, para Rawls, fere o primeiro princípio e, portanto, não tem lugar numa sociedade livre e democrática.

Dessa forma, segundo Rawls, as convicções religiosas do indivíduo devem sempre manter um caráter privado, ou seja, tais convicções não podem assumir a categoria de algo que exige a adesão compulsória do todo da sociedade. “A liberdade religiosa e moral decorre do princípio da liberdade igual” (RAWLS, 1997, p. 233); “do ponto de vista da posição original, nenhuma interpretação particular da verdade religiosa pode ser reconhecida como obrigatória para os cidadãos em geral” (RAWLS, 1997, p. 236).

De acordo com os princípios de Rawls, em regimes democráticos, ademais, a pena de morte aparece como algo inadmissível: um indivíduo, por mais que seja criminoso, não pode perder a vida em benefício do bem da sociedade. Dizer o contrário seria cair novamente na justiça teleológica criticada pelo autor. Principalmente se a causa da pena capital originar-se de alguma concepção abrangente, como é o caso de alguma doutrina religiosa.

A liberdade defendida por Rawls, contudo, não é ilimitada no sentido de tolerar qualquer ato dos indivíduos. Há limites, e são os mesmos limites deontológicos mencionados acima. Diz Rawls: “a liberdade de consciência só deve ser limitada quando há suposições razoáveis de que não fazê-lo prejudicará a ordem

pública que o governo deve manter” (1997, p. 231); “A limitação da liberdade só se justifica quando for necessária para a própria liberdade, para impedir uma incursão contra a liberdade que seria ainda pior” (1997, p. 233). Isso também não fere a posição original: quando necessário, “é possível exigir que uma pessoa respeite os direitos estabelecidos pelos princípios que ela reconheceria na posição original” (RAWLS, 1997, p. 238). Assim, quando os cidadãos de uma sociedade bem ordenada limitam a tolerância para assegurar a ordem social, não deixam de ser tolerantes. É que esses limites se constituem como a razão mesma da tolerância, pois são limites de natureza deontológica e não teleológica:

Finalmente, deve-se observar que, mesmo quando a liberdade do intolerante é limitada para salvar uma constituição justa, isso não se faz em nome da maximização da liberdade. As liberdades de alguns não são suprimidas simplesmente para possibilitar uma liberdade maior para outros. A justiça proíbe essa espécie de raciocínio em relação à liberdade, da mesma forma que o proíbe em relação à soma das vantagens. É apenas a liberdade do intolerante que deve ser limitada, e isso é feito para preservar a liberdade igual em uma constituição justa, cujos princípios os próprios intolerantes reconheceriam na posição original. (RAWLS, 1997, p. 240)

Posteriormente, em sua obra *O liberalismo político*, Rawls retomará mais uma vez a tolerância religiosa, considerando-a fundamental para as sociedades democráticas (RAWLS, 2000, p. 45). Dessa vez, ele não se ocupa apenas da deontologia, mas assevera, com mais força do que antes, que sua tese política prescindia de qualquer metafísica: “Essa concepção política deve ser, por assim dizer, política, e não metafísica” (RAWLS, 2000, p. 53). Esse elemento de seu pensamento é importante para os intentos da presente investigação, haja vista que qualquer religião pressupõe uma concepção metafísica particular.

O que se deve dizer é o seguinte: se examinarmos a apresentação da justiça como equidade e observarmos como é formulada, e observarmos as ideias e concepções que usa, nenhuma doutrina metafísica particular sobre a natureza das pessoas, distinta e contraposta a outras doutrinas metafísicas, aparece entre suas premissas, ou parece exigida pela argumentação. Se há pressupostos metafísicos envolvidos, talvez sejam tão gerais que não se distinguiriam entre as visões metafísicas — cartesiana, leibniziana ou kantiana; realista, idealista ou materialista — que constituem o objeto tradicional da filosofia. (RAWLS, 2000, p. 72, nota de rodapé 31)

É seguindo essa argumentação — a qual iniciou-se com o afastamento da concepção teleológica, passando pela posição original e chegando aos princípios da justiça, inclusa nos quais está a tolerância religiosa — que Rawls, tecendo uma crítica histórica a doutrinas anteriores a ele, acusa Tomás de Aquino de intolerante, afirmando que ele nem os reformadores protestantes defendiam sequer uma “tolerância limitada” (1997, p. 234). Rawls baseia sua interpretação no dito por Tomás de Aquino em sua *Suma teológica* (obra que de agora em diante aparecerá abreviada: *S. T.*), segunda seção da Segunda Parte, questão 11, artigo 3 (p. 108):

Os heréticos devem ser considerados à dupla luz: em si mesmos e em relação à Igreja. Em si mesmos, estão em estado de pecado, pelo que merecem ser separados por excomunhão, não só da Igreja, mas também do mundo, pela morte. Pois é muito mais grave perverter a fé, vida da alma, do que falsificar o dinheiro, ajuda da vida temporal. Ora, se os príncipes seculares logo condenam justamente à morte os falsificadores de moedas ou outros malfeitores, com maior razão os heréticos, desde que são convencidos de heresia, podem logo ser, não só excomungados, mas também justamente condenados à morte.

Hereges são aqueles que conscientemente se desviam da ortodoxia da religião cristã, rejeitando algum de seus dogmas. A conclusão de Tomás de Aquino ao defender a pena de morte àqueles que considera hereges deriva da premissa segundo a qual o poder civil possui a autoridade de condenar à morte os criminosos graves. Ora, ele considera a heresia — ou seja, a negação de um ou mais artigos da fé cristã — um ato mais grave do que muitos crimes, pois, segundo ele, além de ofender a Deus, coloca em risco a salvação tanto de quem a comete quanto daqueles que convivem com ele em sociedade, pelo mau exemplo. Onde Tomás de Aquino legitima a pena capital em caso de heresia, haja vista, ademais, que sua concepção política prescreve a subordinação do poder temporal (Estado) ao poder espiritual (Igreja). “Santo Tomás de Aquino justificava a pena de morte para os hereges pelo motivo de que é uma questão muito mais grave corromper a fé, que é a vida da alma, do que falsificar dinheiro, que sustenta a vida” (RAWLS, 1997, p. 234). Nem Tomás nem os reformadores protestantes, diz Rawls, defendiam uma tolerância sequer limitada.

Rawls compreende a lógica de Tomás de Aquino, mas não concorda devido ao caráter dogmático dos princípios por sobre os quais ele baseia-se. É que, para Rawls (1997, p. 235), os princípios adotados por Tomás são teológicos ou de fé, os quais jamais seriam acordados na posição original. Por isso, punir com a morte aqueles que não seguem determinada religião é, aos seus olhos, incompatível com uma sociedade livre e democrática. E esse é o motivo pelo qual Rawls acusa Tomás de Aquino de propor ideais políticos e sociais intolerantes em matéria religiosa.

No entanto, torna-se manifesto como a afirmação de Tomás, se devidamente contextualizada, é condicionada à noção comum de justiça da sua época. Dizer que: “Se os príncipes seculares condenam justamente à morte tais criminosos, então os heréticos também devem sê-lo”, é diferente de afirmar que os heréticos devem, simplesmente, ser mortos. Poderia ser o caso de Tomás acreditar que os hereges não deveriam ser mortos. Um forte argumento favorável a essa interpretação é a sua própria vida e escrita. Basta atentar-se à metodologia pela qual ele escreve suas obras, sempre levando em consideração a opinião dos opositores e propondo o debate de ideias. Qualquer um que lê sua principal obra, a já citada *Suma teológica*, se dará conta disto: em cada artigo, antes de apresentar suas próprias argumentações, o autor da *Suma* apresenta as argumentações contrárias àquilo que defende. Isso demonstra que sempre está aberto a ouvir outros pontos de vista, mesmo que não concorde com eles. Ademais, Tomás cita e considera em alta estima escritores de outras religiões, tais como o judeu Maimônides (1138-1204) e os muçulmanos Avicena (980-1037) e Averróis (1126-1198), e seria até ocioso mencionar aqui o pagão Aristóteles (384-322 a. C.), que é tido por ele como “o Filósofo” por antonomásia — para citar apenas quatro exemplos notáveis. O fato de discordar deles em muitos pontos não impede Tomás de admitir todos esses e outros ainda como autoridades em matéria filosófica. Sua outra obra mais renomada, a *Suma contra os gentios*, foi escrita para auxiliar missionários cristãos que pregavam a não-cristãos, e isso com argumentos e não com ameaças de morte. Por que argumentar contra alguém que deve ser morto?

Esses dados históricos e biobibliográficos relativos a Tomás de Aquino, os quais não devem ser desconsiderados, certamente podem, em face da crítica de Rawls, lançar novas luzes sobre a doutrina da tolerância religiosa no pensador medieval.

A TOLERÂNCIA NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO E COMPARAÇÕES COM RAWLS

Alguns comentadores, tais como os que serão consultados abaixo, discordam da acusação feita por Rawls a Tomás de Aquino. Consideram não só que Rawls deveria conceder a Tomás de Aquino mais do que a noção de tolerância limitada, a qual ele concede a Rousseau e a Locke; afirmam que a leitura de Rawls sobre Tomás de Aquino deixa de lado elementos e desenvolvimentos importantes sobre o tema da tolerância religiosa, elementos os quais, segundo esses intérpretes, constituem uma verdadeira teoria da tolerância religiosa tomasiana. Analisemos seus argumentos.

Segundo Maria Fontana Magee (1999), a leitura de Rawls acerca de Tomás de Aquino é “superficial, [...] dependendo de uma passagem na *Suma teológica*, sem colocar essa passagem em seu contexto maior”, ou seja, a interpretação da questão da tolerância religiosa desconsidera outras passagens em que a posição é esclarecida. Magee defende que, nos escritos de Tomás de Aquino, há mais do que uma simples tolerância limitada, mas uma verdadeira teoria da tolerância. O argumento é o seguinte. A ética e a política tomasianas fundam-se na noção das leis eterna, natural e humana (ou positiva). Segundo Tomás de Aquino, Deus é a causa do universo; Deus que não é só sábio, mas a própria Sabedoria. Deus imprimiu na criação leis que refletem sua mesma sabedoria, ou seja, as leis naturais refletem as leis eternas. Em consequência, para Tomás de Aquino, o ser humano já nasce com um conjunto de leis naturais impressa em seu ser. Portanto, as leis humanas ou positivas — ou seja, aquelas feitas pelos seres humanos, em suas constituições, por exemplo —, devem seguir a lei natural, que é participação na lei eterna (*S. T. I-II*, q. 91, art. 2). Sucede, porém, que nem todos são moralmente irrepreensíveis e muitos há que erram contra a lei natural — a maioria dos seres humanos, segundo ele, por conta das debilidades do pecado original. Portanto, as leis humanas existem para que esses imperfeitos progridam e se tornem melhores. Isso posto, analisando se a lei humana deveria coibir todos os vícios, diz ele que não:

A lei humana visa dirigir os homens para a virtude, não súbita, mas gradativamente. Por isso não impõe imediatamente à multidão dos imperfeitos o que só é próprio dos virtuosos, de modo que se abstenham de todos os vícios. Do contrário, os imperfeitos, não podendo observar tais preceitos, cairiam em piores males. (*S. T. I-II*, q. 96, art. 2, ad 2; p. 577)

Há aí, na opinião de Magee, uma forte concepção de tolerância, visto que Tomás de Aquino sugere que se tolere as imperfeições e erros daqueles que não alcançaram as virtudes, pelo menos não num grau mais elevado. E essa tolerância se afasta de concepções excessivamente coercitivas de lei. Não obstante, não há como negar que Tomás de Aquino defende uma tolerância baseada em valores previamente estabelecidos. Sua ética, fundada na noção teológica da graça, está alicerçada na observância dos Mandamentos pela caridade divina (*S. T. I-II*, q. 91, art. 5, c.; p. 553) e nas virtudes formadas por essa mesma caridade (*S. T. II-II*, q. 23, art. 8; p. 169). Conforme clarifica Magee, não se trata, portanto, de uma tolerância baseada na

neutralidade, mas em bens considerados objetivos. Para Tomás, o que se evita e o que se quer alcançar não são igualmente bens, mas deve-se tolerar males menores para evitar males maiores ou alcançar um bem maior. Não obstante, a lei humana:

[...] não proíbe todos os vícios, de que se os virtuosos se abstêm, mas só os mais graves, dos quais é possível à maior parte da multidão abster-se. E principalmente os que causam dano a outrem, ou aqueles sem cuja proibição a sociedade humana não pode subsistir; assim, a lei humana proíbe o homicídio, o furto e atos semelhantes. (*S. T. I-II, q. 96, art. 2, c.; p. 577*)

Rawls estaria de perfeito acordo com essa afirmação segundo a qual as leis humanas devem proibir principalmente os atos que causam danos aos outros, visto que lhes priva do uso do primeiro princípio da justiça, ameaçando a ordem das instituições sociais.

Magee (1999) aponta para outro traço de tolerância presente no pensamento de Tomás de Aquino: o levar em consideração os costumes de cada povo na confecção das leis humanas. Conforme foi dito anteriormente, as leis humanas devem estar de acordo com a lei natural. Porém, cada povo vive em situação diferente dos demais. Por isso, é impossível que haja um conjunto fixo de leis humanas debaixo do qual sejam regidos todos os diferentes povos, porque seus costumes são diversos. Ora, diz Tomás de Aquino que “o costume tanto pode ter força de lei, como abrogá-la e interpretá-la” (*S. T. I-II, q. 97, art. 3, c.; p. 584*). Por isso, deve existir a tolerância aos diferentes costumes. Porém, e isto deve ser asseverado, “nenhum costume pode ter força de lei contra a lei divina ou a natural”, diz ele no mesmo lugar. No entanto, se não ferirem as leis divinas e naturais, os costumes podem se transformar em agentes favoráveis à consecução das virtudes. Esse modo de pensar se assemelha àquele da posição original: tanto Rawls quanto Tomás não desconsideram as diferenças individuais no que se refere a compreensões diferentes da realidade.

Ainda nesse sentido, Daniel DiLeo (2007) chega a apontar uma semelhança entre o *overlapping consensus* de Rawls e a concepção tomasiana das virtudes. De acordo com Tomás de Aquino (*S. T. I-II q. 61, art. 1; p. 359*), quatro são as virtudes principais para o agir humano, denominadas virtudes morais ou cardeais: prudência, justiça, fortaleza e temperança. Essas virtudes devem guiar, respectivamente, os seguintes aspectos do ser humano: a racionalidade, a vontade, o apetite irascível e o concupiscível. Sem adentrar na especificidade de cada virtude cardeal, note-se que Tomás de Aquino reconhece quatro graus de retenção das mesmas, que vão do menos perfeito ao mais perfeito (*S. T. I-II, q. 61, art. 5, c.; p. 364*). O grau mais alto das virtudes é o “exemplar”, que só Deus possui; é a perfeição absoluta que corresponde à essência divina mesma. Logo abaixo, o grau mais elevado que um ser humano pode possuir é o “da alma purificada”, ou dos perfeitos, para o qual estão a caminho as virtudes “purgatórias”, dos imperfeitos. Por fim, há as virtudes “políticas”, presentes no ser humano “conforme a condição da sua natureza” e pelas quais ele “procede retamente na prática dos seus atos”. É que há virtudes cardeais naturais e sobrenaturais. As sobrenaturais são infundidas por Deus e acompanham a graça, que é recebida no Batismo: todo aquele que permanecer no estado de graça, contará, em maior ou menor grau, com as virtudes sobrenaturais em sua alma, bem como com os sete Dons do Espírito Santo. Mas as virtudes cardeais naturais podem existir na alma por meio de esforço puramente natural, e, embora não sejam suficientes para obrar pela vida eterna

(para isso é necessária a graça sobrenatural e, portanto, as virtudes sobrenaturais), podem proporcionar ao ser humano uma vida honesta com relação às coisas deste mundo. DiLeo aponta que as virtudes cardeais no estado político se encontram, segundo a doutrina tomasiana, não apenas naqueles que possuem a fé e a caridade divinas, mas todos podem possuí-las pelo esforço natural, mesmo os que não conhecem a revelação cristã. Com efeito, Tomás de Aquino afirma que tais virtudes naturais “existiram em muitos gentios” (*S. T. I-II, q. 65, art. 2, c.; p. 380*). É por essa razão que DiLeo (2007) sustenta um “*overlapping consensus*”, em Tomás de Aquino, entre crentes e não-crentes, porque ambos podem possuir as virtudes políticas em estado natural, virtudes que proporcionam a boa convivência em sociedade — não desconsiderando-se as óbvias diferenças entre Tomás e Rawls, principalmente a necessária ordenação do homem a Deus no primeiro.

No que se refere à tolerância religiosa, Tomás de Aquino parte do seguinte princípio: “O governo humano deriva do divino e deve imitá-lo” (*S. T. II-II, q. 10, art. 11, c.; p. 102*). Sendo assim, o governo humano deve imitar o governo de Deus na tolerância, porque Deus também tolera muitos males, não obstante tenha o poder para suprimi-los. Tomás de Aquino, sob influência de Agostinho de Hipona (354-430), pensa assim porque, segundo ele, Deus, ao permitir o mal, ou prevê bens maiores por meio dos próprios males ou evita males maiores. Portanto, mesmo que Tomás de Aquino defenda que a religião católica seja a única revelada por Deus, admite a tolerância para as demais religiões, e ele o diz explicitamente, no mesmo artigo em questão: “embora pequem em seus ritos os infiéis, podem ser tolerados, ou por causa de algum bem deles proveniente, ou por algum mal evitado”. Se consultarmos o original em latim veremos que constantemente usa, nesse artigo, o verbo tolerar — por exemplo: “*tolerari possunt*”.

Tomás de Aquino distingue, porém, entre a religião judaica e as demais religiões. É necessário averiguar essa distinção para ver as condições em que ele teoriza a tolerância. Os judeus devem ser plenamente tolerados em seu culto público, porque, segundo ele, a religião judaica prefigura a religião cristã; portanto, as práticas dos judeus servem como testemunho para que muitos, vendo seu culto, se tornem cristãos. Quanto às demais religiões, Tomás de Aquino diz o seguinte:

Outros ritos, porém, dos infiéis, que nenhuma verdade ou utilidade tenham, não devem, do mesmo modo, ser tolerados, senão talvez para evitar algum mal, isto é, o escândalo ou o dissídio, que da proibição poderia provir, ou o impedimento à salvação dos que, assim tolerados, se converteriam à fé a pouco e pouco. E por isso também a Igreja tolerou, às vezes, quando era grande a multidão dos infiéis, os ritos dos heréticos e dos pagãos [*Propter hoc enim etiam haereticorum et paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo*]. (*S. T. II-II, q. 10, art. 11, c.; p. 102*)

Os casos em que ele admite a tolerância religiosa são extensos: evitar o escândalo e o dissídio, possibilidade de conversão e existência de grande número de membros das outras religiões. É seguindo esse princípio de tolerância religiosa que, no artigo seguinte, Tomás de Aquino, inclusive mencionando como argumento de autoridade a tradição e o costume da Igreja, diz que não se deve batizar os filhos dos “judeus e demais infiéis” contra a vontade dos pais:

[...] não se deve fazer injustiça a ninguém. Ora, fa-la-íamos aos judeus [o mesmo vale para outros não-cristãos] se lhes batizássemos os filhos contra a vontade deles; porque então perderiam o direito do pátrio poder sobre os filhos já fiéis. Logo, não lhes devemos batizar contra a vontade deles. [...] A outra razão está em essa prática repugnar à justiça natural.

Pois o filho é naturalmente parte do pai. E, ao princípio, dos pais não se distingue corporalmente, enquanto no ventre materno. Em seguida, vindo à luz, antes de ter uso do livre arbítrio, depende dos cuidados paternos, como de um ventre espiritual. [...] é de direito natural esteja o filho, antes do uso da razão, sob os cuidados do pai. Portanto, seria contra a justiça natural subtrair a criança, antes do uso da razão, a esses cuidados, ou fazer-lhes qualquer coisa contra a vontade dos mesmos. Quando, porém, começar a ter o uso do livre arbítrio, já começará a ser senhor de si e pode prover-se a si mesmo, no pertencente ao direito divino ou natural. E então deve ser induzido à fé, não coagida, mas persuadida. E pode, mesmo contra a vontade dos pais, receber a fé e ser batizado; não porém enquanto sem o uso da razão. (*S. T. II-II, q. 10, art. 12, c.; p. 102-103*)

Se vê claramente, a partir dessa citação, que, segundo Tomás de Aquino, ninguém deve ser coagido a abraçar a fé. Quanto à catequização, deve proceder ao modo de persuasão e não de coação. Recorde-se, ademais, que Tomás viveu em uma época na qual o catolicismo possuía hegemonia até no plano político. Para ele, não seria nada difícil descartar qualquer forma de tolerância e escrever o contrário do que escreveu. Portanto, se defende a tolerância, o que pode ser lido nas citações acima, torna-se difícil sustentar a tese de que não há, no pensamento tomasiano, nem uma tolerância limitada.

Isso que acaba de ser dito deve ser compreendido juntamente com outro elemento de tolerância encontrado, segundo Magee (1999), na antropologia de Tomás de Aquino, ou seja, em sua concepção filosófica do ser humano. Segundo Tomás, o fim das ações humanas é a aquisição do bem, e isso é possível porque o ser humano é inteligente e sua vontade é livre. Há o livre-arbítrio, que faz com que o ser humano seja livre para realizar suas próprias escolhas, após pensar a respeito delas com seu intelecto; ou seja, a inteligência apresenta o bem à vontade, que se inclina para ele. Ora, a vontade humana não é, para Tomás de Aquino, determinada, mas está livre para escolher o fim que lhe aprouver. E é isto que afirma a respeito da relação entre a vontade humana e Deus: “Deus a move sem determiná-la necessariamente a um termo, permanecendo-lhe, antes, o movimento contingente e não necessário, salvo naquilo ao que é naturalmente movida” (*S. T. I-II, q. 10, art. 4; p. 98*). Se Deus não determina a vontade do ser humano, o governo humano também não deve fazê-lo em todas as coisas, dado que o governo humano deve imitar o governo divino — no tocante à relação entre Estado e Religião, os princípios de Tomás de Aquino são os que foram acima expostos. E nisso Rawls também concordaria pelo menos em partes, pois considera a racionalidade e a liberdade do ser humano pressupostos necessários para a posição original, na qual se estabelecem os princípios da justiça.

O ponto central da presente discussão é a tolerância religiosa. No entanto, acidentalmente esteve unido a ele a questão da pena de morte, por conta da crítica de Rawls. Quanto à pena de morte em si, de fato Tomás de Aquino a defendia. Seguindo Aristóteles, concebia a sociedade como um todo constituído por partes, que são os cidadãos. Portanto, a pena de morte era admitida a partir do momento em que alguma das partes representasse perigo para o bem comum, para o bem do todo. Esclarece Tomás de Aquino, em sua *Suma contra os gentios*, comparando a situação com a do médico que realiza uma amputação: “Ora, o médico com razão utilmente corta o membro gangrenado quando está iminente a decomposição do corpo. Por isso, também o governante da sociedade justa e inculpavelmente mata os homens maléficis, para que eles não perturbem a ordem social” (III, CXLVI, 5; p. 573). Porém, a pena de morte era um fato universal na

Idade Média, era uma pena aplicada em todas as sociedades do mundo daquele tempo. Em estudos filosóficos, vale o princípio dos estudos históricos: não se pode pensar no passado sem contextualizá-lo, sob o risco de cometer anacronismo.

