

Revista DIAPHONÍA

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

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 7	Número 2	2021	e-ISSN 2446-7413
----------	----------	------	------------------

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

Apoio:



Bases indexadoras:



Grupo PET Filosofia 2021/2º Semestre

Luciano Carlos Utteich (tutor)

Ana Caroline Truzzi Campos

Fernando Alves Grumicker

Jaqueline Neves Maciel

João Francisco de Oliveira Truccolo

Nicole Avancini

Olavo de Salles

Paula De Paula Dias

EDITOR GERAL

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

EDITORES-ADJUNTOS

Prof^ª Dr^a Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)

CONSELHO EDITORIAL

Prof^ª Dtd^a. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

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

Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães (UNIOESTE)

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

Prof. Dr. José Luiz Ames (UNIOESTE)

Prof. Dr. Libanio Cardoso (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luis César Yanzer Portela (UNIOESTE)

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

Prof^ª Dr^a Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

Prof. Ms. Pedro Gambim

Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)

Prof. Dtd. Ricardo José Perin (UNIOESTE)

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)

Prof^ª Dr^a Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL

Prof. Dr. Arlei de Espíndola (UEL)

Prof. Dr. Cristiano Perius (UEM)

Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUC/RS)

Prof. Dr. Evandro Marcos Leonardi (Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Paraná)

Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)

Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)

Prof^ª Dr^a Mirian Donat (UEL)

Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)

Prof^ª Dr^a Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

CONSELHO CIENTIFICO INTERNACIONAL

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, *Asheville* / EUA)

Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore / Milano)

Prof^ª Dr^a Graciela Ralon Walton (UNSAM / Buenos Aires)

Prof^ª Dr^a Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)

Prof. Dr. Martin Grassi (UCA /Buenos Aires)

Prof. Dr. Ramon Raiffa (Institut Catholique de Toulouse)

Prof^ª Dr^a Stefania Mazzone (Università degli Studi di Catania)

Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne / Paris VII)

Apresentação

A décima quarta edição (vol. 7. n. 2) da DIAPHONÍA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Como de praxe, a Revista inicia com a **Secção Entrevistas**, cujo convidado especial, para essa ocasião, é o **Prof. Dr. Luís César Yanzer Portela**, docente do Colegiado de Graduação do Curso de Filosofia da UNIOESTE. A DIAPHONÍA, então, retratará o seu percurso intelectual em que muito marcou a história do Curso aqui e da Universidade.

A **Secção Artigos** é composta de 10 trabalhos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. No primeiro texto, “Mito, Política e Direito”, **Marcos Antônio da Silva** discute a importância de noções como mito, política e direito para o mundo da cultura, de um modo geral, e para a política e a ciência jurídica, de uma maneira específica. Em suma, não se perderá de vista a necessidade primacial de estabelecer a firme correspondência teórica entre a Filosofia, sob a perspectiva do mito, a Política e o Direito, a partir de uma abordagem interdisciplinar, estabelecendo o diálogo e a interlocução entre estas três vertentes do conhecimento humano. Já o segundo artigo, “Sobre a (in)completude e os aspectos existenciais na obra *A Parte que Falta* de Silverstein”, **Thiago Sitoni Gonçalves, Carolina Rocha de Assumpção, Tassiana Caroline Pereira e Leila Silvana Pontes** avaliam que a estilística de vida considera a arte um subterfúgio reflexivo e político, possível de sustentar os diversos sentidos para o existir. Com base na literatura, em interface com a Psicologia, os autores buscam compreender o projeto de completude da personagem em *A Parte que Falta*, obra de Silverstein (1976/2018). O vazio torna-se uma questão que permeia os (des)encontros humanos com a liberdade, a situação, o outro e a reciprocidade. Para tanto, os autores, via Sartre e Simone de Beauvoir, assinalam o papel da intersubjetividade, bem como a historicidade da mulher, tornando a liberdade um constante enfrentamento em face de toda situação patriarcal tornando a falta um empecilho para a genuína realização no mundo”. O terceiro artigo “O desejo humano em imortalizar-se”, **Tiago Xavier** pretende mostrar que devido aos avanços da ciência e tecnologia, já se fala na possibilidade da imortalidade do corpo por meio da longevidade, sendo vista por muitos como fundamental para a evolução da espécie humana. É essa a perspectiva na qual o seu trabalho se move. **Nicole Elouise Avancini** em “A noção de 'verdade estética' no contexto da Estética de Baumgarten”, quarto artigo, busca explorar os

pormenores que exprimem a noção de “verdade estética” na teoria estética do filósofo alemão Alexander Gottlieb Baumgarten. Ora, este pensador, de inspiração racionalista, principalmente de Leibniz e Wolff, foi o primeiro a reivindicar o lugar de disciplina filosófica para a Estética como domínio de estudo da faculdade humana da sensibilidade. Sua principal obra, *Aesthetica*, publicada em 1750, explora os conceitos que estabelecem as bases da sensibilidade como objeto de uma ciência, tal como definida por Baumgarten. O quinto artigo de autoria de **Carlos Alberto Cáceres**, intitulado “A moral dos senhores e dos escravos: um estudo antropológico segundo o pensamento de Nietzsche”, se volta a um estudo nietzschiano dos valores morais, estudo esse que reconstitui as origens mesmas desses valores para, enfim, entrar na antropologia com o intuito de melhor compreender como tais valores influencia um povo e a sua cultura tendo como pano de fundo duas formações de moral: a moral dos senhores e a moral dos servos. O artigo sexto, “Cartas de Nietzsche: Humano demasiado humano, educação e arte como construção de um pensamento original”, **Enock da Silva Peixoto** se reporta às cartas escritas por Nietzsche dentre os anos de 1875 e 1879, por ocasião de *Humano, Demasiado Humano*. Ela demarca o início das reflexões mais independentes do filósofo; período esse de intenso sofrimento físico e pessoal a ponto de distanciar-se da atividade docente, romper com Wagner e Schopenhauer, entre outras vicissitudes. Nesse contexto, a arte figurou para o filósofo um meio formativo primordial, como fio condutor na educação de si mesmo e para confrontar o modo de vida gregário dominante em seu tempo. Já **Francisco Wiederwild da Silva**, no sétimo artigo, “A pergunta pela essência da técnica e suas implicações na filosofia de Martin Heidegger”, busca delimitar os pontos estruturais acerca da questão da técnica na segunda fase da obra de Heidegger, quando o filósofo caracteriza a técnica como o grande desafio de sua época. O pensador alemão sustenta que a essência do fenômeno técnico não é nada de técnico. Por isso, não é possível manter um relacionamento livre com a técnica lidando apenas com o que é técnico, pois haveríamos de ficar presos a ela numa afirmação ou negação apaixonada. Para tanto, é necessário prescindir da concepção grega de verdade como *alétheia* definindo a técnica como uma forma de desvelamento. No oitavo texto, “A origem enquanto criadora da verdade no pensamento de Martin Heidegger”, **Bruno José do Nascimento Oliveira** investiga a verdade e a linguagem poética no pensamento de Heidegger a partir do ensaio *A Origem da Obra de Arte* (1936). Para tanto, trata-se de compreender em que medida, em sentido, é claro, heideggeriano, a verdade se põe na própria obra na arte. Essa abordagem é encampada sob duas frentes: primeira, reconstituir a imagem que a obra de arte produz em cada espectador e, a segunda, situar as diversas formas de revelação da verdade por meio da arte, delineando verossimilhanças entre o pensamento de Heidegger e Hölderlin, e, em um terceiro momento, descrever, à luz da ontologia fundamental, um sentido originário da obra de arte. O nono artigo, “A concepção de mundo científico e a organização perceptiva”, **Fernando Alves Grumicker** visa uma conceitualização da concepção de mundo

científico na obra *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962) de Thomas S. Kuhn. Sob esse prisma, trata-se de compreender que o mundo científico dita o modo de proceder de uma comunidade de cientistas, suas práticas, metodologias e linguagem, do mesmo modo como dita as generalizações simbólicas no campo da linguagem e dita, enfim, a percepção de mundo de uma comunidade científica no interior de um paradigma. Assim, o papel pretende ser duplo, de um lado apontando as caracterizações da concepção mundo científico e, por outro lado, demonstrando a necessidade do paradigma para uma concepção de mundo. Por fim, no décimo artigo, "A inferência abdutiva em Peirce", **Josiel dos Santos Camargo** apresenta um dos temas mais discutidos da filosofia de Peirce, a questão do raciocínio abductivo. Inicialmente, Peirce concebeu a inferência abductiva como uma hipótese ampliadora de conhecimento, de modo a propor explicações no caso de não haver uma teoria alternativa. Peirce então introduz tal modelo inferencial como parte complementar de um ciclo que compreende a pré-concepção de uma teoria (hipótese provisória), sua estrutura axiomática (dedução) e, enfim, a sua experimentação (indução), afirmando sua veracidade ou mesmo verdade aproximada. Com isso pretende-se apresentar a natureza de tal constructo a partir da influência de seus predecessores, bem como a originalidade do autor em unir o modelo abductivo ao dedutivo e indutivo na construção de teorias científicas.

Gustavo Soares de Souza e **Marcos Vítor Naves Carrijo** abrem a Seção **Escritos com Prazer**, com o texto "Abuso sexual e identidade do sujeito perante a teoria psicanalítica". Os autores reafirmam, via os instrumentos conceituais da psicanálise, a tentativa de esclarecer o funcionamento psíquico, contribuindo com a ajuda no tratamento de neuroses e distúrbios mentais. O estudo concentra-se nos objetos de estudo e suas relações, tais como os desejos inconscientes, comportamentos e os sentimentos vivenciados pelo sujeito, sobretudo, em contexto de abuso sexual nos tempos atuais. No segundo escrito "Reflexões sobre parto ativo, corpo e família a partir da obra o Anti-Édipo de Deleuze e Guattari", **Ana Carolina Noffke** busca refletir sobre as ideias contidas em *O Anti-Édipo*, obra em parceria entre Deleuze e Guattari, nos convidam a não interpretar, mas sim, experimentar o livro. De que forma o livro pode nos servir? O que podemos fazer com ele? Como podemos experimentá-lo? Todo o processo de investigação culmina em um leque de possibilidades de experimentação; uma pluralidade de sentidos. O terceiro escrito, "Inteligência artificial: o Frankenstein contemporâneo?" de autoria de **Junior Cunha** retrata o medonho monstro criado por Mary Shelley, na primeira metade do século XIX: Victor Frankenstein. Esse trabalho ainda é uma fonte rica para pesquisas literárias e, mais ainda, base para produções, desde HQs a cinematográficas, que levam a ficção da autora londrina a extremos. A criatura de Frankenstein, ora é pintada com tons mais sombrios, ora ainda mais horripilante e, não raras vezes, com traços que ressaltam certo antropomorfismo, ainda mais do que feito por Shelley. Já, no quarto escrito, "Uma chave para nossa desconcertante atualidade", **Fábio Ferreira**

de Almeida traz para o debate o fato incontestado de que é preciso reconhecer a eleição de Jair Bolsonaro como um fenômeno político dos mais significativos e, a depender de como e de quando seu governo acabe, será um dos mais importantes da história política brasileira neste século. Esta afirmação, dita assim, peremptoriamente e logo de saída, a um só tempo constringe e surpreende. Fechando a Secção, o quinto escrito, “Memória inquieta: soneto ‘Fora Bozo’” retrata um sentimento de revolta que se transforma num gesto poético de resistência por ocasião de uma manifestação na manhã de sábado, dia 24 de julho de 2021, na praça do BNH Tocantins, em Toledo, Paraná. Nessa data, **Claudinei Aparecido de Freitas da Silva**, vítima da covid-19 que quase interrompeu a sua vida, compôs um soneto no sentido de fazer ecoar uma voz inquieta diante do cenário sanitário brutal que o Brasil, desde 2020, tem atravessado.

Na Secção de **Resenhas**, o público leitor afeto da obra de Maurice Merleau-Ponty é agraciado com mais uma publicação recente de seus manuscritos inéditos. Trata-se de *Le Problème de la Parole: Cours au Collège de France, notes, 1953-1954* saído pela MêtisPresses de Genève em 2019. **Claudinei Aparecido de Freitas da Silva** resenha sob o título “Merleau-Ponty e o mistério da fala”, ressaltando sobre a importância desse projeto; projeto esse de longo alcance. Merleau-Ponty explora, na atmosfera desse curso, o sentido de um discurso que emerge do sensível: questionando os processos de aquisição da linguagem, bem como as patologias que a afetam, o filósofo propõe uma interpretação original da linguística de Saussure além de fornecer um grande comentário acerca da obra de Proust.

Por fim, a edição fecha com mais uma Secção, a de **Tradução**. Trata-se da tradução da “Correspondência de Immanuel Kant a Christian Gottfried Schütz”, enviada por Kant a Schütz ao final de novembro de 1785, no qual aborda o mérito da interlocução de Moses Mendelssohn com a perspectiva da razão transcendental, recém fundada pela Crítica da razão pura (1781/1787). Sobre esse mérito, Kant se refere à coragem de Mendelssohn em assumir a atividade pura da razão com vistas à seu interesse puro, garantido também a modo de um *quid juris* da razão pura, em paralelo ao *quid juris* das categorias do entendimento em seu processo dedutivo, que visava legitimá-las e justificá-las em sua posse. A presente tradução vem acompanhada do texto alemão original, tendo sido realizado sob a tutoria do professor doutor **Luciano Carlos Utteich** em parceria com acadêmicos bolsistas do Grupo PET/Filosofia da UNIOESTE.

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

A todos, um salutar experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

Editores

SUMÁRIO

Entrevistas:

Entrevista com o professor Luís César Yanzer Portela.....p.13
REVISTA DIAPHONÍA

Artigos:

Mito, Política e Direito.....p.32
MARCOS ANTONIO DA SILVA

**Sobre a (in)completude e os aspectos existenciais na obra
“A parte que falta” de Silverstein.....p.53**
THIAGO GONÇALVES, CAROLINA ASSUMPÇÃO, TASSIANA PEREIRA, LEILA PONTES

O desejo humano em imortalizar-se.....p.69
TIAGO XAVIER

**A noção de “verdade estética” no contexto da Estética de
Baumgarten.....p.77**
NICOLE ELOUISE AVANCINI

**A moral dos senhores e dos escravos: um estudo antropológico segundo
o pensamento de Nietzsche.....p.91**
CARLOS ALBERTO CÁCERES

**Cartas de Nietzsche: *Humano demasiado humano*, educação e arte como
construção de um pensamento original.....p.103**
ENOCK DA SILVA PEIXOTO

**A pergunta pela essência da técnica e suas implicações na filosofia de
Martin Heidegger.....p.119**
FRANCISCO WIEDERWILD DA SILVA

**A origem enquanto criadora da verdade no pensamento de
Martin Heidegger.....p.137**
BRUNO JOSÉ DO NASCIMENTO OLIVEIRA

A concepção de mundo científico e a organização perceptiva.....p.153
FERNANDO ALVES GRUMICKER

A inferência abdutiva em Peirce.....p.165
JOSIEL DOS SANTOS CAMARGO

Escritos com prazer:

Abuso sexual e identidade do sujeito perante a teoria psicanalítica.....p.176
GUSTAVO SOARES DE SOUZA e MARCOS VÍTOR NAVES CARRIJO

**Reflexões sobre parto ativo, corpo e família a partir da obra o *Anti-Édipo*
de Deleuze e Guatarri.....p.186**
ANA CAROLINA NOFFKE

Inteligência artificial: o Frankenstein Contemporâneo?.....p.193
JUNIOR CUNHA

Uma chave para nossa desconcertante atualidade.....p.196

FÁBIO FERREIRA DE ALMEIDA

Memória inquieta: soneto “Fora Bozo”p.208

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA

Resenhas:

Merleau-Ponty e o mistério da fala.....p.209

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA

Traduções:

Correspondência de Immanuel Kant a Christian Gottfried Schütz

Final de novembro de 1785.....p.211

GRUPO PET-FILOSOFIA

Neste segundo número da *DIAPHONÍA* em 2021, a Revista entrevista o Professor Doutor Luís César Yanzer Portela, do Colegiado de Filosofia da UNIOESTE. A Revista, desde já, agradece o aceite do convite para participação especial nesta edição.

D [DIAPHONÍA]

LCYP [Luís César Yanzer Portela]

D – Professor, o senhor poderia reconstituir um pouco sua biografia, formação e sobre o que motivou o interesse pela Filosofia?

LCYP – De início, quero agradecer à revista *DIAPHONÍA* pelo convite para a entrevista e parabenizar seu corpo editorial pela iniciativa da seção de entrevistas.

Nasci em Bagé, RS, no ano de 1964, num bairro da periferia denominado Loteamento São Pedro. A partir da quinta série, até a sétima, passei a estudar, mediante bolsa de estudos, em colégio particular localizado no próprio bairro, e que era administrado por padres e freiras da ordem dos Salesianos: o Instituto São Pedro de Assistência (ISPEA). No ano de 1978, ingresso no seminário menor salesiano localizado na cidade de Acurras, SC, no qual curso a oitava série. No ano de 1979, ingresso no seminário maior salesiano, na cidade de Ponta Grossa, para cursar a primeira série do ensino médio. Foi então que tive o primeiro contato com a Filosofia. No seminário não cursei a disciplina de Filosofia, pois que era ministrada somente na terceira série. No entanto, era prática da direção do seminário a exigência de que os alunos de todas as séries, para além da obrigatoriedade das atividades regulares de sala de aula, fizessem leituras, fichamentos e resenhas semanais complementares, do que chamavam de “livros” ou “artigos de formação”, e que basicamente eram da área de literatura, teologia e Filosofia. Para além de realizar leituras, fichamentos, resenha de livros de literatura brasileira, por influência de alguns amigos que cursavam a terceira série, por ser inquieto, angustiado e estranhado como mundo, lembro que li, fichei e resenhei alguns pequenos artigos de Karl Jaspers sobre a natureza da Filosofia, um livro de Roger Garaudy denominado *Do Anátema ao Diálogo* e a conferência de Sartre *O Existencialismo é um Humanismo*. Nesse mesmo ano leio *A Idade da Razão*, de Sartre e *Metamorfose*, de Kafka, mas sem fichá-los ou resenhá-los. No final de 1979, decidi sair do seminário, voltando no ano seguinte a Bagé e à casa de meus pais, no mesmo bairro em que nasci. Integrei-me então às atividades realizadas pela igreja no bairro, inclusive ministrando aulas de Eucaristia. Conheci, naquele tempo, o padre salesiano João Pedro da Silva Peres, alcunhado Padre Peteleco, vigário da paróquia do bairro. Com ele, travei amizade e compartilhei minhas angústias e estranhamento com o mundo. A seu convite, comecei a participar dos cursos ministrados pelo grupo católico CETA (Centro de Treinamento para Ação), vinculado à teologia da libertação, que ofertava cursos de formação acerca da doutrina social da Igreja, a respeito da qual

organizamos um grupo de estudos na paróquia do bairro. Estimulados pelo padre Peteleco, passamos também a ler e estudar vários livros: da coleção Primeiros Passos, de Filosofia, sobre a conjuntura política nacional e internacional, e alguns de Marta Harnecker. E comecei a comprar os livros da coleção *Os Pensadores*. Nesse período me engajei no movimento estudantil secundarista, li alguns livros de Marx, militei contra o regime militar instalado no país e pela fundação do Partido dos Trabalhadores na cidade. No ano de 1982, ingressei no curso de Estudos Sociais ofertado pela Fundação Universidade de Bagé (FunBa), e passei a militar no movimento estudantil universitário. No primeiro ano do curso, constituído pelo ciclo básico, cursei algumas disciplinas de Filosofia, como *Introdução à Filosofia, Ética, Lógica*, e a correlata *IED (Introdução ao Estudo do Direito)*. No segundo ano, acompanhei mais disciplinas de Filosofia e correlatas, como *Ciência Política e Teoria do Estado*. Convenci-me de que deveria ingressar no curso de Filosofia, com o propósito de me aprimorar nos estudos referentes à área de Filosofia Política, o que fiz em 1984, ingressando na UFSM, onde continuei participando do movimento estudantil. Ao longo do curso, aprofundava-me em leituras de temas de Filosofia política, principalmente o contratualismo moderno, participando também de grupos de estudos sobre essa e outras áreas da Filosofia. Teoria do conhecimento e metafísica passaram a me interessar, também, principalmente em seu desenvolvimento moderno.

No ano de 1989, ingressei no mestrado em Filosofia da UFRGS, com o propósito de escrever uma dissertação sobre Hegel e sua crítica ao jusnaturalismo e ao contratualismo moderno. Após dois anos cursando várias disciplinas sobre temas pertinentes à Filosofia política e outras áreas desenvolvidas pelo Idealismo Alemão, devido a problemas de ordem pessoal, deixei o curso, regressando a Bagé. Lá, abri, com dois amigos, um Bar/Livraria, em que promovemos shows musicais, lançamentos de livros, palestras e variadas atividades culturais. Como na livraria também vendíamos livros de Filosofia, ficava informado dos lançamentos de livros da área. Não interrompi, portanto, minhas leituras.

Em 1994, prestei concurso para professor celetista da UNIOESTE, sendo aprovado e contratado. Depois de dois anos, fiz concurso para professor efetivo e passei a fazer parte de seu quadro de professores permanentes. Minhas primeiras atividades extra-aula envolveram a coordenação ou participação em grupos de estudos sobre Filosofia política, Kant, Hegel, e limites do conhecimento na Filosofia Moderna, além da coordenação de projetos de extensão e de eventos.

Em 1998, ingressei, como estudante, no mestrado em Filosofia da UFPB, com projeto de dissertação sobre o pensamento político de Hobbes, orientado pelo professor André Leclerc. Durante o curso de mestrado conheci o professor Juan Adolfo Bonaccini, que ministrava disciplinas sobre Kant. Para uma dessas disciplinas escrevi um trabalho sobre Kant, com cerca de 70 páginas, e o professor Bonaccini

manifestou encontrar nele bom esboço do que poderia redundar em uma dissertação de mestrado. Em conversa com o meu orientador, abandonei o projeto de dissertação sobre Hobbes e escrevi, sob sua orientação e com coorientação de Juan Bonaccini, uma dissertação sobre a *Crítica da Razão Pura*.

No ano de 2014, ingressei no doutorado em Filosofia da UNICAMP, defendendo, em 2019, sob orientação do Professor Daniel Omar Perez, tese de doutorado também sobre a *Crítica da Razão Pura*.

D – Acerca, agora, de sua trajetória de pesquisa iniciada com a obra de Hobbes e Kant: o que o levou a trabalhar essas fontes no contexto mais amplo da Filosofia Moderna?

LCYP – Como qualquer período na História da Filosofia, a época moderna é constituída por elenco de expressivos e significativos pensadores que se dedicam a produzir tanto Filosofia teórica quanto prática.

Do ponto de vista prático, é nesse período que alguns filósofos desenvolvem o que ficou conhecido como a teoria contratualista política, que teve não só impacto na formação e constituição dos Estados nacionais, como também importante repercussão e influência na constituição da teoria e Filosofia política posteriores.

Inicialmente, minha inserção nos estudos sobre Hobbes é motivada pelo interesse de compreender as teses sustentadas pelos expoentes do contratualismo político moderno. Com isso em vista, dediquei-me, inicialmente, a ler as obras de Filosofia política de Hobbes, Locke, Rousseau e de Kant, sobretudo no que concerne às teses contratualistas.

Ao ler as obras políticas de Hobbes, para além de sua peculiar teoria política sobre a instituição do Estado e o contrato que o legitima, bem como sua abordagem originária da condição do homem em estado natural, da lei natural, da autorização e representação política, da moralidade e justiça como estabelecida pelas leis civis do Estado, duas de suas proposituras chamaram minha atenção.

A primeira foi Hobbes conceber que estava apresentando, pela primeira vez na História da Filosofia, uma ciência acerca da Política, ciência cujo cerne consiste na apresentação das leis e movimentos que regem a instituição, a composição e a animação de um corpo artificial, denominado “Estado”.

A segunda propositura foi que Hobbes concebia tal ciência como terceira e última parte de um projeto sistemático ambicioso. As duas partes precedentes desse sistema, cujas teses centrais, cientificamente expostas, deveriam ser consideradas pela Ciência Política, versavam sobre o corpo em geral, e mais especificamente sobre o corpo material e as leis que regem seu movimento, e, em seguida, teses sobre o Corpo Humano em específico, suas faculdades, e as leis que regem seus movimentos.