Embora a pena de morte contrarie os princípios elencados por Rawls, pelas razões apresentadas acima, ele afirma que “o propósito da lei penal é apoiar os deveres naturais básicos, que nos proíbem de molestar outras pessoas em sua vida e em sua integridade física, ou privá-las de sua liberdade e propriedade, e as punições devem servir a esse fim” (1997, p. 347). Por isso, mesmo favorecendo a tolerância em seus escritos, reconhece seus limites e a necessidade das penas, tudo conforme os princípios da justiça: “Tendo acordado com esses princípios em vista dos motivos já analisados, é racional autorizar medidas necessárias à manutenção das instituições justas, supondo-se que as restrições impostas à liberdade igual e o estado de direito são devidamente reconhecidos” (1997, p. 641). Portanto, pelo menos num ponto Rawls estaria de acordo com Tomás de Aquino no que se refere às penas, a saber: a tolerância ao malfeitor e o uso da liberdade têm por limite o bem comum e a proteção da ordem social e, portanto, deve cessar quando determinadas ações são causa de mal ao outro.

Tudo o que foi dito anteriormente faz ver com maior clareza como os dois autores em foco possuem concepções políticas distintas. Em Rawls, a justiça está unida à política sob uma configuração eminentemente democrática; é o que prescreve o segundo princípio da justiça por ele estipulado. Já em Tomás de Aquino, a justiça aparece unida à religião cristã, religião à qual, segundo ele, a dimensão política deve subordinar-se, como o corpo subordina-se à alma (*S. T. II-II, q. 60, art. 6, ad 3*). Nisso está a chave para que se compreenda bem a discrepância entre os autores e as razões que levaram à crítica de Rawls.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A concepção política de poder temporal ordenado ao poder espiritual sustentada por Tomás de Aquino é incompatível com a concepção de democracia liberal sustentada por Rawls. E vice-versa. Não foi o objetivo aqui forçar concordâncias descabidas entre os dois autores, mas o de verificar em que medida procede a opinião de Rawls acerca de Tomás de Aquino no que concerne à tolerância religiosa. A leitura de outros lugares da obra de Tomás de Aquino lança luzes sobre sua opinião acerca da tolerância religiosa, pelos seguintes tópicos abordados acima: a tolerância para os que não atingiram a perfeição nas virtudes, a confecção de leis com a finalidade de evitar atos que causam mal ao próximo, a atenção dispensada aos costumes próprios de cada povo, a possibilidade de consecução das virtudes naturais por parte dos que não têm a graça, a tolerância de culto às outras religiões e o respeito à liberdade humana, além da indispensável contextualização histórica, por se tratar de autor que viveu já há muitos séculos. Fica assim demonstrada a possibilidade de estabelecer uma teoria da tolerância na doutrina tomasiana. Por isso, fica contestada, através dos argumentos apresentados acima, a acusação de que Tomás é alvo a partir da crítica de Rawls.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução de Luiz João Baraúna. 2ª ed. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DILEO, Daniel. **Thomas Aquinas and the overlapping consensus**. *Commonwealth: A Journal of Political Science*, vol. 13, mar. 2007, pp. 1-21.
- MAGEE, Maria Fontana. **A thomistic case for tolerance**. Thomistic Philosophy Page. 1999. Disponível em: <https://aquinasonline.com/tolerance>. Acesso: em 10 de dezembro de 2022.
- RAWLS, John. **O liberalismo político**. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- SÁ, Alexandre Franco de. **O problema da tolerância na filosofia política de John Rawls**. *Philosophica*, 10, Lisboa, 1997, pp. 107-120.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios**. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Campinas, SP: Ecclesiae, 2017.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. 5 vols. Tradução de Alexandre Correia. Campinas, SP: Ecclesiae, 2016.
- VARGAS, Sara Sofia Lúcio. **O “overlapping consensus” rawlsiano – um consenso político numa sociedade pluralista**. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 08, n. 01, 2017, pp. 277-296.
- WELTER, Nelsi Kistemacher. **John Rawls: A importância da posição original como procedimento eqüitativo de determinação de princípios de Justiça**. *Tempo da Ciência*, [S. l.], v. 14, n. 27, 2007, pp. 89-105.

MANIFESTAÇÕES ATUAIS NO BRASIL: “PEDIR” PARA NÃO PODER “PEDIR MAIS”

Camila Gomes Weber¹

RESUMO: Após a vitória do Partido dos Trabalhadores (PT), no dia 30 de outubro de 2022, temos vivido dias conturbados para o nosso *Estado Democrático de Direito*. Manifestantes apoiadores do atual governo derrotado no processo eleitoral, que não aceitaram o resultado das urnas, estão nas ruas proferindo palavras de ordem de anulação do pleito, enquanto intercedem às Forças Armadas por uma intervenção militar. A violência tem sido crescente, incluindo os ataques aos poderes e o avexamento da bandeira. Parte da população, autointitulada de “patriotas” e “cidadãos de bem”, tem feito bloqueios e causado tumulto com intenções claras de golpe. Então, as perguntas que inevitavelmente se impõe são: o direito de livre expressão, constitucionalmente reconhecido, pode transformar-se em um ato antidemocrático? A nossa democracia está em perigo? Para responder tais interrogações, o presente artigo abordará os seguintes tópicos: Noções gerais de Estado, Estado de Direito e Estado Democrático de direito; Conceituação clássica de Esquerda e Direita bem como as ações políticas de caráter ideológico que fazem parte dessa díade; e, por fim, considerações sobre as manifestações iniciadas a partir da derrota de Jair Bolsonaro e se os desdobramentos desses atos podem ser considerados constitucionais.

Palavras-chave: Estado. Democracia. Manifestação. Liberdade de expressão.

BRAZIL’S RECENT MANIFESTATIONS: “ASK” TO “NOT ASK” ANYMORE

ABSTRACT: After the victory of the Partido dos Trabalhadores (PT) – workers party- on October 30, in 2022, we have been experiencing troubled days for our Democratic State of Law. Demonstrators supporting the current defeated government in the electoral process, who did not accept the results of the ballot box, are in the streets uttering slogans of annulment of the election, claiming to the Armed Forces for a military intervention. The violence arrived at the top, including attacks on power institutions and the burning of the Brazilian flag. A part of the population, self-proclaimed “patriots” and “good citizens”, raised barricades and caused unrest with clear coup intentions. So, the questions that inevitably arise are: Can the constitutionally recognized right to free speech turn into an undemocratic act? Is our democracy in danger? To answer these questions, this article will approach the following topics: General notions of state, rule of law and democratic rule of law; Classic conceptualization of Left and Right as well as political actions of ideological character that are part of this dyad; and, finally, considerations about the manifestations that began after the defeat of Jair Bolsonaro and whether the unfolding of these acts can be considered constitutional.

Keywords: State; Democracy; Demonstration; Freedom of Expression.

INTRODUÇÃO

O Artigo 5º, parágrafos IV, XVI e XVII da nossa Carta Magna de 1988, garante que todas as pessoas são livres para manifestação de pensamento, seja ela intelectual, científica ou de comunicação, sendo proibidas, de acordo com o Artigo 220º, § 2º “toda e qualquer censura de

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), Londrina, PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1130-8794>. Correio eletrônico: camilagweber@gmail.com.

natureza política, ideológica e artística.”. Ou seja, o ato de exprimir um pensamento e se pronunciar publicamente é uma regra garantidora que norteia justamente aquilo que constitui um país democrático. No entanto, deve-se atentar para tudo aquilo que ultrapassa os limites à manifestação e que põe em risco a Democracia.

A liberdade de expressão, a liberdade de imprensa, a liberdade de consciência, a liberdade de religião, a liberdade de associação, a liberdade de reunião, a liberdade de trabalho, a liberdade de educação e a liberdade de locomoção, dentre outros, devem ser respeitados, exceto em casos em que exista comprovação de que são usados com o intuito de delinquência, desrespeito à ordem pública, às instituições e às leis, uma vez que, nenhuma liberdade é absoluta mesmo que seja um direito fundamental e deve ser exercida de forma responsável. Isso significa que nenhum cidadão está autorizado a dizer ou realizar qualquer ato que quiser. Existem algumas limitações à liberdade de expressão, especialmente se a expressão puder causar danos a outras pessoas. Algumas das limitações à liberdade de expressão incluem a difamação, a incitação à violência e o discurso de ódio, visto que as limitações também fazem parte do processo democrático, já que, quando o Estado de Direito se aplica em todas as dimensões, o poder se limita para o bem comum.

ESTADO DE DIREITO, ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO E DEMOCRACIA

Com base na sua organização, o Brasil é considerado um *Estado Democrático de Direito*, onde o povo é soberano sobre o Estado, e que determina democraticamente representantes na sua organização política. Para pensarmos o que é e o que constitui um Estado Democrático de Direito, precisamos dar uma definição, ainda que concisa, do que é *Estado*, tendo em vista a amplitude de significados que este termo pode designar, para posteriormente ser possível definir o que é um *Estado de direito* e *Estado Democrático de Direito*, e, após, trazer uma definição geral de *Democracia*.

Na obra *Dicionário de Política* (1998), os autores Norberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino apresentam uma ampla definição do que se entende por Estado, desde uma definição histórica de Estado Moderno, bem como também considerando uma definição atual, o Estado Contemporâneo. Os autores, ao citarem Ernst Wolfgang Boeckenfoerde, definem o “Estado moderno europeu” como “uma forma de organização do poder” (Cf. BOBBIO; MATTEUCCI, PASQUINO, 1998, p. 425), desse modo, o Estado pode ser entendido pelo conjunto de instituições políticas que detém o poder de regulamentar a vida social de um determinado território. Já na definição contemporânea de Estado, Bobbio, Matteucci e Pasquino, ao apresentarem sua significação, aludem que o Estado passa a ser pensado a partir da junção entre direitos sociais e fundamentais, dando forma ao que se entende por “Estado de Direito”, que é a “integração do

Estado político com a sociedade civil” (BOBBIO; MATTEUCCI, PASQUINO, 1998, p. 401). O Estado de Direito passa a ter como fundamento a garantia das liberdades fundamentais, aplicação da lei, questões sociais, bem como a separação e distribuição dos poderes.

O Estado de Direito é organizado com base em princípios de legalidade e de respeito aos direitos fundamentais do ser humano e suas ações não podem ser arbitrárias, devendo ser precedidas de uma lei que as autorize. Nina Ranieri, em sua obra intitulada *Teoria do Estado de Direito ao Estado Democrático de Direito* (2013), classifica o Estado de Direito como “a legitimidade do poder de Estado”, isto é, o Estado, ao garantir os direitos fundamentais, executa uma organização estatal, sendo necessário uma regulamentação jurídica da atividade estatal e uma limitação do poder estatal para que o Estado de Direito se torne legítimo, do contrário, ter-se-ia um Estado autoritário (cf. RANIERI, 2013, p. 196).

Já no Estado Democrático de Direito, a soberania nacional é exercida de forma democrática, pelo povo, que se expressa por meio de seus representantes eleitos. Nas palavras de Ranieri:

O Estado Democrático de Direito é a modalidade do Estado constitucional e internacional de direito que, com o objetivo de promover e assegurar a mais ampla proteção dos direitos fundamentais, tem na dignidade humana o seu elemento nuclear e na soberania popular, na democracia e na justiça social os seus fundamentos (RANIERI, 2013, p. 317).

Os direitos humanos são fundamentais no Estado Democrático de Direito, significando, portanto, que todos os seres humanos têm direitos inerentes à sua natureza, como o direito à vida, à liberdade e à igualdade. Esses direitos devem ser respeitados pelo Estado e pelos seus cidadãos. O Estado democrático de direito também assegura que o povo seja o único detentor da soberania e que as leis sejam cumpridas, isto é, todos os cidadãos têm igualdade perante a lei e que ninguém está acima da lei. Da mesma forma, o povo tem o direito de se manifestar livremente, de criar partidos políticos e de se candidatar a cargos públicos. Além disso, o povo tem o direito de se reunir e de se manifestar pacificamente.

José Afonso da Silva, em seu artigo *O Estado Democrático de Direito* (1988), utiliza-se da argumentação segundo a qual, pensar na configuração de um Estado democrático de direito não diz respeito apenas à união entre a conceituação de “Estado democrático” e “Estado de Direito”, mas sim, na criação de um novo conceito “que leve em conta os conceitos dos elementos componentes, mas os supere na medida em que incorpora um componente revolucionário de transformação do status quo” (1998, p. 21) e é nesse sentido que o autor identifica a importância do nosso artigo 1º da Constituição Federal de 1988², onde é afirmado que o Brasil, enquanto República Federativa, se

² 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:

constitui como um Estado Democrático de Direito, não somente “como mera promessa de organizar tal Estado, pois a Constituição aí já o está proclamando e fundando” (1998, p. 21).

Ainda que o Brasil enfrente problemas graves, como a corrupção, a violência e a pobreza, o Estado Democrático de Direito brasileiro é o estado de direito mais avançado na América Latina e seu sistema político é marcado, na maioria das vezes, pelo pluralismo e pela tolerância. O Brasil tem um sistema de governo representativo, com eleições periódicas, e um conjunto de leis que asseguram a igualdade perante a lei e os direitos humanos. O Brasil também tem um Judiciário independente, que é capaz de impor limites ao poder do Executivo e do Legislativo.

A luz dessas definições, é preciso pensar no conceito de Democracia. Bobbio, Matteucci e Pasquino (Cf. 1998, p. 327) apresentam a significação formal de Democracia, que tem por definição o que se entende por “procedimentos universais”, como por exemplo, que os órgãos públicos e chefe de estado sejam compostos por membros eleitos pelos cidadãos, bem como o direito de voto de todas as pessoas que tenham atingido a maioria, sem distinções, ou ainda que, ao votar, suas opiniões sejam constituídas de forma livre.

A democracia é o sistema político mais legítimo, porque é o sistema que mais respeita a vontade do povo. O povo é o único detentor da soberania e, portanto, é o único que pode decidir como serão exercidos os poderes do Estado. No entanto, a democracia não é perfeita e pode ser manipulada por aqueles que detêm o poder. Por isso, é importante que o Estado seja democrático de direito, ou seja, que as leis sejam cumpridas e que os direitos humanos sejam respeitados. Já no que diz respeito à vontade do povo como uma ação democrática, Bobbio, Matteucci e Pasquino explicitam que, é pelo princípio nacional que se afirma o estado popular, isto é, “Estado cujo fundamento é a soberania popular” (BOBBIO; MATTEUCCI, PASQUINO, 1998, p. 799).

Em *O futuro da Democracia: Uma defesa das regras do jogo* (1986), Norberto Bobbio esclarece que, em uma Democracia, não é suficiente que os cidadãos participem, seja direta ou indiretamente, das decisões coletivas, tão pouco, a vigência do conjunto das regras procedimentais dessas decisões democráticas, como o resultado da escolha da “maioria”, pois, é necessário que o povo, quando convocado para uma decisão ou eleição, tenha “alternativas reais” e “condições de poder escolher entre uma e outra”, garantindo, por sua vez, os direitos nos quais o Estado de direito

I - A soberania;

II - A cidadania;

III - A dignidade da pessoa humana;

IV - Os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa; (Vide Lei nº 13.874, de 2019)

V - O pluralismo político.

Parágrafo único. Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição.

se constitui, que são os direitos de liberdade, de poder expressar suas opiniões, entre outros. (Cf. BOBBIO, 1986, p. 19).

Dentro de um sistema político é possível observar uma variedade de alternativas ideológicas. Assim, como caracterizam Bobbio, Matteucci e Pasquino, o termo “Ideologia” pode significar uma diversidade de crenças políticas, que, em forma de ideias e valores, orientam comportamentos políticos coletivos, mas que também pode significar uma “falsa consciência de uma crença política” (1998, p. 585). Apesar disso, para o que interessa a este artigo, daremos atenção apenas à distinção geral de *Esquerda* e *Direita* e seus desdobramentos extremistas, bem como pontuar as ideologias que dizem respeito aos valores morais da ação política que decorrem dos grupos de Direita ou Esquerda, como por exemplo, o conservadorismo que tem um conjunto de ideias, frequentemente mais associado à direita.

ESQUERDA E DIREITA E SUAS AÇÕES POLÍTICAS

Em sua obra *Direita e Esquerda: razões e significados de uma distinção política* (1995), Norberto Bobbio apresenta um debate enriquecedor sobre a díade direita-esquerda. Seu livro se tornou um sucesso de vendas, visto que, como bem observa o autor, essa distinção ideológica carrega ao longo da história um sentido que “vai bem além da contraposição entre o capitalismo e comunismo” (BOBBIO, 1995, p. 10) e que, de forma desenfreada, tomou conta de diversos meios de comunicação já que também é usada como discurso político ou na forma de particularizar uma ação humana, já que, nas suas palavras, “quem se considera de esquerda, do mesmo modo que quem se considera de direita, admite que as respectivas expressões estão referidas a valores positivos” (BOBBIO, 1995, p. 21).

Direita e esquerda são termos usados para descrever um sistema de organização política com base na divisão entre dois lados opostos. O lado direito, via de regra, é caracterizado por posições conservadoras e de direita, enquanto o lado esquerdo, é caracterizado por posições progressistas e de esquerda. Estes termos foram usados originariamente durante a Revolução Francesa, quando a assembleia legislativa foi dividida entre os aristocratas do lado direito do salão e os revolucionários do lado esquerdo. Em seu artigo *Revolutionary Assemblies*, publicado em *A Critical Dictionary of the French Revolution* (1989), Denis Richet pontua que a assembleia legislativa é uma das três linhas da “Assembleia Revolucionária”, instituição legislativa que se constituiu após o fim da monarquia absoluta. (Cf. RICHET, 1989, p. 529 a 537).

Posto de uma forma genérica, a ideologia de esquerda defende a igualdade econômica, social e política, baseada na crença de que as desigualdades econômicas e sociais devem ser, ou reduzidas ou eliminadas, para a construção de uma sociedade mais justa, além de apoiar os direitos

iguais para as mulheres e minorias. Já em uma ideologia de direita, o conservadorismo, nacionalismo e a defesa dos valores tradicionais são pautas constantes no seu conjunto de crenças, por este motivo, são caracterizados pela resistência às mudanças sociais, o que leva a caracterização da direita ser assimilada com a religião, enquanto a esquerda, o ateísmo. Nessa distinção política, Bobbio acrescenta o “Terceiro Incluído”, que é o centro que não se classifica nem como direita, nem como esquerda. (Cf. BOBBIO, 1995, p. 36) e também o “Terceiro Inclusivo” que busca uma brecha entre os dois lados opostos, não para os eliminar, mas para os impedir que se “toquem e entrem em choque”, permitindo uma terceira opção. (Cf. BOBBIO, 1995, p. 38).

Ainda no que diz respeito à direita-esquerda, estas não estão livres do extremismo, já que é através de um discurso moral que os extremistas fincam seus motivos para se contraporem à democracia, tendo em vista que, como observa Bobbio, tanto o extremismo dos que se denominam de direita quanto os de esquerda, coloca a democracia em risco, já que “um extremismo de esquerda e um de direita têm em comum a antidemocracia (um ódio, senão um amor)” (BOBBIO, 1995, p. 53).

Na obra *Como as democracias morrem* (2018) de Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, os autores, logo na introdução, afirmam que uma democracia morre pelas mãos de homens armados, sob a forma de fascismo, comunismo ou domínio militar, mas também de forma menos dramática, porém igualmente agressiva e devastadora, por meio de líderes eleitos democraticamente que subvertem o “próprio processo que os levou ao poder” (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 10), isto é, pelo pleito eleitoral.

Para os autores, aquele que exerce o poder de modo tirânico, o autocrata, quando eleito, “mantêm um verniz de democracia enquanto corroem a sua essência” (LEVITSKY; ZIBLATT, 2018, p. 12) sem que nenhum tipo de força seja imposta. Pelo contrário, as manobras usadas para destruir a democracia até são aprovadas pelo Legislativo, usando de máscara o aperfeiçoamento da democracia, ou até para tornar as leis mais eficientes, combater a corrupção e até mesmo, tornar transparente o processo eleitoral (que já é transparente). Essa manobra acaba criando confusão e perplexidade nas pessoas que acreditam ainda estar vivendo em uma democracia, pois como não há um golpe na acepção clássica à vista, – aquele onde o regime excede o limite da democracia para ditadura –, não é disparado nenhum alarme na sociedade.

Jason Stanley escreveu em sua obra *Como funciona o Fascismo* (2018) que nos últimos anos uma ideologia nacionalista de extrema-direita tomou conta de muitos países. Essa onda extremista é caracterizada por Stanley de “fascismo”, já que o autor entende que toda a forma extrema de nacionalismo, seja ele étnico, cultural ou religioso, em que essa nação passa a ser

representada por um líder autoritário, expressa as características gerais de uma política fascista, ainda que, como nos alerta o autor, a generalização é, por vezes, problemática, “a tarefa de generalizar em torno de tal fenômeno é sempre problemática, já que o contexto de cada país é sempre único.” (STANLEY, 2018, p. 7)

A importância de destacar uma ação política que tem como ideologia o nacionalismo de extrema-direita se deve ao fato de que tendências de direita vieram à tona no Brasil nos últimos anos. Como descrito pelo cientista político Jairo Nicolau, “As eleições de 2018 foram marcadas por uma grande mobilização de lideranças religiosas em favor de Bolsonaro.” (NICOLAU, 2020, p. 62) e, mesmo que o atual presidente derrotado nas urnas de 2022 seja declarado um católico “não praticante”, ele recebeu, desde 2018, um apoio expressivo da bancada evangélica principalmente por conta de seu discurso conservador.

É preciso reconhecer que, em questões políticas, o Brasil não é um país essencialmente progressista, mas sim, um país com fortes tendências morais religiosas e, sobretudo, personalista. A primeira eleição de Luis Inácio Lula da Silva em 2002, resultou de uma mudança e suavização da sua figura, da sua *persona* de sindicalista, deixando de lado os aspectos mais radicais do seu discurso. Mudança de discurso e postura corporal. Para comprovar essa afirmação, bastaria comparar a figura inicial de Lula quando concorreu à presidência em 1989 com Fernando Collor de Mello e nos dois pleitos de 1994 e 1998 com Fernando Henrique Cardoso, com sua *persona* posterior, ainda que em seu discurso tenha mantido uma inclinação à esquerda. Seria preciso acrescentar que, se Bolsonaro deveu fortemente sua eleição a base evangélica, Lula deveu a sua à base católica mais à esquerda, vinculada à teologia da libertação e as comunidades eclesiais de base e seus envolvimento na vida comunitária. Portanto, não poderia deixar de considerar os últimos elementos elencados para compreender em toda a sua extensão o que significa dizer, como afirma Nicolau, que o Brasil se inclinou à direita nas eleições de 2018. O que se tem por certo é afirmar que, assim como nos esclarece Nicolau (cf. 2020, p. 69), as pautas ideológicas de Bolsonaro, como a defesa da família tradicional, a ameaça do casamento gay e o medo do comunismo estabeleceram as primeiras conexões com o movimento religioso e conservador.

Ainda no que diz respeito ao fascismo, essa política, como pontua Jason Stanley, é marcada pela divisão da população entre “nós” e “eles”, tendo em vista que, no seu entendimento, “nós” significa uma comunidade que está bem definida, enquanto que “eles” são aqueles que se encontram externos à comunidade ou simplesmente diferentes do padrão comunitário. Assim, sendo, ao distinguir aqueles que estão dentro da comunidade daqueles que não estão, torna-se possível proteger os que estão dentro e excluir os que estão fora. Segundo o autor, ao apresentar

essa distinção é que se cria a divisão entre os que são “aceitáveis” e os que não são, pois “Nós” somos produtores; “eles” são parasitas (cf. STANLEY, 2018, p. 10)³.