A partir do momento em que me dei conta do projeto sistemático de Hobbes, motivei-me a desenvolver estudos e pesquisas mais aprofundadas sobre o *De Corpore* (com ênfase na sua teoria da linguagem, da representação cognitiva, de seu materialismo e mecanicismo), *De Homine* (com ênfase na teoria das faculdades e da paixão), *De Cive* - e também *Elements of Law*, e *Leviathan* (focando sua teoria política em geral).

Do ponto de vista teórico, dentre o variado leque de problemas que ocuparam a reflexão e investigação dos filósofos modernos, independentemente de serem racionalistas, empiristas, ou idealistas, dois temas chamaram minha atenção. O primeiro, de natureza epistêmica, trata das fontes, dos limites e da extensão do conhecimento humano; o segundo, de natureza metafísica, questiona a possibilidade e a legitimidade da realização de uma metafísica com *status* de ciência. Isso me levou à leitura de variados autores, mas posso nominar como principais nomes Descartes, Locke, Hume, Leibniz, Espinosa, Kant e Hegel.

Na leitura de obras desses filósofos, convenci-me de que foi Kant o que mais se ocupou em abordar conjuntamente os dois problemas mencionados. Isso me levou a desenvolver pesquisas mais aprofundadas sobre a obra kantiana, buscando, por um lado, compreender seu projeto teórico crítico sobre a possibilidade uma ciência que expusesse as condições de possibilidade de um conhecimento puro *a priori*, e, por outro, investigar se essa ciência possuiria já *status* metafísico, ainda que em moldes diferentes dos da tradição metafísica precedente, e, em sendo o caso, como poderia ser caracterizado.

Tendo esse problema como norte de meus estudos, passei a pesquisar o possível *status* metafísico da *Crítica da Razão Pura*, o que desenvolvi em minha dissertação de mestrado. Num segundo momento, investiguei, de modo mais aprofundado, o que Kant compreendia por Filosofia transcendental. A questão central poderia ser assim formulada e desdobrada: é possível, em algum sentido, sustentar que a Filosofia transcendental se reveste do caráter metafísico de uma ontologia renovada perante à tradição? Em que obras se encontraria essa ontologia e como Kant a desenvolvera? O que isso implica para o projeto kantiano de elaboração de um sistema de metafísica da natureza, também em moldes diferentes dos tradicionalmente elaborados? Numa resposta a essas questões constituiu-se minha Tese de Doutorado.

D – Quais outros projetos teóricos o professor tem em vista?

LCYP – Tenho o projeto de escrever um livro sobre a Filosofia jurídica de Hobbes. A estrutura está já esboçada e redigi uma série de apontamentos. Já sobre a Filosofia de Kant pretendo me dedicar ao estudo de suas várias lições sobre metafísica, com ênfase na parte em que discorre sobre a ontologia e a Filosofia transcendental.

D – Conte-nos um pouco sobre a sua experiência na UNIOESTE.

LCYP – Como disse, no ano de 1994, ingressei na UNIOESTE como professor celetista de Filosofia, lotado no *campus* de Toledo, condição em que permaneci até 1995. No ano de 1996, após concurso para professor efetivo, passei a integrar seu quadro funcional permanente. Quando cheguei, deparei-me com uma universidade *multicampi* que estava começando a se constituir como tal, e na condição de funcionário público senti-me na obrigação de, para além de ministrar aulas, fazer pesquisa e extensão, contribuir ativamente com sua futura configuração e consolidação. Enquanto fui professor celetista busquei me informar acerca da história da recente constituição da UNIOESTE, participar ativamente nas instâncias deliberativas a que a condição de professor seletivo me permitia acesso e das reuniões e assembleias sindicais.

A partir do momento em que me tornei professor efetivo, tive a oportunidade de atuar mais amplamente, o que posso expor em uma sequência de itens, para deixar mais claro, conforme for lembrando.

Tornei-me protagonista e participante de várias ações afetas ao curso de Filosofia da UNIOESTE. Ministrei na graduação disciplinas de meu interesse, propus grupos de estudos sobre diversos temas filosóficos, coordenando alguns e participando de outros, e do mesmo modo passei a integrar os grupos de pesquisa em *Ética e Filosofia Política* e em *História da Filosofia*, ambos do colegiado de Filosofia. Continuamente estava envolvido em projetos individuais de pesquisa, em geral elaborando os temas de autores e áreas que já mencionei. Propus e coordenei projetos de extensão e de ensino, participando, vez ou outra, de projetos dos demais professores. O mesmo se passou com eventos de Filosofia. Outro esforço que considero relevante foi ter coordenado várias edições do curso de especialização em ‘Filosofia Política e do Direito’, sempre ministrando a disciplina *Contratualismo Político Moderno*. O resultado levava a outras tarefas inerentes à vida funcional de um professor efetivo: orientar monografias na graduação e na especialização, orientar alunos em pesquisas de iniciação científica e no Estágio, integrar bancas diversas, como para seleção de alunos do Grupo PET, trabalhos de conclusão de curso, concursos, bancas de ascensão funcional e, claro, de especialização. Algo que me parece particularmente bom frisar foi ter participado ativamente da construção da proposta para abertura do mestrado em Filosofia da UNIOESTE e ter organizado, ao longo dos anos, vários livros divulgando a produção de docentes e discentes de nosso curso.

Além do que expus, ocupei cargos e funções administrativas. Fui vice-chefe e chefe do Departamento de Filosofia (mais tarde, a organização foi alterada e passamos a ter apenas o Colegiado); coordenei a graduação, o curso de especialização em Filosofia do Direito e o PARFOR, Programa de formação continuada para professores do ensino médio. Assessoriei a direção do Centro de Ciências Humanas e Sociais e,

mais tarde, a direção do campus de Toledo, inclusive na parte pedagógica. Com isso, pude participar ativamente da proposição de vários projetos que redundaram na construção de obras e melhoria da infraestrutura da UNIOESTE, principalmente em nosso campus. Fui também Assessor especial da Reitoria.

Atualmente, além de assessor da direção do Centro de Ciências Humanas e Sociais, sou Coordenador local do Campus de Toledo no processo seletivo simplificado para contratação de professores, e também coordenador no campus de Toledo do Nufop (Núcleo de formação de Professores). Além disso, coordeno a comissão de extensão do CCHS, e sou membro do Comitê de extensão da UNIOESTE.

Algumas dessas atividades me levaram a participar, mais de uma vez, das instâncias consultivas e deliberativas universitárias, como o Conselho de Centro, o Conselho de campus e o Conselho Universitário.

Todas estas oportunidades a mim proporcionadas pela UNIOESTE, e outras que a memória desses longos anos de atuação já não consegue conservar, conduzem-me à conclusão de que a UNIOESTE, desde o início, foi construída e configurada como instituição democrática e plural, e que, assim como a mim possibilitou, sem obstáculos, a realização de atividades acadêmicas de ensino, pesquisa e extensão, a ocupação de cargos e acesso a instâncias deliberativas e consultivas, permite que todo professor empenhado na melhoria da instituição possa contribuir para a definição de sua configuração e destino.

Ademais, é de ressaltar que a consolidação da UNIOESTE como universidade que hoje tem reconhecido mérito acadêmico se deve a ofertar também a servidores técnicos as oportunidades acima mencionadas, além de permitir que se qualifiquem formalmente para o exercício de suas funções.

D – O professor teve atuação marcante, decisiva até, em vários projetos concernentes ao Curso de Filosofia aqui da UNIOESTE, entre eles, a promoção de eventos como o Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea, a criação da Biblioteca Setorial de Filosofia, bem como a gestão de cursos de pós-graduação. Que significado histórico-pessoal têm esses projetos, para o senhor?

LCYP – A resposta pode ser resumida em duas simples palavras: satisfação e gratidão.

No entanto, como essa resposta é lacônica, e talvez não satisfaça a expectativa da revista, aproveitarei a oportunidade para um relato sobre esses empreendimentos e minha participação neles; com isso, creio que ficará mais claro o que desejo expressar com aquelas duas simples palavras.

O Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da UNIOESTE foi um projeto proposto ao Colegiado de Filosofia por mim e pelo prof. José Atilio Pires da

Silveira. Tínhamos um “diagnóstico” sobre o curso e a expectativa de que o Simpósio seria importante para auxiliar a resolver alguns problemas que constatávamos. A primeira edição foi no ano de 1996.

Nossa impressão era de que, apesar de o curso de Filosofia da UNIOESTE existir havia vários anos e contar com professores oriundos de centros universitários reconhecidos no país e no estrangeiro, em que tinham se graduado ou pós-graduado, e apesar, também, de realizarem em Toledo estudos e pesquisas relevantes, no conjunto, enquanto curso, não travávamos diálogo ativo com pesquisadores e alunos de fora.

O contato se mantinha individualmente, basicamente devido a alguns docentes que estavam cursando doutorado. Por outro lado, outros docentes projetavam doutorar-se em breve. Havia expectativa de concurso para contratação de professores efetivos. Ofertávamos regularmente cursos de especialização. Tudo isso favorecia o projeto de, a médio prazo, abrirmos curso de Mestrado, mas uma dificuldade permanecia: por estar localizado no interior do Paraná, o curso não era muito conhecido pela comunidade filosófica do país e não mantinha relações de intercâmbio com outros cursos de Filosofia. Isso gerava, por exemplo, o seguinte problema adicional: nossos alunos tinham potencial para continuar seus estudos em cursos de pós-graduação do país, mas faltava-lhes contato com professores e alunos que neles atuavam.

Baseados nessa avaliação do curso, apresentamos ao Colegiado a proposta de realização de um Simpósio na área de Filosofia Moderna e Contemporânea, em que se concentravam os estudos e pesquisas realizados pelos docentes, em sua ampla maioria. O propósito era trazer palestrantes com reconhecida projeção no cenário filosófico no país, oriundos de várias regiões, tornando nosso curso conhecido pela comunidade filosófica do país e estreitando, quando não criando mesmo, laços de pesquisa e institucionais. Isso poderia criar condições para o estabelecimento de intercâmbio, viabilizaria o contato dos alunos com possíveis orientadores em cursos de Mestrado e, por fim, daria base mais consistente para implantação de um curso de Mestrado em Filosofia aqui mesmo, em Toledo.

Aprovada pelo Colegiado a proposta do Simpósio, gerimos junto à UNIOESTE apoio financeiro para sua realização, o que não obtivemos. Decidimos enviar, então, o projeto à CAPES, vinculando-o a um programa chamado PAEP. Junto à Pró-reitora de Pesquisa da UNIOESTE, descobrimos que a universidade, ainda começando seu processo de constituição, até então enviara um único projeto ao PAEP com aprovação. Passo contínuo, procuramos o proponente desse projeto, que nos repassou informações referentes a sua elaboração e encaminhamento, dentre elas a de que o programa PAEP preferencialmente apoiava projetos promovidos por cursos de mestrado e doutorado, o que não era o nosso caso.

Frente a isso, ligamos para a CAPES para obter informações, e tivemos o privilégio de ser atendidos por importante membro responsável pelo programa PAEP, a quem expusemos o diagnóstico sobre a situação do curso e nossas expectativas com o Simpósio. Ele nos aconselhou a remetê-lo, mesmo não sendo proveniente de programa de mestrado ou doutorado, mas modificando-o de modo a apresentar toda a situação relatada oralmente.

O próximo passo foi nos reunir com o Colegiado de Filosofia para decidir o formato do evento. Deliberou-se que o Simpósio duraria 10 dias, com apresentação de uma palestra a cada noite, proferidas por professores com reconhecido trabalho pela comunidade filosófica do país e oriundos de universidades de diferentes regiões. No turno da tarde, haveria reuniões de nossos professores com cada um dos palestrantes, para discussão sobre a pós-graduação em suas universidades.

Nessa reunião deliberou-se também que obtido o aceite dos convidados, constituiríamos a grade de programação, submetendo o projeto à aprovação nas instâncias superiores, e que produziríamos cartazes e folders para serem remetidos a todos os cursos de Filosofia do país. (Naquela época, não havia internet – tudo era feito por telefone e enviado pelos Correios.) Em nosso quadro de docentes, contávamos com a artista plástica Edy das Graças Braun, que, de pronto, se dispôs a fazer a arte para os cartazes.

Na sequência, passamos a contatar potenciais palestrantes, esclarecendo que deveriam, ao aceitar o convite, remeter-nos a declaração de que participariam do evento, o que era necessário para anexar ao pedido de apoio feito à CAPES. Sobre a efetivação dos convites é de salientar que, na ocasião, solicitamos a nosso ex-aluno, hoje professor, Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, então mestrando na UNICAMP, um primeiro contato pessoal com o professor Osvaldo Giacóia Junior, convidando-o para palestrar no evento. Ele obteve o aceite e repassou-nos o contato telefônico, para oficialização do convite. Esse passo foi muito relevante para o sucesso do projeto futuro de construirmos aqui a pós-graduação, devido à contribuição do professor Giacóia ao Simpósio e a nossos esforços, ao longo dos anos.

Após termos completado o quadro de palestrantes e recebido suas declarações de participação, redigimos o projeto. Contudo, Atilio e eu éramos professores universitários há pouco tempo; avaliamos não ter currículos suficientemente adequados para obter aprovação do projeto como coordenadores exclusivos. Convidamos, então, os professores Pedro Gambin (na época tutor do único grupo PET da UNIOESTE, o PET-FILOSOFIA), Jose Luiz Ames (então diretor do Grupo de Planejamento e Controle da UNIOESTE), e Hugo José Rhoden. Os três eram professores universitários há mais tempo e comporiam conosco a comissão de coordenação. Todos prontamente aceitaram. Feito isso, procedemos ao encaminhamento junto às Pró-reitorias de Extensão e de Pesquisa da UNIOESTE, para que validassem institucionalmente o projeto mediante assinatura dos pró-

reitores, também exigência do PAEP, à época. Apesar de manifestarem a opinião de que não haveria aprovação pela CAPES, os pró-reitores endossaram o documento e remeteram-no à essa Agência.

Alguns meses depois do envio do projeto, recebemos da Pró-reitoria de Pesquisa a informação de que o projeto do Simpósio tinha sido aprovado pela CAPES, a qual financiaria 5 das 10 passagens aéreas demandadas para os palestrantes. Comemoramos euforicamente junto aos colegas do Colegiado, tanto por termos aprovado o projeto, quanto por ser esse o segundo projeto da UNIOESTE aprovado no programa PAEP.

Passada a euforia, o professor Atílio e eu estabelecemos que, para custear a vinda dos outros palestrantes, *coffee break*, folders e cartazes de divulgação, *pro labore*, etc., deveríamos recorrer à comunidade externa. Para tanto, contamos com o decisivo apoio do diretor de campus de Toledo, professor Carlos Alberto Cipriano, que agendou e participou de reunião com o prefeito de Toledo, Derli Donin, com o deputado federal Dilceu Sperafico e com alguns empresários da cidade. A prefeitura de Toledo custeou o valor de algumas passagens aéreas e terrestres e algumas hospedagens; o deputado Sperafico doou várias hospedagens no Olinda Park Hotel, de sua propriedade; e alguns empresários da cidade contribuíram com recursos para a realização do evento – um, inclusive, doou um porco e dois sacos de sementes de milho, os quais, com o auxílio do professor Cipriano, transformamos em dinheiro vivo. Empresários do ramo alimentício contribuíram com o *coffee break* e custearam as refeições dos palestrantes convidados. Contamos, também com a colaboração do professor Homero Fernandes Oliveira, do curso de Engenharia Química, que nos apresentou a um empresário de Toledo dono de agência de viagem, com quem conseguimos uma passagem aérea até Toledo. Alguns acadêmicos do curso de Filosofia da UNIOESTE também angariaram recursos financeiros junto ao empresariado da cidade.

Ademais, é de ressaltar que, apesar de haver, na época, um aeroporto em funcionamento em Toledo, não contávamos com linhas aéreas ligadas a todas as cidades da quais viriam os palestrantes. Isso implicava que alguns deveriam se deslocar até à cidade de Foz do Iguaçu, ou mesmo se deslocarem de ônibus até Toledo. A direção de Campus de Toledo se dispôs a custear todo o tipo de traslado dos palestrantes, fosse do aeroporto ao hotel, deste até a UNIOESTE, da universidade aos restaurantes, etc., e disponibilizar o motorista Hilário para essas funções, durante todo o evento.

Após angariarmos todo o recurso financeiro necessário à realização do evento e obtermos o comprometimento da direção do Campus do Toledo com os traslados dos palestrantes, constituímos algumas comissões, coordenadas por professores do curso de Filosofia e compostas por estudantes integrantes do grupo PET-FILOSOFIA da UNIOESTE ou não, que se encarregaram da execução do evento.

Em outubro de 1996, realizamos o primeiro Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea na UNIOESTE, no primeiro andar do prédio do curso de Engenharia Química, que tinha sido inaugurado recentemente. Não contávamos ainda com um miniauditório. A realização do evento foi um sucesso, devido ao engajamento de vários discentes e docentes do curso de Filosofia, à participação dos convidados e ao apoio obtido por parte da comunidade.

No ano seguinte, encaminhamos novamente o projeto à CAPES, no mesmo formato, e obtivemos aprovação. Novamente o custeio do evento foi parcial, e o restante dos recursos necessários à sua plena realização foi custeado pela prefeitura de Toledo, pelo deputado Sperafico e pelos empresários da cidade, com o apoio do Diretor do Campus de Toledo e o engajamento de vários alunos e docentes do curso de Filosofia.

No ano de 1998, a coordenação do evento ficou ao encargo do professor Atilio Pires da Silveira e do professor Daniel Omar Perez. Eles propuseram ao colegiado de Filosofia que o evento tivesse novo e ousado formato: 10 palestras, 2 a cada noite, proferidas por palestrantes desta vez também vindos do exterior, o que caracterizaria o Simpósio como de caráter internacional. Haveria também mesas-redondas constituídas pela apresentação de trabalhos por parte de discentes e docentes interessados, e a publicação dos Anais do Simpósio. Nestes moldes, o projeto foi encaminhado à CAPES, obtendo aprovação; a agência novamente financiou parcialmente o custeio do evento, desta feita garantindo passagens também de palestrantes estrangeiros. Visando a plena realização do evento, os coordenadores enviaram folders e cartazes para os departamentos de Filosofia do país e alguns do estrangeiro. Ousadamente, propuseram-se não somente a angariar o restante dos recursos não cobertos pela CAPES para gastos com os palestrantes, mas também recursos para custear a hospedagem e alimentação dos discentes e docentes que se inscrevessem para apresentar trabalhos. Esse passo permitiu que o Simpósio alcançasse novo patamar, e vale lembrar que esse excedente foi financiado pela Prefeitura Municipal de Toledo, pelo deputado federal Dilceu Sperafico, pelos empresários da cidade de Toledo e pelo curso de Filosofia (que recebia, à época, recursos oriundos do vestibular); a direção do Campus do Toledo encarregou-se do traslado dos palestrantes. Também é de ressaltar a divulgação feita pelo professor Daniel Omar Perez no evento da ANPOF daquele ano, a qual redundou na apresentação de várias comunicações feitas por discentes e docentes oriundos de várias regiões do país e do estrangeiro.

No ano de 1998, as palestras e algumas mesas-redondas do Simpósio foram realizadas no recém-inaugurado miniauditório do campus de Toledo, enquanto que as demais atividades aconteceram nas salas de aula. O evento teve o êxito esperado, não apenas devido ao nível das palestras e comunicações proferidas ou ao expressivo número de apresentadores oriundos de universidades do país e de fora do Brasil, mas

também devido ao amplo engajamento dos discentes e docentes do curso em sua organização. Outro ponto forte foi o significativo número de discentes e docentes do colegiado de Filosofia da UNIOESTE que apresentaram comunicações e tiveram oportunidade de divulgar e debater suas pesquisas com os participantes externos; do mesmo modo, os contatos e intercâmbios feitos por nossos discentes e docentes com pesquisadores do país e do exterior.

Nos anos de 1999 e 2000, o evento continuou a ser realizado no mesmo formato e contando com os financiadores dos eventos anteriores. Em 1999, a coordenação do evento ficou a cargo dos professores João Antônio Ferrer Guimaraes, José Atilio Pires da Silveira e Nelsi Kistemacher Welter; em 2000, foram coordenadores os professores Eladio Constantino Pablo Craia, César Augusto Battisti e João Antônio Ferrer Guimarães.

No ano de 2001, a coordenação do evento ficou novamente a meu encargo e dos professores Daniel Omar Perez e Eladio Constantino Pablo Craia. Acrescentamos à forma que vinha sendo dado ao evento a realização de minicursos ministrados por professores integrantes dos grupos de pesquisa vinculados ao curso de Filosofia da UNIOESTE. Naquele ano, vale ressaltar, a Fundação ARAUCÁRIA, criada no ano anterior, passou a integrar o grupo de financiadores, junto à CAPES e vários dos colaboradores dos anos anteriores. A direção do Campus de Toledo permanecia arcando com o traslado dos palestrantes, a Reitoria da UNIOESTE passou a custear os *pró-labore*, o que permanece até hoje.

A partir de 2002, já consolidado o Simpósio, anualmente sua coordenação passa a ficar ao encargo, na forma de rodízio, de um ou dois professores integrantes do quadro efetivo do curso de Filosofia. Seu formato continua praticamente o mesmo, sofrendo unicamente alteração quanto à realização dos minicursos, que passaram a ser proferidos tanto por professores da UNIOESTE quanto por professores de outras universidades, nacionais ou internacionais. Seu financiamento – afora a contribuição do Campus com o traslado dos palestrantes, da Reitoria com o pagamento dos *pró-labore* e recursos advindos de cursos de especialização realizados pelo colegiado de Filosofia – passa a ser realizado pela CAPES e pela Fundação ARAUCÁRIA. Ressalte-se que, a partir do ano de 2005, em que é aprovado o programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da UNIOESTE, o Mestrado auxilia no financiamento e seus alunos integram-se às comissões responsáveis pela organização do evento.

Ao longo dos anos, houve ocasiões em que alguns professores do colegiado de Filosofia propuseram a não realização do Simpósio, ou sua realização bianual, ou mesmo que sua realização fosse feita em parceria com outra universidade, ficando um ano sob a responsabilidade da UNIOESTE e outro sob responsabilidade da instituição parceira, sob o argumento de que esforço e tempo despendidos na busca de seu financiamento, ou mesmo de sua execução, ocasionava sobrecarga de trabalho. A meu ver, foi louvável a resistência a essa proposta, por parte de vários professores do

colegiado de Filosofia; estes tomaram para si a responsabilidade pela realização anual do evento, apesar de assumirem maior sobrecarga de trabalho. Essa postura se mostrou adequada, dada a contribuição que o Simpósio ofertou para a abertura do curso de Pós-graduação em Filosofia na UNIOESTE e sua manutenção.

Em sendo assim, quero afirmar que, apesar de o evento ter sido iniciativa minha e do professor Atilio, sua consolidação e realização regular, ao longo do tempo, foi possível devido à contribuição de diferentes agentes internos e externos à universidade, sobretudo quanto a seu financiamento, bem como ao engajamento de discentes e docentes do curso de Filosofia. São mais de duas décadas de Simpósio, o que deve ser celebrado pela Universidade e por toda a região, porque é nosso nome que se divulga como produtor de ciência, pesquisa e reflexão de qualidade. O Curso de Filosofia da UNIOESTE é, hoje, conhecido muito além das fronteiras regionais e mesmo nacionais, o que não é pouco, em se tratando de curso sediado tão longe das capitais e dos polos tradicionais de produção do saber.

Quero agora acrescentar um relato sobre a criação da Biblioteca Setorial de Filosofia. Esse foi um projeto exclusivamente de minha autoria, inicialmente exposto ao colega de colegiado Daniel Omar Perez, que, de imediato, o encampou. Na época, Daniel e eu coordenávamos diferentes cursos de especialização em Filosofia. Na Biblioteca Geral do campus de Toledo estava alocado um acervo de livros da área muito pouco especializado; ademais, quando comprávamos livros de Filosofia para incremento do acervo, a classificação que deles era feita não condizia com as aspirações dos integrantes do Colegiado e seu conhecimento específico sobre a área e o modo de procedimento dos pesquisadores. Frente a essa situação, propusemos ao colegiado do curso realocarmos recursos oriundos das especializações que coordenamos para a constituição de uma Biblioteca Setorial específica de Filosofia, o que foi aprovado pelos colegas. Inicialmente compramos uma série de livros e os alocamos na sala da coordenação do Colegiado de Filosofia.

Com o passar do tempo, o acervo foi crescendo, e necessitávamos criar condições para oficializar a Biblioteca Setorial como órgão autônomo em relação à Biblioteca Geral do Campus. Demandamos junto à Direção Geral do Campus de Toledo e junto ao Conselho de Campus sua inclusão na estrutura do Núcleo de Documentação e Pesquisa do CCHS, coordenado, à época, pelo professor Eladio Constantino Pablo Craia, o que foi concedido.

Feito isso enfrentamos o desafio de proceder à classificação dos livros. Em reunião com alguns colegas do curso, discutimos a metodologia apropriada, e decidiu-se que a divisão seria feita por períodos da História da Filosofia. Classificamos, inicialmente, as obras gerais referentes e cada período histórico-filosófico; na sequência, a obra completa de um autor, seguida imediatamente por obras de seus comentadores, e assim sucessivamente; criaram-se também seções específicas com obras gerais sobre as diversas áreas da Filosofia. O professor Wilson

Antônio Frezzati Junior, que participara da discussão, dispôs-se a implantar um programa computacional que permitisse tal classificação, o que fez com exemplar dedicação e competência.

Estando a Biblioteca Setorial alocada no NDP e já contando com grande acervo, e tendo o curso de Filosofia da UNIOESTE apresentado à CAPES o projeto de abertura do Mestrado, deu-se a ocasião de o Conselho Universitário pautar discussão acerca de propostas de alterações na estrutura da universidade.

Como integrante desse Conselho, trabalhei para que a Biblioteca Setorial de Filosofia passasse a fazer parte da estrutura da universidade, como órgão autônomo em relação às Bibliotecas gerais dos *campi*; ela passaria a integrar o sistema das bibliotecas da universidade, sob a supervisão do curso de Mestrado em Filosofia já implantado, tendo o pleito sido atendido.

Por essa época, mediante intermediação da colega de colegiado Nelsi Kistemacher Welter e de seu esposo, Elton Carlos Welter, ex-aluno de Filosofia da UNIOESTE e na época Deputado Estadual, eu e o professor José Luiz Ames angariamos, junto ao então Deputado Federal Irineu Mário Colombo, uma emenda parlamentar para compra de livros; isso incrementaria diretamente o acervo da Biblioteca Setorial, ficando eu responsável pela elaboração da listagem de livros e pelo acompanhamento de sua compra junto às instâncias da UNIOESTE.

Na sequência, havendo o curso de Mestrado em Filosofia sido aprovado pela CAPES, tive oportunidade de participar, como seu representante, da proposição de alguns projetos para a FINEP. Num desses projetos conseguimos aprovar a construção de um prédio para desenvolvimento de atividades do curso. Foi projetado amplo espaço, para abrigar a Biblioteca Setorial, salas de professores, sala de audiovisual e sala de estudos. O projeto foi aprovado, recursos chegaram e o prédio é ainda hoje fundamental para as atividades do curso, liberando espaço para as demais graduações e pós-graduações do Campus.

Enquanto o prédio estava sendo construído, por intermediação do então aluno do curso de Filosofia, e atual vereador da cidade de Toledo, Oséias Soares dos Santos, angariei, junto ao deputado federal Hidekazu Takayama, emenda destinada à compra de mobiliário para o local, equipamentos de ar condicionado (para o prédio de Filosofia mas também para o miniauditório e algumas salas de aula do *campus*, bem como de número expressivo de livros destinados à Biblioteca Setorial.

Terminado o prédio, nele instalamos a Biblioteca Setorial. Contudo, o ato de incluí-la no sistema das bibliotecas da UNIOESTE mostrou que precisávamos de uma bibliotecária responsável pela setorial e que se dispusesse a manter e classificar os livros de acordo com a metodologia que vínhamos utilizando. Entretanto, não havia, na época, condições para que a bibliotecária responsável pela Biblioteca Geral do campus de Toledo gerisse também a Biblioteca de Filosofia. Agenciei, então, junto à

Direção Geral do Campus de Marechal Cândido Rondon, à frente do qual estava o professor Davi Schneider. Solicitei-lhe a disponibilização da bibliotecária de seu Campus, para que atendesse também às demandas que se impunham a nós. O professor Davi, por sua vez, conversou com a bibliotecária Marcia Elisa Sbaraini-Leitzke, que prontamente se disponibilizou a vir a Toledo e reunir-se comigo, com o professor José Luiz Ames, coordenador do Mestrado em Filosofia, e o professor Wilson Antonio Frezzati Junior, um dos idealizadores do sistema de classificação. Ela se dispôs a responsabilizar-se pela classificação dos livros, para o que contou, por longo período, com o acompanhamento do professor Frezzati e do professor Luciano Carlos Utteich, responsável pela Biblioteca Setorial, e, em seguida, por um período menor, com o acompanhamento da professora Ester Maria Dreher Heuser, e por último, até sua recente aposentadoria, com o professor José Luiz Ames.

Dois ou três anos após ter participado da comissão que aprovou junto à FINEP o projeto de construção do prédio de Filosofia, participei novamente, representando o Mestrado de Filosofia, de uma comissão que enviou projeto à FINEP, no qual solicitamos alguns equipamentos para o desenvolvimento das atividades dos membros do Programa de Mestrado e, desde 2015, de Doutorado em Filosofia e a aquisição de expressivo número de livros para compor o acervo da Biblioteca Setorial. Também esse projeto foi aprovado, o que resultou em novo e significativo incremento do acervo.

Atualmente, a Biblioteca Setorial auxilia, por isso, o desenvolvimento de atividades de ensino e pesquisa em Filosofia por parte dos professores, alunos e funcionários de todos os *campi* da UNIOESTE, e conta com a contribuição da bibliotecária Marilena de Fatima Donatel, responsável pela Biblioteca Geral do Campus de Toledo. Vale ressaltar que, apesar do acúmulo de trabalho aí realizado, Marilena Donatel responsabilizou-se também pela classificação dos livros da Biblioteca Setorial, no formato que já vínhamos utilizando.

Todo esse percurso que conduziu à constituição e consolidação da Biblioteca Setorial de Filosofia foi possível pelo empenho dos colegas acima mencionados, bem como pela contribuição de outros que elaboraram listas de livros para compra, fizeram doações esparsas de obras ou, em alguns casos, de inteiras bibliotecas pessoais especializadas. O professor José Luiz Ames, por exemplo, ao se aposentar doou à Setorial significativo acervo de obras sobre Maquiavel. O professor Pedro Gambim, por sua vez, doou obras na área de Ética. É importante, também, frisar que membros do Programa de Pós-graduação em Filosofia constantemente disponibilizam, em reunião, verbas do Programa para aquisição de livros.

No início de minha resposta, duas palavras expressaram a síntese do que sinto após todos esses anos na UNIOESTE. Narrei pormenorizadamente a criação do Simpósio, da Biblioteca Setorial e do prédio da Filosofia para que ficasse claro o

sentido das duas palavras. Todo esse esforço tem, para mim, hoje, grande significado pessoal, cujo sentido é de satisfação e gratidão.

Satisfação pelo empenho de todos os colegas no sucesso de um empreendimento realizado em prol da pesquisa e do ensino, em um curso de Filosofia localizado no interior do Paraná. Gratidão, tanto por ter tido a oportunidade de partilhar, nesse processo, da companhia de tão dedicados colegas de trabalho na UNIOESTE, quanto pela confiança que os colegas depositaram em mim para representá-los em vários momentos e em distintas instâncias em prol da constituição desses empreendimentos, tão úteis ao curso de Filosofia e à UNIOESTE como um todo.

Gostaria também de acrescentar o que segue. A partir do ano de 2000, coordenei várias edições da Especialização em Filosofia Política e do Direito. A oferta das várias edições do curso foi viável devido ao alto grau de aprofundamento de estudos e pesquisas realizados pelos membros do Grupo de Pesquisa em Ética e Filosofia Política de nosso colegiado. De fato, tendo promovido vários de grupos de estudo sobre temas ligados à Filosofia Política e do Direito, os integrantes desse Grupo de Pesquisa dispuseram-se a ministrar disciplinas na Especialização, oferecidas a alunos formados em Filosofia, Direito, e áreas afins. Os colegas mostraram disposição e desprendimento para fazê-lo gratuitamente, embora num curso pago pelos alunos, e isto com o propósito de que os recursos arrecadados fossem investidos na melhoria da infraestrutura do curso, ampliação do acervo da Biblioteca Setorial, realização de eventos, custeio da participação de professores em eventos nacionais e de alguns livros que organizei, contendo artigos escritos por alunos da Especialização, frutos dessas mesmas aulas, das orientações e revisões oferecidas pelos colegas professores. Assim, satisfação e gratidão vêm de longe e se estendem à professores oriundos de várias universidades do país, que ministraram disciplinas na Especialização, nas diversas edições do Simpósio e em outros eventos organizados pelo curso de Filosofia da UNIOESTE.

Frente a isso, repito, meu sentimento é de satisfação pelo sucesso das várias edições do curso. Não somente pelo empenho dos colegas em contribuir para a formação de especialistas em Filosofia Política e do Direito, ou pelo desprendimento com que assim contribuíram para o curso de Filosofia, mas por ter podido compartilhar em vários momentos da companhia desse seleto grupo de profissionais comprometidos com o ensino e pesquisa de qualidade, e de deles ter obtido a confiança no desempenho da coordenação dos cursos de Especialização, pelo que sou imensamente grato.

Dito isso, espero ter esclarecido o que quis expressar laconicamente no início da minha resposta com as simples palavras “satisfação” e “gratidão”.

D – Qual sua posição sobre a presença da disciplina de Filosofia no ensino médio, em face da atual conjuntura nacional? Quais as implicações de sua inclusão, do ponto de vista das políticas públicas?

LCYP - Se entendi bem a pergunta, uma resposta, para ser adequada mereceria análise e reflexão acerca da atual conjuntura nacional e, também, acerca da conjuntura educacional no país. Creio que seria também justo considerar um posicionamento pessoal relativo à situação da disciplina de Filosofia no ensino médio, em consonância com a conjuntura nacional e educacional. Por fim, faria sentido emitir opinião pessoal acerca de quais as implicações do meu posicionamento frente às políticas públicas referentes ao ensino de Filosofia no ensino médio. Uma resposta que satisfatoriamente dê conta de todos esses elementos apontados, e que considerasse adequada à pergunta, sinceramente, não poderei ofertar aqui, e isso porque basicamente ocuparia mais de uma dezena de páginas da revista, o que talvez seja mais adequado de ser feito em um artigo.

Para não deixar, de todo, em responder, porém, creio poder oferecer o seguinte caminho.

A mais recente reforma do ensino médio foi intencionalmente proposta sem prévia e ampla discussão, tanto da parte dos pesquisadores dedicados a pensar o ensino, quanto da parte dos sujeitos educacionais que potencialmente seriam afetados por ela, e manifesta uma visão pouco sábia sobre o necessário processo educacional formativo dos nossos jovens para enfrentarem os desafios postos pelo presente e aqueles a serem enfrentados no futuro.

No que diz respeito à presença da disciplina de Filosofia no ensino médio, a Base Nacional Comum Curricular para o Ensino Médio (BNCC/EM) ao excluir sua obrigatoriedade nos três anos do ensino médio, e abrir espaço para o tratamento de conteúdos que seriam de sua alçada em função das competências e habilidades a serem desenvolvidas pela área de Ciências Humanas e Sociais em vistas ao exercício da cidadania e do mundo, e ao restringir estes conteúdos aos pertinentes às áreas de Ética, Filosofia Política, Epistemologia e Cosmologia, manifesta estreiteza de compreensão acerca da importância de conteúdos pertinentes, por exemplo, à Estética e à Lógica tanto para o exercício da cidadania quanto para melhor desempenho no mundo do trabalho. Ademais, a BNCC, ao restringir o ensino da Filosofia ao desenvolvimento de capacidades e habilidades para o exercício da cidadania e ao mundo do trabalho, descarta a importância que o ensino especializado de conteúdos pertinentes a várias áreas da Filosofia pode ter, na etapa formativa dos estudantes; afinal, eles têm de adquirir embasamento teórico que lhes permita compreender e refletir sobre as peculiares matérias a serem abordadas pela área das humanidades e pelas outras áreas, bem como sobre seus pontos de confluência.

Sendo assim, minha posição é que a BNNC/EM, no que respeita ao ensino de Filosofia, expressa uma política pública equivocada, que nasce marcada pela falta de democracia, pela falta de reconhecimento do saber científico acerca da educação de jovens, e pelo desconhecimento e descrédito das peculiaridades intrínsecas às várias áreas da Filosofia e da importância que pode desempenhar o saber que propiciam para a formação integral dos estudantes. Ademais, sustento a posição de que, apesar de a exclusão da obrigatoriedade da disciplina de Filosofia no ensino médio ser um retrocesso frente à legislação anterior e poder ocasionar efeitos não muito alvissareiros para seu ensino, tanto a militância por seu retorno obrigatório deve estar na pauta diária de todos os envolvidos na área de Filosofia, quanto todos os professores que atuam nas universidades e redes estaduais de ensino devem engajar-se para manterem-na como disciplina e, na medida do possível, transgredirem a restrita abordagem dos conteúdos filosóficos preconizados pela BNNC/EM, ampliando-os.

D – Qual a sua perspectiva para a Filosofia no país? Que desafios a área tem pela frente, em meio a tantos ataques na seara das Humanidades?

LCYP – Entendo que só é possível opinar sobre o futuro a partir de uma peculiar compreensão acerca do que se desenvolveu no passado e do que ocorre no presente. Minha compreensão acerca do desenvolvimento da Filosofia no país envolve alguns tópicos.

Em primeiro lugar, diria que, a partir do momento em que a produção filosófica no país passou a valorizar a análise e interpretação especializada de temas abordados por filósofos clássicos da História da Filosofia ocidental mediante estudo direto, criterioso e aprofundado de seus textos, atingiu-se um nível extraordinário de rigor e compreensão, que redundou em uma produção especializada muito competente e salutar para a área, no país, o que incidiu de forma positiva tanto sobre o modo de abordar as disciplinas pertinentes à Filosofia no ensino médio, quanto na graduação e pós-graduação.

Diria também que a ampliação do número de cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia, no país, assim como a sua interiorização, a obrigatoriedade da disciplina de Filosofia nos três anos do ensino médio, desde o ano de 2008 até à promulgação da BNCC do Ensino Médio, homologada em dezembro de 2018, tiveram como maior consequência positiva a ampliação do número de pessoas esclarecidas acerca da importância e indispensabilidade da abordagem de temas e problemas peculiares à área de Filosofia.

Por fim, considero que o recente, apesar de ainda incipiente desenvolvimento de pesquisas e ensino acerca de autores de Filosofia oriental, africana, indígena, etc., assim como de Filosofia feita por mulheres, tem se apresentado como profícuo

expediente para a demonstração da pluralidade das possibilidades do que é Filosofia e seu afazer.

Frente à compreensão exposta nos três tópicos a que me referi, é minha opinião que, no futuro, não haverá retrocesso, mas se encarará um desafio: a congregação e harmonização do modo rigoroso de produzir Filosofia hoje realizado mediante o conhecimento da História da Filosofia e dos textos e dos temas abordados por autores clássicos do cânone da história da Filosofia ocidental, com um modo criativo e autoral de produzir Filosofia, atento à abordagem de temas e problemas que já desafiaram filósofos do passado e continuam desafiando os do presente, e os que ainda não abordados desafiam o pensamento humano.

Penso, também, que, apesar de em certo período termos experimentado crescente número de pessoas no país esclarecidas acerca da peculiaridade e importância do afazer filosófico, nos últimos anos esse movimento ascendente que vínhamos experimentando foi drasticamente estancado. Isto se deu, como disse, pelas medidas governamentais que implementam a nova BNCC para o ensino médio, mas também por medidas governamentais que limitam investimentos nas áreas de Humanidades e na Filosofia no ensino superior, bem como por um discurso governamental que intencionalmente busca desqualificar as Humanidades e a Filosofia, criando a imagem de sua inutilidade para o desenvolvimento e crescimento econômicos do país e dos estudantes mesmos, individualmente considerados. Alega-se que estariam cursando graduação que não forma para um ofício gerador de renda adequada a seu bem-estar e ao de sua família, em nada contribuindo para a melhoria da sociedade.

Frente a esses ataques às Humanidades e, especificamente, à Filosofia, vejo que o maior desafio a ser enfrentado é o engajamento não só de Associações nacionais de distintas subáreas das Humanidades, mas também de seus profissionais, individualmente, visando à desconstrução tanto das políticas públicas propostas pelo governo brasileiro quanto de seus discursos. Não o fazendo, permitiram o desinteresse de alunos e gestores das escolas de ensino médio pela inclusão da Filosofia em suas grades curriculares, conseqüente baixa procura e ingresso de alunos nos cursos universitários das Humanidades, e futura exclusão da oferta desses cursos pelas universidades.

Opino, também, que, num futuro próximo – naqueles cursos de Filosofia que continuarem a ser ofertados pelas universidades, e nas disciplinas que conseguirem ser incluídas nos currículos do ensino médio – mais e mais pesquisas e atividades de ensino serão realizados, resgatando e destacando a importância e a dignidade de diversas modalidades do afazer filosófico que até então foram desvalorizados e descuidados nas universidades e escolas. Contudo, prevejo aqui um grande risco e um desafio. O risco é que, devido ao modo habitual como se tem feito Filosofia no Brasil, os pesquisadores e professores, ao dedicarem-se à pesquisa ou exposição de temas

abordados por pensadoras mulheres, ou pensadores e pensadoras árabes, negros, índios, etc. restrinjam-se a produzir abordagens meramente eruditas e especializadas das teses e proposições que expõem em suas obras. Frente a isso, creio que o desafio que se imporá é, sem o desprezo do rigor necessário à interpretação textual e analítica das obras, uma reflexão produtiva que, dialogando com tais autores, redunde em produção nacional criativa e inovadora em que se descubra e exponha outro conjunto de temas e questões relevantes ao pensamento humano.

A Revista Diaphonía agradece ao aceite do convite do entrevistado Professor Doutor Luís César Yanzer Portela, assim como a sua participação conosco nessa segunda edição inédita de 2021.

Mito, Política e Direito

Myth, Politics and Law

MARCOS ANTONIO DA SILVA¹

Resumo: Mito, política e direito serão os temas tratados neste breve estudo, de forma que o propósito aqui propugnado é, sobretudo, discutir a importância de tais elementos para o mundo da cultura, de um modo geral, e para a política e a ciência jurídica, de uma maneira específica. Em suma, partindo de pressupostos filosóficos, passando pelo método essencialmente analítico, e tentando chegar à explanação de objetivos políticos e jurídicos o debate girará em torno de alguns assuntos que se mostram necessários ao entendimento um pouco mais amplo do fenômeno correlativo entre o político e o jurídico. Portanto, não se perderá de vista a necessidade primacial de estabelecer a firme correspondência teórica entre a Filosofia, sob a perspectiva do mito, a Política e o Direito, a partir de uma abordagem interdisciplinar, estabelecendo o diálogo e a interlocução entre estas três vertentes do conhecimento humano.

Palavras-chave: Mito; Filosofia Política; Filosofia do Direito.

Abstract: Myth, politics and law will be the subjects discussed in this brief study, so that the purpose here advocated is mainly to discuss the importance of such elements to the world of culture, in general, and to politics and legal science, in a specific way. In short, starting from philosophical presuppositions, going through the essentially analytical method, and trying to arrive at the explanation of political and juridical objectives, the debate will revolve around some subjects that are necessary for a somewhat broader understanding of the correlative phenomenon between political and juridical. Therefore, one will not lose sight of the primary need to establish a firm theoretical correspondence between Philosophy, from the perspective of myth, politics and law, starting from an interdisciplinary approach, establishing dialogue and interlocution between these three strands of the human knowledge.

Keywords: Myth; Political Philosophy; Philosophy of Law.

Introdução

A abordagem sugerida no estudo que, nesse particular, se propõe limita-se a explanar uma breve relação entre o conceito e o papel do mito com o fenômeno político e jurídico. Para tanto, ao desenvolver-se o texto, objetivou-se lançar mão do método analítico, o que permite decompor certos conceitos e estendê-los em outras perspectivas teóricas que possibilitem uma melhor visualização do problema enfrentado. Ou seja, a partir de uma ideia estabelecida, passa-se a desenvolver e a desdobrar outras, sem, no entanto, olvidar-se da reflexão crítica do que se escreve. Há, assim, a percepção de que arestas não foram aparadas e de que pontas ficaram soltas. Faz-se isso dolosamente, pois pretendem-se seguir os passos do modelo bobbiano, cujo mote era abrir-se a análises e a interlocuções de vários temas, ficando

¹ Graduado em Direito pela Universidade Estadual do Norte do Paraná - UENP - 2001. Especialização em Direito internacional e econômico pela UEL - 2009. Mestre em Direito pela UENP - 2012. Doutorando em Filosofia pela UEL - 2021. E-mail: marcosasilva789@gmail.com

a sensação de que a conclusão nunca chega, embora pudessem se fazer ilações a algumas delas.

Ademais, a hipótese² aventada no escrito ora proposto consiste na afirmação de que, conquanto, na modernidade, se nos apresenta sob as mais diversas formas e se ofereça sob os mais diversos estratagemas, o mito ainda se mantém como importante fonte de inspiração do pensamento filosófico, político e jurídico da contemporaneidade, talvez em um nível superior ao dos tempos antigos.

Assim, na primeira parte, a pesquisa encetada faz um estudo acerca do conceito e da noção do mito, procurando diferenciar as concepções obtidas dele na antiguidade e na vida moderna. Neste sentido, faz referência a algumas narrativas mitológicas para ilustrar o papel que o mito desempenhou e ainda desempenha na filosofia.

Na segunda parte, discute-se o mito a partir do evento político, é dizer, sobre o poder e seus limites. Por fim, direito e mito são postos em perspectiva para meditar sobre problemas relacionados às nuances jurídicas em comparação às da política, de modo que o Direito, como um dos vitais elementos que limitam do poder, também demanda características mitológicas.

Entre o mito e a filosofia: imaginação e razão

Dadas a fluidez e a extensão semântica do termo, definir o que seja mito é tarefa bastante complexa e, até certo ponto, inglória, na medida em que o uso desmesurado dele, em inúmeros campos do conhecimento e do convívio humano, do popular ao sofisticado, torna praticamente impossível limitá-lo em um pequeno e denso espaço de significado, de forma que lhe dê peso e sentido muito próprio e peculiar com o objetivo de responder certas indagações inerentes ao desdobramento do conhecer humano. Neste contexto, é importante salientar que:

Seria difícil encontrar uma definição do mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não-especialistas. Por outro lado, será realmente possível encontrar uma única definição capaz de cobrir todos os tipos e todas as funções dos mitos, em todas as sociedades arcaicas e tradicionais? O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e

² A propósito da formulação de hipóteses para o trabalho científico, instigante é a lapidar observação levada a efeito por Bertrand Russell (1968, p. 475), na ocasião em que ele comenta o método indutivo preconizado por Francis Bacon: *O método indutivo de Bacon contém falhas por não dar suficiente importância à hipótese. Ele esperava que a simples disposição ordenada dos dados tornaria óbvia a hipótese correta, mas isto raramente se dá. Regra geral, a elaboração de hipóteses é a parte mais difícil da obra científica, e aquela em que é indispensável grande habilidade. Até agora, não se descobriu nenhum método que tornasse possível inventar-se hipóteses por meio de regras. Habitualmente, uma hipótese é um preliminar necessário à reunião de fatos, já que a seleção dos mesmos requer alguma maneira de se determinar sua importância. Sem algo desta espécie, a mera multiplicidade de fatos é desconcertante.*

interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares (ELIADE, 1972, p. 9).

No entanto, tendo essa breve ponderação em mente, o mesmo Mircea Eliade (1972) assevera, em linhas gerais, que, do ponto de vista filosófico, mito remete, designadamente, à ideia fulcral da origem e da criação sagradas de tudo que nos circunda, é dizer, o início de todas as coisas, desde as mais distantes, amplas e abstratas (dos deuses, do universo, do bem e do mal) até as mais próximas, particulares e concretas (do homem, da sociedade politicamente organizada, dos oceanos, das plantas e dos animais):

[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural. (ELIADE, 1972, p. 9).