Em uma política fascista, Stanley alude que pelo movimento de massa, o “nós” se apresenta em forma de cidadãos legítimos e “eles” como criminosos, criando uma realidade paralela de forma que “à medida que a compreensão comum da realidade se desintegra, a política fascista abre espaço para que crenças perigosas e falsas criem raízes” (STANLEY, 2018, p. 10).

Dessa forma, uma política fascista se pauta num discurso que ancorado num passado mítico, recuperando o ideal da família patriarcal, já que “numa sociedade fascista, o líder da nação é análogo ao pai da família patriarcal tradicional [...] O líder provê a nação, assim como na família tradicional o pai é o provedor” (STANLEY, 2018, p. 15), deslocando a verdade, inventando um passado glorioso. A partir disso, são promovidas propagandas com intenções não democráticas e falsas acusações a fim de prejudicar o outro grande grupo, ou até mesmo fomentando um poder judiciário independente, já que seu papel é o de usar “a linguagem dos ideais virtuosos para unir pessoas por trás de objetivos que, de outra forma, seriam questionáveis” (STANLEY, 2018, p. 30).

Outra crença inerente à política fascista é a da desvalorização da educação, com um movimento anti-intelectual que ataca e prejudica não somente a educação mas também “a especialização e a linguagem.”. Quando se deprecia a educação, que tem por base o conhecimento de variadas perspectivas, finda o debate inteligente, pois “Quando a educação, a especialização e as distinções linguísticas são solapadas, restam somente poder e identidade tribal” (STANLEY, 2018, p. 41). Apesar disso, como bem lembra Stanley, as universidades também têm um papel na política fascista, mas apenas no sentido de se tornar parcial e apresentar apenas um ponto de vista, enaltecendo um lado e obscurecendo as outras perspectivas.

Na política fascista também é possível identificar um discurso que apresenta uma irrealidade, na qual se substituirá, através de mentiras escancaradas, o debate pelo medo e pelo ódio, visto que o líder fascista converte “a verdade pelo poder, chegando a mentir de forma

³ Essa divisão vai de encontro com a teoria exposta pelo filósofo jurista Carl Schmitt, que a apresentou em seu livro *O conceito do Político* (2020) classicamente na seguinte formulação: “A diferenciação especificamente política, à qual se podem reconduzir as ações e os motivos políticos, é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*. Ela fornece uma determinação conceptual no sentido de um critério, não como uma definição definitiva ou um resumo. [...] A diferenciação entre *amigo* e *inimigo* tem o sentido de designar o mais extremo grau de intensidade de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; [...] O inimigo político não precisa de ser moralmente mau [...] Ele é, precisamente, o outro, o estrangeiro, e é suficiente, para a sua essência, que ele seja existencialmente, num sentido particularmente intensivo, algo outro e estrangeiro, de tal modo que, em caso extremo, sejam possíveis conflitos com ele que não possam ser decididos nem por uma normatização geral, que possam ser encontrada previamente, nem pela sentença de um terceiro “não participante” e, portanto, “apartidário.” (SCHMITT, 2020, p. 50 a 52). Ou seja, a teoria do amigo e inimigo proposta por Schmitt diz respeito à formação de ligações políticas e alianças entre grupos que estabelecem um inimigo comum e, a partir dele, se conectam como amigos. Assim, a sua teoria do amigo e inimigo fornece uma perspectiva para explicar como grupos políticos e sociais são formados e mantidos. Ela também reafirma o conceito de que os inimigos podem tornar-se amigos ao estabelecer alianças entre si contra um inimigo comum.

inconsequente” (STANLEY, 2018, p. 59), com objetivo claro de causar “desconfiança generalizada e paranoia, justificando medidas drásticas, como censurar ou fechar a mídia “liberal” e aprisionar os “inimigos do Estado”” (STANLEY, 2018, p. 64). Tudo que está “do outro lado”, isto é, “na mira direta da política fascista” (STANLEY, 2018, p. 171), seja as pautas feministas, ou de minorias (raciais, religiosas e sexuais), bem como sindicatos trabalhistas e o “fantasma” do comunismo, são pautas usadas para dividir.

A pergunta que nos acomete é: O governo bolsonarista pode ser considerado fascista? No terceiro capítulo do livro *Linguagem da destruição: A democracia brasileira em crise* (2022), de Heloisa Murgel Starling, Miguel Lago e Newton Bignotto, vamos encontrar no texto intitulado *Bolsonaro e o bolsonarismo entre o populismo e o fascismo* em que Bignotto cita diversos momentos em que o atual presidente Jair Bolsonaro, com tom ameaçador, profere a possibilidade de romper com a constituição e a democracia, principalmente no momento em que afirmou não aceitar “sair do cargo se derrotado em uma eleição, que considera fraudulenta *a priori*.” (BIGNOTTO, 2022, p. 99). Bolsonaro também nunca hesitou em ameaçar e duvidar do sistema institucional, se aproximando do tradicionalismo da ditadura militar além de buscar o apoio da população, que mesmo após a sua derrota na última eleição, não o abandonou.

Nessa perspectiva, o autor acredita que Bolsonaro está tão próximo do fascismo, quanto do populismo. O governo Bolsonaro, no entendimento de Bignotto, se aproxima do fascismo quando utiliza de propagandas falsas para combates ideológicos (comunismo inexistente, kit gay, ditadura "feminista", etc...), ou quando o próprio Jair Bolsonaro se contrapôs à ciência durante o período mais crítico da pandemia de COVID-19, bem como nos seus movimentos de tentativa da destruição do regime democrático. No entanto, o autor é otimista ao proferir que a presença desses traços, ainda que faça soar o alerta, não são o suficiente para “afirmar que o Brasil caminha necessariamente para a implantação de um regime autoritário de natureza fascista.” (BIGNOTTO, 2022, p. 108). No geral, o governo populista ocorre quando o governo usa a popularidade para impor suas preferências políticas, em vez de ouvir todos os lados da argumentação.

Destarte, Bignotto também identifica no governo bolsonarista um populismo clássico, no sentido de dar importância à população, bem como os ataques às instituições, isto é, “Bolsonaro busca o tempo todo negar a importância dos corpos intermediários das democracias, preferindo um contato direto com o povo” (BIGNOTTO, 2022, p. 111), e esse contato é feito principalmente pelas redes sociais, já que Bolsonaro afirma que as mídias são tendenciosas, ou também quando ele se encontra com seus apoiadores na frente do Palácio da Alvorada para proferir seus discursos de ódio.

No entendimento de Christian Lynch e Paulo Henrique Cassimiro presente na obra *Populismo Reacionário: ascensão e legado do bolsonarismo* (2022), o populismo pode ser de esquerda, quando seu movimento é orientado nas questões sociais em busca de uma redução da desigualdade, já que aqui o povo é descrito como “o conjunto de trabalhadores explorados por uma minoria de capitalistas” (LYNCH; CASSIMIRO, 2022, p. 18), ou de direita, quando seu movimento é guiado pela preservação da ordem, onde o povo é descrito pelo “conjunto de empresários e famílias ameaçados em sua moral tradicional por uma minoria de subversivos que ataca a propriedade privada e atenta contra os bons costumes.” (LYNCH; CASSIMIRO, 2022, p. 19). Por sua vez, o populismo também pode ser moderado ou radical, levando em consideração a intensidade das suas ações. Na modalidade moderada, o governo populista não se opõe à democracia, enquanto no modelo radical de populismo, a democracia é constantemente desafiada “em detrimento da vontade do povo, para perpetuar um sistema injusto” (LYNCH; CASSIMIRO, 2022, p. 20), representado por aqueles denominados cidadãos verdadeiros, que visam a restauração da ordem. Os autores classificam essa ideia como ideia reacionária, já que ela “organiza o mundo entre bons nacionalistas conservadores (o “povo”) e maus cosmopolitas e progressistas (o “antipovo”), e prega uma cruzada apocalíptica para a salvação de uma “civilização judaico cristã ocidental” (LYNCH; CASSIMIRO, 2022, p. 22).

Seja qual for a ideologia que mais se aproxima do governo Bolsonaro, Bignotto é certo ao afirmar que

Em qualquer hipótese, é seu caráter destrutivo que deve ser colocado no centro, ao lado das consequências trágicas que ele tem acarretado para a população brasileira. Ao minar os fundamentos da democracia republicana, desejada pelos constituintes de 1988, o bolsonarismo hipoteca o futuro do país e de todas as gerações submetidas ao fogo destruidor e violento de suas repetidas práticas de negação da vida. (BIGNOTTO, 2022, p. 137)

No mesmo sentido, Heloisa Murgel Starling, observa no texto *Brasil, país do passado*, que, no Brasil atual, em meio a um cenário político conturbado, “soa vago e difuso” dar uma definição ideológica ao governo Bolsonaro, visto que nosso contexto político não é totalmente conservador nem populista, nem tão ameaçador como o fascista ou totalitarista. Para a autora, o termo que reaparece hoje é o “reacionário”.

Um governo reacionário promove uma visão conservadora e tradicionalista, que resiste às mudanças na sociedade e acabam adotando posturas baseadas em princípios autoritários, rejeitando a democracia, os direitos humanos, etc. Entretanto, Lynch e Cassimiro distinguem o reacionarismo do conservadorismo pela sua radicalização. Os autores entendem que, no conservadorismo, a população deve “preservar suas instituições e valores fundamentais”, porém, quando se depararem com uma mudança social inevitável, a mesma deve ser feita dentro da ordem. Já no reacionarismo,

sua ação nega a ordem vigente com a promessa de implementação de uma ordem legítima que foi destruída injustamente por ““revolucionários” imaginários ou reais”.

Essa forma de governo reacionário pode recorrer à censura ou à repressão para manter suas práticas habituais e vigentes, podendo se apoiar na religião para legitimar suas ações, já que, de acordo com Starling, eles “se sentem atraídos por uma visão de mundo de extrema direita.” (STARLING, 2022, p. 63). Nessa perspectiva, a autora acredita que “reacionário” é a modalidade política que explica exatamente o movimento de restaurar a afecção de que “daquele ponto em diante, só existe chance de conserto para os estragos que se desenrolaram na sociedade brasileira caso ocorra uma investida drástica de volta ao passado” (STARLING, 2022, p. 63), e é exatamente esse o discurso propagado nas atuais manifestações a favor do Bolsonaro e contra o resultado nas urnas.

AS MANIFESTAÇÕES DA POPULAÇÃO “VERDE E AMARELA”

Há um trecho da canção *Como nossos pais* (1976), composta por Belchior e regravada pela grandiosa Elis Regina, que diz assim: “Por isso cuidado meu bem / Há perigo na esquina / Eles venceram / E o sinal está fechado prá nós / Que somos jovens”. Essa canção foi composta, como forma de resistência, durante o regime ditatorial que assolou o Brasil entre as décadas de 60 e 80, onde se instaurou a angústia, medo, silenciamento, perda de liberdade de uma geração que se viu perseguida e ameaçada, obrigada a viver de acordo com princípios conservadores e morais impostos pelo governo. Então, a canção de Belchior segue da seguinte forma: “Minha dor é perceber / Que apesar de termos feito tudo o que fizemos / Ainda somos os mesmos e vivemos [...] Como os nossos pais...”. Ao ouvir essas palavras, é inevitável nos entristecermos com a forma que estamos vivendo o hoje, onde o grito de um povo que se diz cristão, coloca sua moralidade fajuta nas costas e esbraveja pela volta do regime militar.

Assim como foi dito anteriormente, o direito à manifestação é um direito garantido pela nossa Constituição a todos os cidadãos. O artigo 5º, parágrafo XVI, garante o direito à manifestação para todos, onde se tem assegurado o direito de reunião pacífica, sem armas e em locais abertos ao público, que independe de autorização, desde que não frustre outra reunião marcada anteriormente. Essa liberdade reconhecida pelo ordenamento jurídico brasileiro possibilita que a população se reúna pacificamente para expressar suas opiniões e ideias de forma livre e segura. Por isso, é importante que a lei seja cumprida e que o Estado garanta o devido respeito à manifestação.

A manifestação de pensamento é um dos principais modos de expressar nossas ideias, opiniões e sentimentos. Seja através de artigos, discursos, livros, poemas, músicas ou outras formas de comunicação, a manifestação de pensamento é essencial para transmitir rudezas e afecções, além

de possibilitar o entendimento entre as pessoas. Ao defender ou criticar um ponto de vista, ou ainda ao transmitir um conteúdo a outras pessoas, a manifestação de pensamento nos torna capazes de compartilhar ideias e passar por cima de antigas barreiras.

Porém, ainda que o direito à manifestação seja garantido pela Constituição, ele não pode ultrapassar a lei, o que significa que seu exercício deve seguir regras determinadas pela legislação, tendo em vista que, se uma manifestação exceder ou desrespeitar o limite do direito, essa manifestação pode acarretar penalidades como multa ou até mesmo detenção, podendo também ser considerada crime. Ou seja, ainda que o direito à manifestação seja uma garantia fundamental, esta deve ser utilizada de forma consciente, de modo que se possa contribuir para a construção pacífica da sociedade.

No entanto, as manifestações atuais, estimuladas por Bolsonaro e seus principais apoiadores, têm escancarado a figura do “nós” e o “eles”, do “amigo” e “inimigo” de Schmitt, tendo como inimigo declarado o Partido dos Trabalhadores, o Supremo Tribunal Federal e o Superior Tribunal Eleitoral.

Em uma entrevista feita pela repórter Isabela Santos, encontra-se o seguinte esclarecimento de Fabiano Mendonça, que é Procurador Federal e Professor de Direito Constitucional da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, que afirma: “*Não existe manifestação antidemocrática*” mas sim “*crime cometido em grupo*”, tendo em vista que, a luz da sua perspectiva, essas manifestações poderiam ser enquadradas em vários delitos previstos no Código Penal, sendo um deles, o do Artigo 286, parágrafo único, que penaliza aqueles que, de forma pública, incitam a “animosidade entre as Forças Armadas, ou delas contra os poderes constitucionais, as instituições civis ou a sociedade. (Incluído pela Lei nº 14.197, de 2021)” (MENDONÇA, 2022. *Grifo nosso*).

O Procurador menciona os artigos 359 L e N, também do Código Penal, que criminalizam a tentativa de supressão do Estado Democrático de Direito, além do chamado “crime de golpe de Estado”, previsto no Artigo 359-M que se caracteriza por “tentar depor, por meio de violência ou grave ameaça, o governo legitimamente constituído”. Ou seja, nos seus dizeres “A democracia não é um regime de tolerância liberada” ela é “um regime que exclui da possibilidade de sua existência esse tipo de discurso”, e aqui nem entraremos em detalhe nos demais crimes citados por Mendonça, como por exemplo, o da xenofobia e racismo praticados pelos “cidadãos de bem” contra os nordestinos, tendo em vista que nessa região Lula obteve a maioria dos votos válidos ou ainda os bloqueios nas estradas de forma nada pacíficas.

CONCLUSÃO

Quando uma democracia realmente corre perigo? Quando, por tudo o que acima foi exposto, mesmo o medo, como um afeto que pressagia um futuro inaceitável, não se torne suficiente para mobilizar as forças contrárias. Se assim for, parece que a ação das instituições democráticas, da sociedade civil organizada e de pessoas, nos autoriza a afirmar que, apesar de tudo, ainda não corre perigo extremo, apesar de vários sinais de alerta. Apesar disso, os eventos históricos têm isso de paradoxal: basta um relaxamento para que aquilo que dormia às sombras apareça à luz do dia.

Ao pedirem a volta da AI-5, os manifestantes não se deram conta de que, durante o regime ditatorial brasileiro, uma das restrições eram justamente o impedimento de se manifestarem contra o governo militar, e quem o fazia corria o risco de sofrer repressões, desde punições administrativas até torturas e morte. Isto é, soa contraditório levantar uma bandeira com os dizeres “SOS Forças Armadas”, haja visto que, se num primeiro momento poderia ser evocado como expressão do direito da livre manifestação do pensamento, apoiada, portanto em um princípio garantido pelo regime democrático, por outro lado, além de crime, como anteriormente mostrado, caso fosse efetivado, tal pedido destruiria a própria possibilidade de pedir algo, haja visto que um dos primeiros alvos de censura dos regimes autoritários é coibir e proibir a livre manifestação das ideias. Pedir para não poder pedir mais.

A nossa democracia passará a correr riscos quando perdermos o essencial a ela: o reconhecimento da diferença como constitutivo e inalienável, o respeito ao princípio da igualdade entre todos os cidadãos, o direito de todos à participação ativa nos processos de decisão e o compromisso de todos com o bem-estar da comunidade. Por essa razão, é fundamental que todos os cidadãos brasileiros tomem uma posição firme contra qualquer tentativa de subverter a democracia e a Constituição e para isso, é necessário um esforço coletivo de denúncia e combate de toda e qualquer ação de desestabilização das nossas instituições democráticas. É importante também que as pessoas façam sua parte e se engajem na luta pela democracia, participando de manifestações, mobilizando-se politicamente e defendendo os direitos humanos. Não podemos ficar em silêncio diante dos atos criminosos, entretanto, apenas o futuro nos dirá o que será de nós, já que, como afirmam Levitsky e Ziblatt na obra *Como as democracias morrem* (2018): “O protesto público é um direito básico e uma atividade importante em qualquer democracia, mas seu objetivo deve ser a defesa dos direitos e instituições, não sua ruptura” (2018, p 167).

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Antônio Junqueira de. **Caracterização jurídica da dignidade da pessoa humana**. In: *Revista dos Tribunais*, v. 91, n. 797, p. 11-26, mar./2002

- BRASIL. **Ato Institucional nº. 5**. Disponível em www.unificado.com.br/calendário/12/ai5.htm
- _____. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm
- _____. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. **Código Penal**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm.
- BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia; uma defesa das regras do jogo**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. (Pensamento crítico, 63)
- _____. **Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política I**. Trad. Carmen C. Varriale et al. 11ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional**. Coimbra: Livraria Almedina, 1989.
- FERREIRA, Pinto Luís. **Comentários à Constituição Brasileira de 1988**. São Paulo: Saraiva, 1991.
- FURET, François; Ozouf, Mona; (et al) **A Critical Dictionary of the French Revolution**. Edited by François Furet and Mona Ozouf. Trans. Arthur Goldhammer. Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press, 1989.
- LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- LYNCH, Christian; CASSIMIRO, Paulo Henrique. **O populismo reacionário: ascensão e legado do bolsonarismo**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2022.
- MENDONÇA, Fabiano. “*Não existe manifestação antidemocrática, é apenas crime cometido em grupo*”, explica jurista. [Entrevista concedida a] Isabela Santos. In: **Saiba Mais**, nov./2022. Disponível em: <https://saibamais.jor.br/2022/11/nao-existe-manifestacao-antidemocratica-e- apenas-crime-cometido-em-grupo-explica-jurista/>
- NUNES, Luiz Antônio Rizzato. **O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana: doutrina e jurisprudência**. São Paulo: Saraiva, 2002.
- NICOLAU, Jairo. **O Brasil Dobrou à Direita: Uma radiografia da eleição de Bolsonaro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- RANIERI, Nina Beatriz Stocco. **Teoria do Estado: do Estado de Direito ao Estado Democrático de Direito**. Barueri: Manole, 2013.
- ROCHA, Carmem Lúcia Antunes. **Direito de Todos para Todos**. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2020
- SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2020.
- SILVA, José Afonso. **O Estado Democrático De Direito**. In: *Revista de Direito Administrativo*. v. 173, p. 15–24, Rio de Janeiro, 1988.
- STANLEY, Jason. **Como funciona o fascismo: A política do “nós” e “eles”**. Trad. Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2018
- STARLING, Heloisa Murgel; LAGO, Miguel; BIGNOTTO, Newton. **Linguagem da destruição: A democracia brasileira em crise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERT HELLINGER: A IMPORTÂNCIA DA VIDA QUE PULSA POR TRÁS DA PESQUISA

Renata Torri Saldanha Coelho¹

RESUMO: Este estudo buscou demonstrar a história de vida de Bert Hellinger. Bert Hellinger nasceu em 1925 e faleceu em 2019, sendo mundialmente reconhecido como o criador das constelações familiares. Atualmente, o estudo das constelações familiares ingressa no âmbito acadêmico, pois já é uma prática integrativa reconhecida pelo Sistema Único de Saúde e uma forma de resolução de conflitos dentro do Poder Judiciário. Contudo, pelo que o próprio paradigma sistêmico propõe, é impossível abordar um tema isoladamente, sem compreender o contexto em que ele está inserido. Assim, o presente trabalho pontua a história de vida de Bert Hellinger, demonstrando suas constatações sobre o campo sistêmico. Dessa forma, é possível compreender a importância do conhecimento da história de vida de Bert Hellinger para que ele fundamentasse o conhecimento sistêmico, da mesma forma que é possível aplicar tal raciocínio a qualquer pesquisador, pois a história de vida de uma pessoa é indissociável ao seu objeto de pesquisa.

PALAVRAS-CHAVE: Bert Hellinger; Constelações Familiares; Paradigma Sistêmico.

BERT HELLINGER: THE IMPORTANCE OF THE LIFE THAT PULSES BEHIND THE RESEARCH

ABSTRACT: This study sought to demonstrate the life story of Bert Hellinger. Bert Hellinger was born in 1925 and passed away in 2019, being recognized worldwide as the creator of family constellations. Currently, the study of family constellations enters the academic field, as it is already an integrative practice recognized by the Unified Health System and also a form of conflict resolution within the Judiciary. However, from what the systemic paradigm itself proposes, it is impossible to approach a theme in isolation, without understanding the context in which it is inserted. Thus, the present work punctuates Bert Hellinger's life story, demonstrating his findings on the systemic field. In this way, it is possible to understand the importance of knowing Bert Hellinger's life history so that he could base systemic knowledge, in the same way that it is possible to apply such reasoning to any researcher, since a person's life history is inseparable from his or her research object.

Keywords: Bert Hellinger. Family Constellations. Systemic Paradigm.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é explicar as constelações sistêmicas a partir da história de vida de seu principal idealizador, Bert Hellinger. Compreender como o campo de conhecimento sistêmico foi fundamentado, não só pelas teorias que lhe são inerentes, mas pelo contexto da biografia de seus criadores, se torna coerente com a própria essência do conhecimento sistêmico, já que reconhecer a própria história é uma fonte de força.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2457-0054>. Correio eletrônico: renatatorrisaldanha@hotmail.com.

Abordar a biografia de um “pensador” foge às regras acadêmicas, pois um trabalho científico parte de uma hipótese dentro de determinado paradigma, construindo um diálogo a partir de diversos autores letrados sobre o tema. Não é relevante para a pesquisa saber quem é a pessoa sobre a qual se está escrevendo ou até mesmo quem é a pessoa que está escrevendo, mas no máximo saber de sua dimensão dentro da academia. O que importa é a pesquisa e não a dimensão humana do pesquisador.

Contudo, existem diversos fatores, que estão ocultos por trás de cada um desses pesquisadores. Embora o rigorismo da academia não valorize a subjetividade do pesquisador, as suas experiências e vivências influenciam sobremaneira sua pesquisa, incluindo seus desafios pessoais, seu histórico de vida, seus relacionamentos, seus medos, seus fracassos, seus sucessos, suas expectativas e seus sonhos.