34

Quando se observa atentamente o fenômeno mitológico, é perceptível também, além do processo de criação das coisas, o de sua organização e explicação. Assim, pode-se muito bem trazer à tona, para ilustrar tal comentário, a contraposição estabelecida entre caos (*Cháos*) e ordem (*kósmos*): antes de tudo acontecer, havia somente *Cháos*.

Cháos era precipício e abismo; e este abismo significava queda, e queda infinita, permanente e duradoura. Em contraposição a Caos, tem-se Gaia. E Gaia é chão, é superfície e é suporte que aplaca a força de Caos. Sobre Gaia, Urano cobre-lhe, com sufoco, a superfície e, por isso, a todo tempo fecunda-a, de modo que os filhos dessa cópula constante, os titãs, em razão do sufocamento imprimido por Urano sobre a superfície de Gaia, habitam os grotões escuros dos subterrâneos de Gaia.

Cronos (*Krónos*), o mais jovem dos titãs, com seu aspecto destrutivo, decepa o órgão genital do próprio pai, Urano, fazendo com que este se desprenda de Gaia e se refugie nos céus. Fala-se que o órgão retirado de Urano, ainda fumegante, é lançado ao mar, de cuja reação espumosa surgiu Afrodite, deusa do amor e da fertilidade. Com

isso, Cronos foi o responsável, de um lado, por tornar possível o surgimento e o desenvolvimento da vida sobre Gaia; e, de outro, por tornar essa mesma vida transitória e fugaz (HESÍODO, 1995, p. 91-94).

Sob tal aspecto, mito é a narrativa destinada a explicar a origem e a ordem das coisas do mundo, justificá-lo, encontrar-lhe um fundamento bem estabelecido ao qual as pessoas poderiam se apegar com toda convicção e certeza para lhes dar um sentido à vida. Melhor dizendo: “O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar explicar. Com o registro e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20).

Com efeito, a conotação religiosa e heroica do mito prepondera, a princípio, sobre os demais aspectos da realidade social, mas, à medida que se lhe aprofunda a investigação mais detida sobre esse particular, nota-se, com certo grau de nitidez, que a construção de muitos desses mitos foi essencial no sentido de manter um alto nível de coesão social e política da comunidade, em determinado momento histórico:

É um profundo e ardente desejo dos indivíduos no sentido de se identificarem com a vida da comunidade e com a vida da natureza. Esse desejo é satisfeito pelos ritos religiosos. Aqui os indivíduos fundem-se num todo homogêneo. Se numa tribo selvagem os homens se encontram empenhados numa guerra ou em qualquer expedição perigosa e as mulheres que ficaram em casa tentam auxiliá-los por meio de danças rituais - isso parece absurdo e incompreensível quando julgado de acordo com as nossas regras de pensamento empírico e "leis causais". Mas torna-se perfeitamente claro e compreensível tão depressa interpretamos a ação em termos da nossa experiência social (CASSIRER, 2003, p. 58).

A construção dos mitos, em última análise, vinha quase que inteiramente a reboque do aspecto religioso, das deidades e das divindades, hegemônico na Antiguidade, cujas histórias, constituídas, via de regra, por um pródigo enredo de promiscuidade entre eles o humano, descrevem a maneira pela qual se dava a relação entre nós e os deuses. Ou seja, para que um grupo se identificasse e permanecesse unido em torno de si, foi necessário articular dramaticamente narrativas concebidas por verdadeiras, que traduziam valores comuns imprescindíveis à manutenção do todo.

A recorrência aos mitos, à guisa de conhecimento, se caracteriza essencialmente por imagens que se fazem para explicar o mundo, pelo que se abusava dos contornos, dos requintes e das colorações fantásticos e agonísticos. Em outras palavras, na ausência de uma comprovação racional bem fundamentada, científica ou filosófica, para que fenômenos ligados à natureza, à sociedade e ao homem fossem entendidos de forma plausível, lançava-se - ainda lança-se, todavia - mão de construções

imagéticas direcionadas à contemplação e à justificação da realidade que permeia uma determinada época histórica e um determinado povo.

Ademais, na Antiguidade principalmente, à falta de uma explicação cientificamente coerente e lógica a respeito de um evento ou objeto qualquer, contentava-se com os relatos de forte teor fantasioso erigidos em mito, cujas elucubrações, deve-se convir, eram poderosamente eficazes do ponto de vista da aceitação social.

In modern English, the term myth often implies a belief that is demonstrably false yet has nonetheless achieved widespread credence. Magazines and newspapers contrast myths with the true facts gleaned from scientific study. In the ancient world, by contrast, there was no strict, consistently applied division between mythic knowledge and rationally discovered truth. Ancient philosophers and historians in some instances challenge the authority of myth as a fundamental source of knowledge, but they do not wholly reject it³ (ROMAN e ROMAN, 2009, p. V).

Em outros termos: sobretudo no mundo antigo, o mito era uma formidável fonte de conhecimento, até porque, de uma forma ou de outra, exigia dos que a ele tinham acesso, não raro, uma atitude filosófica, uma postura minimamente crítica, de contestação e de interpelação diante daquelas narrativas recebidas *a priori* como verdades e, em grande medida, como verdades absolutas.

36

A filosofia voltou-se para o mito e suas produções antes de se voltar para os outros grandes domínios da cultura. Isso é histórica e sistematicamente compreensível, pois só no enfrentamento com o pensamento mítico a filosofia conseguiu chegar à compreensão precisa de seu próprio conceito e à consciência clara de sua própria tarefa. Onde quer que procure constituir-se como consideração e explicação teórica do mundo, a filosofia se vê confrontada, não tanto com a realidade imediata do fenômeno, mas sim com a concepção e transformação míticas dessa realidade. Ela não encontra a "natureza" naquela configuração que mais tarde – não sem a colaboração decisiva da própria reflexão filosófica – lhe será dada pela consciência empírica desenvolvida e formada, mas, isto sim, todas as formas de existência aparecem primeiramente, por assim dizer, envoltas na atmosfera do pensamento mítico e da fantasia mítica. Somente através destes é que recebem sua forma e cor, sua determinação específica. Muito antes que o mundo seja dado à consciência como um conjunto de "coisas" empíricas e como um complexo de

³ No inglês moderno, o termo mito muitas vezes implica uma crença que é comprovadamente falsa e que, no entanto, alcançou credibilidade generalizada. Revistas e jornais contrastam mitos com os fatos verdadeiros extraídos do estudo científico. No mundo antigo, ao contrário disso tudo, não havia uma divisão rigorosa e consistente entre o conhecimento mítico e a verdade racionalmente descoberta. Filósofos e historiadores antigos, em alguns casos, desafiavam sim a autoridade do mito como uma fonte fundamental de conhecimento, mas não o rejeitavam totalmente. (Nossa tradução).

"propriedades" empíricas, ele se lhe dá como um conjunto de forças e efeitos míticos. (CASSIRER, 2004, p. 21-22).

Assim, pode-se reforçar tal sentido, preconizando que:

Para além do que já foi dito sobre o mito, o que nos interessa, de seus vários aspectos, para o propósito deste estudo é o caminho que se percorre até sua absolutização a partir da perspectiva de quem deles se utiliza como fundamento (sem fundamento) explicativo de dimensões da vida. Nas sociedades primitivas e arcaicas o mito funciona como o fundamento, em si, da vida social e da cultura sendo enxergado como uma expressão mesma de uma verdade absoluta na medida em que propõe uma narrativa de uma história sagrada, de uma revelação *transumana*. Em sendo real (expressão de uma verdade absoluta) e sagrado (narrativa de uma revelação transumana) o mito vem a se transformar em parâmetro e modelo justificador do comportamento social, dado ser dotado do caráter de repetibilidade (ROCHA NETO, 2014, p. 8).

Todo o processo, em que se pretendem a elaboração e a análise de um mito, sempre teve, tem e terá, na história da humanidade, um papel fundamental. O homem, ao dar razão aos propósitos e vazão aos medos e às angústias, antiga e hodiernamente, ainda se dedica à montagem de esquemas voltados ao uso de imagens e representações, ou melhor, de narrativas, em maior ou menor grau, fantásticas, com o intuito de, ao menos, tornar a vida e as relações a que se sujeita mais palatáveis ao senso moral e de dar resposta às indagações existenciais, as já conhecidas “de onde viemos?”, “o que somos?” e “para onde vamos?”:

Vemos, portanto, que o mito narra a origem das coisas por meio de lutas, alianças e relações sexuais entre forças sobrenaturais que governam o mundo e o destino dos homens. Como os mitos sobre a origem do mundo são genealogias, diz-se que são cosmogonias e teogonias. A palavra *gonia* vem de duas palavras gregas: do verbo *gennao* (engendrar, gerar, fazer nascer e crescer) e do substantivo *genos* (nascimento, gênese, descendência, gênero, espécie). *Gonia*, portanto, quer dizer: geração, nascimento a partir da concepção sexual e do parto. Cosmos, como já vimos, quer dizer mundo ordenado e organizado. Assim, a cosmogonia é a narrativa sobre o nascimento e a organização do mundo, a partir de forças geradoras (pai e mãe) divinas (CHAUI, 2000, p. 33-34).

Ao que, deve-se acrescentar a seguinte constatação de Ernst Cassirer (2003, p. 69-71), principalmente a alusão que faz ao maior, via de regra, dos temores humanos, a morte:

Tem-se repetido frequentemente que o mito e a religião são produtos do medo. Mas o que é mais importante na vida religiosa do homem não é o *fato* do medo, mas a *metamorfose* do medo. O medo é um instinto biológico universal. Não poderá nunca ser completamente

vencido ou suprimido, mas pode mudar de forma. O mito está cheio das mais terríveis visões e das mais violentas emoções. Mas com o mito o homem começa a aprender uma nova e estranha arte: a arte de exprimir, e isso significa organizar, os seus instintos mais profundamente enraizados, as suas esperanças e temores. Esse poder de organização surge na sua maior pujança quando o homem é confrontado com o maior dos problemas – o problema da morte. Procurar as causas da morte foi um dos primeiros e mais ansiosos problemas da humanidade. Por toda parte se encontram mitos da morte – desde as mais baixas até as mais elevadas formas de civilização humana. [...] No pensamento mítico, o mistério da morte "transformou-se numa imagem" – e mercê dessa transformação a morte deixa de ser um fato físico terrível e intolerável; torna-se compreensível e suportável.

Ademais, não obstante a sempre presente tese de que a ciência, a técnica e o pensamento filosófico tenham alçado a indiscutível e elevado patamar, em nível de conhecimento acumulado, a partir da modernidade, de maneira que se reconhece, por verossímil, que os fenômenos da natureza e da sociedade devam ser explicados com a linguagem peculiar a esses saberes, o papel do mito e a frequência com que influencia a marcha civilizatória ainda têm seus méritos, mesmo que desfilem com outros figurinos e se nos apresentem por diferentes ritos:

Eis um exemplo. É evidente que certas festas do mundo moderno, profanas na aparência, conservam ainda a sua estrutura e função mítica: as comemorações do Ano Novo, ou os festejos que se seguem ao nascimento de uma criança, à construção de uma casa ou mesmo à instalação num novo apartamento, denunciam a necessidade, obscuramente sentida, de um recomeço absoluto, isto é, de uma regeneração total. Seja qual for a distância entre essas comemorações profanas e o seu arquétipo mítico – a periodicidade da Criação – não é menos evidente que o homem moderno sente ainda a necessidade de reatualizar periodicamente tais cenários, por mais dessacralizados que se tenham tornado. Não se põe a questão de avaliar a que ponto o homem moderno ainda está consciente das implicações mitológicas dos seus festejos; um só fato interessa: é que eles ainda têm uma certa ressonância, obscura mas profunda, em todo o seu ser. É apenas um exemplo, mas pode esclarecer-nos sobre uma situação que parece geral: certos temas míticos sobrevivem ainda nas sociedades modernas mas não são facilmente reconhecíveis porque sofreram um longo processo de laicização. Sabe-se disto há muito tempo: com efeito, as sociedades modernas definem-se como tal, justamente pelo fato de terem levado bastante longe a dessacralização da vida e do cosmos; a novidade do mundo moderno traduz-se por uma revalorização ao nível profano dos antigos valores sagrados (ELIADE, 1990, p. 19).

Neste mesmo sentido, apresenta-se ainda o parecer de Cassirer (2003, p. 24):

Houve sempre estudiosos de grande autoridade em condições de negar a existência de qualquer diferença nítida entre o pensamento mítico e o científico. A mente primitiva é, decerto, muito inferior à mente científica no tocante à massa de conhecimentos adquiridos, ao volume de provas empíricas. Mas, no que se refere à interpretação desses fatos, está em completo acordo com os nossos próprios modos de pensar e raciocinar.

Neste contexto, o mito – concluindo – é produto da razão humana, na medida em que, não podendo dar conta de uma fundamentação no campo dos saberes, ele é transitoriamente criado como se fosse uma prótese ou um disfarce improvisados, até que a ciência venha e preencha o vácuo então deixado pela saída das figuras mitológicas. Em um primeiro momento, portanto, a noção que se retira quando se expõe o problema de entender o mito é a do sagrado e a do heroico mediando e superando as contradições peculiares à existência humana.

Mito e política: uma relação que se prolongou no tempo

A política, grosso modo, é a arte de administrar e conciliar interesses contrapostos, mediante o manejo de métodos e técnicas de relação de poder tendentes à solução de conflitos, de modo que se garanta um mínimo de estabilidade e paz numa certa situação social. No que tange a tais métodos, pode-se alegar que o convencimento dos adversários a respeito de um ponto controvertido é conquistado, em linhas gerais, mediante duas fórmulas: pelo diálogo ou pela força. Outrossim, quando se aborda, neste cenário, a política, abordam-se o poder e o seu exercício, ou seja, divaga-se acerca da existência ou não dos limites do poder e, acima de tudo, em que medida estes limites são postos.

É quase automático e intuitivo, então, evocar o fato de que, não havendo consenso pelo diálogo e pelo argumento, apega-se ao método nada ortodoxo e muito resoluto da violência como saída aos problemas políticos. No entanto, entra em cena a discussão sobre a legitimidade dessa violência. É dizer, a contraindicação ao uso da violência ficaria mitigada, desde que esta gozasse de um mínimo de legitimidade, de aceitação geral, seja pelo reconhecimento de uma autoridade encarregada de aplicá-la, seja pela obediência à lei, ao direito e às instituições. Em suma, a legitimidade é o elemento que empresta racionalidade à violência. Em poucas palavras, esgotados os meios de diálogo e persuasão pela palavra, recorre-se à violência institucionalizada pelo monopólio estatal da força.

Modernamente, a política pode ser entendida pelo exercício racional e legítimo do poder, com contornos delimitados a partir do conceito de Estado de Direito. O Direito, produto da racionalidade humana, é, portanto, quem ficaria encarregado de domesticar os apetites e o furor do poder. Tais preceitos já tinham começado – embora dentro de certas limitações históricas que lhes eram peculiares – a ser observados pelas civilizações greco-romanas da Antiguidade. No entanto, nas

civilizações que não se identificavam com essa linha de pensamento, a prática política apelava a outros critérios fugidios a qualquer concepção inerente à existência de um controle em face do poder.

Abordando, em detalhes, suas características, Marilena Chaui (2000, p. 482) destaca que, além de ser despótico, total, corporificado e hereditário, o poder político, nas antigas sociedades que não comungavam dos mesmo valores dos gregos e dos romanos em termos políticos, se notabiliza também pela circunstância de ser mágico e transcendente:

[...] **mágico**: por receber a autoridade dos deuses, o detentor do poder possuía força sobrenatural ou mágica. Sua palavra era um comando misterioso que fazia existir aquilo que era dito (o rei dizia “faça-se” e as coisas aconteciam simplesmente porque ele as havia dito e desejado); seus gestos e desejos tinham força para matar e curar, sua maldição destruía tudo quanto fosse amaldiçoado por ele, dele dependiam a fertilidade da terra, a vitória ou a derrota na guerra, o início ou o fim de uma peste, fenômenos meteorológicos, cataclismos; **transcendente**: por ser de origem divina, o rei era divinizado e acreditava-se em sua imortalidade como condição da preservação da comunidade. Essa divinização o colocava acima e fora da comunidade. Tal separação levava a considerar que o dirigente ocupava um lugar transcendente, graças ao qual via tudo, sabia tudo e podia tudo, tendo o império total sobre a comunidade.

40

Magia e transcendência, para outros povos que não os gregos e os romanos, traduz uma alusão ao pensamento mitológico encarnado na política. Porém, no que tange especificamente aos gregos, a relação entre mito e política (e reflexamente entre o mito e a própria questão dos fundamentos da democracia grega) não é de todo descartada – já que o assunto aqui é relação mito-política – e pode muito bem ser encarada, por exemplo, em um dos célebres diálogos de Platão, denominado *Protágoras*, em que este sustenta a possibilidade de as virtudes políticas serem ensinadas e aprendidas, no que é contestado por Sócrates.

Protágoras, sofista de cepa, ao defender seu ponto de vista, narra o episódio em que Epimeteu, mesmo dotado de pouca inteligência, foi encarregado de distribuir, aos seres vivos que saíam da terra para a luz, as qualidades necessárias à sobrevivência de cada um deles. O irmão Prometeu, porém, no momento em que foi inspecionar a tarefa delegada a Epimeteu, se deu conta de que, ao homem, não foi atribuída nenhuma característica que o tornasse apto a se manter protegido das armadilhas da natureza (PLATÃO, 2002, p. 65). Premido pelo tempo, uma vez que era iminente a ocasião na qual o homem sairia da terra à luz, Prometeu, astutamente, aproveitando-se do momento em que Hefesto e Atena se amavam, subtraiu, do primeiro, a sabedoria da arte e, da última, o fogo, sem o qual a arte não seria possível e com os quais o homem, com isso, poderia sobreviver frente aos perigos da natureza (PLATÃO, 2002, p. 65).

Prometeu, como todos sabem, à semelhança do Adão hebraico, foi severamente punido pela transgressão e, por consequência, acorrentado no alto do Monte Cáucaso, onde uma grande águia lhe devorava o fígado, em um dia, de maneira que este, pelo efeito da maldição divina, se regenerava em outro, destinando-o, portanto, a um suplício que diariamente se renovava. Somente após Hércules completar as doze tarefas, o centauro Quíron o substituiu como exigência de sua libertação.

Conquanto estivessem dotados da sabedoria das artes e da utilidade do fogo, os homens ainda permaneciam imersos em dificuldades para sobreviver, haja vista que, isolados uns dos outros, lhes faltava a sabedoria política, não usufruindo, pois, das habilidades suficientes a se reunirem em grupo e a se manterem em sociedade (PLATÃO, 2002, p. 66). Apenas Zeus é que possuía tais virtudes, a cuja posse, todavia, Prometeu não teve êxito de acessar, quando da violação das regras divinas, em razão da ferocidade das sentinelas da Acrópole e por ser proibido de nela entrar. Mesmo assim, Zeus comoveu-se com a desventura dos homens que, errantes, andavam sobre a terra, de sorte que determinou a Hermes que entregasse a eles as virtudes da política, é dizer, a justiça e o pudor, princípios ordenadores das cidades, e as distribuisse, dentro de uma mesma proporção, a cada um dos mortais, ao contrário do que ocorrera com a sabedoria das artes e com o fogo, que foram, entre nós, desigualmente partilhados (PLATÃO, 2002, p. 66). Apesar desse ato de benevolência, Zeus estabeleceu uma condição: o homem que não for capaz do pudor e da justiça sofreria severamente a pena capital, posto que seria considerado flagelo da sociedade (PLATÃO, 2002, p. 67).

A consequência prática dessa narração mítica é que, quando uma discussão é travada no campo das ciências, das artes e da técnica, só são chamados a intervir e a deliberar aqueles que detenham conhecimento específico da questão debatida, pois a “arte da sabedoria” e o “fogo” foram distribuídos somente para alguns. Apenas poucos os detêm: o médico, o ourives, o escultor, o músico e o poeta são paradigmas flagrantes dessas características. Ao passo que, quando a deliberação é de índole política, para cujo resultado devem contar exclusivamente a “justiça” e a “temperança”, por possuírem tais virtudes, distribuídas de modo uniforme, todos são chamados a participar. Do contrário, a cidade jamais poderia sobreviver.

Os sofistas e Sócrates, no entanto, tinham acepções completamente diferentes uns do outro, no que tange ao protagonismo da filosofia e a função do mito:

Conquanto opostos um ao outro, combatiam ambos por uma causa comum; tinham de criticar e purificar as concepções tradicionais da religião grega popular. Mas, mesmo nesse combate, a estratégia seguida por cada um era abertamente diferente. Os sofistas inventaram um método novo que prometia uma explicação “racional” das lendas míticas. Nesse campo provaram uma vez mais a versatilidade e capacidade de adaptação das suas inteligências. Tornaram-se os peritos da nova arte de interpretação alegórica. Por

meio dessa arte, o mito, por mais estranho e grotesco, podia ser bruscamente transmutado numa "verdade" – numa verdade física ou moral. Mas Sócrates rejeitou e ridicularizou esse subterfúgio. O seu problema era diferente e muito mais sério. [...] Devemos aprender a ver o conjunto da natureza humana do ponto de vista ético, e não do ponto de vista mítico. O mito pode ensinar muitas coisas ao homem; mas não possui resposta para o único problema que, segundo Sócrates, é realmente relevante: o problema do bem e do mal (CASSIRER, 2003, p. 82-83).

A dualidade inferida do diálogo platônico, entre conhecimento científico e virtudes políticas, entre Ciência e Política, é objeto, entretanto, de um juízo negativo levado a efeito por Ernst Cassirer (2003, p. 19) sobre a primazia da força do mito, em face do pensamento racional, na ação política, de reiterada prática na contemporaneidade:

Talvez a mais importante e a mais alarmante característica desse desenvolvimento do pensamento político moderno tenha sido a aparição de um novo poder: o poder do pensamento mítico. A preponderância do pensamento mítico sobre o pensamento racional é óbvia em alguns dos nossos modernos sistemas políticos. Após uma curta e violenta luta, o primeiro parece ter obtido uma clara e definitiva vitória sobre o segundo. Como isso foi possível? Como poderemos explicar o novo fenômeno que tão subitamente apareceu em nosso horizonte político e que, num certo sentido, parece subverter todas as nossas anteriores ideias sobre o caráter da nossa vida intelectual e social?

42

Por mais que se tente negar a influência do mito nas instâncias representativas da laicização das sociedades contemporâneas, como, por exemplo, as relações políticas, o fato é que, ao que parece substancialmente à evidência, o poder do mito ainda é pungente.

Ademais, nunca é inoportuno lembrar que, em termos do pensamento político, não raro, o método de verdade está constantemente ligado ao método de autoridade, o que demonstra ser, guardadas as devidas proporções, manifestação clara da asserção mítica da realidade política e o caráter “religioso” que ela traduz, sobretudo pela existência do “texto-base”, um cânon, por assim dizer, revelado por uma “divindade”; do “templo” onde o processo “litúrgico” é desenrolado e onde os “fiéis” se reúnem; bem como dos “sacerdotes” sobre os quais recai a tarefa de interpretar e “pregar” a palavra. Cite-se, neste sentido, Norberto Bobbio (2015, p. 379-380):

[...] O método da autoridade se opõe ao método empírico. O critério de verdade que lhe é próprio pode ser caracterizado assim: com base no princípio de autoridade é verdade: 1) o que foi **afirmado** como verdadeiro pelos fundadores da doutrina; ou 2) o que se pode deduzir por ação dos **intérpretes** das proposições contidas na doutrina; ou então 3) o que é **acrescentado**, sob forma de interpretação extensiva

ou evolutiva, por ação dos continuadores autorizados da doutrina. Um sistema doutrinal, baseado no princípio de autoridade, consiste fundamentalmente de três tipos de afirmação: 1) aquelas contidas nos **textos originais**; 2) aquelas que se deduzem das primeiras por meio da **interpretação**; 3) aquelas postas pelas pessoas ou **pessoas autorizadas** legitimamente (ou seja, com base nos próprios princípios da doutrina) a desenvolver a doutrina por sucessivas integrações. Em rigor, uma doutrina pode ser constituída só pelos dois primeiros tipos de afirmação. Mas uma doutrina apenas sobrevive e dura no tempo se gera o órgão autorizado, com exclusão de qualquer outro, para desenvolvê-la e adaptá-la às circunstâncias mudadas. (Grifo nosso).

Na verdade, é de se ressaltar que, fazendo uma comparação bem sintética entre os mitos pré-modernos e os mitos modernos, chega-se à conclusão de que os primeiros se aferram a uma metafísica, na medida em que o processo de criação e explicação do mundo se fundam em elementos transcendentais, alheios à influência do homem, desempenhando este apenas um passivo e coadjuvante no mundo. Quanto aos segundos, aos mitos modernos, a coisa muda de figura, eis que o homem é o protagonista do mundo e a ele fica encarregado o dever de interferir na natureza e na sociedade, por meio da razão.

Sem embargo, a modernidade, para explicar e justificar fenômenos sociais e políticos, jamais deixou de buscar subsídios em certas alegorias do mundo antigo. Willian Shakespeare e o próprio Sigmund Freud, só para ficarmos em alguns nomes de peso do pensamento e da cultura ocidentais, são pródigos no uso de figuras mitológicas oriundos do contexto grego antigo.

A representação mítica do centauro, por exemplo, traz à mente a enorme inquietação sobre o seu real sentido filosófico-político. Na Grécia antiga, ocupou o imaginário a ideia em torno dessa construção mitológica e quais seriam, digamos, as suas reais implicações práticas no mundo da vida.

O centauro, apenas para lembrar, que tem corpo de cavalo e tronco e cabeças humanos, chama a atenção pela aparência incomum. Este aspecto, porém, não retira o significado de um conceito, embora ainda muito incipiente e intuitivo para os gregos antigos. Trata-se, em realidade, de uma abordagem da própria natureza humana e da noção de política, analisada sob o ponto de vista do exercício do poder de uns sobre os outros.

Enfim, a ambiguidade do centauro é, por assim dizer, a característica mais marcante desse ser mitológico, na medida em que revela o duplo sentido da condição do homem nas relações que ele estabelece com os seus semelhantes. Quíron, o mais famoso deles, se notabilizou pelo fato de ter educado o príncipe Aquiles, sendo que a forma com que isso foi feito nos dá pistas de sua verdadeira índole, de modo que é inútil detalhar, com mais rigor, as inúmeras soluções dos enigmas que o cercam:

O centauro Quíron encarregou-se da educação do jovem. Alimentou-o com o mel das abelhas, com medula dos ursos e dos javalis e com vísceras de leões. Ao mesmo tempo, iniciou-o na vida rude, em contacto com a natureza; exercitou-o na caça, no adestramento dos cavalos, na medicina e também na música e, sobretudo, obrigou-o a praticar a virtude. Aquiles tornou-se um adolescente muito belo, louro, de olhos vivos, intrépido, simultaneamente capaz da maior ternura e da maior violência. [...] A lenda atribui-lhes numerosos delitos. Quando Piríto, filho de Ixíon, se casou, convidou os seus monstruosos parentes para o banquete. Estes embebedaram-se e tentaram violentar a noiva. Este acontecimento provocou uma luta entre centauros e Lápitais, que se traduziu numa batalha muito sangrenta. Os Lápitais acabaram por vencer, graças à coragem de Piríto e do seu amigo Teseu, e expulsaram os centauros da Tessália. Curiosamente, a tradição costuma destacar deste conjunto dois centauros, a quem atribui uma origem bem diferente e que são recordados pela sua bondade e pela sua sabedoria: Folo, filho de Sileno, cuja hospitalidade Hércules apreciou, e sobretudo Quíron, filho de Cronos, benevolente e onisciente (HACQUARD, 1996, p. 36; 49).

Em se tratando de modernidade, difícil não resgatar a figura mítica do centauro sob a perspectiva de Maquiavel (2010, p. 78). No célebre capítulo XVIII, de *O Príncipe*, ele exorta que a justiça do governante deve ser metade humana (a cabeça pensante, razão) e metade cavalo (a força bruta):

Também deve ser do conhecimento geral que existem duas matrizes de combate: uma, por meio das leis; outra, pelo uso da força. A primeira é própria dos homens; a segunda, dos animais. Contudo, como frequentemente a primeira não basta, convém recorrer à segunda: por isso um príncipe precisa saber valer-se do animal e do homem. Este ponto foi ensinado veladamente aos príncipes pelos escritores da Antiguidade, os quais escreveram como Aquiles e tantos outros príncipes antigos foram deixados aos cuidados do centauro Quíron, que os manteve sob sua disciplina. Isso quer dizer que, tendo por preceptor um ser metade animal e metade homem, um príncipe deve saber usar de ambas as naturezas: e uma sem a outra não produz efeitos duradouros.

Não obstante, o mito da modernidade se notabiliza mais pelo fato de atribuir à maior característica humana, no caso, à razão, o poder criador, organizador, fundamentador e explicador da realidade, em detrimento da força e da estupidez: preza-se, por assim dizer, mais a força do direito do que o direito à força, pelo menos no plano do discurso. Em outra palavra, relativamente ao homem, tem-se, de um lado, bestial, o aspecto rude e estúpido; do outro, humano, virtuoso e instruído. A sabedoria do príncipe, segundo Maquiavel, consistiria justamente em calibrar e em modular os caracteres extremos da natureza humana, sintetizada, pois, na representação mítica do centauro.

A narrativa do Centauro serve de ilustração, ainda que breve e singela, para demonstrar a força que o pensamento mitológico exerce na formação e na justificação das ideias políticas, tanto ontem (Antiguidade) quanto hoje (Modernidade).

Mito e Direito

Existe uma fina ironia, ao menos aparentemente, colocar em paralelo dois termos que, à primeira vista, são contraditórios e, em certa medida, incomunicáveis: mito e direito, talvez na mesma medida em que se colocam, por exemplo, os termos mito e modernidade. Direito, por ser um fenômeno muito ligado ao aspecto prático, tomado o seu lado científico e instrumental, ao que tudo indica, se volta mais para a abordagem imanente da vida, ao passo que mito, segundo parece, tem em mira o transcendente, o que, em última análise, traduziria uma disparidade, por assim dizer, irreconciliável, tendo em vista este antagonismo verificado entre ambos. Mas, conforme já foi aqui consignado, a Modernidade carrega seus mitos. E por que com o Direito seria diferente?

A escola do Direito de que nossa tradição jurídica cerra fileiras, o Positivismo, vitorioso já há mais dois séculos, seja qual for o modelo com que se manifesta (escola da exegese francesa, escola histórica alemã e realismo anglo-saxão), é tributária do contratualismo, do jusnaturalismo e do Iluminismo, na medida em que, produto imediato do progresso científico humano e da secularização, o Direito moderno seria, por assim dizer, um instrumento de desmantelamento das antigas mitificações (GROSSI, 2003, p. 39).

Nesse passo, a respeito da reverência, em maior ou menor grau, mitológica do positivismo jurídico e do suporte no qual se sustenta, Norberto Bobbio (2015, p. 380), pelo que acaba também por revelar os três modelos positivistas anteriormente enumerados (exegese, histórico e realista), dá uma valiosa pista:

Quem tem familiaridade com o mundo jurídico conhece bastante bem este estado de coisas: um ordenamento jurídico é um sistema de proposições cuja verdade está exclusivamente baseada no princípio de autoridade. De fato, uma norma se diz juridicamente verdadeira (isto é, válida) se: 1) é criada pelo **legislador** (um código, por exemplo, equivale ao texto original dos fundadores da doutrina); ou 2) é deduzida das normas colocadas através dos vários expedientes da **interpretação** jurídica (são aquelas expressas nos livros dos juristas); ou então 3) é produzida pelos **órgãos** que têm um poder legítimo de produzir normas jurídicas novas (como acontece, por exemplo, para os regulamentos ou as ordens emanados dos órgãos executivos e para as sentenças publicadas pelos órgãos judiciários) (grifo nosso).

Aliás, em arrimo à constatação das três nuances de positivismo, bem como à contraposição entre o método de autoridade (da Escola de Exegese francesa e da

Escola Histórica alemã) e o método científico (Escola do Direito Livre inglês e escandinavo) Bobbio (2015, p. 382) argumenta que:

No mundo jurídico, o complexo dos procedimentos usados pelos juristas tradicionais foi chamado, por aqueles que gostariam de contrapor procedimentos mais imparciais, de “método de exegese” (na França) ou “método dogmático” (na Alemanha) e se opôs a ele o método da “livre pesquisa científica” ou “freie Rechtsfindung”, quer dizer, o método próprio dos cientistas que não se deixam guiar por outro critério de verdade que não seja o da verificação empírica.

Não obstante essa primeira advertência, é inútil ressaltar outra vez que o grande trunfo do mito é, de fato, estabelecer certezas, razão pela qual se constata que o mito, apesar da Revolução Científica, do Renascimento, da Reforma Protestante e, principalmente, do Iluminismo, ainda sobrevive em todos os âmbitos do agir humano. Sem estas certezas criadas e explicadas pelos fenômenos míticos, sistemas filosóficos, científicos, sociais e religiosos teriam dificuldades de se estabelecer e de se sustentar por si sós. Neste sentido, é bom ressaltar que:

Sin embargo, si el historiador libera su mirada de vicios apologéticos, esta civilización, que tiene la cuidadosa pretensión de proponerse como desacralizadora y demolidora de mitos, se muestra por el contrario como gran constructora de los mismos. Ya en nuestro campo de estudio, el jurista de ojos desencantados lo comprueba en aquellas fuertes corrientes del iusnaturalismo del siglo XVIII, tan influyentes en la configuración de la modernidad, que estamos acostumbrados a calificar de ilustración jurídica de la Europa continental. Aquí se puede encontrar la más inteligente, la más consciente, la más hábil creación de mitos jurídicos jamás hallada en la larga historia jurídica occidental; un conjunto de mitos orgánicamente imaginados y unidos para dar vida a una verdadera y auténtica mitología jurídica⁴ (GROSSI, 2003, p. 40).

46

Volta-se a repetir, no entanto, a manifestação do mito se modifica ao sabor dos tempos, o que equivale a frisar que a narrativa e as razões dos mitos na Antiguidade se diferenciam dos da Modernidade. Mas os mitos continuam cumprindo, eficazmente, suas funções, que é a de manter a unidade mediante certezas.

⁴ Se o historiador, entretanto, libera o seu olhar de vícios apologéticos, essa civilização, que tem a pretensão cuidadosa de se propor como desacralizadora e demolidora de mitos, é, ao contrário, demonstrada como uma grande construtora deles. Já em nosso campo de estudo, o jurista com olhos desencantados prova isso nas fortes correntes do jusnaturalismo do século XVIII, tão influentes na configuração da modernidade, que estamos acostumados a qualifica-las como uma ilustração jurídica da Europa continental. Aqui, pode-se encontrar a mais inteligente, a mais consciente, a criação mais hábil de mitos jurídicos nunca achada na longa história do Direito ocidental; um conjunto de mitos organicamente imaginados e unidos para dar vida a uma verdadeira e autêntica mitologia jurídica (nossa tradução).

Já vimos que, sendo sujeito da criação, o mito, personificado nos ícones eloquentes dos deuses, surge como a força encarregada de organizar e harmonizar a matéria, antes completamente condenada à desordem total:

Opondo-se a Burnet, Cornford mostra que a “física” jônia nada tem de comum com o que designamos por ciência: ignora inteiramente a experimentação e não é tampouco o produto da inteligência observando diretamente a natureza. Transpõe, numa forma laicizada e em um plano de pensamento, mais abstrato, o sistema de representação que a religião elaborou. As cosmologias dos filósofos retomam e prolongam os mitos cosmogônicos. Dão uma resposta ao mesmo tipo de pergunta: como pode emergir no caos um mundo ordenado? Utilizam um material conceitual análogo: por detrás dos “elementos” dos jônios, perfila-se a figura de antigas divindades da mitologia. Ao tornarem-se “natureza”, os elementos despojaram-se do aspecto de deuses individualizados; mas permanecem as potências ativas, animadas e imperecíveis, sentidas ainda como divinas. O mundo de Homero ordenava-se por uma partilha, entre os deuses, dos domínios e das honras: a Zeus, o céu “etéreo” (αιθηρ, o fogo); a Hades, a sombra “nevoenta” (αηρ, o ar); a Posidão, o mar; aos três em comum, Γαία, a terra, onde vivem e morrem os homens. O cosmo dos jônios organiza-se segundo uma divisão das províncias, uma partilha das estações entre forças opostas que se equilibram reciprocamente (VERNANT, 1990, p. 443).

Por outro lado, a fim de que uma hipótese aventada possa, por exemplo, ser tida como válida, boa e justa, deve ela, invariavelmente, se aferrar a construções, modelos e padrões, que, por sua vez, se apoiam em algumas observações oriundas de determinados mitos aceitos como verdades absolutas ou, no mínimo, como metáforas ou representações que povoam o imaginário de um círculo social no decorrer da história:

Os mitos preservam e transmitem os paradigmas, os modelos exemplares, para todas as atividades responsáveis a que o homem se dedica. Em razão desses modelos paradigmáticos, revelados ao homem em tempos míticos, o Cosmo e a sociedade são regenerados de maneira periódica (ELIADE, 1992, p. 9).

Na esteira dessa curta averiguação, o papel dos pensadores pré-socráticos para forjar e consolidar a filosofia, como principal legado da Civilização Grega ao Ocidente, é inegável, pois as especulações a que se dedicaram se direcionavam à restritíssima missão de responder a três perguntas fundamentais: “do que as coisas são feitas?, de onde viemos? e para onde vamos”.

Neste sentido, o mito não foi imprescindível apenas para a filosofia e para a política. Tal conclusão não é diferente, por exemplo, no âmbito jurídico. Embora a evolução alusiva à declaração, ao reconhecimento e à efetividade dos direitos sempre avance – apesar de alguns retrocessos –, na mesma medida que a técnica e a ciência

progridem, o que torna o aspecto jurídico cada vez mais presente em nosso cotidiano, ainda lhe sobra espaço à abordagem mítica.

O que tenho tentado dizer até agora é que houve um divórcio – um divórcio necessário entre o pensamento científico e aquilo que eu chamei a lógica do concreto, ou seja o respeito pelos dados dos sentidos e a sua utilização com o opostos às imagens, aos símbolos e coisas do mesmo gênero. Estamos agora num momento em que podemos, quiçá, testemunhar a superação ou a inversão deste divórcio, porque a ciência moderna parece ser capaz de progredir não só segundo a sua linha tradicional – pressionando continuamente para a frente, mas sempre no mesmo canal limitado – mas também, ao mesmo tempo, alargando o canal e reincorporando uma grande quantidade de problemas anteriormente postos de parte. [...] Haverá sempre novos problemas, e, ao mesmo ritmo com que a ciência foi capaz de resolver problemas que se consideravam filosóficos há uma dúzia de anos ou há um século, voltarão a aparecer novos problemas que não haviam sido apercebidos como tais. Haverá sempre um fosso entre as respostas que a ciência está habilitada a dar-nos e as novas perguntas que essas respostas provocarão. [...] A ciência nunca nos dará todas as respostas. O que poderemos tentar fazer é aumentar, lentamente, o número e a qualidade das respostas que estamos capacitados para dar, e isto, segundo penso, apenas o conseguiremos através da ciência (LEVI-STRAUSS, 1978, p. 16-17).

48

Dos fundamentos em que se baseia o Direito, não raro, quando se retroagem mais e mais na escala de eventos, percebe-se, não por acaso, a presença de algumas narrativas mitológicas.

É fato que, ao se compararem estado de natureza e estado civil, antitéticos e inconciliáveis entre si, observa-se que prevaleciam no primeiro, onde todos eram livres e iguais, a insegurança e a desordem; e no segundo, *a contrario sensu*, deveriam reinar os ideais da segurança, entre os quais a jurídica, e da ordem.

A propósito disso, a própria Constituição, o Constitucionalismo e o Direito Constitucional, enquanto se consagram a fundamento, princípio criador, transformador e ordenador de qualquer sistema jurídico e do Estado, são – dentro obviamente da perspectiva neste texto analisada – mitos, eis que, modernamente, partem do princípio insculpido na abstração do contrato social, ao qual se atribui o elemento inaugurador do estado civil, principalmente em Hobbes. Ao contrário do que possa parecer, o caráter mitológico do Direito, de nenhum modo, retira-lhe a eficácia e o senso de necessidade. Proporciona a ele mais força.

Tome-se por argumento, neste cenário, só para ilustrar o raciocínio, um postulado que é muito caro ao Direito Positivo, tal qual o concebemos desde há muito tempo, consagrada nas constituições democráticas modernas: a segurança jurídica. Ninguém duvida da sua necessidade para as relações sociais, econômicas e políticas. No entanto, basta ver a naturalidade com que as mudanças frenéticas da legislação

são aceitas e banalizadas até mesmo pelos juristas, bem como o labirinto no qual se adentra quando se analisam as decisões judiciais e os posicionamentos jurisprudenciais.

O fato é que, com sua mania de interpelar sobre as coisas e desejar respostas nos princípios primeiros e nas razões últimas que lhes satisfaçam as necessidades, em uma atitude filosófica, bem como diante das vicissitudes do mundo da vida, os homens põem sob suspeição, vez ou outra, o pressuposto fundamental da segurança jurídica. É dizer, além do tempo e do espaço, categorias *a priori* do conhecimento, kantianamente, o homem não se contenta em conhecer o mundo, mas também as causas do mundo (a causalidade): o “de onde viemos?”. Assim, nada mais natural do que isso: o pensamento filosófico tem o papel fundamental de descortinar os mitos:

Enquanto que o jurista constrói a sua ciência partindo de certos pressupostos, que são fornecidos pela lei e pelos códigos, o filósofo do direito converte em problema o que para o jurista vale como resposta ou ponto assente e imperativo. Quando o advogado invoca o texto apropriado da lei, fica relativamente tranquilo, porque a lei constitui ponto de partida seguro para o seu trabalho profissional; da mesma forma, quando um juiz prolata a sua sentença e a apóia cuidadosamente em textos legais, tem a certeza de estar cumprindo sua missão de ciência e de humanidade, porquanto assenta a sua convicção em pontos ou em cânones que devem ser reconhecidos como obrigatórios. O filósofo do direito, ao contrário, converte tais pontos de partida em problemas, perguntando: Por que o juiz deve apoiar-se na lei? Quais as razões lógicas e morais que levam o juiz a não se revoltar contra a lei, e a não criar solução sua para o caso que está apreciando, uma vez convencido da inutilidade, da inadequação ou da injustiça da lei vigente? Por que a lei obriga? Como obriga? Quais os limites lógicos da obrigatoriedade legal? (REALE, 2002, p. 30).

Paradoxalmente, nada mais inseguro juridicamente do que a nossa vetusta “segurança jurídica” deixa transparecer. Segurança jurídica esta que, em rigor, se traduz simbolicamente em um mito, muito exaltado, adorado, cultuado no mundo do discurso jurídico, mas, na maioria das vezes, ingloriosamente difícil de ser posta em prática, de ser levado a efeito. Essa ponderação revela outro dado interessante acerca do mito: a questão da auto fundamentação do mito, ou seja, o fato de que ele se ampara em si mesmo – ou, na pior das hipóteses, em outro mito para se sustentar –, o que, sem embargo de seu aspecto sedutor, lhe retira o vigor lógico.

Ninguém se admira que os juristas citem o código ou as leis de segurança pública: a melhor solução para o jurista, de fato, não é a mais justa, mas aquela que é confirmada por um maior número de textos legislativos. Onde é considerado verdadeiro não o que é verificado empiricamente, mas o que é sustentado por textos oficiais, o trecho em conformidade é a prova decisiva (BOBBIO, 2015, p. 381).

O homem, principalmente o homem burguês, tem medo daquilo que se apresenta como instável e o imprevisível. E a sensação de segurança, seja ela física, seja ela jurídica, dado pelo Estado moderno, aplaca-lhe o sentimento de estar desprotegido e só, de modo que o rito a ser seguido para obter a graça e a salvação no mundo secular é o rito desenhado pelo Direito, que serve de bússola no emaranhado complexo da vida social, política, existencial e econômica.

Herdeiras da calculabilidade iluminista, ambas, estabilidade e previsibilidade, reconhecidas como valores irrenunciáveis da burguesia revolucionária setecentista, orientam, em última análise, o ideal de segurança jurídica: “Em seu anseio por desmitologizar, o Iluminismo lança mão da lógica formal através da qual produz um plano esquemático que reduz a visão da vida a critérios de calculabilidade de modo a erigir o número ao status de cânone da *ratio* esclarecida” (ROCHA NETO, 2014, p. 9). A noção de segurança jurídica, outrossim, era mais um desejo dos contratualistas, fruto da racionalidade e pilar do Iluminismo, do que a dura realidade, insegura e matizada, invariavelmente demonstra ser de fato.

Contra, por exemplo, a segurança jurídica, o discurso em defesa do ativismo judicial peca justamente por escancarar o estado da arte do Direito quando ele é questionado pondo em dúvida o primado da lei no contexto do Estado Democrático de Direito, eis que permite, em última instância, revelar um típico “estado de natureza” hobbesiano nas entranhas do ordenamento jurídico, por conta da irrupção do subjetivismo, do voluntarismo, da discricionariedade e do solipsismo dos juízes. Desapega-se da lei e da Constituição, sobrepujando-as, em nome da moral, da ideologia e da religião. O juiz, iluminística e utopicamente, autoproclama-se guia vanguardista da sociedade pelo fato vislumbrar o caminho “eldorado” (ABBOUD, 2018, p. 7).

A segurança jurídica, aqui, foi posta à evidência a fim somente de servir de provocação – além de procurar ilustrar um pouco o liame entre direito e mito e iniciar uma discussão. Aliás, na perspectiva da reflexão aqui esposada, a crença na força criadora e transformadora do poder constituinte originário, cuja índole amiúde se escora na mítica revolução ao fundar ou refundar as bases do Estado, lança suas raízes no propósito ora exposto (ROCHA NETO, 2014, p. 18).

Enfim, com base nestes argumentos ora levantados, fica flagrante a possibilidade de se estabelecer uma clara conexão ente a persistência do mito, ainda que sob o viés moderno, e o fenômeno jurídico, principalmente pelo fato de se buscar constantemente uma fundamentação e uma melhor efetivação do direito a partir da perspectiva da Constituição, do Constitucionalismo e do Direito constitucional.

Conclusão

Fiel ao método analítico de pesquisa, temperado com uma pequena abordagem crítica, o texto examinou, no início, a ideia de mito, efetuando referências ao modelo

dele na Antiguidade e ao da Modernidade, de forma que se evidenciou o caráter religioso do primeiro e laico do segundo, o que autoriza entendê-lo um pouco melhor quando cotejado com a Política e com o Direito.

Assim, em face do fenômeno político, ficou consignado que o mito, preconizado como elemento que dá origem às coisas, é mecanismo relevante para constituir, justificar e, de certa maneira, na contemporaneidade, limitar o poder, oferecendo repertório aos que exercem o poder político, bem como aos que fazem da política seu objeto de estudo e análise.

No cotejamento entre mito e Direito, a afirmação, segundo a qual este se ampara em certos mitos para explicar e fundamentar sua existência e sua razão de ser, tem, acima de tudo, um ar de provocação, na medida em que, considerando o conceito de mito moderno, de cariz laico, e se se levar em conta o estágio em que se encontra o constitucionalismo, o estado de direito e a democracia nos países ocidentais, é evidente que o Direito, tal qual o concebemos hoje, lança suas raízes em tradições e em realidades altamente tangíveis.

Referências

- ABBOUD, G. “Cinco mitos sobre a constituição federal brasileira de 1988”. In: *Revista dos Tribunais*, São Paulo, n. 996, out. 2018.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985 (Reimpressão 2006).
- BOBBIO, N. *Política e cultura*. Franco Sbarberi (Org.). Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: UNESP, 2015.
- CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas: segunda parte: O pensamento mítico I*. Trad. Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Mito e estado*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Codex, 2003.
- CHAUI, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. *Mitos, sonhos e mistérios*. Trad. Samuel Soares. Lisboa: Edições 70, 1990.
- _____. *O mito do eterno retorno*. Trad. José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercury, 1992.
- HACQUARD, G. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Trad. Maria Helena Trindade Lopes. Lisboa: ASA, 1996.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. 3 ed. São Paulo: Biblioteca Pólen, 1995.
- LEVI-STRAUSS, C. *Mito e significado*. Trad. António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978.
- MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2002.