Também não é interessante para o paradigma científico saber a história de vida dos autores citados na pesquisa, pois o que importa é o seu pensamento, sendo muitas vezes desprezadas as experiências que fundamentaram tal pensamento. Há um reducionismo científico objetivista que impede de perceber o que está por trás da pesquisa.

Nesse sentido, Bert Hellinger (2001, p. 09-10) pontua que existem dois movimentos que levam ao conhecimento: o caminho científico e o caminho fenomenológico. O esforço científico é exploratório e busca apropriar-se de um determinado objeto apreensível. O caminho fenomenológico, por sua vez, tem a renúncia como pressuposto para a compreensão. Há uma exposição a uma diversidade de fenômenos, sem avaliação. O olhar é dirigido do restrito ao amplo, do próximo ao distante, do individual ao todo. Cria-se uma tensão a partir desse movimento de detenção e retração, possibilitando a percepção ampla.

Desse modo, dentro do paradigma sistêmico-fenomenológico não há como dissociar o pesquisador da pesquisa. Inclusive, Bert Hellinger afirmou que aceitar, reconhecer e honrar cada etapa de sua vida foi o que lhe permitiu alcançar o conhecimento sistêmico. A história de vida de Bert Hellinger é a fonte de seu conhecimento sistêmico.

Conforme dito, o próprio saber sistêmico implica em uma visão não fragmentada da realidade, mas que considera os fenômenos em sua multiplicidade. Assim, o sistêmico engloba tudo, de maneira que não há como separar a pesquisa do pesquisador, ou seja, dissociar as constelações sistêmicas de Bert Hellinger.

Bert Hellinger, embora tenha muitos livros escritos, não é de categorizar, conceituar ou interpretar as coisas. Ele não generaliza. Bert Hellinger afirma que o que ele diz são coisas que ele

já observou, sem a pretensão de que elas se tornem verdades. Conforme afirma Hellinger (2012, p. 36):

Sempre evito definir conceitos. O que estamos discutindo não são conceitos verdadeiros ou falsos. Eu tento descrever experiências difíceis de um modo que nos possibilite encará-las melhor e seja mais útil às pessoas com problemas. Nada mais. Se pretendermos que nossas descrições são a “Verdade”, elas logo serão uma teoria falsa e desacreditada. O que digo não é absolutamente “verdadeiro”: é apenas uma abordagem fenomenológica de certas dinâmicas que venho observando há anos em meu trabalho com casais e famílias. Eu quero que as coisas parem por aí. Por favor, não exijam do que digo mais do que quero dizer.

Seus livros, traduzidos em muitas línguas, são na maioria reprodução de workshops, em que Bert fala mais em aforismos, pensamentos, contos breves, metáforas, poemas, histórias. Na mesma intensidade de sua simplicidade de leitura vem a complexidade do entendimento, pois nenhuma teoria é capaz de explicar o que só é possível de alcançar com os movimentos da alma, de maneira fenomenológica.

Por isso a teoria sistêmico-fenomenológica não se adequa ao paradigma científico posto. O paradigma científico requer o cumprimento rigoroso de um conjunto de regras metodológicas na descoberta e sua justificação. Hellinger preocupa-se com o fenômeno, sem tentar apreendê-lo ou categorizá-lo. O fenômeno é visto em seu movimento, como um processo vivo². Não há como compreendê-lo intelectualmente.

Bert Hellinger reconheceu que suas experiências de vida, entrelaçadas ao estudo de diversas teorias, sem a intenção de apreensão do conhecimento, possibilitaram o acesso ao campo sistêmico de conhecimento. Por isso, Bert Hellinger não pode ser considerado um filósofo em sentido estrito, conforme ele mesmo aponta:

Na verdade, sou um filósofo. Além disso, faço terapia. No fundo é Filosofia Aplicada. Nesse sentido não sou terapeuta. Contudo eu reflito sobre a vida. Assim gostaria de continuar a trabalhar a serviço da vida, como ela é, sem desejar que ela seja diferente. Não existe nada melhor do que aquilo que é (HELLINGER, 2005b, p. 88).

Desse modo, é extremamente relevante saber quem é Bert Hellinger para além da definição de “o criador das constelações”. Tomar consciência da história de vida de Bert Hellinger, seu trabalho, seus diversos estudos, inclusive seus relacionamentos, torna-se essencial para uma compreensão mais ampla de um tema tão complexo.

² No prefácio à obra “A Simetria Oculta do Amor” (2012, p. 12), Hunte Beaumont critica a linguagem científica afirmando que a precisão da linguagem da ciência depura as coisas até que sobre apenas um só ponto de concordância. Essa precisão científica não alcança a alma. De outro lado, as poesias e contos permitem uma multiplicidade de interpretações, estimulando a alma a explorar novos significados.

A VIDA DE BERT HELLINGER

Anton ‘Suitbert’ Hellinger nasceu em 16 de dezembro de 1925, em Leimen, na Alemanha, em uma família com muitos filhos. Possuía sete anos na época em que Hitler assumiu o poder. Desde os cinco anos de idade já sabia que queria ser padre e aos dez anos de idade (1936) foi para um internato dirigido por missionários de Mariannahill. A vontade de seguir o ministério o influenciou por boa parte de sua vida. Seu pai, homem muito severo, era engenheiro em uma fábrica de armamentos e mostrou certa reserva pela vontade de Hellinger ir para o internato, mas arcou com as despesas. Sua mãe o apoiou irrestritamente (HELLINGER, 2006, p. 12).

No internato teve oportunidade de aprender violino, praticar esportes, realizar apresentações teatrais, bem como tinha acesso a uma grande biblioteca. Foi um tempo muito agradável de sua vida. Em 1941 o internato fechou e Hellinger voltou a morar com os pais na cidade de Kassel, época em que contava com 15 anos. Em virtude da puberdade, estava em um período de rebeldia em que não queria ser mandado (HELLINGER, 2006, p. 12-13).

Nesse ponto já é possível perceber que Bert Hellinger, embora tenha se tornado conhecido no período senil de sua vida, também teve uma infância que foi determinante para sua formação, já que as diversas atividades desenvolvidas no internato ampliaram sua visão de mundo.

Na adolescência de Hellinger o nacional-socialismo era um movimento muito forte na Alemanha. Na época, Hellinger começou a frequentar a residência de seu vizinho “Würmeling”, onde um grupo de jesuítas realizava discussões. Esses encontros faziam bem à Hellinger, pois Hellinger admirava a espiritualidade, a disciplina e a simpatia dos jesuítas. Esse contato com os jesuítas fez com que por algum momento até pensasse em se tornar um deles, mas a tarefa docente inerente à ordem jesuítica afastava tal ideia. Contudo, posteriormente Hellinger veio a tornar-se professor. Assim, Hellinger experienciou um paradoxo: aquilo que o ser humano mais foge (no caso, ser professor), repentinamente o alcança (HELLINGER, 2006, p. 13).

Hellinger voltou aos estudos em Kassel e filiou-se a um pequeno grupo do movimento católico da juventude, o qual era vigiado abertamente pela Gestapo e, inclusive, era proibido (HELLINGER, 2006, p. 13). A participação nessa organização católica ilegal e o seu não envolvimento com a Juventude Hitlerista fizeram com que Hellinger fosse classificado pela Gestapo como “inimigo presumido do povo” ou “elemento potencialmente nocivo” (HELLINGER, 2012, p. 203).

No penúltimo ano do colégio, com 17 anos, seus estudos foram interrompidos e Hellinger e seus colegas foram incorporados à prestação de serviços e, no ano seguinte, foi para o exército. Como o diploma de conclusão escolar estava condicionado à prestação de serviços militares, a fama

de Hellinger perante a Gestapo fez com que o diploma lhe fosse recusado. Hellinger então descreve que sua mãe lutara por ele como uma “leoa” para que o seu diploma fosse expedido, o que de fato aconteceu (HELLINGER, 2006, p. 13).

Assim, Hellinger descreve que sua mãe interveio por ele de modo semelhante ao que qualquer mãe faria nas mesmas condições, pois é algo instintivo e natural lutar pela cria. Bert Hellinger percebeu que o mais decisivo sempre é a relação com a mãe e sua mãe era muito presente, embora fosse uma mãe comum.

Durante a guerra, Hellinger logo foi capturado por tropas americanas na Bélgica. Ficou um ano como prisioneiro de guerra, em um acampamento sob precárias condições. Nessa época, em algumas oportunidades furtou comida. Na primeira vez em que foi pego, foi mandado para a prisão especial por cinco dias, sendo que a maioria das pessoas enviada para esse local morria entre dez e quatorze dias. Na segunda vez, durante o inverno, Hellinger foi colocado em um barracão sem janela e sem cobertor, recebendo apenas pão e água. As pessoas que eram enviadas para esse barracão normalmente tinham a cabeça raspada, eram açoitadas e interrogadas, mas nada disso lhe aconteceu, pois ficou apenas sete dias nesse barracão. Posteriormente, Hellinger tomou conhecimento de que um dos vigilantes “americanos” era na realidade um judeu alemão que entendia tudo o que os alemães conversavam e como Hellinger dizia para os demais alemães não chamarem o vigia de nomes ofensivos, esse vigilante acabou protegendo-o (HELLINGER, 2006, p. 16).

Embora estivesse em situação permanente de risco de vida, Hellinger pressentiu que ter sobrevivido a esse período no barracão sem que lhe raspassem os cabelos era o sinal de que o fim do cativeiro se aproximava e, de fato, cinco dias depois, Hellinger conseguiu fugir. Havia um trem de abastecimento que estava de partida para Alemanha e os camaradas de Hellinger fizeram-lhe um esconderijo em um dos vagões. Os vagões estavam totalmente carregados e os soldados americanos deram-se conta da ausência de um prisioneiro. Embora tenham procurado por Hellinger, não descarregaram todo o trem por isso e seguiram viagem. O trem levou seis dias para chegar à Alemanha e Hellinger saltou do trem perto de Würzburg (HELLINGER, 2006, p. 16).

Em uma constelação sistêmica é comum colocar uma pessoa e atrás delas seus ascendentes, começando pelos pais, depois avós, e assim sucessivamente. Desse modo, é possível perceber toda a força e tensão que estão por trás de uma pessoa. Geralmente, é visto que nas gerações anteriores ocorreram muitos assassinatos, houve guerra, fome, miséria, mortes precoces, doenças e que tais acontecimentos acabam por influenciar as gerações subsequentes. No caso de Bert Hellinger, nem é preciso ir para outra geração, já que ele próprio vivenciou as realidades da

guerra, escapando da morte por algumas vezes, experiências que certamente influenciaram a sua vida.

Quando do retorno à Alemanha, Bert Hellinger estava com 19 anos e teve muita clareza em perceber que aquele capítulo de sua vida tinha acabado. Aproximadamente metade de seus colegas e seu irmão haviam morrido e as cidades estavam em ruínas. Passadas seis semanas de seu retorno, Hellinger ingressou em uma ordem religiosa em Berlim, pois a vontade de ser padre estava predeterminada pelo seu sistema familiar (HELLINGER, 2006, p. 18).

Embora já tivesse sua formação em um internato religioso, agora mais maduro, Hellinger compreendeu que o ingresso nessa ordem religiosa foi a introdução à vida espiritual. Por um ano, Hellinger apenas meditava, realizava leituras espirituais, participava de palestras, missas e orações em grupo. Depois iniciou práticas de silêncio, contemplação e recolhimento, começando a desenvolver a sua postura fenomenológica (HELLINGER, 2006, p. 17-18). O fenomenológico, para Bert Hellinger, é a pura contemplação. Quando a pessoa se recolhe é possível alcançar conhecimentos mais profundos, os quais estavam ocultos e se desvendam em sua essência.

Bert Hellinger (2005a, p. 25) descreve o fenomenológico como a ausência de intenção e de julgamento, sem medo, esquecendo-se de tudo e inclusive de si próprio. A pessoa se esvazia e nesse momento qualquer coisa que a impedia de concordar desaparece, resultando apenas o assentimento ao mundo, tal como ele é. Trabalha-se apenas com o momento, sem querer ou saber. Olha-se para aquilo que une por trás de tudo.

Hellinger então fez votos de castidade, obediência e pobreza por três anos, sendo que após esse período, tais votos eram renovados para a vida toda. Com 20 anos foi para a África do Sul pela ordem missionária Mariannhill. Nessa época, já possuía formação superior pela universidade de Würzburg em teologia, filosofia e pedagogia e na África foi novamente para a universidade. Depois, dirigiu uma escola e posteriormente ficou em uma estação missionária, a qual controlava outras dez missões próximas. Contudo, embora desenvolvesse um trabalho em exegese bíblica, Hellinger vê o seu trabalho na África muito mais como algo cultural (HELLINGER, 2006, p. 20).

Hellinger ainda foi vigário na paróquia da catedral, conhecendo pessoalmente todas as famílias da localidade em um período de um ano (eram mais de dez mil cristãos). Ele percebia a forte conexão entre os fiéis e os sacerdotes, diferente da realidade europeia, pois os nativos africanos possuíam uma relação muito viva e de gratidão com os missionários (HELLINGER, 2006, p. 20).

Hellinger estava completamente dedicado ao trabalho, inclusive compôs cânticos religiosos na língua zulu. Posteriormente, supervisionou todas as escolas da diocese e treinava os outros

professores. No fim de sua estadia na África, foi diretor de uma escola de elite para nativos, o que considera uma experiência muito especial. Em 1964 Hellinger conheceu a dinâmica de grupo, o que foi determinante para o seu desenvolvimento pessoal, auxiliando profundamente no desenvolvimento de seu trabalho futuro (HELLINGER, 2006, p. 21).

As dinâmicas de grupo eram organizadas por sacerdotes anglicanos e as pessoas que participavam dessas práticas eram negros, brancos, índios, mestiços, católicos e protestantes. Mesmo na terra do *apartheid*, Hellinger percebeu que qualquer diferenciação, seja de etnia ou de religião, não tem sentido, pois todos estão no mesmo barco. Com as dinâmicas de grupo, Hellinger considera o início das experiências da alma e sua transição para a terapia (HELLINGER, 2006, p. 22-23). Ou seja, em grupo inter-racial e ecumênico.

Nesse momento, ele começou a desenvolver o conceito de boa e má consciência, identificando a existência de três consciências: a consciência individual, a consciência coletiva e a consciência espiritual. A consciência pessoal mede o pertencimento da pessoa a determinado grupo, por isso, é algo volátil, assumindo diferentes padrões de acordo com os valores do grupo. Nesse sentido, aponta Hellinger (2012, p. 19):

Os únicos critérios utilizados pela consciência a serviço da vinculação são os valores do grupo a que pertencemos. Por isso, as pessoas oriundas de grupos diferentes possuem valores diferentes, e as pessoas que pertencem a diversos grupos agem de modo diferente em cada um deles.

Desse modo, seja em relação à segregação racial no *apartheid* ou na perseguição judia no nazismo, Hellinger compreendeu que as pessoas agiam em boa consciência, pois atuavam com os valores do grupo. Assim, Hellinger (2012, p. 16) revelou outro paradoxo: “as piores atrocidades e injustiças são cometidas sem peso de consciência, ao passo que nos sentimos extremamente culpados ao fazer o bem quando isso não condiz com o que os outros esperam de nós”. Bem e mal não são conceitos universais, mas valores moldados por determinado grupo.

As dinâmicas de grupo fizeram com que ele compreendesse que a consciência pessoal é muito estreita e essa lealdade ao grupo gera fraqueza e dependência. Somente com má consciência é possível superar as limitações impostas pelo grupo. Na mesma medida que a má consciência afasta o indivíduo diferente do grupo, a consciência coletiva impele para que ele seja novamente incluído.

Outra influência que Hellinger carrega desse período é a maneira de organização dos zulus, conforme ele destaca:

Primeiramente, o respeito que eles mostram por seus pais. Isso me impressionou muito. Também a segurança com que as mães lidam com seus filhos era impressionante. Dificuldades com filhos é algo que não conhecem. Simplesmente sabem do que as crianças precisam. As mães eram sempre dedicadas. Outra coisa que tomei de lá foi o respeito diante do próximo. Lá cada um pode preservar sua reputação. Impressionou-me também como tomavam suas decisões nas assembleias comunitárias. Trocavam ideias entre si com muita

vivacidade, pelo tempo que fosse necessário, até que chegassem a uma solução. Essa forma de convivência também me marcou (HELLINGER, 2006, p. 21-22).

Enquanto missionário, Hellinger estava acompanhando a interpretação moderna da teologia, colocando uma “nova luz” à exegese bíblica, o que fez com que fosse considerado meio herege, acusado de não ensinar conforme a igreja. Hellinger então disse que se não havia confiança em si, entregaria todos os seus cargos, tendo retornado à Alemanha em 1968 após 16 anos (HELLINGER, 2006, p. 21).

Nesse ponto, é possível perceber que Hellinger já se movimentava em um campo mais amplo e enxergava além da estreiteza da teologia dogmática, bem como percebia a multiplicidade de valores culturais, os quais eram igualmente certos e importantes.

A esse respeito, Bert Hellinger (2005a, p. 15) afirma que a dinâmica de grupo permitiu com que ele compreendesse e vivenciasse que necessidades antagônicas podem ser harmonizadas se o grupo consegue reconhecer as diferenças, sem qualquer pressão de uma autoridade, mas do puro encontro de uma pessoa com a outra. A partir desse reconhecimento, surge uma ação conjunta, satisfatória para todos os envolvidos.

Bert Hellinger (2012, p. 202) reconhece que o Sagrado está em toda parte, independentemente da diversidade cultural. Nesse aspecto, ele identificou que alguns rituais e costumes zulus (comunidade africana) possuíam função análoga à missa católica, do que concluiu que existem experiências humanas comuns. Assim, Bert Hellinger incluiu elementos zulus à missa, aceitando e incluindo o diferente.

Hellinger pensava que ficaria na África por toda a sua vida, mas as circunstâncias fizeram com que retornasse à Alemanha quando tinha 45 anos. Na Alemanha continuou ligado à ordem religiosa e oferecia cursos de formação de padres, incluindo a dinâmica de grupo em seus trabalhos, pelo que ficou conhecido. Assim, também era solicitado para trabalhar a dinâmica de grupo em outros ambientes, o que lhe conferiu certa independência em relação à igreja. Aliás, a dinâmica de grupo fez com que ele percebesse que não ocupava mais um lugar seletivo de clérigo, pois era igual aos demais, ampliando seu horizonte mental e espiritual (HELLINGER, 2006, p. 24).

Hellinger sempre foi guiado pelo seu crescimento interno e o estudo de diversas abordagens terapêuticas era, em primeiro lugar, para autoconhecimento. Nesse tempo, buscou também a psicanálise para sua evolução psíquica interna. Posteriormente, começou uma formação psicanalítica em Viena, tendo o aval dos superiores de sua ordem religiosa. Nessa caminhada, conheceu a terapia *Gestalt*, pela qual percebeu que ser padre não representava mais uma expressão apropriada de sua evolução interior (HELLINGER, 2006, p. 24-25). Hellinger (2006, p. 25) descreve detalhadamente essa experiência:

O que é a cadeira quente? É a cadeira onde se senta o cliente com quem o terapeuta trabalha. Ela pode realmente ficar fervendo. Portanto, sentei-me na “cadeira quente”, e Ruth Cohn fez comigo um trabalho maravilhoso. Com sua ajuda encarei o meu futuro. Nessa sessão ficou muito claro para mim que eu deixaria o sacerdócio e a ordem e me casaria. Então ela me fez percorrer todo o grupo em volta e dizer a cada um: “Eu vou sair”. Isto me emocionou muito. A decisão estava tomada, mas o tempo ainda não estava maduro para sua execução.

Depois dessa experiência, Hellinger continuou por mais quatro meses seu sacerdócio, solicitando, enfim, seu desligamento da ordem em Roma, no ano de 1971. Em seguida, conheceu sua primeira mulher Herta e casou-se no mesmo ano (HELLINGER, 2006, p. 25). Herta era freira em um convento em Viena, além de ser psicoterapeuta e assistente social. Herta e Bert desenvolveram uma amizade e, posteriormente, ela deixou o convento e se casaram (HELLINGER, 2020, p. 102).

Hellinger continuou como seu trabalho com a dinâmica de grupo. Um ano depois mudou-se para Salzburgo, associando-se a um círculo de trabalho em psicologia profunda (HELLINGER, 2006, p. 25). Nessa época, dedicou-se ao estudo da terapia primal, de Arthur Janov, introduzindo-a na dinâmica de grupo. Para Janov, psicólogo que seguia a linha freudiana, as experiências e vivências traumáticas ocorridas na primeira infância seriam responsáveis por doenças psíquicas e físicas. Essa dor primal, quando reconhecida, promove a liberação do trauma e libera o caminho para uma vida saudável (HELLINGER, 2020, p. 113-114).

Na sequência, Bert Hellinger estudou a *gestalt-terapia*, terapia primal, análise transacional de Eric Berne e análise do *script* (HELLINGER, 2006, p. 25), descobrindo que existe um *script* que reflete os traumas da família. Depois estudou hipnoterapia de Milton Erickson e a programação neurolinguística (HELLINGER, 2006, p. 29). Além disso, Bert Hellinger foi influenciado por Martin Heidegger no âmbito da filosofia e pela ópera de Wagner, na música (HELLINGER, 2012, p. 203).

Somando ao trabalho com grupos, Bert Hellinger iniciou o trabalho com as constelações familiares, dando-lhe um novo desenvolvimento, a partir do qual tudo se harmonizou (HELLINGER, 2006, p. 30). Bert pontua que a constelação familiar não foi um conhecimento que caiu do céu para si, pois era algo que se anunciava também em outras mentes brilhantes. Contudo, acessar esse conhecimento só foi possível por toda sua trajetória anterior, especialmente a teoria do *script*:

De repente, ficou claro para mim que a maioria dos *scripts* não está relacionada a experiências pessoais. Ao contrário, são assumidos por outros membros da família. O *script* que desempenhamos em nossa vida já foi apresentado antes por outra pessoa de nossa família. No fundo, nós o assumimos e repetimos. Nesse momento, entendi o que significa envolvimento: em nossa vida, estamos envolvidos no destino de outra pessoa. Também

entendi o que leva a esse envolvimento: estamos envolvidos no destino de pessoas que se perderam de nossa família porque foram esquecidas ou excluídas por ela. De repente, compreendi o que ocorre nas constelações familiares. Por meio do representante, vem à luz quem são esses excluídos e como podem ser trazidos de volta para a família e nosso coração, aliviando o sofrimento de culpa (2020, p. 130-131).

Desde essa época Bert Hellinger dedicou-se a construção do paradigma sistêmico, compreendido como o reconhecimento e a aceitação de tudo e todos, sem exclusões ou diferenciações, do jeito que são. Todos os elementos fazem parte do todo e são igualmente importantes. O reconhecimento e a aceitação de todos fazem com que, em última análise, todos se enxerguem como iguais e possibilita a conexão uns com os outros e o reconhecimento recíproco da condição humana de cada pessoa.

Nesse sentido, Hellinger (2010, p. 102-103) afirma que o que liga todos os seres humanos é um conjunto de traços comuns: “a mesma natureza, o mesmo anseio, a mesma felicidade e infelicidade, o mesmo começo, a mesma vida e a mesma morte. O que nos liga também é a mesma ameaça, os mesmos medos, o mesmo desafio e o mesmo fracasso e sucesso”.