REALE, M. *Filosofia do direito*. 20 ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

ROCHA NETO, A. A. *A constituição como mito jurídico contemporâneo*. In: *Filosofia do direito II* [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UFSC; coordenadores: Enoque Feitosa Sobreira Filho, Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira, Lorena de Melo Freitas. Florianópolis: CONPEDI, 2014.

ROMAN, L; ROMAN, M. *Encyclopedia of Greek and Roman mythology*. New York: Facts On File, 2010.

RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental: livro terceiro*. Trad. Breno Silveira. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1968.

VERNANT, J-P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia da história*. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

Submissão: 25. 04. 2021 / Aceite: 18. 08. 2021

Sobre a (in)completude e os aspectos existenciais na obra “A parte que falta” de Silverstein.

About the (in)completeness and existential aspects in “The missing piece” of Silverstein.

THIAGO SITONI GONÇALVES¹ /CAROLINA ROCHA DE ASSUMPTÃO²
/TASSIANA CAROLINE PEREIRA³ / LEILA SILVANA PONTES⁴

Resumo: A estilística de vida move as linhas do presente trabalho, considerando a arte um subterfúgio reflexivo e político, possível de sustentar os diversos sentidos para o existir. Com base na literatura, como uma expressão da arte, em interface com a Psicologia, buscamos compreender o projeto de completude da personagem em *A Parte que Falta*, obra de Silverstein (1976/2018). O vazio torna-se uma questão que permeia os (des)encontros humanos com a liberdade, a situação, o outro e a reciprocidade. Em um viés existencialista, Jean-Paul Sartre (1943/2015) ampara uma compreensão da leitura a partir do método fenomenológico, destacando todo o desvelar do conhecimento em seu curso, nunca determinado, em constante vir-a-ser. O projeto de completude surge por um incômodo da personagem devido a sua condição corpórea ao passo que ser completa em seu imaginário era sinônimo de realização, entretanto, ao completar-se, ela experiencia o caráter de em-si, um engodo hermético ao mundo, percebendo o vazio enquanto a possibilidade que ainda não se fez e que a impulsiona a criar seu próprio caminho. Ao questionarmos acerca do para quê/para quem falta, Simone de Beauvoir (1949/2015) subsidia as problematizações, encorpando uma faceta feminista para o existencialismo, escancarando as nuances da liberdade (não sendo igualitária ao sujeito fêmea), o custo de transcender uma situação, sendo a completude, uma escolha alienada da mulher para sustentar seu ser no mundo masculinizado e hierarquico. O caráter de Outra, de inessencial permeia a historicidade da mulher, tornando a liberdade um constante enfrentamento em toda situação no patriarcado (família, matrimônio, sexualidade, política), tornando a falta um empecilho para a genuína realização no mundo.

Palavras-chave: Incompletude; Liberdade; Outro; Existencialismo.

Abstract: The stylistics of life moves the lines of the present work, considering art as a reflexive and political subterfuge, possible to sustain the different meanings to existing. Based on literature, as an expression of art, in interface with Psychology, we seek to understand the character's completeness project in *The Missing Piece*, a work

¹ Psicólogo formado pela Universidade Paranaense (UNIPAR) e mestrando em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: thiagositonipsi@gmail.com

² Psicóloga formada pela Universidade Paranaense (UNIPAR) pós-graduada em Psicologia Existencial Humanista e Fenomenológica (FAVENI). E-mail: carol-psy@hotmail.com

³ Graduada em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica (PUC/PR) e Pedagogia pela Faculdade Educacional da Lapa (FAEL). E-mail: tassiana.c.p@gmail.com

⁴ Graduada em Letras pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), Mestre em Letras pela Universidade Estadual de Maringá e Doutoranda Letras (PPL) pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). E-mail: leila.pontes@unioeste.br

by Silverstein (1976/2018). Emptiness becomes an issue that permeates human (dis)encounters with freedom, the situation, the other and reciprocity. In an existentialist approach, Jean-Paul Sartre (1943/2015) supports an understanding of reading from the phenomenological method, highlighting all the unveiling of knowledge in its course, never determined, in constant becoming. The project of completeness arises from a discomfort of the character due to her bodily condition whereas being complete in her imaginary was synonymous with achievement, meanwhile, when completed, it experiences the character of itself, a hermetic deception to the world, realizing the void as the possibility that has not yet been made and that drives it to create its own path. When questioning about what for/for whom is missing, Simone de Beauvoir (1949/2015) subsidizes the problematizations, embodying a feminist facet to existentialism, opening up the nuances of freedom (not being equal to the female subject), the cost of transcending a situation, being completeness, an alienated choice of the woman to sustain her being in the masculinized and hierarchical world. The character of Another, inessential, permeates the woman's historicity, making freedom a constant confrontation in every situation in the patriarchy (family, marriage, sexuality, politics), making the lack an obstacle to genuine achievement in the world.

Keywords: Incompleteness; Freedom, Another; Existentialism.

Introdução

A arte torna-se parte do cotidiano de todas/os que coexistem em sociedade e por ela, o humano constrói seu modo subjetivo de existir. Limitar a arte, por conseguinte, definir a vida, em meio ao contexto em que somos protagonistas, não amplia as fronteiras de possibilidades para lidar com a existência. Pelo contrário, Ernest Fischer (1984) em seu primeiro capítulo da obra *A Necessidade da Arte*, já desbravava a sua amplitude ao escrevê-la em inúmeras funções, cuja característica que ampara todas as formas de estilísticas é o fato de que todas emergem das necessidades contextuais, sociais e subjetivas no delinear da história.

Um dos modos de dizer sobre o para quê da serventia da arte é mencioná-la como substrato para a vida, devido aos dramas existenciais nas quais todas/os estamos sujeitas/os, como violências, angústias, medos, injustiças, a iminência de morte e adoecimentos. A arte pode ser o que nos distancia das vicissitudes, o que nos torna um com o todo, o que pode nos libertar, transformar, inquietar ou ser auxílio mágico frente a dominação de um mundo capitalista.

À luz da criatividade que enlaça esse encontro filosófico e literário, a teoria em interface com a narrativa, é que esse trabalho desenvolver-se-á. Movidos por esse incômodo que incide em dividir razão e emoção, teoria e poesia, funda-se nesse texto uma inquietação, nascente pela busca da arte e ciência juntas enquanto promotoras de liberdade, como fomenta Bereano (2019 p. 12) às nossas reflexões: “disseram-nos que a poesia tem alma e a teoria tem mente e que, precisamos escolher entre elas. [...]”

É mais fácil que nos controlem quando uma parte do nosso eu é separada da outra, é fragmentada e sem equilíbrio”.

Em vista disso, não se atemos em analisar ou restringir conceitos anteriores à história posta em evidência. Este estudo caminha junto às duas esferas do conhecimento simultaneamente e divide-se em seu desenvolvimento, por duas partes. Em primeiro momento, a obra de Silverstein (2018) será apresentada com a teoria existencialista de Jean-Paul Sartre, cujas repercussões desde a sua nascente no século XX ressoa reflexões acerca do humano em suas situações em vista de sua liberdade e responsabilidade ontológica e antropológica no mundo. A história mencionada, intitula-se *A Parte que Falta*, descrito em sua ficha catalográfica como um livro infanto-juvenil. A história narra questionamentos da personagem principal (sem nome definido) em seu trajeto, perseguindo o projeto enunciado por ela como “buscar a parte que falta em mim” (Silverstein, 2018 p. 14). Por meio desta premissa, o leitor acompanha sua jornada entre (des)encontros com a completude e a falta em diversas cenas.

Em segundo momento, este estudo versa em problematizar aspectos que são manifestados ao longo da narrativa, a partir das contribuições da filósofa Simone de Beauvoir, sobre questionamentos que aparecem como: liberdade, o outro, reciprocidade e situação. Essa pesquisa se constrói a partir de um estado da arte, por meio de artigos, livros e capítulos de dissertações que se respaldam na filosofia existencial de Sartre e Beauvoir.

Com o intuito de mostrar a história tal como se apresenta, avizinhamo-nos do método fenomenológico (SCHNEIDER, 2020a; FEIJOÓ; MATTAR, 2014; SCHNEIDER, 2008b), posto que, o ato criativo está em evidência como a experiência vivida promovida por quem escreve, apontando temas concernentes à existência. De acordo com Feijoó e Mattar (2014) há inúmeros autores existencialistas que partem da fenomenologia enquanto método para investigação do conhecimento, nomes importantes do século XX como Merleau-Ponty, Heidegger e Sartre, dada a influência crítica de Husserl frente às hipóteses idealistas e realistas. Contudo, esses autores tecem a teoria a partir de apontamentos divergentes entre si e para tanto, o foco adotado funda-se na aderência de Sartre como forma de acessar o saber.

A partir desse autor, há um rompimento com dualismos entre exterior e interior, ser e parecer, potência e ato. De acordo com Schneider (2020a; 2008b), se a fenomenologia, em sua nascente do século XX, desejava cindir com uma longa história filosófica sobre a metafísica, ela deveria ser revisitada e, para tal, Sartre faz uso da fenomenologia de Edmund Husserl para o verdadeiro acesso ao conhecimento. O grande ponto que Sartre esbarra é no fato do conhecimento ser finito, na medida em que se apresenta a cada sujeito em sua singularidade e infinito, pensando que aparece-se de diversas formas, e isto fundamenta a ideia de que todo conhecimento é questionável.

Essa descoberta, descortina o fato de que o sujeito não tem noção de todos os fenômenos presentes no mundo e isso não significa que eles não existam, mas à medida em que o sujeito existe, consegue conhecê-lo objetivamente. Isto posto, o fenômeno pelo qual o humano conhece não tem algo encoberto à desvelar-se. O parecer do fenômeno é a sua essência, isto é, só se conhece o ser a partir daquilo que aparece e, para conhecê-lo, é necessário visualizá-lo em sua materialidade, em seu uso. Nisso, a realidade existe muito antes do sujeito, o que Schneider (2020a) destaca como transfenomenalidade do ser, pois a realidade bruta, indiferente, já está aí e o humano é obrigado a conhecer um ser.

Feijó e Mattar (2014) fomenta a discussão à respeito da fenomenologia em Sartre, considerando sua crítica ao idealismo e ao realismo, pelo fundamento do primeiro tratar o conhecimento como algo a ser digerido. As autoras utilizam o exemplo da aranha que, ao capturar algo em sua teia, devora o objeto com os olhos. Este seria o conhecimento: capturado como uma realidade em si mesma, dispensando a consciência. Já o idealismo dimensiona o sujeito sendo o posicionador do mundo, isento dele, cabendo exclusivamente à ser quem descreve fatos. Ambas concepções não estreitam laços entre sujeito e objeto, sendo assim, afastam, tornam uma ou outra, exclusivamente.

Para Sartre, por outro lado, sujeito e objeto são relação, cooriginários no mundo. Nós apreendemos o que se mostra junto ao visado em seus desdobramentos. A percepção, em um viés fenomenológico, não é algo exterior ou interior ao sujeito, mas um modo de apreensão do mundo que se funda pela intencionalidade, nesse movimento centrífugo da consciência que está para fora. Dois exemplos delineadores desse conceito é o abrir de olhos. Ver está co-originariamente para o visado e o acompanha em todas as metamorfoses no existir. Ver uma árvore é acompanhar todas as transformações concernentes à sua forma de ser para uma estação, para uma criança, para um terreno, para uma família, para um agrupamento de árvores em uma zona urbana ou rural. (FEIJOÓ; MATTAR, 2014).

Neste ínterim, Oliva (2014) escreve que o ponto diferenciador da conexão que o sujeito estabelece com o objeto ou com outro homem é a experiência do olhar. Apreender o outro como homem e não como um objeto qualquer está relacionado ao fato de que o outro é o ser que me olha a todo tempo e essa possibilidade de ser-visto-pelo-outro transforma a maneira como serei eu mesmo. Essa conexão entre eu e o outro é caracterizada como algo concreto, pois incessantemente ou eu olho o outro, ou estou sendo olhado. Todavia, Sartre salienta que não se pode apreender um objeto e simultaneamente perceber o olhar dele sobre nós e, sendo assim, os olhos do outro estão disfarçados por seu olhar, já que apreender um olhar não é perceber olhos. Como bem escreve Sartre (2015 p. 333) “[...] perceber é olhar e captar um olhar é tomar consciência de ser visto”

Para conhecer a essência de um objeto, neste caso uma história, é necessário partir de sua descrição pelas diversas formas que ela se apresenta, pois para Sartre “ser é, simplesmente, a condição de todo o desvelar” (SCHNEIDER, 2020a p. 87). A narrativa que nos aparece, envolta por páginas e desenhos, nos manifesta uma história que apresenta contornos existenciais, desde o projeto da protagonista, suas descobertas frente a cada cena e inúmeras questões ficcionadas por Silverstein (2018).

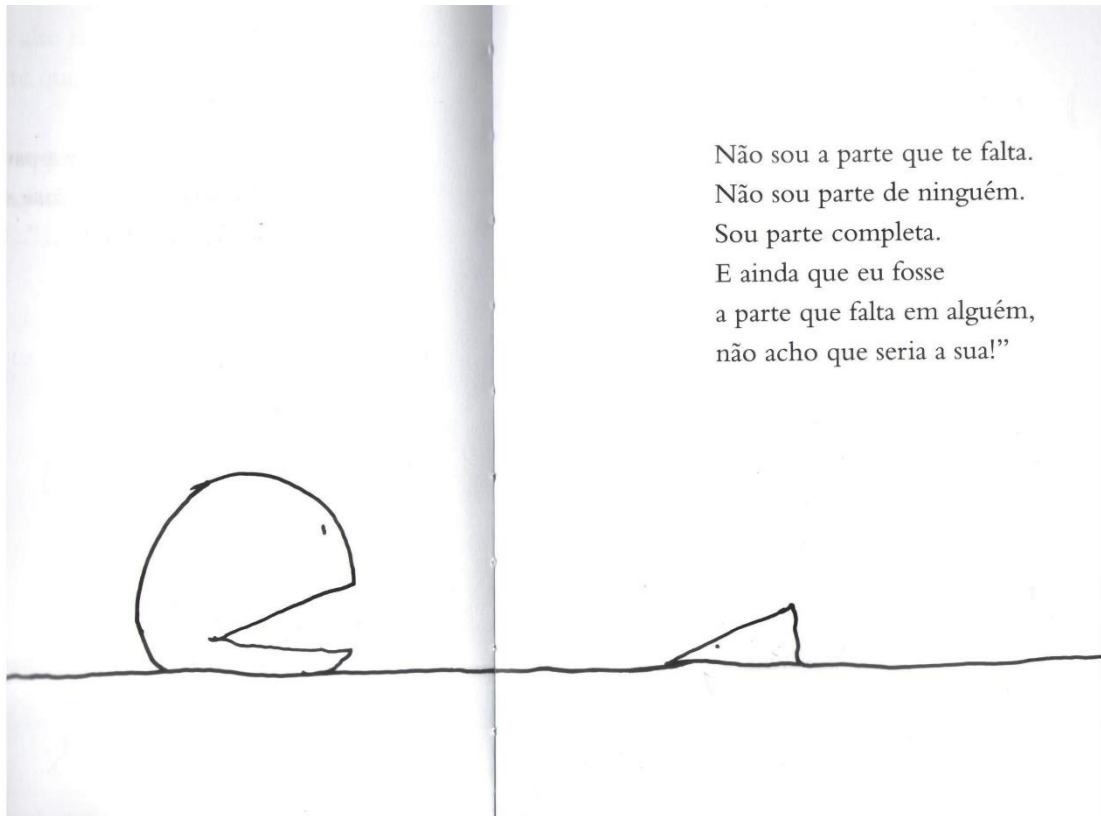
“Faltava-lhe uma parte. E ele não era feliz”: desbravando a obra

O texto desenvolve-se a partir da falta que se encontra a personagem. Pela falta, ela movimenta-se a fim de buscar a sua outra parte, na qual pudesse verdadeiramente encaixar. Esse projeto de encontrar sua parte faltante é o que movimenta suas canções e a sua vivência em diversas situações com o mundo, como estar sob a luz do sol, outras vezes sob a neve ou enfrentando nevascas e após isso, temperaturas amenas. Por não ter uma parte para preenchê-la andava mais devagar e por consequência disso, relacionava-se com quem havia no caminho, podendo interagir com uma minhoca, sentir o aroma de uma flor, correr com um besouro e poder sentir o pouso de uma borboleta em seu rosto. Todas essas expressões de encontro manifestam a característica co-originária do humano com o outro, sendo este, seres Em-si da natureza, que se apresentam à consciência singular da personagem por meio das sensações, isto é, um modo de ser que apreende o que vemos, sentimos no e pelo corpo.

A personagem expressa pelo rosto e o autor escreve o momento do encontro entre a borboleta e a parte como o seu momento favorito do dia. Apreendemos a borboleta, em uma primeira leitura, enquanto coadjuvante da história, mas aproximando-se da trama, ela vem a ser signo de liberdade. Para uma diferenciação, este é um termo vislumbrado por Sartre (1943/2015) com veemência em sua vasta produção bibliográfica, caracterizando-a enquanto condição ontológica do sujeito em não ser determinado por qualquer instância senão as suas escolhas em inúmeras situações nas quais deve enfrentar. O efeito inicial deste termo na narrativa construída por Silverstein (2018) significa o horizonte que se mostra em busca de sua *felicidade* completa, haja vista a sua falta. Como um lembrete, a borboleta - o inseto que está fora no mundo, em constante metamorfose, voo e pouso - aterrissa em seu rosto, para recordar-se da viagem, mas também, da aterrissagem.

Em vista de seu projeto de completude, a personagem se lança por mares, rumo ao novo, que decerto seria o encontro de sua parte faltante. Nesse momento, a história manifesta o primeiro conflito. De um lado, a personagem vibra ao olhar para uma outra parte que poderia completá-la e do outro, a parte faltante que, percebendo tal exaltação, posiciona-se acerca de seu lugar no mundo: “Não sou a parte que te falta. Não sou parte de ninguém. Sou parte completa. E ainda que eu fosse a parte que falta em alguém, não acho que seria a sua!” (Silverstein, 2018 p. 44)

Figura 1: Primeiro conflito do enredo entre a parte que falta e a parte faltante.



Fonte: Recuperado de SILVERSTEIN, S. *A parte que falta*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Companhia das Letrinhas. 2018, p. 44

A questão do outro em Sartre (2015) torna-se um fato nesse trecho, uma vez que o humano se encontra no mundo enlaçado pela sua liberdade e o outro, enquanto objeto que pode vir a ser utensílio para sua ação no mundo ou outro humano existindo em função de seus projetos a todo instante, quando por exemplo, avisto alguém na rua, troco olhares ou afetos. Este outro, vislumbro em primeiro momento enquanto objeto, pois apreendo o outro como sujeito/objeto que vê o que vejo em sua singularidade. Segundo Laporte e Volpe (2009) o outro torna-se mediador do Para-si, já que ele apreende objetivamente o ser do Para-si, isto é, ele tem a possibilidade de observá-lo de fora da sua experiência. Entretanto, essa relação é desigual: ou vejo ou sou visto, correndo o risco do aniquilamento de minha liberdade.

Laporte e Volpe (2009) escrevem o outro sendo a liberdade que nos escapa e na ânsia de capturá-la, fazer-se de minha posse, há inúmeras maneiras de relacionar-se não baseadas na reciprocidade ou na dialética, pois não se funda pela superação do conflito. São relações que se fundam no fracasso. Em sua explanação, elas demonstram que o poder-ser do Para-si, disposto no amor por exemplo, tem o que as autoras mencionam como tríplice destrutibilidade: “ao querer amar, quero que me amem, quero que o outro queira que o ame, isso é inevitável pois quanto mais busco

ser um objeto especial para o outro, ‘mais sou devolvido às minhas responsabilidades’ (LAPORTE; VOLPE, 2009 pp. 92)

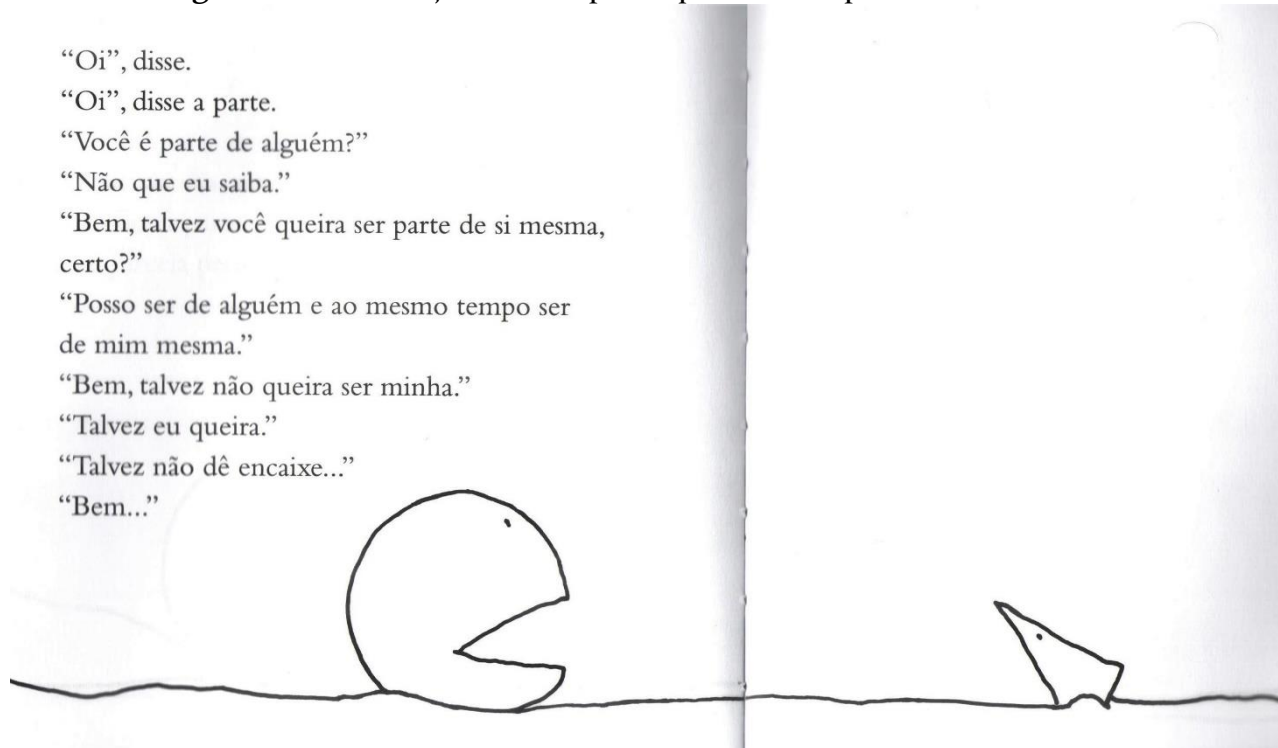
Isto é, ao desejar ser amado, mais sou lançado às minhas escolhas, às movimentações de meus projetos que podem estar alinhados ao outro ou não, tal como o outro também, podendo permanecer ou livrar-se de amar (SARTRE, 2016; LAPORTE; VOLPE, 2009). O primeiro conflito do enredo de Silverstein expressa o desejo da parte que falta em capturar a outra parte, possui-la, fazer-se do seu molde, pois aparentemente manifesta-se tão parecida ao seu encaixe. Todavia, a outra parte posiciona-se autenticamente frente à essa relação de posse.

É a partir dessa ação que a personagem consegue refletir brevemente sobre sua escolha. Compreendemos enquanto relance reflexivo posto que não houve uma mudança em sua conduta de buscar a outra parte faltante. Houve uma mudança de posicionamento em perguntar ao outro se desejava encaixar-se a ele. Então, sai de cena e prossegue sua aventura, ainda movimentada pelo projeto de completude em vista do encaixe do outro, mas a partir do consentimento da alteridade na qual está à procura (SILVERSTEIN, 2018).