No final dos anos 1990, Bert Hellinger conhece Sophie Erdödy, uma aluna que era muito dedicada e buscadora de práticas que levassem ao autoconhecimento. Nesse mesmo período, Herta e Bert começaram a se distanciar cada vez mais, sobretudo porque Herta não demonstrava interesse em conhecer o trabalho de seu marido. Em 2001 houve a separação do casal. Em 2002 Bert começou a se relacionar com Sophie e em 2003 se casaram (HELLINGER, 2020, p. 209-212).

Bert e Sophie começaram a trabalhar em conjunto, ampliando as constelações e descobrindo novas dimensões para esse trabalho, agregando o elemento masculino e feminino:

Algo a mais deve se considerar. Sophie e Bert têm insights que estão amplamente ligados com o fato dela estar aberta como mulher e Bert como homem. Seus insights lhe são transmitidos como homem, e os dela, porque ela estava aberta como mulher para eles. Por isso eles se complementam como homem e mulher. Bert permanece com seus insights e suas aplicações um homem em todos os sentidos. Assim muito permanece misterioso para ele, para onde Sophie é levada como mulher, e vice-versa. Eles trabalham juntos como homem e mulher, ambos dependendo do outro e estando ao lado do outro, sem desejar ou ambicionar, o que é essencialmente do homem ou da mulher, algo para si mesmo. Isso então é mais um aspecto que experienciamos na Nova Constelação Familiar. Assim como cada um, como homem ou mulher, permanece imperfeito, assim nós também permanecemos, se nós fazemos a experiência unicamente como homem ou mulher levados por esta consciência que abrange a tudo. A vida necessita de ambos. A nossa consciência necessita de ambos. O nosso sucesso necessita de ambos – e assim também a constelação familiar (HELLINGERSCHULE, 2018).

No início de 2018, Hellinger transferiu todas as suas atividades para a sua esposa, Sophie e já sentia que estava muito mais acompanhando-a, pois ela continuava desenvolvendo a constelação.

Em 2018 lançou sua autobiografia, classificando-a como sua última obra extensa:

Com minha autobiografia, iniciei uma viagem. Uma viagem ao passado que me conduz ao presente. O homem encontra a criança, a velhice encontra a juventude, o fim próximo encontra o começo. Percorri minha vida, que se encerrará em um círculo ao qual ainda falta um último pedaço. Esse pedaço é o futuro, do qual me resta apenas um pouco. Olho para

ele sem melancolia, pois muito tempo me foi dado. Um tempo rico, que pude moldar enquanto ele me marcava. Com todos os acontecimentos e todas as pessoas, com todos os conhecimentos e pensamentos. Assim, olho para esse tempo com muita gratidão e humildade. Ele foi bem-intencionado comigo (HELLINGER, 2020, p. 19).

Em 19 de setembro de 2019 Bert Hellinger faleceu, aos 93 anos. Atualmente seu trabalho continua através de sua esposa, que coordena a Hellinger Schule e ministra cursos, seminários, oficinas e workshops em diversos países do mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudar filosoficamente um tema é uma forma de superar limitações pessoais, ao mesmo tempo em que possibilita certo grau de autoconhecimento. Inclusive, por meio de uma compreensão sistêmico-fenomenológica, cada pessoa se torna buscadora de um tema que é inquietante para si, por uma pressão do sistema que atua sobre ela. Assim, por trás de cada pesquisador existe uma explicação para o motivo de ter escolhido estudar determinado filósofo.

Bert Hellinger sempre deixou claro que o contato que tinha com diversas terapias era, em primeiro lugar, para um crescimento interno e ele conseguiu demarcar a busca que guiava cada etapa de sua vida. Assim também ocorre com cada pesquisador, que é um ser único, que pode estar pesquisando um tema amplamente debatido, mas fará algo único com aquilo, pois a subjetividade de cada um orienta a pesquisa.

Além disso, o trabalho de pesquisa gera um amadurecimento científico que reflete também em uma dimensão pessoal. Por isso, a pesquisa não pode ser vista como um recorte. É necessário reconhecer a singularidade própria do pesquisador para compreender a própria pesquisa.

Compreender sistemicamente o trabalho científico permite humanizar a academia, resgatando a própria humanidade e aceitando tudo que a condição humana implica.

REFERÊNCIAS

HELLINGER, Bert. **A fonte não precisa perguntar pelo caminho**. Tradução: Tsuyuko Jinno-Spelter. Revisão: Wilma Costa Gonçalves Oliveira. Patos de Minas: Atman, 2005a.

_____. **A simetria oculta do amor**. Tradução: Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Cultrix, 2012.

_____. **Meu trabalho: minha vida. A autobiografia do criador da Constelação Familiar**. Tradução: Karina Jannini. São Paulo: Cultrix, 2020.

_____. **Ordens da ajuda**. Tradução: Tsuyuko Jinno-Spelter. Revisão: Wilma Costa Gonçalves Oliveira. Patos de Minas: Atman, 2005b.

_____. **Pensamentos sobre Deus**. Tradução: Lorena Richter, Tsuyuko Jinno-Spelter. Patos de Minas: Atman, 2010.

_____. **Um lugar para os excluídos**. Tradução: Newton A. Queiros. Patos de Minas: Atman, 2006.

HELLINGER SCHULE. **A nova constelação familiar.** 2018. Disponível em <https://www2.hellinger.com/pt/pagina/bert-hellinger/a-nova-constelacao-familiar/>). Acesso em: 10/12/2022.

AGROECOLOGIA E A TRILOGIA DE VALORES E ATIVIDADE CIENTÍFICA DE HUGH LACEY

Leandro P. Albrecht¹
Alfredo J. P. Albrecht²

RESUMO: A agroecologia, seja para a agronomia, para a filosofia, ou para a sociedade como um todo, é tema significativo, e autores como Hugh Lacey souberam explorar bem o assunto. A agroecologia aparece em destaque na produção acadêmica de Lacey, e com o objetivo de identificar a presença, o papel e a progressão do tema agroecologia na trilogia “Valores e Atividade Científica”, o presente trabalho se defronta com os seguintes problemas: qual a relação da jornada e filosofia de Lacey com a agroecologia? Quais as implicações e uso do modelo de ciência e valor de Lacey sobre a agroecologia? Onde e como está a agroecologia na trilogia de valores e atividade científica? E por fim, como sintetizar o progresso do pensamento agroecológico de Lacey em sua trilogia? Considerando que para Lacey a agroecologia é um exemplar científico ou estudo de caso relevante a ser adotado, na promoção de uma ciência contextualizada, mais engajada, plural, justa e sustentável.

Palavras-chave: Ciência; Valor; Agroecológico.

AGROECOLOGY AND THE TRILOGY OF VALUES AND SCIENTIFIC ACTIVITY BY HUGH LACEY

ABSTRACT: Agroecology, whether for agronomy, philosophy, or society, is a significant topic, and authors like Hugh Lacey well explored the theme. Agroecology appears prominently in Lacey's academic production, and, aiming to identify the presence, role and progression of the agroecology theme in the trilogy “Values and Scientific Activity”, this work is faced with the following problems: what is the relationship between Lacey's trajectory, philosophy and agroecology? What are the recommendations and use of Lacey's science and value model on agroecology? Where is agroecology in the trilogy of values and scientific activity? And finally, how to synthesize the progress of Lacey's agroecological thinking in her trilogy? Considering that, for Lacey, agroecology is a scientific example or a relevant case study to be adopted, in the promotion of a contextualized, more engaged, plural, fair and sustainable science.

Keywords: Science; Value; Agroecological.

INTRODUÇÃO

O debate na filosofia da ciência acerca de valores é contemporâneo e envolve dilemas em distintas áreas, dentre elas a agronomia. As proposições, acerca dos valores positivos que marcam a agroecologia, é ponto de abordagem de filósofos, dentre eles destaca-se Hugh Lacey. Lacey possui profícua produção acadêmica, no qual aqui destaca-se a trilogia de livros intitulada “Valores e

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3512-6597>. Correio eletrônico: lalbrecht@yahoo.com.br.

² Doutor em Agronomia-Fitotecnia pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8390-3381>.

atividade científica” (LACEY, 2008, 2010 e 2022), as quais em seu escopo trazem à tona discussões sobre a agroecologia no contexto do modelo de ciência e valores (M-CV) proposto por Lacey, patente já no volume um, mas desdobrado e aprofundado nos volumes dois e três de VAC (“Valores e atividade científica”).

A produção de Lacey, a título de exemplificação de conexão com a agronomia, ainda prevê outros livros e artigos, dentre eles cabe destaque a obra “A controvérsia sobre os transgênicos: questões científicas e éticas”, de 2006. Essa literatura conexa mencionada, não será foco de atenção aqui nesse trabalho, mas figura como marco teórico salutar e de necessária reflexão, no que tange as discussões de Lacey no pertinente a agroecológica e seus provimentos. Assim, para fins contingenciais e com o intuito de fazer um recorte nas produções geracionais de Lacey e a evolução de seu pensamento, o enfoque aqui serão as obras de VAC, em cuja se encontra o cerne do M-CV.

Por conseguinte, o objetivo do presente estudo é identificar a presença, o papel e a progressão do tema agroecologia na trilogia “Valores e Atividade Científica” de Hugh Lacey. São, portanto, três livros de Lacey que serão investigados: “Valores e atividade científica 1” (VAC1), “Valores e atividade científica 2” (VAC2) e “Valores e atividade científica 3” (VAC3), publicados originalmente em 1998, 2010 e 2022, respectivamente. E por que mesmo a escolha da trilogia? Porque ela sintetiza a progressividade e profundidade do pensamento de Lacey, já que se compõe de coletâneas de escritos de Lacey, que evoluíram a partir de artigos por ele escritos, dispostas em capítulos, caracterizando o M-CV e denotando bem uma interface com a agroecologia. Nota-se que tamanho base teórica em filosofia da ciência será acompanhado de eventuais observações de literatura correspondente do mesmo autor.

A fins de apresentar sistematicamente esse artigo, o mesmo terá o seu desenvolvimento dividido nos seguintes tópicos: “Hugh Lacey: filósofo, obras e agroecologia”; “Modelo de ciência e valor (M-CV) de Lacey e agroecologia”; “Agroecologia na trilogia de valores e atividade científica”; “Progresso do pensamento agroecológico de Lacey”. Nessas aproximações temáticas considerando as obras de Lacey (VAC1, 2 e 3), espera-se atingir os objetivos propostos e traçar um marco para futuras pesquisa sobre a ciência e valores, suas aplicações, incluindo o que posso ser congruente com a ciência agrônômica, e de forma singular, a agroecologia.

DESENVOLVIMENTO: AGROECOLOGIA, CIÊNCIA E VALORES EM LACEY

Hugh lacey: filósofo, obras e agroecologia

Ao discorrer sobre obras em particular de um autor notável, como Lacey, primeiramente é necessário expor, mesmo que de forma sucinta, um pouco de sua pessoa, carreira, produção e

legado filosófico, para que assim, possa se entender melhor seus objetivos e pensamentos, incluindo os concernentes a agroecologia e a interface entre ciência e valor. A considerar o currículo de Hugh Lacey e entrevista (FERNANDES, 2009), é notória a sólida formação de Lacey em filosofia da ciência e sua particular deferência a questão de valores. Lacey começou sua jornada acadêmica da Austrália, sua terra natal, passando para os Estados Unidos da América e deixando um grande legado na Escola de Filosofia da USP (Universidade de São Paulo). Hugh Matthew Lacey (seu nome completo), possui graduação em Mathematics, History and Philosophy of Science - University of Melbourne (1962), mestrado em História e Filosofia da Ciência - University of Melbourne (1964) e doutorado em História e Filosofia da Ciência - Swarthmore College (1966), conforme pode ser comprovado em seu Lattes³.

Hugh Lacey é Professor Emérito de Filosofia da Família Scheuer e Pesquisador Sênior na Swarthmore College (Pennsylvania, EUA), onde lecionou por trinta anos, e Pesquisador Colaborador no Projeto Temático "Gênese e significado da tecnociência: relações entre ciência, tecnologia e sociedade", USP/Fapesp. Entre 1969 e 1971 ele foi conferencista no Departamento de Filosofia na Universidade de São Paulo e desde então tem desenvolvido uma intensa interação com universidades brasileiras e institutos de pesquisa, com muitas outras visitas. Alguns dos seus principais interesses de pesquisa são: a interação entre fatos e valores, a relevância do desenvolvimento de alternativas para as práticas tecnocientíficas (agroecologia, por exemplo), o princípio da precaução e os transgênicos (FERNANDES, 2009, p. 623).

Quanto a Lacey, cabe destacar elementos chave em seu histórico, formação, seus interesses, trabalho e perspectivas, inclusive os ligados a temática da agroecologia, agronomia e sociedade. Deste modo é possível ainda constatar que, nos próprios dizeres de Lacey que suas

[...] teses de mestrado e doutorado e minhas primeiras publicações lidaram com problemas 'abstratos' da filosofia da matemática e da física. [...] No início, eu estava interessado nas questões de dimensões humanísticas, sociais e políticas da ciência. Escrevi vários artigos em publicações estudantis nesses temas e dei muitas palestras sobre eles. Eu estava especialmente interessado em questões sobre a interação da ciência e a religião (Cristã). Os requisitos para conseguir qualificações formais e para conseguir um cargo acadêmico conduziram ao foco anterior nos problemas 'abstratos'. Enquanto estava na USP, entre 1969 e 1972, comecei a trabalhar em questões de filosofia da psicologia, em grande parte estimulado pelo envolvimento de minha esposa (Maria Inês Rocha e Silva Lacey) em psicologia e o interesse do Instituto de Psicologia da USP de iniciar um curso de pós-graduação em filosofia da psicologia. [...] Em seguida, durante os anos 1980, Maria Inês e eu ficamos profundamente envolvidos nos movimentos de oposição às guerras apoiadas pelos EUA na América Central, e isso conduziu aos meus estudos, ensino e escritos sobre a Teologia da Libertação da América Latina. A influência da Teoria da Libertação está por trás da minha preocupação atual em perguntar sobre como a ciência deve ser modelada para lidar com os problemas enfrentados pela sociedade e pelas vidas humanas (Fernandes, 2009, p. 624). [...] Eu seguramente acho que movimentos sociais em áreas empobrecidas do mundo (incluindo a América Latina) têm esse papel, pois é entre elas que valores como segurança alimentar (e participação democrática popular) são mais prováveis de ficar em primeiro plano. A pesquisa ligada à 'soberania alimentar', por exemplo, tem uma importância particular entre pessoas que estão vivenciando insegurança alimentar. Elas possuem a percepção clara de que os métodos atuais estão falhando, e elas precisam de uma alternativa urgentemente. Assim, não é surpreendente que os movimentos sociais que criaram a Via Campesina tenham alcançado a liderança em fazer propostas para a

³ Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/6216568996295196>, consultado aos 9 de março de 2023.

implementação da soberania alimentar - e demandado recursos para a condução de mais pesquisas em campos como a agroecologia. Entretanto, eu não acho que se deva exagerar nesse papel para os movimentos sociais. Outros podem compartilhar também os mesmos valores, e a sustentabilidade - um valor altamente sustentado dentro dos movimentos sociais, e importante para os projetos científicos alternativos - é sem dúvida amplamente compartilhada. Além disso, o engajamento nas práticas alternativas deve ganhar apoio de valores tradicionais centrais da ciência moderna, como: ser parte do patrimônio compartilhado da humanidade e a objetividade. A respeito da objetividade, a menos que as possibilidades dos agroecossistemas sustentáveis sejam investigadas (sob as estratégias apropriadas), a reivindicação dos porta vozes da ciência de que não existem possibilidades sérias fora da trajetória da tecnociência será necessariamente não objetiva (FERNANDES, 2009, p. 626-627).

As pesquisas, produções acadêmicas e posições de Lacey, estão dentro de uma perspectiva agroecológica, aderindo mesmo a visões de sustentabilidade, de um ecossocialismo engajado, progressista, preocupado com aspectos emancipatórios, democráticos, multiestratégico, pluralista, diversificado e apoiado no diálogo de saberes, como o conhecimento tradicional e o de povos originários, a exemplo dos indígenas. E nesse sentido sua produção acadêmica não se limita apenas aos memoráveis três volumes de “Valores e atividade científica” (VAC1, 2 e 3), mas perpassa outras obras de referência, no particular aqui, menciona-se artigos produzidos com foco no M-CV e ligação com a agroecologia, como: “As sementes e o conhecimento que elas incorporam” (LACEY, 2000); “Há alternativas ao uso dos transgênicos?” (LACEY, 2007); “O modelo das interações entre as atividades científicas e os valores” (LACEY & MARICONDA, 2014); “A agroecologia: uma ilustração da fecundidade da pesquisa multiestratégica” (LACEY, 2015).

Em particular as obras de “Valores e atividade científica” (VAC1, 2 e 3), se consumam como as produções mais notórias de Lacey, em que a primeira edição, do primeiro volume, foi publicada em 1998, e suas ideias foram desenvolvidas em várias outras publicações, como “Controvérsia sobre os transgênicos: questões científicas e éticas (LACEY, 2006). O que motivou Lacey em “Valores e atividade científica” e seus escritos posteriores sobre a interação entre ciência e valores foi a concepção de que existem relações dialéticas entre as seguintes questões: “como conduzir a pesquisa científica?”, “como estruturar a sociedade?” e “como desenvolver o bem-estar humano?”. Deste modo, Lacey entende que “a ciência pode ser apreciada não apenas pelo valor cognitivo ou epistêmico de seus produtos teóricos, mas também (e trabalhando para isso) por sua contribuição para a justiça social e o bem-estar humano” (LACEY, 2008, p.11). Verifica-se que Lacey ainda admite que na sua construção teórica, especialmente na noção de estratégia, seu pensamento descende prioritariamente de Kuhn, mas tem correlação com Laudan, Kitcher e Hacking, pelo qual entende elementos essenciais da metodologia científica, “junto com teoria e dados empíricos”, conciliando com sua postura de “engajamento na pesquisa científica” (LACEY, 2010, p. 20).

Enseja-se que os contributos de Lacey para uma ciência direcionada, engajada e contextualizada, a exemplo da agroecologia, colocaram Lacey em evidência nos estudos filosóficos, principalmente os alocados em território brasileiro. O que invocou a realização do “Colóquio: 50 anos de colaboração do Prof. Hugh Lacey e a Filosofia da Ciência do Departamento de Filosofia - USP”, realizado por “ocasião do lançamento do novo livro de Hugh Lacey, Valores e atividade científica 3, completando a trilogia amplamente escrita no Brasil e em interação com os professores do Departamento de Filosofia” da USP. Considerando a publicação do primeiro volume, em sua primeira edição em 1997 do primeiro livro da trilogia, “Valores e atividade científica 1”; “e em virtude da estadia, na qual o professor Hugh Lacey introduziu a filosofia da ciência na graduação do Departamento de Filosofia no biênio 1970-1971”, que foi “decisiva para a consolidação da filosofia da ciência no país” (FFLCH-USP, 2022). Observa-se que nesse colóquio houve momentos em que a agroecologia foi o ponto alto, como na Mesa 2, com os temas “O papel dos valores na pesquisa em Agroecologia” e “Soberania alimentar e agroecologia: alternativa à insegurança alimentar no desenvolvimento (in)sustentável”; na Mesa 3, sob as temáticas “Pluralismo epistemológico e diálogo de saberes com comunidades indígenas e locais” e “Interculturalidade e diálogo de saberes na produção de conhecimentos ecologicamente pertinentes: contribuições do M-CV”; e na conferência de encerramento, ministrada pelo próprio Lacey, e intitulada: “Pluralismo estratégico e a reorientação da pesquisa científica” (FFLCH-USP, 2022). É, portanto, evidente o reconhecimento do trabalho de Lacey para a filosofia da ciência, sobretudo a uma filosofia da ciência que preconiza a agroecologia como atividade científica contextualizada com valores sociais e éticos.

MODELO DE CIÊNCIA E VALOR (M-CV) DE LACEY E A AGROECOLOGIA

A discussão na trilogia de Lacey (VAC1, 2 e 3) sobre agroecologia está intimamente ligada ao seu modelo de ciência e valor (M-CV), seja usando a agroecologia como elemento de debate ou exemplar ou ainda estudo de caso para uma ciência contextualizadora e engajada. Desse modo, é importante caracterizar, mesmo que de forma breve, o M-CV, e, para tanto, será tomado como base duas referências complementares (FERNANDES, 2009; LACEY & MARICONDA, 2014), além dos volumes de “Valores e atividade científica” (VAC1, 2 e 3), com maior realce a obra de 2022 (LACEY, 2022), no qual seu pensamento está mais acabado ou vigoroso. É vultoso indicar que para Lacey algumas projeções de como analisar e entender a ciência precisam ser superadas, em direção de intencionalizar uma ciência reorientada a um pluralismo estratégico e metodológico na pesquisa científica contemporânea. Nas palavras de Lacey, os modelos do

[...] empirismo lógico e do racionalismo crítico da epistemologia e metodologia da ciência, que dominaram o campo quando eu era um estudante e por algum tempo depois, focavam nas relações entre teoria e dados empíricos. Kuhn introduziu um terceiro termo, paradigma,

em discussões de metodologia. No meu modelo é central uma modificação da noção de Kuhn, que eu chamo de 'estratégia'. Os principais papéis de uma estratégia são restringir os tipos de teorias que podem ser consideradas na pesquisa e fornecer critérios para a seleção dos tipos de dados empíricos que podem ser procurados e registrados para o fim de avaliar teorias - onde a teoria fornece entendimento de algum domínio de fenômeno ou outro. O que é avaliado é se uma teoria é ou não confirmada dentro de um domínio específico de fenômeno. Essa avaliação depende somente de o quão adequadamente a teoria se encaixa nos dados empíricos, à luz de critérios cognitivos (epistêmicos) específicos que, seguindo Kuhn, eu chamo de 'valores cognitivos' (FERNANDES, 2009, p. 624).

É fulcral no modelo de Lacey (M-CV) o entendimento de valores, sejam os cognitivos e os não cognitivos, com clara deferência aos valores não cognitivos. Nessa perspectiva, Lacey diferencia-se de outros autores, a exemplo de historicistas como Kuhn, Lakatos e Laudan, e manuseia elementos cruciais de aspectos vinculantes aos valores não cognitivos em seu modelo, como contextualizados e orientadores, dentro do que ele chama de estratégias. Segue-se o pensamento de Lacey, pelo qual ele sustenta que

[...] sustento que valores éticos e sociais possuem um papel legitimado (e provavelmente indispensável) em conexão à estratégia a ser adotada em um projeto de pesquisa. Não há só uma metodologia científica; ao invés disso, a questão metodológica fundamental é a escolha da estratégia. Essa escolha varia propriamente com as características do objeto de investigação; as mesmas estratégias não podem lidar adequadamente, por exemplo, com estruturas moleculares de sementes e com seu papel em agroecossistemas sustentáveis [...]. São os valores éticos e sociais que motivam, dando prioridade para um objeto particular de investigação em preferência a outro, e assim para a estratégia que será adotada no projeto de pesquisa subsequente. Afirmo que existem relações de reforço mútuo entre adotar uma estratégia e manter certos valores ético/sociais. Frequentemente, os valores que motivam a adoção de uma estratégia particular são os mesmos que informam os interesses que são atendidos quando os resultados da pesquisa são aplicados. [...] três 'momentos' da atividade científica: (1) escolha da estratégia, (2) avaliação da teoria, (3) aplicação de resultados científicos. De acordo com o meu modelo, existem papéis de legitimação para valores éticos e sociais, não somente em (3), mas também em (1) - mas em (2) apenas os valores cognitivos têm um papel legítimo na avaliação de teorias. Assim, o modelo preserva a possibilidade de objetividade do conhecimento científico, enquanto reconhece um destino para a crítica ética e política da pesquisa científica. Isto ocorre porque o fato de que certos resultados sejam objetivamente confirmados não implica que eles possam ser aplicados a serviço de interesses modelados por qualquer configuração de valores éticos e sociais. (FERNANDES, 2009, p. 624-625).

Considerando o M-CV Lacey & Mariconda (2014) e Lacey (2022) propõem um pluralismo estratégico, que promove a reorientação da trajetória da pesquisa científica, caracterizando uma ciência engajada, uma ciência voltada a resolver problemas sociais e que milite em prol do bem-estar social, firmado em práticas que sustentariam o ambiente, fortaleceriam a justiça social e promoveriam a participação democrática. O que Lacey costuma identificar como práticas ou estratégias contextualizadoras, que respeitam o contexto social, ecológico e humano (o mundo da vida), que se diferenciam das práticas de uma conhecida ciência moderna ou tecnociência (descontextualizada), pois a

[...] pesquisa científica moderna tendeu a adotar virtualmente apenas variedades de estratégias que se encaixem (no que agora eu chamo) de abordagem descontextualizada (em documentos anteriores me referi a elas como 'estratégias materialistas'). Sob essas

estratégias, teorias são restringidas para que possam representar a estrutura subjacente, a interação, o processo e a lei dos fenômenos, dissociadas de seus contextos ecológico, social e humano. A pesquisa conduzida sob estas estratégias é que prontamente leva à inovação tecnológica, a realização social concreta da ideia baconiana de controle da natureza. Claramente, se alguém está engajado em uma pesquisa cuja finalidade é fazer descobertas capazes de levar à inovação tecnológica, é adequado adotar estratégias da abordagem descontextualizada. Mas essas estratégias por si próprias não nos tornam capazes de investigar adequadamente os riscos da implementação de tais inovações, e a explorar as possibilidades de alternativas práticas que não estão enraizadas na inovação tecnológica (para entender as possibilidades da agricultura transgênica, estratégias descontextualizadas são essenciais; para explorar as possibilidades da agricultura agroecológica, outras estratégias também devem ser adotadas). Tenho argumentado que podemos explicar o uso quase exclusivo de estratégias que se enquadram na abordagem descontextualizada da ciência moderna fazendo referência às relações de reforço mútuo que existem entre a adoção dessas estratégias e manter (o que eu chamo) os valores do progresso tecnológico, o que pode ser visto como uma atualização da valoração baconiana do controle da natureza. Note que isso ilustra bem a característica do meu modelo de preservação dos resultados objetivos (teorias científicas modernas frequentemente representam o conhecimento objetivo da estrutura subjacente /interação/processo/lei de domínios importantes de fenômenos!), enquanto permite certos tipos de crítica política como legítimas. Alguém pode criticar o uso quase exclusivo de estratégias de acordo com a abordagem descontextualizada sem com isso questionar a objetividade dos seus resultados confirmados (FERNANDES, 2009, p. 625).

Para Lacey (2022) e Lacey & Mariconda (2014) há um sucesso duplo da ciência, denominada por Lacey de moderna, um sucesso epistêmico e tecnocientífico, baseado nas inovações que mudam a vida, incorporadas no cotidiano. No entanto, há consequência visíveis desse percurso, que podem ser positivas ou negativas, observado especialmente pelos problemas ambientais, pandêmicos, guerras, crises alimentares e informacionais etc. Os problemas e as crises, derivadas das inovações tecnocientíficas, estão atreladas ou forjadas pelo interesse do capital, e seus efeitos colaterais podem ser suplantados pela mudança de contextos. Lacey indica que a tecnociência está se

[...] desenvolvendo em associação próxima com interesses entre os quais o crescimento econômico é a consideração primária. As estratégias adotadas na pesquisa tecnocientífica atual têm uma relação de reforço mútuo não somente com os valores do progresso tecnológico, mas também com valores que dão a maior importância ao crescimento econômico. [...] Isso quer dizer que a pesquisa que é muito importante para fortalecer os valores democráticos não está sendo conduzida, ou que recursos inadequados estão disponíveis a ela. Por exemplo, segurança alimentar é essencial para o bom funcionamento da democracia [...]. Muitos movimentos sociais estão propondo que programas de 'soberania alimentar', nos quais a agroecologia é desenvolvida e usada muito mais extensivamente, estabeleçam o caminho para a produção da segurança alimentar. A inovação tecnocientífica pode certamente tomar parte nestes projetos, apesar de eles não estarem primordialmente baseados nela. A pesquisa necessária para o fortalecimento dos projetos de soberania alimentar (e para testar seu potencial total) não é capaz de obter os recursos adequados, enquanto a ciência do 'interesse privado' é dominante. Então, não quero dizer que a tecnociência *per se* enfraquece os valores democráticos, mas que a ciência e a tecnociência dominadas pelos interesses do crescimento econômico (abstraindo valores como segurança alimentar para todos) os ameaçam (FERNANDES, 2009, p. 625-626).

Quando Lacey invoca assuntos como a segurança alimentar, soberania alimentar e sustentabilidade, acaba por conciliar a temática da agroecologia, usando-a, no mínimo, como

exemplo de ciência contextualizada ambiental, social e democraticamente. Por conseguinte, propõe a reorientação de trajetória da ciência, não descartando seu progresso tecnocientífico, mas incorporando ele em um contexto de uso dos recursos no pluralismo estratégico, desvinculado do interesse privado e do capital. Desse modo, o exemplo da soberania alimentar é um caso pertinente, pois a

[...] insegurança alimentar de vastos números de pessoas e nações não tem sido adequadamente tratada pelas práticas e políticas agrícolas predominantes na atualidade [...]. A agroecologia objetiva investigar as possibilidades dos agroecossistemas em termos de sua contribuição simultânea à produtividade, à sustentabilidade, à preservação da biodiversidade, à saúde social e ao favorecimento dos interesses e fortalecimento dos valores das comunidades locais. Como o contexto é essencial a esse tipo de pesquisa, ela não se coaduna à abordagem descontextualizada (embora possa livremente usar o conhecimento objetivo obtido dentro da abordagem descontextualizada). Outras estratégias são também necessárias para conduzir essa pesquisa. Subordinar o crescimento econômico à segurança alimentar para todos motiva o engajamento em pesquisas desse tipo. As principais dificuldades diante desta ideia são: primeiro, que o *mainstream* da ciência não pensa em pesquisa científica simplesmente como pesquisa empírica que possa produzir conhecimento confirmado objetivamente. Ao invés disso, ele tende a identificar a pesquisa científica com a pesquisa conduzida no âmbito da abordagem descontextualizada, então ele (impropriamente) rejeita a credencial científica de abordagens alternativas e, de modo mais geral, não leva a sério a ideia de que pode haver um pluralismo de estratégias frutíferas. Em segundo lugar, as abordagens alternativas funcionam contra os poderosos interesses da ciência do 'interesse privado', que estão por trás dela. (FERNANDES, 2009, p. 626).

Lacey, portanto, contempla fortemente a agroecologia em seu bojo teórico, e em seu último livro da trilogia (LACEY, 2022), sustenta suas teses para um pluralismo estratégico, vinculadas a exemplos da agroecologia, saberes populares, soberania alimentar, entre outros. O pluralismo estratégico em Lacey estaria amparado em teses como o teste rigoroso do tempo, o fator causal, o fato de necessitar-se de diferentes estratégias para diferentes agentes causais, que as estratégias são sensíveis ao contexto, que inovações tecnocientíficas podem ser importantes para superar crises (como as “tecnologias verdes”) e que responder as questões contextuais são necessárias para reorientar a ciência.

AGROECOLOGIA NA TRILOGIA DE VALORES E ATIVIDADE CIENTÍFICA

O presente tópico tem por finalidade exprimir de forma descritiva e interpretativa, sem excessivos detalhamentos, como Lacey abordou filosoficamente a agroecologia nos três volumes de sua trilogia VAC. Hugh Lacey cita em VAC1 apenas uma vez a agroecologia (LACEY, 2008, p. 206), dentro do capítulo 6 (seis - “A dialética da ciência e da tecnologia avançada: uma alternativa?”) e no item 4 (quatro), intitulado de “A prática agrícola e o conhecimento que a informa”. Nesse momento de sua obra (VAC1) Lacey está contrastando, mesmo que de forma incipiente, o que ele chama no momento de “tecnologias da agroecologia”, com a referida “revolução verde”, antes de adentrar ao tópico seguinte que discorre sobre “a revolução

biotecnológica” (item 5). Para entender os precursores de sua abordagem agroecológica, cita-se o que consta em VAC1:

Não tenho competência para me pronunciar sobre as questões técnicas envolvidas, mas esses pesquisadores oferecem evidência (e não romantismo nostálgico) de que as tecnologias agrícolas tradicionais ecologicamente adequadas e fortalecedoras dos laços sociais são viáveis, e mesmo necessárias para a satisfação das necessidades dos pobres e o respeito a seus direitos humanos. Aprender e aprofundar o entendimento subjacente a tais tecnologias, tecnologias da “agroecologia”, torna-se assim uma preocupação maior tendo em vista o desenvolvimento autêntico, o mesmo valendo para a criação de instituições de pesquisa com tal objetivo (LACEY, 2008, p. 206).

Destarte, mesmo que de uma forma embrionária em VAC1, Lacey lança bases para pontos que serão aprofundados e expandidos em VAC2 e especialmente VAC3. Em VAC1 Lacey ainda coloca a agroecologia como alternativa possível, em paralelo com a valorização do conhecimento local, tradicional e popular, além de propor uma dialética entre o conhecimento popular, como o indígena e o de comunidades tradicionais, com a ciência dita moderna. Nas palavras de Lacey (2008, p. 208)

A maneira como a dialética entre o conhecimento popular e a ciência moderna pode ou deve se produzir concretamente é algo que não pode derivar das análises conceituais do filósofo da ciência. Produzi-la, entretanto, é parte integral do desenvolvimento autêntico. E esta produção deve ser levada a cabo com sutileza e realismo, com completa consciência de que as estruturas dominantes de poder estão mobilizadas contra o desenvolvimento autêntico, e a respeito das relações sociais da pesquisa e desenvolvimento científicos. Em particular, é necessário a consciência de que a ciência moderna (em grande parte extensiva), como o capital, não está sob o controle das agências dos países empobrecidos, e encontrando-se dialeticamente ligada tanto ao valor do controle quanto ao capital. Enquanto algumas possibilidades, descobertas pela ciência extensiva, podem ser pertinentes aos interesses do desenvolvimento autêntico, é possível esperar que seu impacto geral esteja ligado aos programas de desenvolvimento modernizador. À luz disso, é da maior importância questionar a alegação da ciência extensiva de que é a única portadora de conhecimento superior, e encontrar maneiras de mobilizar recursos institucionais para a busca de uma versão de entendimento completo que possa servir de suporte para uma crítica do cultivo e da aplicação da ciência, e informar uma tecnologia alternativa.

No volume um (VAC1) Lacey tem, assim, o protótipo ou o germe do que será usado como medula ao amplo estudo de caso no volume 2 (VAC2) e aprofundado no contexto da discussão de ciência com valores inclusivos, de justiça social, sustentabilidade e sociedade democrática, em relevo no volume 3 (VAC3). No entanto, Lacey em seu segundo volume (VAC2), já tendo amadurecida mais suas concepções agroecológicas e o papel da agroecologia em seu modelo de ciência e valor (M-CV), projeta algo mais estruturado do que o presente em VAC1. No livro VAC2 há o uso aproximado de 30 menções a agroecologia em seu texto total de 347 páginas, de longe mais citado que em VAC1. Cabe mencionar também que o livro é mais consistente na exemplificação e superior em tamanho ao VAC1 que possui 295 páginas, não obstante, ambos, aquém das 421 páginas de VAC3, que pode ser considerada a grande obra de Lacey, no tocante aos desdobramentos do M-CV e, em excepcionalidade, na abordagem temática da agroecologia.

Acerca de VAC2, a agroecologia é citada desde o prefácio até a discussão sobre imparcialidade e autonomia (presente na última parte do livro), passando pela Parte 1 (um) do livro (centrada nas bases do pluralismo metodológico) e tornando-se ponto marcante de discussão na Parte 2 (dois), em que entra como alternativa agrícola. Na obra VAC2 a agroecologia ainda é ponto de contraste, ou uma alternativa ao possível paradigma dominante, atrelado a tecnociência e baseado em estratégias como o uso de cultivos transgênicos. Para exemplificar e entender melhor a tônica da discussão de Lacey em VAC2, cita-se algumas questões para discussão por ele levantadas:

Como consolidar o diálogo com esses cientistas? Como trazer os resultados científicos “alternativos” para o centro das discussões e livrá-los da sua marginalidade? Como conquistar espaço para realizar mais pesquisas segundo estratégias agroecológicas? Como esboçar programas de pesquisa [...] cuja realização exige a contribuição de estratégias materialistas e outras, assim como a participação ativa de agricultores colaborando com cientistas profissionais (tendo os agrônomos um papel central como intermediários bem informados)? Como institucionalizar os vários tipos de interação? Quais as implicações para a universidade? Quais são os limites de generalidades da argumentação desenvolvidas neste artigo? Em quais outros domínios da ciência (relacionados à medicina, à energia, às comunicações etc.) podemos encontrar práticas alternativas com papéis comparáveis ao da agroecologia?

A citação supramencionada, apenas ilustra muitas das problematizações de Lacey em VAC2, cabendo observar que, algumas dessas questões tem resposta proposta já em VAC2 e outras são (pelo menos parcialmente) respondidas por Lacey em VAC3, o que demonstra o caráter realmente progressivo do seu pensamento. Em VAC3 Lacey reforça bem o conceito de estratégias contextualizadas, confrontada com as descontextualizadas (anteriormente chamadas por ele de estratégias materialistas). Lacey também retoma as teses acerca da interação entre os valores sociais e a ciência (introduzidos em VAC1 e categorizados em VAC2), mas intimamente comprometidos com o seu modelo das interações entre as atividades científicas e os valores (M-CV), ponto esse de pauta logo no capítulo 1 (um). Do capítulo 2 (dois) ao 5 (cinco), Lacey desnuda a tecnociência, contraponto ela ao pluralismo metodológico por ele aventado, indicando valores, objetivos, legitimação, sustentação, riscos e perspectivas. Enquanto Lacey no capítulo 6 (seis) introduz novas abordagens concernentes ao lugar da ciência no mundo da vida, destacando a fecundidade das estratégias sensíveis ao contexto. Porém, é no capítulo 7 (sete) que a apropriação de conceitos e estratégias que circundam a agroecologia atingi seu auge nos escritos de Lacey. Entretanto, Lacey, não satisfeito em defender a agroecologia, ainda procura intensificar seu papel contextualizador, relacionando a agroecologia com sistemas agroalimentares (capítulo 8), pelo qual enfatiza a soberania alimentar, como conceito superior a segurança alimentar. Nos capítulos 9 (nove) e 10 (dez) Lacey volta ao tema recorrente dos transgênicos, marcante em suas obras (especialmente em VAC2 e LACEY, 2006), defrontando novamente com a agroecologia. Encerrando VAC3, Lacey

realça o valor dos conhecimentos tradicionais, indígenas e o diálogo de saberes (capítulo 11), em conexão com a agroecologia também.

Por isso, Lacey, em VAC3 cita mais de 60 vezes a agroecologia, em diferentes momentos, com destaque nos capítulos descritos anteriormente, sendo pauta direta de mais da metade do seu livro. No entanto, não são apenas as citações, o quantitativo, que chama atenção, por serem superiores em número aos outros volumes de VAC (VAC1 e 2), mas o aspecto qualitativo e central de suas menções, evidenciando o aspecto cada vez mais proeminente e progressivo da agroecologia na filosofia de Lacey e seu papel na exposição e defesa do M-CV. Pois, para Lacey, a agroecologia pode ser “contemplada como uma prática agrícola, como uma abordagem da pesquisa científica, como um movimento social e como um projeto político” (LACEY, 2022, p. 225), refletindo o caráter flexível, mas relevante que a agroecologia detém para Lacey. Nesse sentido, Lacey sofisticou seus conceitos de agroecologia, traz amplas citações de autores da área (no sentido corroborativo e complementar), aprofunda o entendimento de agroecossistemas, defende o aumento de escala na agricultura agroecológica, entrelaça a fatores sociais, a relaciona a soberania alimentar e a contextualiza na dialogicidade dos saberes diversos.

PROGRESSO DO PENSAMENTO AGROECOLÓGICO DE LACEY

Dentro dos objetivos propostos inicialmente, esse último tópico do desenvolvimento fecha resumidamente as considerações filosóficas de Lacey, destacando constituintes que denotam o progresso do pensamento do autor ao longo dos volumes de sua trilogia “Valores e atividade científica” (VAC1, 2 e 3). Quanto as obras de Lacey é possível reconhecer que, a agroecologia assume um papel importante nos volumes de VAC, assim como Lacey assume um papel relevante para as discussões ao entorno da agroecologia no Brasil. Nas obras da trilogia de Lacey em particular, a agroecologia de sutil referência em VAC1, vai a tema central em VAC3, no confronto de paradigmas e no convencimento do M-CV. Em VAC2 já é, no mínimo, um nobre estudo de caso para Lacey, acompanhando a pertinência das outras publicações de Lacey no mesmo período. Lacey confronta em especial a proposta agroecológica com o modelo que denomina de descontextualizado, usando como ponto central a discussão sobre transgênicos, que inclusive é tema exclusivo em outro livro (LACEY, 2006) e temática presente em VAC (1, 2 e 3), iniciada de forma mais contundente em VAC2 e ampliada significativamente em VAC3.

A preocupação de Lacey com valores na ciência e seu papel norteador, ganha nuances para uma verdadeira proposta de nova ciência, onde a agroecologia é exemplar central na proposição de uma ciência emancipadora, justa socialmente e democrática. O que perfaz seu M-CV e, permite um aprofundamento em VAC3, no entanto, Lacey não investe em demasia no pormenorizar o que é

agroecologia, nem mesmo a conceitualiza de forma restritiva, preferindo a plasticidade conceitual. Porém, principalmente em VAC3 indica seus elementos contextualizadores, confrontando com outro modelo da agricultura que Lacey denomina como não contextualizado ou descontextualizado. O último livro da trilogia de Lacey (VAC3) é, portanto, o qual o M-CV está mais amadurecido, assim como está maduro também o pensamento de Lacey sobre agroecologia como ciência contextualizada, baseada no pluralismo estratégico e pautada na produtividade, renda, conservação, fortalecimento da cultura, saúde, satisfação, sustentabilidade, segurança alimentar e democracia. O livro VAC3 é a obra prima de Lacey, não é o marco teórico de M-CV, mas é sua obra mais atual, madura, profunda e importante para as discussões em filosofia da ciência.

Os escritos filosóficos de Lacey seguem inicialmente uma vertente prioritariamente analítica e muito preocupada com conceitos precisos, partindo, particularmente em VAC3, para uma postura mais engajada, militante e prática diante das questões atuais, dentre elas a agroecologia e suas atribuições e virtudes contextuais. Na filosofia de Lacey é possível notar mesmo a possibilidade de um primeiro Lacey e um segundo Lacey. Um primeiro Lacey focado em delimitar como opera a ciência no final do século XX, enquanto um segundo Lacey está centrado no direcionamento que essa ciência deve passar a adotar no século XXI, reorientada em sua trajetória no contexto do pluralismo estratégico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do exposto e desenvolvido no artigo, sobre agroecologia, suas interfaces e implicações na célebre trilogia de Hugh Lacey, denominada “Valores e atividade científica” (VAC1, 2 e 3), fica evidente a identificação, a presença, o papel e a progressão do tema agroecologia em suas obras essenciais no escopo do modelo de ciência e valor (M-CV). A agroecologia que começa apenas como uma menção, passa de mero estudo de caso incipiente, para uma ampla e profunda abordagem de fazer-se ciência de forma contextualizada, nos parâmetros de Lacey, atendendo premissas de práticas que sustentariam o ambiente, que fortaleceriam a justiça social e a participação democrática. Destacando que a agroecologia é um exemplar ou estudo de caso relevante em Lacey, na promoção de uma ciência mais engajada, plural, justa e sustentável.

AGRADECIMENTOS

Os autores agradecem e parabenizam a Universidade de São Paulo pela realização do “Colóquio: 50 anos de colaboração do Prof. Hugh Lacey e a Filosofia da Ciência do Departamento de Filosofia - USP”, ao qual o primeiro autor teve oportunidade de participar. Agradecimentos são necessários a UNIOESTE (Universidade Estadual do Oeste do Paraná), em especial ao Programa de

Pós-graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, ao qual o primeiro autor tem o privilégio de cursar doutorado sob a excelente orientação do Prof. Dr. César Augusto Battisti.

REFERÊNCIAS

FERNANDES, B. P. M. **Entrevista: Hugh Lacey.** *Trabalho, Educação e Saúde*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, p. 623-628, 2009.

FFLCH-USP – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Universidade e São Paulo. **Colóquio: 50 anos de colaboração do Prof. Hugh Lacey e a Filosofia da Ciência do Departamento de Filosofia - USP.** Disponível em: [<https://www.fflch.usp.br/37801>]. Acesso em: [18 de dezembro de 2022].

LACEY, H. **A agroecologia: uma ilustração da fecundidade da pesquisa multiestratégica.** *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 29, n. 83, p. 175-181, 2015.

LACEY, H. **A controvérsia sobre os transgênicos: questões científicas e éticas.** (Traduzido por Pablo Mariconda). Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006, 239 p.

LACEY, H. **As sementes e o conhecimento que elas incorporam.** *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 14, n. 3, p. 53-59, 2000.

LACEY, H. **Há alternativas ao uso dos transgênicos?** *Novos Estudos. CEBRAP*, São Paulo, v. 78, p. 31-39, 2007.

LACEY, H. **Valores e atividade científica 1.** (Traduzido por Marcos Barbosa de Oliveira, Eduardo Salles de Oliveira Barra, Carlos Eduardo Ortolan Miranda, com introdução e prefácio de Pablo Rubén Mariconda). 2. ed. São Paulo, SP: Associação Filosófica *Scientiae Studia*/Editora 34, 2008, 296 p.

LACEY, H. **Valores e atividade científica 2.** (Traduzido por Marcos Barbosa de Oliveira, et al.). São Paulo, SP: Associação filosófica *Scientiae Studia*/Editora 34, 2010, 352p.

LACEY, H. **Valores e atividade científica 3.** São Paulo, SP: *Scientiae Studia*, 2022, 421p.

LACEY, H.; MARICONDA, P. R. **O modelo das interações entre as atividades científicas e os valores.** *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 12, n. 4, p. 643-668, 2014.

TEORIAS DO BEM-ESTAR SUBJETIVISTAS: DO HEDONISMO AO PREFERENCIALISMO

Gabriel Panisson dos Santos¹

RESUMO: Partindo da premissa de que as teorias morais normativas, especialmente utilitaristas, são constituídas, pelo menos, de uma teoria do dever e uma teoria do bem-estar, apresento as duas principais teorias subjetivistas do bem-estar, a saber, o hedonismo e o preferencialismo, destacando a independência destas teses em relação às teses morais utilitaristas propriamente ditas. A partir de uma exposição argumentativa, reconstruo um caminho teórico plausível que pode ser percorrido do hedonismo mais rudimentar até culminar em uma teoria da satisfação das preferências informadas e fortemente ligadas ao sujeito, de modo a sugerir a ocorrência, nesse processo, de um avanço teórico qualitativo.