Em sua jornada encontrou outras partes, mas, sobretudo, encontrou desencaixes. Avistou uma parte muito pequena; outras, muito grandes ou quadradas. Pôde encontrar-se com uma parte aparentemente perfeita, mas segurou-a com tanta força a ponto de quebrá-la e, outra vez, segurou levemente e a perdeu. Apesar dos desencontros, a parte que falta prosseguiu seu caminho (SILVERSTEIN, 2018). A angústia é um fenômeno recorrente nessas cenas, concebido enquanto conceito que permeia toda e qualquer escolha do sujeito em vista de sua existência. A liberdade evoca a obrigatoriedade em escolher, em toda situação, seja irreflexiva ou não, levando em consideração o desamparo humano no seu percurso, sem as muletas ou verdades para defini-lo (SARTRE, 2014).

A trama se desenvolve até um outro encontro de diálogo na história. A parte que falta encontra outra parte e antes de qualquer manifestação de conquista, inicia-se uma conversa:

Figura 2: Conversação entre a parte que falta e a parte faltante



Fonte: Recuperado de SILVERSTEIN, S. *A parte que falta*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Companhia das Letrinhas. 2018, p. 78

60

Ao notar que o outro permite ser da parte na medida em que é de si próprio, isto é, por meio de uma relação baseada na dialética, nota-se a possibilidade de uma relação recíproca. A parte conseguiu sentir-se completa pelo formato de seu corpo. A personagem, agora completa, vibra e rola vertiginosamente pelo seu caminho, como nunca antes. Entretanto, nesse trecho, há um outro conflito, até então inesperado, haja vista a concretização do seu projeto. A completude permitiu que vagasse com maior rapidez por onde quer que seu caminho fosse, todavia, não abriu espaço para os outros pequenos prazeres. Não podia mais sentir o cheiro de uma flor, brincar com o besouro, sentir a borboleta ou cantar sua canção (SILVERSTEIN, 2018).

A completude limitou os possíveis da personagem, considerando-se que o seu vazio era impulsionador de seu vagar, de suas canções e da sua forma de manifestar-se no mundo. Ao fazer-se completa, viu-se encerrada em um único objeto rolante. Ao perceber-se completa, deixou a outra parte no chão e prosseguiu rolando sem pressa, de um jeito diferente, cantarolando a mesma canção - pelo fato de poder cantar - e desfrutando de seus momentos - pela possibilidade de sentir, experimentar cada instante.

A história termina com duas facetas acerca da completude e incompletude. A primeira era o projeto da protagonista, o que dava sentido ao seu existir e o que daria felicidade genuína ao seu mundo. A segunda era a sua característica única de ser, em constante movimento apesar de sentir-se vazia. O desfecho da trama acompanha um

outro sentido atribuído pela protagonista a partir da concretização de seu projeto, pois ao perceber-se como completa, preenchida, não poderia vislumbrar nada além do que é, perdendo quem poderia vir a tornar-se em relação com mundo. Vislumbrar tal escolha realizada irreflexivamente gerou marcas em sua humanidade, impossibilitando-a de existir ao seu modo. Por fim, a incompletude torna-se uma atitude reflexiva da personagem frente a si mesma, pois é em seu vazio que moram as suas possibilidades.

Figura 3: Desfecho do enredo em que a personagem desfruta do melhor momento do seu dia



61

Fonte: Recuperado de SILVERSTEIN, S. *A parte que falta*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Companhia das Letrinhas. 2018, p. 105

“Aliás, porquê falta?”: interface crítica com Simone de Beauvoir

A trama de Silverstein (2018) pode ser interpretada de inúmeras formas. A maneira adotada no tópico anterior contempla o existencialismo sartreano para o entendimento de sua história e compreensão de seus conflitos, embasados no método fenomenológico enquanto uma alternativa para acessar o conhecimento tal como se apresenta aos nossos sentidos teorizados por conceitos da ontologia de Sartre. Todavia, durante a leitura nos questionamos a aplicabilidade desses conceitos em problematizações de Simone de Beauvoir, encontrados na obra *O Segundo Sexo* (1949/2016), que avizinha-se do ontológico - haja vista a perspectiva existencial que delineia o ensaio sobre a condição feminina - o social e o recorte de gênero, delimitando as dimensões deterministas de sua situação.

Avizinhar-se da teorização de Sartre, como retratou Beauvoir (1958/2018)⁵ em suas memórias, é vislumbrar as vivências do filósofo mediante à guerra, à sua inquietação frente a subserviência do humano em seus contextos limites e sua obra literária que une seu modo de filosofar e recriar a realidade. Nesse sentido, fazer uso do ensaio de Beauvoir (1949/2016) significa questionar outra faceta do existencialismo criticamente, entendendo a contribuição dessa filósofa, ensaísta e romancista, a partir de uma visão autêntica sobre o outro, a liberdade, a situação e a reciprocidade, de forma a compreender seu engajamento político no pano de fundo histórico-cultural francês do século XX.

Questionamos, à luz de Beauvoir (1949/2016), qual vazío estaria sendo posto na trama, além do visto pela estrutura corpórea da personagem? Considerando a tamanha identificação da história com os dramas e conflitos humanos, aprofundamos esse questionamento, pois se todos somos a liberdade, para quê buscamos a completude e o preenchimento? O que falta ou aliás, porquê, para quê, para quem falta? Que projeto de completude é este que buscamos? Afinal, buscamos verdadeiramente? Questionamentos tais atravessam os fios teóricos que fundamentam esta outra forma de leitura, complementar a de Sartre.

No *Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir formula uma ontologia acerca do Outro, sendo esta categoria dada a mulher. Oliva (2013, p. 122) em sua dissertação, escreve: “Compreendemos que, para Beauvoir, na relação entre os sexos as categorias do Mesmo e do Outro estão fixadas e naturalizadas a ponto de a mulher aceitar como natural o seu lugar de Outro⁶”. Ou seja, a mulher, escrita enquanto (a)sujeito em investigação na obra de Beauvoir, se conforma com a dissipação de sua própria liberdade e se limita ao que lhe é posto por um ser essencial chamado homem. É partindo deste pressuposto que discorreremos essa perspectiva sobre o texto de Silverstein.

A protagonista do texto literário estava em busca de algo (alguém) que preenchesse sua existência, destarte, vivia a cantarolar, circundava-lhe um

⁵ Em *A Força da Idade*, Beauvoir (2018) retrata o momento em que Sartre se emociona ao ouvir falar sobre fenomenologia. As primeiras traduções de Kierkegaard já estavam disponíveis na França, mas nada relacionado ao autor chamou a atenção de Sartre e de Beauvoir. Foi em um encontro com Raymond Aron, estudante de Husserl, no Bec de Graz, quando ao pegar uma bebida derivada de abricó, Aron evoca: ‘estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar deste coquetel, e é filosofia’ (BEAUVOIR, 2018 p. 116). Ao convencer Sartre da fenomenologia ser um modo de filosofar capaz de transcender o realismo e o idealismo, o filósofo comprou no bulevar Saint-Michel, a obra de Lévinas sobre Husserl na mesma noite.

⁶ Há uma distinção das maiúsculas ao referenciar o Outro em Beauvoir (2016) dado ao uso crítico da autora da dialética de Hegel sobre a relação do escravo e o senhor. Oliva (2003) comenta que o senhor é quem não reconhece o escravo como ser, ou seja como consciência, então sua relação é de objeto, de ser essencial ao ser que não possui essência. O escravo é aquele que se aliena a ponto de fazer-se objeto ao seu senhor, visto que escolher-se custa um alto risco frente a sua existência. Nesse sentido, “[...] para Beauvoir, na relação entre os sexos as categorias do Mesmo e do Outro estão fixadas e naturalizadas a ponto de a mulher aceitar como natural o seu lugar de Outro [...]” (OLIVA, 2013, p.122).

sentimento festivo. Conquanto, quando se deparou com outra liberdade, ou seja, outra parte, percebeu que a sua se aniquilou em face da outra. Ao mencionar a liberdade em Beauvoir (1949/2016) tem-se no ensaio que “[...] a liberdade se encontra inteira em cada um. Somente como permanece abstrata e vazia na mulher [...]” (p. 439), isto é, a liberdade humana para a ontologia feminina tem implicações relacionadas ao gênero, posto que o fazer-se sujeito fêmea acontece em um mundo inteiramente masculinizado, situado em um espaço em que a liberdade do Outro é aniquilada. Sendo assim, as condutas da fêmea humana nunca são fins, sempre meios:

O homem sabe que pode reconstruir outras instituições, outra ética, outro código; apreendendo-se como transcendência, encara também a história como um devir; o mais conservador sabe que certa evolução é fatal e que a ela deve adaptar sua ação e seu pensamento; a mulher, não participando da história, não lhe compreende as necessidades; desconfia do futuro e almeja sustar o tempo. Não pressente nenhum meio de repovoar o céu se abaterem os ídolos propostos por seu pai, seus irmãos, seu marido; esforça-se encarniçadamente por defendê-los (BEAUVOIR, 1949/2016 p. 411)

No existencialismo tem-se a noção de sujeito e mundo enquanto uma relação inseparável, todavia, há um despertencimento por parte da mulher nesse contexto pela impossibilidade de concretizar a sua existência feminina no mundo. Para o sujeito fêmea, assumir-se enquanto tal em sociedade advém de uma constante luta no tocante à sua responsabilidade, contudo, a questão é que muitas mulheres não têm essa mesma possibilidade (tendo em vista o humano em situação) e permanecem na imanência, em oposição à transcendência (BEAUVOIR, 1949/2016). Quando não se tem a compreensão da luta coletiva, irreflexivamente, o mundo manifesta-se para ela como um destino ao invés de um campo de utensílios. Lutar contra todos os destinos biológicos, históricos, religiosos e morais aprisionadores é o coração da transcendência (BEAUVOIR, 1949/2016).

Ao tecer teoricamente argumentos acerca da passividade feminina em relação à sua existência, Simone de Beauvoir (2016) explica que no cotidiano das mulheres evidencia-se a reafirmação de sua situação alienada e esta é exemplificada pela autora. No dia-a-dia, a cozinha se mostra como uma escola de passividade, conformação e paciência, pela qual a mulher sempre precisa aguardar para que as coisas fiquem prontas e somente então, ela, entrar em cena: “[...] é uma alquimia; cabe-lhe obedecer ao fogo, à água; “esperar que o açúcar derreta”, que a pasta fermente e também que a roupa seque, que as frutas amadureçam” (BEAUVOIR, 2016 p. 409). Suas atividades e seus posicionamentos na vida estão sempre voltados para fora de si mesma, esperando que as coisas aconteçam sozinhas, que sejam feitas por outra pessoa ou que lhe outorgam o direito de fazê-las. Restabelecendo a conexão com a personagem de Silverstein, é possível notar a semelhança na maneira como ela se põe diante de sua existência, uma vez que, em um primeiro momento, a parte que falta não enxerga na

incompletude uma forma legítima de vida, buscando significado e preenchimento fora de si (SILVERSTEIN, 2018).

Esse ensejo de completar-se por subterfúgio alheio persiste após inúmeras tentativas da parte que falta em encontrar a parte perfeita. A trajetória irreflexiva frente ao vazio impulsionou a protagonista a buscar vários tipos de preenchimentos ao seu ser, visto que faltar era uma característica apreendida como destino e que deveria *naturalmente* ser completada. Por faltar-lhe verdade, substrato para a genuína “felicidade”, captura tudo o que há em sua frente como possível, mesmo não encaixando, sendo pequeno, grande ou pontudo demais. É equiparável ao destino da mulher que tem sua realização pendente caso não se case, não tenha filhos, não seja feminina ou quando se realiza pela sua independência e é exortada pelo patriarcado.

Nas palavras de Beauvoir (1949/2016): “O homem declara, por exemplo, que não vê sua mulher diminuída pelo fato de não ter profissão: a tarefa do lar é tão nobre quanto, e assim por diante. Entretanto, na primeira disputa, exclama: ‘Serias totalmente incapaz de ganhar tua vida sem mim’ (p. 23). A maternidade, o matrimônio, a monogamia, a heterossexualidade, a passividade, a obediência, a doçura e a feminilidade se tornam uma finalidade para uma suposta parte que padece de uma pseudo ilusão de falta.

A mulher enquanto sujeito dispõe de um aspecto que Beauvoir (2016) escreve como resignação. Essa característica aparece como uma outra forma de validar a passividade feminina, uma vez que uma mulher resignada oferece ao mundo a generosidade condescendente que admite, perdoa, consente e espera tudo. É a resignação que garante que a mulher seja paciente, que aceite as coisas como são, que respeite as leis apenas por serem leis. Esse é o melhor traço que se pode encontrar em uma mulher, a subserviência é a maior virtude (BEAUVOIR, 2016).

Apoiado nesse aspecto, a passividade mostra-se cada vez mais como o melhor caminho a ser escolhido para o existir feminino. Por outro lado, as resignadas que assim se portam são concomitantemente acusadas de mediocridade, preguiça e frivolidade, ignorando totalmente “o fato de que o horizonte lhes está barrado” (BEAUVOIR, 2016 p. 411) em incontáveis ocasiões.

Assim como todos os moldes ditos verdadeiros de existir, neste caso, a subserviência feminina, a personagem da narrativa encontra o seu preenchimento aparentemente perfeito. Como qualquer fórmula que pressupõe dar conta de todos os sentidos para existir, ambas, a perfeição e o assujeitamento, desembocam no fracasso. Destacamos o parecer, pois, tal como manifestou-se, a protagonista não havia vivido o que viria a ser a completude e, arbitrariamente, a incapacidade de ser outra coisa além de completa, definida, encerrada. Percebe-se inabilitada de deleitar-se das pequenas e prazerosas situações que outrora tivera. Essas impossibilidades e inquietações são expressas nesta sentença: “Meu Deus! Agora que estava completo,

não podia nem sequer cantar” (SILVERSTEIN, 2018, p. 93). O contraste desta cena é o ponto reflexivo que embasa a crítica sobre a liberdade, pois a personagem percebe “a monótona repetição da vida em sua contingência e sua facticidade” (BEAUVOIR, 2016, p. 414).

Isto é, o existir contingente reporta à característica da passagem do tempo, percorrendo o caminho de cada realidade humana em seu projeto, que pelo caráter absurdo, pode findar a qualquer momento, seja em relação ao sujeito no mundo, seja pelo corpo, pelo outro e pela própria morte, caracterizando a facticidade em que estamos imersos (SARTRE, 2015; BEAUVOIR, 2016). A parte que falta reconhece por este trecho a experiência de um projeto falido, que limita outros possíveis, que abre espaço à repetição, ao monótono e ao destino, aniquilando sua liberdade. A anulação da liberdade feminina, em aproximação com esta cena da obra, manifestou-se para nós, enquanto leitoras da história e sujeitas para a obra.

A liberdade feminina pela categoria do Outro em Beauvoir (2016), é descrita a partir de normativas determinantes de sua essência, por uma força da alteridade declarada enquanto Mesma ou Um. O conceito emergente dessa desigualdade, e que nos impera em interrogação, é a reciprocidade. Oliva (2013) ampara a definição deste termo na obra de Beauvoir (2016), pois, a autora faz uma releitura da dialética do escravo de Hegel, na qual o senhor não reconhece o escravo enquanto sujeito, devido a hierarquização de seu lugar de poder. O senhor aliena o escravo, a ponto deste não se reconhecer livre. Enquanto o homem - não somente o sujeito, mas as instituições que se solidificaram pelos fios ideológicos do patriarcado como a ciência, a filosofia, a moral e todas as esferas do conhecimento - não reconhecer a mulher enquanto sujeito e objeto, carne e consciência, não há reciprocidade. É na desigualdade de gênero que mora a calcificação de projetos verdadeiramente singulares, pois, “[...] presa à sua suposta essência universal, a uma suposta feminilidade, dificilmente prestará atenção à sua singularidade” (OLIVA, 2013, p. 136).

Há um descortinamento da alienação quando as palavras de exclamação da protagonista se manifestam: “Ah! Pensou: Então é assim?” (SILVERSTEIN, 2018 p. 94). Esse questionamento emergiu pelas marcas cravadas da experiência vivida de sua alienação. A questão mostrar-se-ia outra, se antes de sair em busca de sua completude, perguntasse: Deveria ser assim? Para quê deve ser assim? O preenchimento manifestou a impossibilidade de criação de outros sentidos possíveis atribuídos por si mesma, pelo seu modo de fazer-se no mundo, nem tão rápido ou lento; em seu ritmo, em temporalidade de um projeto verdadeiramente seu.

E se a personagem pudesse significar o vazio como algo a não ser necessariamente preenchido? E se ambas as partes pudessem caminhar juntas, sem estarem aprisionadas por si mesmas? E se a incompletude fosse o sentido necessário para o rolar ao invés de ser o defeito, a desvirtude ou a irregularidade? Nota-se que o

encontro da experiência literária e teórica mobiliza sentidos de quem lê e como sujeitos em relação dialética, nos formula e desmembra questões para este texto.

O desfecho da história reporta à personagem ao seu vagar, que prossegue em busca de uma parte capaz de completá-la e esse aspecto, mostra que ainda há uma aproximação alienada com uma forma de viver. A irreflexividade faz parte do seu fazer-se no mundo apesar de todos os impactos da experiência com os desencontros, entretantes, há um novo sentido no seu jeito de caminhar. A busca frenética por uma substância que está fora não se está mais tão intensa, nem seu passo apressado. O sentido de seu existir retornou ao seu jeito de caminhar ao invés de centralizar ao vazio.

Conclusão

Este trabalho desenvolveu-se a partir do diálogo entre arte e teoria, entendendo esta esfera estilística do conhecimento como cerne para dar sentido, problematizar, encorpar e inquietar-se diante da vida. A teoria subsidiou o método capaz de acessar o fenômeno tal como se apresenta, pelo seu parecer e todo seu conteúdo intencionalmente captado por nós, leitoras e escritoras deste artigo. O objetivo dessa aliança foi compreender a trama ficcional do livro infantil A Parte que Falta a luz do existencialismo de Sartre a partir do método fenomenológico e seus desdobramentos críticos em Simone de Beauvoir, pelos conceitos que aparecem em ambos os escritores, como liberdade, situação, o outro e reciprocidade.

Em Sartre (2016), o método apreende o conhecimento por todo o seu desvelar, no curso de seu existir e na relação homem-mundo, que acontece a todo instante. A estratégia de leitura e da seleção dos conflitos emergentes da narrativa sucederam dessa metodologia a partir do lançamento da personagem em busca de seu projeto até o desfecho. Existem três momentos de conflito específicos. O primeiro conflito acontece no encontro da personagem com o outro, um existente possível ao preenchimento de seu ser. Esta cena é caracterizada pela desconsideração da personagem da liberdade, por sua vez, o projeto do outro. Comentadores da filosofia existencial de Sartre complementam que toda relação sem a superação do conflito está destinada ao fracasso dado ao desejo de capturar, fazer do seu molde a subjetividade do outro. Esses aspectos são visíveis nas relações amorosas quando a possessividade e a sujeição fazem-se presentes pelo amante e o amado.

O segundo conflito surge pelos desencaixes encontrados no caminho. O projeto de completude desembocou sendo, pela experiência concreta, a experimentação intensificada da falta devido às outras partes serem de moldes diferenciados. O terceiro conflito surge no instante que se completa, pois, percebe a sua idealização frente a completude, que por sua vez, não permitia vislumbrar novos projetos. Estava encerrada, limitada e sua liberdade estava em xeque, por definir-se unicamente completa. A completude para a personagem tornou-se sinônimo de limitação, posto

que seu vazio a impulsionava a sentir, vislumbrar, pertencer às coisas ao longo do caminho.

Pelo subsídio da teoria sartreana para a compreensão dessa história, enlaçamos nossas questões acerca do projeto da personagem, haja vista uma identificação com os dramas existenciais na atualidade. Para quê, porquê, para quem falta? Simone de Beauvoir (2016) criticamente nos ampara em possíveis considerações ao pontuar nos seus ensaios sobre a condição da mulher. A subserviência e a inessencialidade da mulher foram circunscritas historicamente pelo patriarcado e isso repercute em uma pseudo falta, que baliza as existências femininas em verdades masculinizadas. O lugar de Outro sujeitado ao essencial, equiparável ao escravo servente ao seu dono, pela ótica de Beauvoir (2016) construiu o projeto de ser mulher ao longo da história e isso acarretou em uma nova configuração diante da situação: o seu enfrentamento, a fim de transcendê-la, torna-se diferenciado dado à concepção de que o mundo é masculino e tal determinação, impede de muitas mulheres construir uma existência genuinamente própria. Dado isso, a reciprocidade não está presente nas relações com o outro. Há uma hierarquização do gênero que circunscreve o existir alienando o sujeito fêmea, fio a fio de sua história.

A falta apresenta-se como um empecilho para alcançar o que se é forjado pela história enquanto felicidade e isso, nos moldes patriarcais, podem ser escritos como casamento, maternidade, feminilidade, heterossexualidade, a obediência e todas as tarefas e expressões de vida ditas para mulher. A questão é que assumindo a falta enquanto defeito, ela não se torna uma brecha para ressignificar o existir. Ela se torna unicamente um buraco a ser preenchido. Quando a personagem se frustra e percebe o que é estar completa, um novo contorno apresenta-se: a falta como oportunidade de pertencer a si mesma.

67

Referências

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Tradução de Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BEAUVOIR, S. *A força da idade*. Tradução de Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

BEREANO, N. K. "Introdução." In: LORDE, A. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 11-17

FEIJOÓ, A. M. L. C.; MATTAR, C. M. "A fenomenologia como método de investigação nas filosofias da existência e na Psicologia". *Psicologia: Teoria & Pesquisa* v. 4 n. 30 pp. 441-447, 2014. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ptp/v30n4/v30n4a09.pdf>> Acesso em 16 jul. de 2020:

FISCHER, E. *A necessidade da arte*. Tradução de Antônio Callado. São Paulo: LTC, 1984.

LAPORTE, A. M.; VOLPE, N. *Existencialismo: uma reflexão antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre*. Curitiba: Juruá Editora, 2009.

OLIVA, J. *Identidade e reciprocidade em O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir*. (Dissertação de Mestrado) - Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, SP, 2013, Brasil. Disponível em: <https://www.usjt.br/biblioteca/mono_disser/mono_diss/2014/264.pdf> Acesso em 20 de jul. de 2020

OLIVA, J. “A relação erótica autêntica e a realização da reciprocidade em O Segundo Sexo de Simone de Beauvoir.” *Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar*, São Carlos, SP, Brasil, 10, 2014. Disponível em: <<http://www.ufscar.br/~sempgfil/wp-content/uploads/2012/05/Juliana-Oliva.pdf>> Acesso em 15. fev. 2021.

SARTRE, J-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SCHNEIDER, D. R. “Fenomenologia de Heidegger e Sartre em suas diferenças.” *Revista Aufklärung Esp* v. 7 s/n, pp. 77-92, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/50293>> . Acesso em 16 de jul. de 2020.

_____. “O método biográfico em Sartre: contribuições do existencialismo para Psicologia.” *Estudos e Pesquisa em Psicologia*. v. 8 n. 2 pp. 289-308, 2008. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v8n2/v8n2a13t>> Acesso em 16 de julho de 2020.

SILVERSTEIN, S. *A parte que falta*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2018.

O desejo humano em imortalizar-se

The human desire to immortalize-itself

TIAGO XAVIER¹

Resumo: Este trabalho pretende mostrar que devido aos avanços da ciência e tecnologia, já se fala na possibilidade da imortalidade do corpo por meio da longevidade, sendo vista por muitos como fundamental para a evolução da raça humana.

Palavras-chave: Longevidade. Imortalidade do corpo. Aprimoramento.

Abstract: This work intends to show that due to the advances of science and technology, the possibility of immortality of the body through longevity is already spoken up, being considered by many as fundamental for the evolution of the human race.

Keywords: Longevity. Body immortality. Enhancement.

Introdução

A corrida espacial dos anos 60 entre Estados Unidos e União Soviética contribuiu para o avanço da ciência e tecnologia. Tal ampliação resultou em grandes descobertas, como por exemplo, a do britânico Francis Harry Compton Crick (1916-2004) e do estadunidense James Dewey Watson acerca da estrutura de dupla hélice do DNA, que ajudou a esclarecer os mecanismos de herança genética, abrindo caminho para todos os estudos genéticos que conhecemos hoje².