Palavras-chave: Bem-estar; Hedonismo; Preferencialismo.

THE ENVIRONMENTAL PROBLEM IN THE LIGHT OF THE CONCEPT OF THE SUBJECT'S FREE WILL AS A MEANS OF EXISTENCE OF HEGEL'S FREEDOM

ABSTRACT: This article aims to understand environmental interactions, in their historical and current aspects, through ethics based on human responsibility amidst technological advances and the future of humanity, from the perspective of the subject's free will, as noted by Hegel. Furthermore, to present a historical context about the environment and its degradation through the action of humanity with nature, with the purpose of pointing out a reflection on the ethical commitment of man in relation to the environment and the subject's will as a means of existence of freedom. As the Hegelian philosophy points out, freedom is complete, being the supreme end of each one, in overcoming the dialectic of society and its game of personal interests, to the detriment of an environment, as provided by Jonas. As a justification, it seeks to guide the relevance in relation to the current configurations of the contemporary world, from the perspective of the concern with the future of man and humanity. Therefore, to demonstrate responsibility as an ideal ethical foundation to measure the action of human beings, given that acting in a random and unthinking way can jeopardize the continuity of human life on Earth.

Keywords: Environmental Ethics. Responsibility. Sustainability.

INTRODUÇÃO

De acordo com Singer, em *Ética Prática* (p. 30-33, 2002), a ética tem como característica determinante a *justificação* do modo de agir. O ser humano, desde que esteja em plenas faculdades mentais, é um ser que age intencionalmente e, além disso, age para com outros seres humanos, bem como para com seres de outras espécies e existentes dos mais variados tipos. Sendo assim, pode-se afirmar que os humanos são seres capazes de deliberar ao agir intersubjetivamente, tendo consciência de que suas decisões, de algum modo, afetam outros seres e o mundo ao seu redor.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9064-4146>.

Segundo Singer, para que se possa dizer de uma decisão de tal natureza que ela se baseia em um padrão ético, ou ainda, que a ação correspondente a uma decisão se trata de uma ação de cunho moral, basta que ela seja justificada, isto é, possua uma explicação do porquê agir-se desta maneira e não de outra.

Pode causar algum estranhamento a ideia de que alguém que cultive, por exemplo, o hábito da mentira e cometa furtos esporádicos seja uma pessoa que vive de acordo com um padrão ético. Entretanto, pode ser esse o caso, como também pode não ser. Se essa pessoa vive desse modo sem possuir uma razão para tal, pode-se dizer que, em termos de motivação, não há qualquer conteúdo ético em seu modo de agir. Porém, se essa pessoa oferece uma justificativa racional para seus atos, então se trata de atos eticamente motivados, pois, por uma série de possíveis razões, tal pessoa pode acreditar que mentir e furtar sejam ações corretas (sempre ou em determinado contexto). Do mesmo modo, um cristão ferrenho que acredita que mentir é sempre errado sem fazer qualquer esforço para questionar esse princípio, também vive de acordo com um padrão ético, pois sua razão para agir de modo a jamais mentir é, basicamente, “porque Deus quer que seja assim”; pode parecer uma justificção fraca, mas ainda assim é uma justificção.

A questão é que possuir uma justificção - agir de acordo com algum preceito moral - não significa necessariamente agir de maneira correta ou da melhor maneira possível. Acreditar estar agindo bem, ainda que possua motivação ética, é diferente de estar de fato agindo bem, porque os preceitos seguidos podem perfeitamente ser mal justificados, ou seja, tomar por adequadas certas premissas que não resistiriam a um exame racional mais acurado. Deve-se questionar, então, qual seria *o melhor* padrão ético que podemos pensar, ou seja, qual(is) é(são) o(s) princípio(s) que melhor justifica(rão) nossas ações morais.

Os padrões éticos se caracterizam por oferecer uma gama de princípios e normas não institucionais que pretendem guiar e corrigir nosso modo de agir, alguns de cunho negativo (do tipo “não faça X”) e outros de cunho positivo (do tipo “faça X”). Podemos afirmar, por exemplo, que é moralmente errado jogar o lixo da sua casa no quintal do vizinho, o que implicaria na norma negativa “não jogue lixo no quintal do vizinho”. Da mesma forma, podemos dizer que é moralmente correto doar dinheiro a ONGs que protegem crianças órfãs, o que implicaria na norma positiva “doe dinheiro a ONGs que protegem crianças órfãs”.

Entretanto, nós acreditamos que é errado jogar lixo no quintal do vizinho e que é correto doar dinheiro a ONGs essencialmente porque acreditamos em algo um pouco mais fundamental do que isso, quer seja, que lixo alheio jogado gratuitamente em nosso quintal é algo ruim para qualquer pessoa e que haver pessoas cuidando voluntariamente de crianças órfãs é algo bom. Isso significa,

basicamente, que as noções morais de “correto” e “errado”, as quais implicam naquilo a que chamamos de “deveres morais”, são geradas com base nas noções de “bom” e “ruim”. Em outros termos, aquilo a que chamamos de correto em moralidade é *justificado* a partir de uma concepção de bem. Sendo assim, para que possamos formular normas de cunho moral de maneira não arbitrária, o primeiro passo deve responder ao seguinte problema: o que é bom de modo não-instrumental? (Heathwood, 2014, p. 200).

A princípio, as justificações morais podem não fazer referência direta a algo a que se julga ser bom não-instrumentalmente, mas, nesses casos, a tendência é que a justificação esteja pautada em um bem instrumental, isto é, em algo que é bom não em si, mas sim porque é capaz de promover aquilo que é bom não-instrumentalmente. Por exemplo, José pode afirmar que é correto separar o material reciclável do lixo orgânico; sua justificação imediata para esta afirmação pode ser “porque isso ajuda a diminuir a poluição dos solos e da água”. Certamente, José julga que diminuir a poluição dos solos e da água é algo bom, no entanto, a questão parece ser ainda mais fundamental, então, perguntaríamos a José “por que diminuir a poluição é bom?”, e ele poderia nos responder que diminuir a poluição é bom porque torna a vida dos seres humanos e de outros animais mais saudável. Assim, continuaríamos a fazer a pergunta “por que X é bom?” até que se chegasse a um ponto em que a resposta seria mais ou menos essa: “X é bom porque é bom” - X é bom de modo não-instrumental, e todas as demais coisas que julgamos boas o são porque promovem a realização de X.

As teorias sobre o que é bom não-instrumentalmente são chamadas “teorias do bem-estar”. Dentre elas, as mais conhecidas são o hedonismo, o preferencialismo (TSP) e a teoria da lista objetiva (TLO)². Os dois primeiros tipos, nos quais focaremos, são denominados “subjetivistas”, em oposição às teorias “objetivistas”³.

De acordo com Heathwood, “Os subjetivistas sustentam que algo pode beneficiar uma pessoa apenas se ela quiser, gostar ou se importar com isso, ou se essa coisa se conectar de alguma forma importante com alguma atitude positiva dela.” (Heathwood, 2014, p. 202)⁴, ao contrário dos objetivistas acerca do bem-estar, que sustentam, de modo geral, que o(s) elemento(s) que compõe(m) o bem-estar independe desses fatores, gerando bem-estar a determinado indivíduo mesmo em casos em que este não tenha consciência e/ou não sinta nada a respeito. Desta forma, enquanto subjetivistas argumentariam, por exemplo, que a amizade verdadeira é algo bom somente

² A classificação destas três teses (hedonismo, TSP e TLO) como sendo as grandes teses filosóficas acerca do bem-estar ganha destaque na obra *Reasons and Persons* (1984) de Derek Parfit.

³ Há ainda um terceiro tipo, chamado de “teorias híbridas”, que se caracterizam por sintetizar o subjetivismo e o objetivismo. No entanto, o recorte deste artigo não nos permite adentrar no âmbito das teorias híbridas do bem-estar.

⁴ Tradução nossa: “Subjectivists maintain that something can benefit a person only if he wants it, likes it, or cares about it, or it otherwise connects up in some important way with some positive attitude of his.”

mediante certa alteração no estado mental do indivíduo, os objetivistas poderiam defender que a amizade verdadeira é algo invariavelmente bom, independentemente das contingências referentes ao sujeito.

Finalmente, um importante ponto a ser atentado é que, embora as teorias do bem-estar aqui tratadas (hedonismo e preferencialismo) sirvam de fundamentação para o desenvolvimento de éticas normativas - especialmente em teorias utilitaristas -, elas são moralmente neutras, isto é, não se ocupam com afirmações de cunho moral, uma vez que por si só não são capazes de nos fornecer nenhum tipo de norma ou preceito, mas tão-somente descrições daquilo que, supostamente, é bom para nós de maneira invariável e não-instrumental. Para que determinada teoria do bem-estar passe a ter implicações morais, faz-se necessário acrescer a ela uma teoria do dever, como, no caso das teorias utilitaristas, o consequencialismo.

Uma vez dadas as devidas contextualizações acerca do problema do bem não-instrumental, esclareço que o objetivo deste artigo é apresentar as duas principais teorias subjetivistas (hedonismo e preferencialismo), de modo a desvelar a existência de uma linha argumentativa progressiva que parte do hedonismo até chegar à tese preferencialista. Assim sendo, mostro, no decorrer do texto, que o preferencialismo pode constituir uma espécie de aprimoramento das ideias de Bentham e Mill acerca do bem-estar (hedonismo), na medida em que, embora mantenha o caráter subjetivista, mostra-se mais abrangente que sua antecessora, de modo a superar os já famosos problemas que circundam o hedonismo, sendo o principal deles a máquina de experiências de Robert Nozick. Evidentemente, isso não significa que o preferencialismo não apresenta seus próprios problemas, aos quais, porém, acredito apresentar respostas plausíveis a partir de algumas elaborações teóricas de James Griffin, William Lauinger e Dan Egonsson.

Há, no modo que apresento as duas teses, um caminho *progressivo* claro que sugere uma superioridade da tese preferencialista em relação à hedonista, seguindo do esboço da tese hedonista até a elaboração da teoria da satisfação das preferências informadas e fortemente ligadas ao sujeito. Esse caminho segue os seguintes passos: (i) hedonismo rudimentar; (ii) hedonismo qualitativo de John S. Mill; (iii) objeção de Pedro Galvão ao hedonismo qualitativo de Mill; (iv) hedonismo qualitativo de Joshua Greene; (v) objeção de Robert Nozick ao hedonismo - máquina de experiências; (vi) hedonismo qualitativo de Greene x máquina de experiências de Nozick; (vii) preferencialismo rudimentar; (viii) preferencialismo rudimentar x máquina de experiências de Nozick; (ix) requerimento de forte ligação; (x) preenchimento do requerimento de forte ligação; (xi) problema das preferências mal-informadas; (xii) exigência de boa informação como solução ao

problema das preferências mal-informadas; (xiii) teoria da satisfação das preferências informadas e fortemente ligadas ao sujeito.

HEDONISMO

Talvez a resposta mais famosa para o problema do bem não-instrumental seja a formulada por Jeremy Bentham e remodelada por John Stuart Mill no século XIX. Segundo os expoentes do *utilitarismo*, a felicidade é a única coisa boa em si, e “por felicidade, entende-se o prazer e a ausência de dor; por infelicidade, a dor e a privação de prazer.” (Mill, 2005, p. 48). Sendo assim, pode-se dizer que uma pessoa feliz é aquela que possui uma vida com mais prazeres do que dores⁵. A teoria do bem-estar proposta por Bentham e Mill é um tipo de hedonismo - tese segundo a qual a única coisa boa em si é o estado mental de prazer. Ao somarmos a esta tese (i) uma teoria do dever consequencialista, isto é, uma teoria segundo a qual nós devemos agir de modo a gerar as melhores consequências possíveis, e (ii) um ideal de imparcialidade, nós temos aquilo a que se habituou chamar de “utilitarismo clássico”.

A tese hedonista parece plausível quando notamos que experiências dos mais variados tipos, em termos objetivos, como acidentar-se de carro, ganhar na loteria ou casar-se, podem ou não aumentar o bem-estar de uma pessoa, ou seja, os conteúdos objetivos das experiências não são os fatores decisivos no que tange ao aumento do bem-estar. Evidentemente, os componentes objetivos da experiência são relevantes, mas só incrementam no bem-estar se estiverem estritamente ligados à experiência prazerosa do sujeito em relação a elas. Deste modo, tanto um hedonista quanto um objetivista radical acerca do bem-estar podem argumentar, por exemplo, a favor da premissa de que a liberdade política é essencial para que uma vida seja boa, entretanto, o hedonista afirmará que isso se dá estritamente na medida em que a liberdade política é capaz de gerar um estado mental prazeroso.

O hedonismo de Bentham é uma tese subjetivista forte, na medida em que o bem-estar está no estado mental de prazer independentemente da fonte que gerou o estado mental. Nesse sentido, é possível que um indivíduo tire tanto ou mais prazer de assistir ao programa “Encontro com Fátima Bernardes” quanto um outro indivíduo tira de contemplar uma orquestra sinfônica executando a quinta sinfonia de Beethoven. O único critério que Bentham nos oferece para comparar o bem-estar de dois indivíduos é a quantidade de prazer, a qual deve ser avaliada a partir da (i) duração da experiência prazerosa, (ii) da intensidade, (iii) da fecundidade, (iv) da pureza e (v) da extensão (Santos, 2017).

⁵ A expressão “dor” remete comumente à dor física, entretanto, compreendemos que dentro das concepções de Bentham e Mill a expressão remete a um estado mental de sofrimento em um sentido mais geral, englobando, por exemplo, tristeza, angústia, medo, etc.

O hedonismo de Mill, no entanto, apresenta uma divisão qualitativa dos prazeres. Segundo o autor, os prazeres de ordem intelectual (o que inclui o desfrute de amizades, a apreciação estética e o adquirecimento de conhecimento, por exemplo) são superiores em relação aos demais (comer, beber, fazer sexo, urinar, etc.). O argumento que Mill apresenta para sustentar tal afirmação é chamado de “argumento dos juízes competentes”: basicamente, o autor afirma, com base apenas em sua convicção, que se perguntássemos a todas as pessoas realmente experienciadas em ambos os tipos de prazer, estas pessoas - os juízes competentes - afirmariam com unanimidade que os prazeres de ordem intelectual são preferíveis, mesmo quando em menor quantidade, do que os demais prazeres (Mill, 2005, p. 50). Em outros termos, é como se Mill estivesse nos convidando a pensar se nós trocaríamos nossa vida humana às vezes penosa, mas com a possibilidade do desfrute de prazeres complexos como o de ouvir uma música ou ler um livro, pela vida de um porco que, embora não precise pensar muito na vida, não é capaz de desfrutar de uma boa música ou de um bom livro.

Contudo, o argumento dos juízes competentes apresenta alguns problemas, um deles é apresentado por Pedro Galvão na introdução da edição portuguesa de *Utilitarismo* de 2005. De acordo com Galvão, se Mill é um hedonista genuíno, então precisa aceitar que somente a apazibilidade faz de uma experiência uma incrementadora do bem-estar, devendo haver diferenciação de tipos de prazer somente em termos quantitativos e não qualitativos. No entanto, Mill parece afirmar que os prazeres superiores possuem algo de distinto em relação aos demais que não se trata apenas de sua apazibilidade, o que faz com que tais prazeres superiores possuam uma *qualidade* diferente. Mas, caso queiramos continuar a considerar Mill um hedonista, admitindo que o elemento diferencial dos prazeres superiores se trata apenas de sua maior capacidade de apazibilidade, então precisamos eliminar a ideia, presente na obra de Mill, de que há uma diferença qualitativa entre os chamados prazeres superiores e os inferiores. Nesse sentido, não haveria, portanto, praticamente nenhuma diferença entre o hedonismo de Mill e de seu antecessor, Jeremy Bentham. Nesse caso, talvez fosse prudente recusarmos a diferenciação qualitativa de Mill e retornarmos ao subjetivismo forte do hedonismo benthamiano.

Se Mill é um hedonista genuíno, começa a objecção, então tem de aceitar que só a apazibilidade torna uma experiência mais valiosa do que outra. Suponha-se, imaginando uma espécie de balança de prazeres, que colocamos num dos pratos um prazer superior e no outro prato um prazer inferior. Se formos aumentando a apazibilidade do prazer inferior, haveremos de chegar a um ponto em que este pesará mais do que o superior, pois cada um deles só tem valor em virtude da sua apazibilidade. Deste modo, a distinção entre prazeres superiores e inferiores não nos levará além do hedonismo de Bentham (MILL, 2005, p. 16)⁶.

⁶ Introdução de Pedro Galvão.

No entanto, a distinção entre prazeres superiores e inferiores não é totalmente infundada. Joshua Greene aponta para outro viés argumentativo que pode tornar a distinção bastante plausível. Segundo o autor de *Tribos Morais* (2013), alguns prazeres tendem a ser frutíferos, isto é, aumentar a possibilidade do desfrute de prazeres futuros, enquanto outros tendem a se encerrar em si mesmos. Por frutíferos, Greene compreende aqueles prazeres que tendem a ser mais duráveis e partilháveis (Greene, 2015, p. 169). Comer de forma saudável, por exemplo, seria melhor, em termos hedonistas, do que comer de forma não saudável, porque comer de forma saudável, desde que seja um hábito, gera mais saúde ao longo da vida, o que melhora a qualidade geral de vida, possibilitando o desfrute de mais prazeres do que você teria caso estivesse com um organismo não saudável – nos termos de Greene, seria um prazer durável. Prazeres partilháveis, como o de adquirir conhecimento, também são frutíferos, pois não se encerram em um único indivíduo, podendo gerar prazer a um número crescente e constante de indivíduos, como no caso de um professor que ensina seus alunos que serão futuros professores, por exemplo

Deste modo, removemos o teor elitista do argumento de Mill, na medida em que oferecemos um critério objetivo para justificar a distinção entre prazeres superiores e inferiores, em oposição ao critério milliano baseado tão-somente na pressuposta opinião dos mais experienciados. Além disso, o argumento de Greene possui uma segunda vantagem - ele fornece uma distinção verdadeiramente qualitativa sem, contudo, comprometer a tese puramente hedonista: a diferença qualitativa dos prazeres superiores está na propriedade de serem frutíferos. Ser frutífero é uma qualidade que estes prazeres possuem e os demais não possuem. Outra vantagem é que o argumento não compromete a tese hedonista, dado que o bem não-instrumental continua sendo tão-somente o estado mental de prazer. Ou seja, a propriedade qualitativa de “ser frutífero” é boa/positiva, mas não se trata de um bem em si e sim de um bem instrumental, isto é, ser frutífero é bom exclusivamente porque gera mais prazer futuro.

Todavia, o hedonismo, devido a seu subjetivismo forte, enfrenta um problema sério, apontado por Robert Nozick, em *Anarquia, Estado e Utopia* (1974). O problema é apresentado pelo autor através de um experimento mental denominado “máquina de experiências”. Suponhamos que grandes nomes da neurociência desenvolvam uma máquina cuja função é simular experiências prazerosas em nossas mentes. Se nos conectarmos à máquina, podemos ter toda sorte de experiências, como a de uma amizade ou da leitura de um bom livro, entretanto, não estaremos de fato vivendo tais experiências. A pergunta feita por Nozick é, basicamente: você trocaria sua vida, rica em experiências agradáveis, desagradáveis e, por assim dizer, neutras, por uma vida repleta de experiências prazerosas puramente simulativas conectado à máquina? (Nozick, 2011, p. 58).

O experimento de Nozick visa mostrar que, ao menos intuitivamente, o valor das experiências parece não provir somente do estado mental de prazer. Parece haver algo valioso nas próprias experiências que nos faria optar por vivermos uma vida menos prazerosa, porém real, dinâmica e complexa, em oposição a uma vida mais prazerosa, porém ilusória e desprovida de significados profundos.

Há quem argumente que a distinção de Mill entre prazeres superiores e inferiores supera a crítica de Nozick. Contudo, como vimos, a distinção falha em estabelecer alguma diferença realmente qualitativa entre os tipos de prazer, fazendo com que, na verdade, o valor das experiências continue emanando apenas do estado mental de prazer.

A distinção de Greene, ainda que seja de fato qualitativa, também não supera o experimento da máquina de experiências. Haja visto que o critério distintivo oferecido por Greene - a propriedade de ser frutífero - mantém o estado mental de prazer no posto de bem não-instrumental, podemos argumentar que a máquina de experiências seria capaz de gerar mais prazer - isto é, prazeres mais duráveis e partilháveis - do que os próprios prazeres frutíferos. Assim, a crítica de Nozick nos provoca: talvez a aprazibilidade não seja a única coisa valiosa presente em nossas experiências positivas. Será, então, necessário que encontremos elementos objetivos para compor nossa descrição de bem-estar? Ao menos para os preferencialistas, ainda não é este o caso.

PREFERENCIALISMO

Tendo em vista os problemas concernentes à teoria do bem-estar hedonista, Richard Hare desenvolve, em *Moral Thinking: its two levels, method, and point* (1982), uma concepção de bem-estar posterior à de Bentham e Mill, a saber, a teoria da satisfação das preferências (TSP), cujo expoente principal é o animalista Peter Singer. De acordo com tal posição, o bem-estar é aumentado sempre que os interesses⁷ de determinado indivíduo são satisfeitos, e diminuído quando são frustrados. Esses interesses podem ser desejos conscientes e, portanto, de caráter puramente subjetivo, dado que os desejos de um indivíduo X podem ser completamente diferentes dos desejos de Y ou Z devido a inúmeros fatores relacionados, por exemplo, às diferenças culturais e psicológicas, mas também podem ser interesses de natureza objetiva e não necessariamente consciente, como o interesse na satisfação das necessidades básicas (alimentação, liberdade física, etc.).

O preferencialismo escapa à crítica da máquina de experiências de Nozick, justamente na medida em que dá mais valor às experiências a serem vivenciadas pelos indivíduos do que para os

⁷ Preferências e interesses são coisas distintas: uma preferência é a expressão de determinado interesse em primazia em relação a outro. Deste modo, um indivíduo pode possuir interesse em dormir e também em ir ao teatro, por exemplo, mas, se dentre esses dois interesses o indivíduo *preferir* ir ao teatro, então essa é a opção que maximizará seu bem-estar.

meros estados mentais de dor e prazer. Dentro da concepção preferencialista admite-se, por exemplo, que um indivíduo opte por um curso de ação que promoverá menos prazer em relação a outro que promoveria mais prazer, caso esse curso seja atestado como o satisfator da preferência daquele indivíduo. Podemos admitir para fins argumentativos, por exemplo, que João tem o interesse em se graduar em filosofia, mas que, se João optar por cursar medicina, ele terá uma vida mais prazerosa do que cursando filosofia, haja visto que a graduação em medicina proporciona melhores salários, maior reconhecimento social, etc. Entretanto, de acordo com a teoria da satisfação das preferências, é plausível admitir que o bem-estar de João seja maior se ele optar por cursar filosofia do que se ele optar por medicina, dado que constitui sua preferência.

Outra vantagem da TSP é que ela responde melhor ao experimento da máquina de experiências de Nozick, uma vez que, conectar-se ou não à máquina de experiências vai ser bom para o indivíduo dependendo das preferências do sujeito. Se um sujeito *S* prefere viver no mundo real com uma vida com menos prazeres, então não se conectar à máquina incrementará o seu bem-estar. Por outro lado, se *S* prefere se conectar à máquina, então conectar-se a ela incrementa o bem-estar de *S* (Santos, 2017).

Em relação à crítica da máquina de experiências, o preferencialismo se sobressai na medida em que “enquanto alguns de nossos desejos dizem respeito a nossas experiências [...] muitos de nossos desejos dizem respeito a estados do mundo externo”[1] (Heathwood, 2014, p. 211), de modo que a veracidade e a realidade do objeto do interesse em questão são componentes necessários do interesse, como quando, por exemplo, um indivíduo deseja ser verdadeiramente amado. A pessoa que possui um interesse em ser amada certamente não deseja que o amor a ser recebido seja falso (como o simulado por uma máquina), isso, pois ela não deseja apenas a sensação de ser amada, mas antes a veracidade do sentimento do amante. Ou seja, a realidade do conteúdo de seu interesse é um fator indispensável, de modo que a máquina de experiências de Nozick jamais poderia conceder a essa pessoa a real satisfação de seu interesse.

Contudo, o preferencialismo também tem seus problemas. Podemos pensar, por exemplo, em um caso em que um indivíduo tem um interesse satisfeito, porém não fica sabendo disso, de modo que a satisfação de seu interesse não o afeta, ou seja, não altera nada em seu estado mental. Imaginemos que o nome desse indivíduo seja Jonas e que ele tenha o interesse sincero de que sua filha se forme em medicina. No entanto, devido às imprevisibilidades do destino, Jonas e sua filha se afastaram por muitos anos. Imaginemos, então, que no decorrer desses anos, a filha de Jonas de fato se formou em medicina, mas, a notícia nunca chegou aos ouvidos do pai. Ora, o interesse de Jonas fora plenamente satisfeito, entretanto, parece haver um problema: que razão nós temos para crer que o bem-estar de Jonas aumentou devido à satisfação de tal interesse? Nas palavras de Griffin:

O problema é que os desejos de uma pessoa se espalham tão amplamente pelo mundo que seus objetos se estendem muito além do limite do que, com alguma plausibilidade, poderia ser considerado como algo que toca o próprio bem-estar (GRIFFIN, 1986, p. 17)⁸.

Se assumirmos que a satisfação das preferências, por si só, gera bem-estar, precisamos assumir algumas implausibilidades como a de que Jonas teve seu bem-estar aumentado ou então como a ideia de que pessoas mortas podem ter seu bem-estar aumentado, uma vez que as preferências dessas pessoas podem perfeitamente vir a ser satisfeitas depois de suas mortes, como é o caso do interesse genuíno de Leonardo Da Vinci em ver as pessoas podendo voar, o qual fora satisfeito por Santos Dumont e pelos irmãos Wright anos após sua morte. A solução para esse problema é acrescentar um elemento a mais à tese preferencialista, a saber, aquilo a que podemos chamar de “requerimento de forte ligação” [strong-tie requirement] (Lauinger, 2012). O requerimento de forte ligação exige que a satisfação do interesse esteja ligada ao sujeito para que possa ser considerada um realizador de bem-estar, isto é, exige que haja alguma mudança nos estados mentais (ou corporais) do sujeito referente à satisfação de seu interesse. Notemos, porém, que isso pode fazer com que retornemos à tese hedonista, pois a noção de que é necessária uma mudança nos estados mentais do sujeito pode dar a entender que é necessário que a satisfação do interesse em questão gere estado(s) mental(is) de prazer. James Griffin, por exemplo, nomeou o requerimento de forte ligação como “requerimento de experiência” [experience requirement] (Griffin, 1986, p.17), o que certamente tornou a tese mais complicada do que precisava ser. A forte ligação não precisa ser definida como uma experiência, o que poderia nos conduzir à ideia de que seu conteúdo essencial seria a apazibilidade em sentido lato (hedonismo). O requerimento de ligação, podemos argumentar, possui como requisito mínimo uma mera *alteração no conjunto de crenças* do sujeito, referente à satisfação de determinado interesse.

Nesse caso, ao retornarmos ao exemplo de Jonas e sua filha, podemos argumentar que o bem-estar de Jonas é aumentado se, e somente se, seu interesse de que sua filha se forme em medicina altere um elemento em seu conjunto de crenças. Desse modo, o bem-estar de Jonas é aumentado devido a uma soma de fatores: a satisfação de seu interesse e a ciência de que seu interesse foi satisfeito. Assim sendo, temos uma teoria do valor preferencialista mais robusta.

Notemos, contudo, que a aplicação do critério da alteração no conjunto de crenças é válida somente para os interesses do tipo ‘desejos conscientes’ e inválida para os interesses do tipo ‘não necessariamente conscientes’, pois uma vez que não há consciência acerca do próprio interesse, torna-se improvável que venha a haver uma alteração - consciente - no conjunto de crenças do sujeito no que se refere à satisfação de tal interesse. Nesse caso, podemos argumentar que no que

⁸ Tradução nossa: “The trouble is that one's desires spread themselves so widely over the world that their objects extend far outside the bound of what, with any plausibility, one could take as touching one's own well-being.”

tange especificamente aos interesses do tipo ‘não necessariamente conscientes’, faz-se necessária a experiência aprazível da satisfação do interesse, enquanto critério de forte ligação. Assim, embora parte da teoria de fato possa ser reduzida ao hedonismo, a teoria como um todo ainda se mantém com suas especificidades.

No entanto, mesmo que resolvamos o problema da exigência de forte ligação, há ainda outro problema concernente à teoria preferencialista em sua rudimentariedade. Nas palavras de Heathwood (2014, p. 213):

Se o que é bom para nós é o que queremos, então o que queremos é bom para nós. Mas certamente às vezes queremos coisas que acabam não sendo boas para nós. O tipo mais comum de caso envolve ignorância. Por exemplo, eu posso ter um desejo de comer alguma comida, sem saber que isso causará uma reação alérgica grave em mim, ou eu posso querer ver alguma banda se apresentar em um show, sem saber que eles vão ter um desempenho terrível. A teoria do desejo parece implicar, equivocadamente, que satisfazer esses desejos mal-informados é do meu interesse.

O problema da ignorância acerca dos próprios interesses nos informa que pode haver uma não-identidade entre a satisfação de alguns interesses e o aumento de bem-estar, o que seria suficiente para colocar a teoria em cheque, dado que produz um forte contraexemplo.

Diante disso, estipula-se o chamado “requerimento de informação” [information requirement] (Egonsson, 2007, p. 9), segundo o qual, os interesses relevantes para a teoria preferencialista são exclusivamente aqueles que um indivíduo teria se estivesse devidamente informado acerca dos fatos relevantes que circundam os interesses em questão. Nesse sentido, o interesse de um indivíduo em comer uma comida específica sem saber que é alérgico, como no exemplo citado por Heathwood, é, para a teoria da satisfação das preferências informadas, um interesse ilegítimo, uma vez que o indivíduo não teria tal interesse caso estivesse nas condições epistêmicas ideais. Dessa forma, afirmariam os preferencialistas, o problema não se encontra na teoria em si, mas nas falhas epistêmicas às quais estamos sujeitos.

Assim, podemos encerrar nossa procura por uma tese subjetivista do bem-estar com uma *teoria da satisfação das preferências informadas e fortemente ligadas ao sujeito*. Ficamos no aguardo de um nome mais curto e intuitivo.

CONCLUSÃO

Ambas as teses são consideradas subjetivistas acerca do bem-estar, dado que sustentam que as experiências geradoras de bem-estar devem necessariamente estar atreladas a uma mudança positiva em algum estado mental do sujeito. Segundo os hedonistas, a propriedade fazedora de bondade [good-maker-property] das experiências valiosas é tão-somente a aprazibilidade, enquanto para os preferencialistas, trata-se da satisfação das preferências informadas e fortemente ligadas ao sujeito. A tese preferencialista, porém, apresenta maior abrangência em relação à hedonista, na

medida em que pode abarcar dentro de si a própria tese hedonista para além de outros fatores: podemos considerar, por exemplo, que a obtenção de prazer e o evitamento de dor enquanto estados mentais são dois interesses básicos de qualquer ser senciente. Isso pode ser feito, contudo, sem reduzir a tese a esses dois interesses. Somando-se isso ao já citado sucesso do preferencialismo diante de críticas fortes não superadas pelo hedonismo, podemos supor a existência de um avanço teórico qualitativo do preferencialismo em relação ao hedonismo, de modo que para defender a superioridade da tese hedonista seria necessário apelar exclusivamente para o falseamento das premissas básicas do preferencialismo - no caso, a própria definição de bem-estar enquanto satisfação de preferências - em nome da veracidade das premissas básicas hedonistas.

Para além disso, julgo relevante o conteúdo deste artigo no tocante à distinção entre as teorias morais utilitaristas e as teorias do bem-estar que servem de embasamento às teorias utilitaristas, pois, frequentemente estes dois tipos de tese são tratados como o mesmo, sendo que ambas pertencem a duas categorias distintas, sendo as teses utilitaristas do âmbito da ética normativa e as teorias do bem-estar, geralmente neutras em termos de moralidade, de um âmbito puramente descritivista.

REFERÊNCIAS

EGONSSON, Dan. **Preference and Information**. Suécia: Routledge, 2007.

GREENE, Joshua. **Tribos Morais: a tragédia da moralidade do senso comum**. Trad: Alessandra Bonruquer. 1º ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.

GRIFFIN, James. **Well-Being: its meaning, measurement and moral importance**. EUA: Oxford University Press, 1986.

HARE, Richard. **Moral thinking: its levels, method, and point**. EUA: Oxford University Press, 1981.

HEATHWOOD, Chris. **Subjective theories of well-being**. In: EGGLESTON, B; MILLER, D. **The Cambridge Companion to Utilitarianism**. Cambridge University Press, 2014, p. 199-219.

LAUNGER, William A. **The Strong-Tie Requirement and Objective-List Theories of Well-Being**. *Ethical Theory And Moral Practice*, [S.L.], v. 16, n. 5, 2012, p. 953-968.

MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. Tradução: Pedro Galvão. Portugal: Porto Editora Ltda, 2005.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e utopia**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

SANTOS, Bruno A. Gonçalves. **Três teorias sobre o bem-estar**. London: Crítica na Rede, 2017. Disponível em https://criticanarede.com/fil_felicidade.html. Último acesso em 01/08/2022.

SINGER, Peter. **Ética Prática**. Trad: Jefferson Luiz Camargo. 3º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PARFIT, Derek. **Reasons and persons**. EUA: Oxford University Press, 1986.



BERISTÁIN, Natalia (Dir). *Ruído*. Argentina, México: Eficine/Netflix, 2022, 105 min

“EXISTIMOS PORQUE RESISTIMOS”: FEMINICÍDIO E EMPODERAMENTO EM ‘RUIDO’

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva¹

Visceral, incômoda, impactante, dolorosa, desconcertante. É assim que podemos adjetivar mais uma película que acaba de entrar em cartaz. Trata-se de *Ruído*, produção mexicana de 2022, assinada por Natalia Beristáin, a mesma diretora que também pôs, nas telas, *No quiero dormir sola* (2012), *O Eterno Feminino* (2017) e *El Secreto de Selena* (2018).

Para melhor compreender o *leitmotiv* ou a proposta de mais esse longa de Beristáin, comecemos pelo contexto em que a trama se desenrola. Há muito se sabe que, em território mexicano, o feminicídio é um problema crucial, gritante, imerso também na luta contra o narcotráfico. Estima-se que, no México, houve mais de 90 mil desaparecimentos. Tudo isso por conta de certo machismo estrutural que violenta, censura, mata. A diretora traz para a ficção, essa dura, crua e nua realidade em meio à qual Julia Velásquez (papel interpretado por Julieta Egurrola), uma artista plástica de terceira idade, há nove meses, não tem paz. Ela sofre com o desaparecimento da filha, Ger (Gertrudis), uma jovem, de 25 anos, psicóloga recém-formada, que havia viajado com

¹ Professor de Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), PR, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9321-5945>. Correio eletrônico: cafsilva@uol.com.br.

as amigas. Julia é fortemente invadida por um sentimento de revolta e desamparo ao se completar tantos meses após o sumiço. É esse o ponto de partida do drama que convoca a sua personagem a ir, custe o que custar, no encalço ou paradeiro de Ger. A pobre e desesperada mãe não mede maiores esforços nessa empreitada um tanto desafiadora. Como ninguém (nem mesmo os parentes mais próximos), ela sente que algo precisa ser feito o quanto antes. Para tanto, necessita ser firme o bastante para continuar suportando, resistindo a qualquer preço.

De imediato, Julia recorre impacientemente às autoridades policiais no sentido de pressionar, apurar, atualizar o máximo possível de informações mesmo que isso traga boas ou más notícias, enfim, que indique qualquer detalhe que possa, ao menos, trazer algum alívio ou conforto. Ela vai mais longe: engajada nesse árduo processo de busca, passa a frequentar uma rede de apoio. Trata-se de um grupo de mulheres que também tiveram as suas vidas destruídas pela violência lutando por justiça ao fazer as investigações dos seus casos progredirem. Uma vez acolhida no grupo, Julia até faz a mesma tatuagem que a filha, como uma forma singela de manter viva a sua lembrança e seguir buscando.

O que, evidentemente, motiva o surgimento dessas redes é a flagrante negligência das autoridades que se omitem em colaborar para uma solução frente à onda de violência causada pelo tráfico humano e pelas drogas. É aí que o sentido desse trabalho coletivo ganha maior profusão, em tela, pois, Julia ainda se impactará, nas próximas cenas, com o fulgor de um movimento maior de mulheres em protesto entregando-se, portanto, a uma conexão que realmente emociona, já que a mãe descobre que não está inteiramente só. Mais que uma mera história de um sequestro, a trama se insurge como uma denúncia mais grave ao que vem acontecendo no país. A luta que, a princípio, surgiu movida por um sentimento individual, familiar, passa, agora, a ter novos contornos: ela se amplifica coletivamente. É com esse alcance que *Ruído* se projeta cinematograficamente como um protesto, consciente, emancipatório, no que diz respeito à dignidade feminina em sua acepção mais ampla ao dizer a quem sofre com a perda de uma filha, irmã, amiga ou mãe que elas não precisam passar por isso sozinhas. Fato é que “cada pessoa desaparecida faz parte do nosso corpo”, grita uma porta-voz das mulheres durante uma manifestação mais tarde. E a protagonista então entende, em seu sentimento materno de busca, que, de fato, “não está sozinha”, ao se deparar com pessoas de diferentes idades, origens e grupos sociais.

Pois bem, é nesse sentido maior do coletivo, que Julia conhece a jornalista Abril Escobedo (interpretada por Teresa Ruíz). Trata-se de uma especialista em desaparecimentos, que passa, desde então, a se interessar pelo caso. A amizade entre a artista e jornalista vai, aos poucos, desenrolando uma colcha de retalhos de crimes nunca solucionados. Ambas, cada uma por seus motivos, não

conseguem descansar sem respostas. Enquanto Julia faz isso por sua filha perdida, Abril faz por sua pequena Emília na intenção de que essa cresça em um país mais igualitário independente de cor, religião ou gênero.

A partir desse instante, o drama toma proporções impactantes a cada cena. A implacável busca de Julia pela única filha mulher fica ainda mais intensa e pesada rendendo episódios assustadoramente perturbadores como o ato extremo de suborno a uma policial para vasculhar um caminhão carregado de corpos renegados, verdadeiro contêiner de cadáveres de mulheres descartadas. Noutro episódio, o longa realoca a personagem para outro ambiente não menos tenso: um velho prédio ocupado pelo tráfico em que também a figura de uma transexual personifica a mesma condição feminina flagelada. Julia e Abril acreditam encontrar, nesse desolador espaço, alguma gota de esperança, embora, em vão. Por ironia do destino, numa viagem de ônibus, Abril é capturada por milicianos, algo que lembra a ação dos coiotes em fronteiras. Isso tudo escancaradamente aos olhos da amiga Julia que nada pode fazer.

Assim, a trama arrasta o telespectador a um cenário de desassossego, de impotência, de mal-estar. A película se compõe não por uma trilha sonora, mas por ruídos que se intercalam a cada cena produzindo uma sensação enervante em que a personagem é terrivelmente tocada. Chega, pois, o momento da catarse, do trágico, aristotelicamente falando. Paira no ar o elemento, por assim dizer, “ruidoso” que torna essa sétima arte mais ainda apimentada, visceral. À essa altura, o drama inquieta, para além da mera curiosidade desinstalando-nos da nossa zona de conforto, provocando um nó na garganta até culminar num grito mudo. Ora, sob esse prisma, o longa não deixa de ser uma alegoria apenas latino-americana (como, aliás, se propõe, é claro, a narrativa ali construída), mas acena, fundamentalmente, como uma metáfora da condição humana universal. Nele, o singular se universaliza. Muito embora o foco seja a particularidade da condição feminina como questão de gênero, *Ruído* não ignora outras demandas como o fenômeno da imigração, tão bem mexicanamente jurisdicionado. Afinal, mulheres desaparecem não só em solo mexicano, sinistramente, como no mundo inteiro. O tráfico sexual não só de mulheres, mas o tráfico de drogas somado ao grande e grave problema imigratório de nosso tempo também roubam a cena como pano de fundo. Eis porque falar sobre a jornada da dor vivida por uma mãe não passaria de um clichê se essa não se visse, frente a frente, a tantas outras mulheres que amargam os mesmos infortúnios. Assiste-se, aí, na tela, uma dor coexistente, vivida intersubjetivamente. Sob esse aspecto, o trabalho de Beristáin se torna atemporal: ele atua como um documentário ficcional, é óbvio, mas que reenvia o telespectador para os subterrâneos de um mundo, o submundo de nossa consciência colonizada, falocêntrica de plantão, violentada em sua essência mais íntima. Há um traço dostoiévskiano

revelador, a todo momento, ao mostrar o quanto uma perda humana não é abstratamente uma simples cifra numérica, um mero dado estatístico. Ela é uma perda real, coletiva, concreta. É isso que está em jogo! No fundo, *Ruído* é mais uma metáfora do niilismo que nos habita; esse sinistro hóspede que, a cada instante, a cada cena, se aloja em nossa zona de conforto, atirando-nos ao abismo do pesadelo.

Ora, é esse abismo incontornável que entra em cena como pano de fundo trazendo à tona um ruído inquietante, incômodo, capaz de deixar os nervos à flor da pele. Uma vez inflamado em nossos ouvidos, tal barulho faz explodir os tímpanos de uma consciência que se vê convocada, confrontada a todo tempo. *Ruído* apura a audição para vozes ainda não entrevistadas reavivando a nossa consciência, em particular, latino-americana, com uma força tal que nos desmonta. É uma convocação a uma tomada de consciência; consciência essa não mais individual, intimista, psicologista, mas que se emancipa pelo sentido do coletivo que é onde os esforços se multiplicam como novo lugar de fala, em meio ao caos.

Viver num país com imensa taxa de feminicídios, em que corpos femininos são traficados, violentados, mutilados, só pode encontrar na figura da própria vítima um ser em busca de empoderamento como resistência e luta. Nesse sentido, a mulher se torna uma força que arrebatava qualquer inércia, inépcia de uma sociedade patriarcalmente instalada. *Ruído* aparece como uma voz, por mais rouca ou desconcertante que seja, no intuito de confrontar à “lei do silêncio” instituída em territórios criminalmente misóginos. Essa “lei” de “silenciamento” está presente no próprio aparato policial que, não raras vezes, se beneficia com propina no afã de minimizar a convivência, o descaso total como política de Estado.

Assim, diante de revoltante letargia, não há outra atitude senão a de uma marca estética presente no filme: o expressionismo; tendência essa já consagrada como clássica na cultura artística mexicana que tem no muralismo uma de suas vertentes. A película explora como num sistema judiciário apático e autoritário, retroalimentado pelo crime organizado, não há liberdade de expressão, de manifestação por mais pacífica que seja. Ora, como não reconhecer no rosto das personagens, em particular, de Julia, o traço icônico de *O Grito* de Edvard Munch, num momento de profunda angústia e desespero que tanto fizera escola e que o expressionismo mexicano dá tanta vazão? As mulheres fazem ruído estrondoso contra o silêncio obsequioso de um regime que, sem pudor, censura jornalistas como Abril. É esse patamar abertamente emancipatório, no sentido de não apagar a memória feminina e seu protagonismo latino-americano, que, do início ao fim, move a trama.

Para compor o seu drama, Beristáin se vale de toda uma matéria-prima como “húmus” cinematográfico. A diretora que, aliás, é filha de Julieta Egurrola e Arturo Beristáin, protagonistas do longa, acompanhou várias redes de apoio similares a fim, obviamente, de compreender tamanha realidade. Para não perder todo esse alcance, todo esse trabalho em família contou com o auxílio do grupo mexicano “Rastreadoras”, grupo esse que atua no rastreamento de crianças a fim de resgatá-las junto aos seus lares. Também se amparou no roteiro escrito por Alo Valenzuela, com a colaboração do jornalista Diego Enrique Osorno que é um especialista em temas relacionados ao narcotráfico, à violência e ao desaparecimento forçado no México. Como Beristáin declarou: “Durante dez anos pensei nesta história. Me parece que precisamos entender que quando falamos de números de desaparecidos e desaparecidas, estamos falando de histórias de vida, famílias desfeitas e dores indescritíveis. A única forma que tenho de falar sobre isso é através do cinema. Fizemos laços com a sociedade civil, com algumas pessoas que convivem com essa dor no dia a dia. São apenas esses laços e essas pessoas que me fazem sentir esperança neste país”. Ao *The Washington Post* (via *La Cadera de Eva*), a mesma diretora ainda emplaca: “A primeira vez que pensei em fazer um filme sobre o inominável (aquilo que não tem palavra para nomear: o estado-dor em que fica uma mãe-pai quando seu filho morre-desaparece) foi em 2006, quando eu ainda estudava cinema e minha mãe, a atriz Julieta Egurrola, estava em *Frozen*, peça em que interpretava uma mulher que havia perdido a filha de 10 anos”.

Ao darmos esses devidos créditos, o filme, enfim, tem o mérito de prolongar e, portanto, dar voz a essa dura e longa história de resistência feminina como empoderamento que, em diferentes lugares, tem protagonizado a cena latino-americana. Nesse cenário, como ignorar, por exemplo, o movimento das Madres de la Plaza de Mayo em busca de seus filhos e filhas desaparecidas durante o terrorismo de Estado da ditadura militar, que governou a Argentina entre 1976 e 1983 ou dos presos políticos torturados e desaparecidos em covas ou cemitérios clandestinos a partir do golpe de estado brasileiro? Com matizes diversos, é um mesmo clamor latino-americano; clamor esse tão bem retratados em obras como a de Sirio Lopez Velasco, pensador uruguaio radicado no Brasil, que justamente imprime teoricamente as bases de um Ecomunitarismo pós-capitalista e, com isso, mais emancipatório do ponto de vista das relações de gênero.

Em suma, “só há existência porque há resistência”. É essa a palavra de ordem que a película emblematicamente escancara como voz dissonante a um regime que tudo nega; incapaz que é de suportar as suas próprias contradições. O que assistimos aí é um gesto sensível dando peso às palavras, à marcha de um movimento e seu clamor de justiça. Assim, se a filha desaparecida de início não deixa pistas, o seu próprio desaparecimento abre tantas outras. Essa, talvez, seja a grande

lição de fundo de *Ruído*. Tudo se passa como se o corpo feminino ganhasse ainda mais força como impulso, como devir, como consciência de si mesmo, encarnado no submundo do narcotráfico, julgado no tribunal do crime e negociado no mercado negro como fetiche, como objeto. Esse corpo imerso nas agruras de uma realidade brutal, no entanto, resiste: “resiste” para que “exista” como potência que não teme em dizer o seu nome.