Os transgênicos, o sequenciamento de genomas e os tratamentos para enfermidades hereditárias só foram possíveis por conta desta importante descoberta, uma vez que os cientistas “descobriram nada mais nada menos do que a estrutura do DNA, a molécula que, sozinha, carrega todas as informações necessárias para a formação de todos os seres vivos” (ESCOBAR, 2004).

Essa descoberta foi tão relevante que, se não fosse ela, “não existiria o sequenciamento do genoma humano, a clonagem, o teste de paternidade ou boa parte dos alimentos e medicamentos que consumimos” (ESCOBAR, 2004), uma vez que

¹ Bacharel, Licenciatura Plena e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutorando em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: sophosxavier@hotmail.com

² Vale mencionar que embora algumas literaturas se refiram a Crick e Watson como sendo os únicos pioneiros nessa descoberta, é a cientista britânica Rosalind Franklin (1920-1958) que são atribuídos, também, os devidos créditos à compreensão da estrutura do ácido desoxirribonucleico (DNA) por ter sido a responsável por parte das pesquisas e descobertas iniciais que levaram Watson e Crick a elaborarem o modelo da dupla hélice para a molécula de DNA, ainda que estes, juntamente com Maurice Wilkins (1916-2004), tenham sido agraciados, quatro anos após a morte da cientista, com o prêmio Nobel por seus estudos. Contudo, sabe-se que o pioneirismo dos cientistas foi baseado nos estudos de Franklin.

contribuem para o aumento expressivo na expectativa de vida da população mundial, estando diretamente associado a melhorias das condições de vida.

Diante do aumento na expectativa devida, o homem se sente motivado em desenvolver métodos que possam contribuir com a longevidade humana, a fim de se atingir índices mais expressivos.

A busca em desacelerar o envelhecimento

Pesquisadores suíços da Escola Politécnica de Lausanne (EPFL), renomado instituto de pesquisa suíço, deram um passo adiante em favor de revelar o mistério do envelhecimento.

Sabendo que a mitocôndria transforma nutrientes em vários tipos de proteínas, e de que alguns estudos anteriores sugeriram que ela pode ser o motor do envelhecimento, os pesquisadores examinaram-na em camundongos e descobriram três genes que afetam a expectativa de vida deles por conta da velocidade com que funcionam. Ao desacelerarem os genes dos roedores em 50%, observaram que eles viveram 250 dias a mais que os outros camundongos, aumentando em 30% a expectativa de vida³.

Já os pesquisadores da Universidade de Stanford, nos Estados Unidos, procurando por genes ligados à longevidade, examinaram uma população de pessoas dividindo-as em dois grupos: grupo A, com pessoas acima de 90 anos; e grupo B, com pessoas acima de 100 anos. Após examiná-las, descobriram oito genes ligados com a longevidade, dentre os oito genes descobertos, quatro foram confirmados em pessoas com idade entre 100 ou mais. O estudo constatou que certas variantes dos genes chamados ABO, CDKN2B, APOE e SH2B3 eram mais comuns em centenários do que em pessoas com uma esperança de vida média, e assim determinaram que a variação genética associada com sangue tipo “O” era mais comum em centenários⁴.

Muitos que adentram em questões relacionadas ao envelhecimento acreditam que o indivíduo envelhece porque foi programado para perecer a fim de abrir espaço para a próxima geração⁵, isto porque o fatalismo leva-nos a aceitar que o envelhecimento tem de acontecer – porque desgastar-se faz parte da ordem natural das coisas (KIRKWOOD, 2001b, p. 28).

³ GAUCHAZH. *Descoberta de cientistas suíços traz avanços para compreender a longevidade*. Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/vida-e-estilo/vida/noticia/2013/05/descoberta-de-cientistas-suicos-traz-avancos-para-compreender-a-longevidade-4145846.html>>. Acesso em: 22 de set. 2020.

⁴ HYPESCIENCE. *Cientistas descobrem novos genes para longevidade*. Disponível em: <<https://hypescience.com/viver-ate-os-100-novos-genes-para-longevidade-sao-descobertos/>>. Acesso em: 3 de out. 2020.

⁵ KIRKWOOD, Tom. *The end of age*. London: Profile Books, 2001.

Essa crença de que uma geração foi programada para sucumbir, quando colocada diante de algumas descobertas passa a ser questionada, ainda que as descobertas tenham sido feitas em outros animais, como àquelas feitas em anêmonas marinhas, peixes e tartarugas que envelhecem lentamente.

A água-viva *Turritopsis Nutricula*, por exemplo, conhecida como imortal por não perecer por causas naturais intrínsecas, só podendo ser morta por interferência externa, quando atinge a maturidade consegue regredir a condição de pólipo num ciclo que acontece permanentemente⁶; a Koi (*Cyprinus carpio*), também conhecida como carpa chinesa, é uma espécie de peixe que consegue atingir média de vida de 200 anos; enquanto que a tartaruga-rajada consegue atingir média de vida de 180 anos⁷. Outro exemplo é o molusco que vive em média 400 anos, o *Artica islandica*, considerado por muitos biólogos como sendo o ser vivo que mais vive no mundo⁸.

Há uma vasta variedade de seres vivos existentes no planeta que quebram a barreira do absurdo e dão aos cientistas a oportunidade de estudarem e compreenderem com mais afinco a longevidade, ainda que muitas das pesquisas sejam pautadas por informações adquiridas a partir de estudos feitos em animais mamíferos e seres marinhos. Todavia, elas são importantes por permitirem o avanço de pesquisas relacionadas ao processo de envelhecimento, podendo contribuir para o elixir da longevidade. Por tudo isso, a busca do homem em desacelerar o envelhecimento vem despertando o desejo de se atingir a imortalidade⁹.

71

O desejo de se atingir a imortalidade

No artigo intitulado *O dia em que a morte morrerá*¹⁰, Nahra apresenta o conceito de imortalidade trazido para a cena filosófica por John Harris em *Enhancing evolution*¹¹. Em seu artigo, Nahra mostra (hipoteticamente) que se mantido o aumento constante na expectativa de vida que tem sido observado nos últimos 160 anos, na razão de 12 semanas por ano, se pode esperar que em 40 mil anos, a expectativa de vida seja de aproximadamente 10 mil anos, o que poderíamos caracterizar de

⁶ BBC. *A misteriosa água-viva de apenas dois centímetros que cientistas acreditam ser imortal*. Disponível em: <<http://momentocurioso.com.br/turritopsis/>>. Acesso em: 22 de mar. 2021.

⁷ O VERSO DO INVERSO. *Os 5 animais com maior expectativa de vida*. Disponível em: <<http://www.oversodoinverso.com.br/os-5-animais-com-maior-expectativa-de-vida/>>. Acesso em: 5 de jun. 2020.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Entende-se “imortalidade” aqui como sendo o prolongamento da existência do corpo, e não a sua indestrutibilidade. Essa imortalidade tem relação apenas com a longevidade. Esta longevidade não exclui a destrutibilidade da matéria (corpo), pois ela (a matéria) é efêmera. Assim sendo, afirmar aqui a “imortalidade” no sentido estrito da palavra é inconcebível, pois para isto teríamos que levar em consideração também a indestrutibilidade, como no caso da imortalidade da alma por ser imaterial. Não à toa Luc Ferry disse que “mesmo que conseguíssemos controlar o envelhecimento do organismo, a morte ainda permaneceria possível em caso de acidente, suicídio ou atentado” (2018, p. 25)

¹⁰ NAHRA, Cinara Maria Leite. *O dia em que a morte morrerá*. Rev. Veritas – RS. v. 58, n. 1, (2013).

¹¹ HARRIS, J. *Enhancing evolution*. New Jersey: Princeton University Press, 2007, p. 64.

imortalidade. Tal ideia pode parecer sonho fictício, mas é um desejo que se encontra bastante forte “nos países mais desenvolvidos. Pessoas vivendo mais e com mais saúde é algo que já vem acontecendo” (NAHRA, 2013, p. 90).

Diante de tamanho desejo, a seguinte pergunta surge: o que o futuro nos reserva? Nahra responde dizendo que

[...] não há dúvida que a maior realização de todas as possíveis realizações, aquela que provocaria a mais radical mudança na natureza humana em toda História, seria os seres humanos tornarem-se, um dia, imortais. A nossa transformação em seres verdadeiramente imortais, sendo capazes de viver para sempre, como os deuses da mitologia grega, é algo que talvez não sejamos capazes de atingir. Entretanto, a possibilidade de que os futuros membros da nossa espécie vivam cada vez mais é muito alta. Se nós não vivermos para sempre, mas se as pessoas constantemente atingirem idades de milhares e milhares de anos, estas pessoas poderiam ser consideradas imortais comparativamente a nós (NAHRA, 2013, p. 90).

Para, contudo, se pensar na ideia de uma possível imortalidade do corpo, faz-se necessário pensarmos, também, em algumas problemáticas que, se não forem pensadas e discutidas, tal ideia passa a ser uma maldição para a própria raça humana, já que estender a vida traz consigo questões que colocam o homem na condição de pensar se vale a pena ou não continuar na busca da longevidade em prol da imortalidade.

O filósofo alemão Hans Jonas (1903-1993), que desenvolveu trabalhos no campo dos problemas éticos sociais criados pela tecnologia, apresenta em seu trabalho *The Burden and Blessing of Immortality*, objeções acerca da ideia de extensão da vida. Segundo ele, estender a vida seria algo injusto, pois fere o tempo do ciclo natural da vida: nascimento e morte. O filósofo acredita que prolongar a vida seria sem sentido, por causa do tédio que os homens viveriam em uma vida infinita. O prolongamento da vida seria sem sentido, também, porque a identidade pessoal do indivíduo não se manteria durante longos períodos de uma existência estendida¹².

Outra objeção levantada por Hans Jonas para se pensar a ideia de extensão da vida humana é a de que a imortalidade do corpo por meio da longevidade contribuiria para a superpopulação, colocando as pessoas na condição de não mais reproduzirem, uma vez que ele acredita que se a população humana se tornasse imortal e as pessoas continuassem a se reproduzir na mesma velocidade em que se reproduzem hoje, haveria um superpovoamento do planeta, forçando os indivíduos a pararem de se reproduzir a fim de se evitar a superpopulação e a aceleração da degradação do meio ambiente¹³.

¹² JONAS, H. *The burden and blessing of immortality*. Hasting Center Report, 22(1), 1992, p. 34-40.

¹³ JONAS, H. *The burden and blessing of immortality*. Hasting Center Report, 22(1), 1992, p. 34-40.

Contrariando Hans Jonas e se posicionando a favor das ideias de John Harris em prol da imortalidade, Nahra dirá que a questão acima é significativa, porém, passa a ser uma objeção fraca por

[...] não considerar a variável do avanço tecnológico em sua análise, não levando em consideração que a imortalidade, se for atingível, só poderia sê-la por meio de um longo processo de desenvolvimento tecnológico. A possibilidade de que tenhamos seres humanos vivendo mil anos ainda neste século é mínima e, portanto, a afirmação de que a imortalidade necessariamente vai gerar superpopulação e que a superpopulação necessariamente implicará o fim da reprodução não se configura em problema imediato. O problema poderia ser gerado a longuíssimo prazo, mas pensado também a longuíssimo prazo se for possível tecnologicamente que prolonguemos bastante o tempo de vida dos humanos, haveremos de pensar na hipótese de que também será possível desenvolver uma tecnologia que permitirá que a espécie humana habite, viva e colonize outros planetas que sejam propícios para a vida e, se assim for, será possível conciliar a imortalidade com a concepção a medida que continuaremos nos reproduzindo e viajando pelo universo com o objetivo de espalhar a vida e, mais especificamente, a vida inteligente no universo (NAHRA, 2013, p. 95).

Essa objeção de superpopulação abre espaço para se cogitar a importância de aprimorar moralmente o homem em prol de preservá-lo de si mesmo, uma vez que este, ao longo da história, mostrou-se (e ainda se mostra) bastante inclinado à destruição de si mesmo. Neste sentido, a imortalidade de um ser propenso a promover desolação resultaria em uma devastação inimaginável. E por isso novas tecnologias estão sendo cotadas para ajudar na compreensão dos mecanismos cerebrais.

A neurociência, por ser uma área que estuda detalhadamente zonas cerebrais ativas, está despertando a atenção de muitos devido ao fato de poder contribuir para a ideia de aprimoramento do homem, uma vez que esta está engajada na compreensão do funcionamento do cérebro humano.

Para um dos maiores nomes da neurociência na atualidade, o português Antônio Damásio, o homem está evoluindo para conciliar emoção e razão por meio dos estudos da neurociência que ajudam a desvendar a base neurológica das emoções, demonstrando que elas têm um papel central na tomada de decisões. E por isso esta área do saber procura identificar quais são os processos que produzem o fenômeno da consciência, adentrando nesta seara por identificar que os sentimentos do ser humano foram fundamentais para a formação do sistema moral (que por sua vez é fundamental para a organização da sociedade), carecendo serem estudados e compreendidos em prol da orientação da espécie humana, a fim de que um dia, a

convivência do homem em sociedade, que exige que se equilibre razão e emoção o tempo inteiro, possam existir em harmonia¹⁴.

Dentre inúmeras técnicas da neurociência voltadas para a compreensão das funções cerebrais ligadas às emoções, se destacam as da neuroimagem, a saber, tomografia computadorizada (TC), tomografia por emissão de pósitrons (PET) e a ressonância magnética funcional (RMf) – que vem tentando identificar mecanismos cerebrais que admitam o funcionamento da mente humana com base na observação das áreas ativas enquanto o indivíduo pensa em algo.

A tomografia computadorizada (TC), por exemplo, permite medir a radiodensidade de cada ponto do cérebro por meio de raios-X capazes de produzir feixes bastante estreitos que percorrem ponto a ponto a área a ser visualizada. A TC é uma técnica importante porque ela permite identificar sangue, licor e tecido nervoso, obtendo-se uma boa visualização de áreas maiores de substâncias branca e cinzenta. Já a tomografia por emissão de pósitrons (PET) identifica as alterações do fluxo sanguíneo ao medir alterações na captação de glicose ou oxigênio. Pessoas que são submetidas a esta técnica, por exemplo, recebem uma injeção de isótopos (átomos) que emitem pósitrons (como o flúor, por exemplo) que contribui para o mapeamento e a distribuição do fluxo durante a execução de tarefas, ou seja, localizar áreas corticais ativadas quando o indivíduo recebe um estímulo sensorial ou quando realiza um movimento. Já a ressonância magnética funcional (RMf) permite o mapeamento da função cerebral. Com este tipo de técnica é possível visualizar imagens do cérebro em funcionamento durante a execução da tarefa¹⁵.

A neurociência espera que nas próximas décadas os pensamentos, sentimentos e emoções sejam desvendados por completo, como também, as suas intensidades. Embora a neurociência seja uma área do saber bastante significativa para a ideia de aprimoramento humano, ela não é a única aposta para este fim, já que a biotecnologia tem avançado expressivamente em descobertas relacionadas à engenharia genética, que é uma de suas áreas que pode contribuir para o melhoramento do homem por meio de escolha das características genéticas. Diante disto, o filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, em *O futuro da natureza humana*, livro que traz uma discussão importantíssima desencadeada pela técnica genética, diz que devido ao progresso da manipulação e decodificação do genoma humano, há a esperança de que em breve o homem tomará em suas mãos o curso da sua própria evolução¹⁶.

¹⁴ NEUROPSICOPEDAGOGIA. *Neurociências em benefício da educação*. Disponível em: <<http://neuropsicopedagogianasaladeaula.blogspot.com.br/2013/07/o-homem-esta-evoluindo-para-conciliar.html>>. Acesso em: 04 de set. 2020.

¹⁵ CIÊNCIA DO CÉREBRO. *Os avanços da (neuro)ciência*. Disponível em: <<https://cienciadocerebro.wordpress.com/2012/07/11/os-avancos-da-neurociencia/>>. Acesso em: 7 de jul. 2020.

¹⁶ HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Reconhecendo o potencial da biotecnologia e acreditando que ela pode contribuir para a evolução do homem, Nahra, em seu trabalho intitulado *A revolução na ética e na metafísica causada pela neurociência, biotecnologia e pelo desenvolvimento tecnológico em geral*, diz que

[...] a revolução biotecnológica em pleno curso pode transformar radicalmente a natureza humana. O prospecto do *enhancement*, ou seja, do aprimoramento humano através de meios biotecnológicos, pode produzir a transformação mais radical, e talvez a mais rápida até agora acontecida na espécie humana (NAHRA, 2015, p. 13)

Por tudo isso, a ciência e a tecnologia são vistas como potencialmente capazes de contribuírem para o aprimoramento do homem em prol da sua evolução sem que este continue a ser um tropeço, dada as suas limitações.

Considerações finais

Embora a imortalidade do corpo por meio da longevidade ainda esteja na escala das ideias, paira na mente de muitos a convicção de que com o processo de modernização causado pela ampliação tecnológica, é possível que tal ideia um dia se concretize. E é por isso que adentramos nesta seara que traz consigo questões que nos colocam na condição de perguntar: o aprimoramento do homem será capaz de proporcionar, verdadeiramente, o baluarte restituidor da civilização humana? Seu plano é de fato aprimorar o homem em prol da superação de uma menoridade estrutural? Seus objetivos terão a capacidade de reinventar uma civilização marcada por imperfeições que por vezes geram hecatombes, cataclismos? Essas questões são fundamentais para imergirmos com mais profundidade no campo das discussões ligadas ao aprimoramento humano, no entanto, procuraremos respondê-las em momento oportuno.

75

Referências

BBC. *A misteriosa água-viva de apenas dois centímetros que cientistas acreditam ser imortal*. Disponível em: <<http://momentocurioso.com.br/turritopsis/>>. Acesso em: 22 de mar. 2021.

CIÊNCIA DO CÉREBRO. *Os avanços da (neuro)ciência*. Disponível em: <<https://cienciadocerebro.wordpress.com/2012/07/11/os-avancos-da-neurociencia/>>. Acesso em: 7 de jul. 2020.

ESCOBAR, H. *Jornal da ciência*. Recife - PE (2004). Disponível em: <<http://www.renorbio.org.br/portal/noticias/descoberta-de-watson-e-crick-foi-a-pedra-fundamental-da-genetica.htm>>. Acesso em: 10 de out. 2020.

FERRY, L. *A revolução transumanista*. Tradução de Éric R. R. Heneault. Barueri - SP: Manole, 2018.

GAUCHAZH. *Descoberta de cientistas suíços traz avanços para compreender a longevidade*. Disponível em: <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/vida-e-estilo/vida/noticia/2013/05/descoberta->

de-cientistas-suicos-traz-avancos-para-compreender-a-longevidade-4145846.html>. Acesso em: 22 de set. 2020.

HARRIS, J. *Enhancing evolution*. New Jersey: Princeton University Press, 2007, p. 64.

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HYPESCIENCE. *Cientistas descobrem novos genes para longevidade*. Disponível em: <<https://hypescience.com/viver-ate-os-100-novos-genes-para-longevidade-sao-descobertos/>>. Acesso em: 3 de out. 2020.

JONAS, H. *The burden and blessing of immortality*. Hasting Center Report, 22(1), 1992, p. 34-40.

KIRKWOOD, T. *The end of age*. London: Profile Books, 2001.

_____. *Os melhores anos de nossas vidas*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Record, 2001.

NAHRA, Cinara Maria Leite. *O dia em que a morte morrerá*. Rev. Veritas – RS. v. 58, n. 1, (2013).

_____. *A revolução na ética e na metafísica causada pela neurociência, biotecnologia e pelo desenvolvimento tecnológico em geral*. Dossiê Naturalismo – UFPE, 2015. Volume suplementar 02.

NEUROPSICOPEDAGOGIA. *Neurociências em benefício da educação*. Disponível em: <<http://neuropsicopedagogianasaladeaula.blogspot.com.br/2013/07/o-homem-esta-evoluindo-para-conciliar.html>>. Acesso em: 04 de set. 2020.

O VERSO DO INVERSO. *Os 5 animais com maior expectativa de vida*. Disponível em: <<http://www.oversodoinverso.com.br/os-5-animais-com-maior-expectativa-de-vida/>>. Acesso em: 5 de jun. 2020.

Submissão: 27. 03. 2021 / Aceite: 15. 06. 2021

A noção de “verdade estética” no contexto da Estética de Baumgarten

A notion of "true aesthetics" on the context of Baumgarten's Aesthetics

NICOLE ELOUISE AVANCINI¹

Resumo: A presente pesquisa tem por objetivo explorar os pormenores que exprimem a noção de “verdade estética” na teoria estética do filósofo alemão Alexander Gottlieb Baumgarten. Esse pensador, de inspiração racionalista, principalmente de Leibniz e Wolff, situa-se na era moderna e foi o primeiro a reivindicar o lugar de disciplina filosófica para a Estética como domínio de estudo da faculdade humana da sensibilidade. Sua principal obra, *Aesthetica*, publicada em 1750, divide-se em três partes, delimitando nas duas primeiras as justificativas, motivações e conceituações que constituem a Metafísica. Por sua vez, a terceira parte compõe as caracterizações da Estética em si mesma. Com inspirações retiradas da Lógica e da Psicologia Empírica de seus predecessores, somadas às antigas tradições, recuperadas pelo autor, da Retórica e da Poética, ele forma as bases para instaurar a autonomia da nova disciplina, que já era objeto de estudo em Platão e Aristóteles, mas encontrava-se submetida a questões metafísicas e éticas. Este trabalho explora os conceitos que estabelecem as bases da sensibilidade como objeto de uma ciência, tal como definida por Baumgarten. Partindo do mais elementar ao mais intrincado, do conhecimento obscuro e da faculdade inferior até os conceitos de beleza e do belo, concluímos com a conceituação do autor sobre a noção de verdade estética, que apresenta, por analogia à verdade lógica da razão, um status igual de segurança concernente à possibilidade de se tornar objeto de uma ciência.

Palavras-Chave: Estética. Baumgarten. Sensibilidade. Conhecimento. Verdade.

Abstract: The objective of this research is to explore the details that express the notion of "true aesthetics" in the aesthetic theory of the German philosopher Alexander Gottlieb Baumgarten. This thinker, of rationalist inspiration, mainly from Leibniz and Wolff, situated in the modern era and was the first to claim the place of philosophical discipline for Aesthetics as a domain of study of the human faculty of sensibility. His main work, *Aesthetica*, published in 1750, is divided into three parts, delimiting the first two justifications, motivations and concepts that constitute Metaphysics. For the time being, a third part composes as characterizations of Esthetics itself. With inspirations withdrawn from Logic and Empirical Psychology of its predecessors, old traditions, recovered by author, from Rhetoric and from Poetics, it forms the bases to establish autonomy of new discipline, which was not yet the object of study in Platão and Aristoteles, but found herself submissive to metaphysical and ethical questions. This work explores the concepts that establish the foundations of sensibility as the object of a science, as defined by Baumgarten. Starting from the most elementary year or the most intricate, with the obscure knowledge and the faculty inferior to the beauty and beauty concepts, we conclude with the author's conceit on a notion of true aesthetics, which presents, by analogy to true logic of reason, a status The same security regarding the possibility of becoming the subject of a science.

Keywords: Aesthetics. Baumgarten. Sensitivity. Knowledge. True.

¹ Acadêmica Bolsista do PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Graduação em Filosofia da UNIOESTE. E-mail: nicole_avancini@hotmail.com.

Introdução

É fato que a Estética já era uma importante área de estudo na história da filosofia ocidental, desde a Antiguidade, com Platão e Aristóteles, e perpassou também, posteriormente, o crivo dos medievais. Foi apenas a partir do século XVIII, contudo, que ela passou a configurar uma disciplina filosófica propriamente dita. As temáticas da arte e da beleza estiveram sujeitas, antes da Modernidade, a uma interpretação puramente metafísica, sendo vistas como realidades objetivas e transcendentais do inteligível, servindo de paradigma meramente ideal para as produções artísticas no plano mundano, tal como evidenciado no conceito platônico de *mimesis*, difundido e refletido na história da arte principalmente até o período do Renascimento. A partir da Modernidade, pelos estudos de Alexander Gottlieb Baumgarten, tais concepções (arte, beleza, etc.) passam a ganhar uma nova nuance, na medida em que o debate é incrementado pela valorização da sensibilidade como faculdade, de certo modo autônoma, cujo domínio entra em questão na proposta debatida pelo filósofo. Com isso, a noção do belo passa a não mais depender de seu correlato inteligível, mas apenas e tão-somente do modo de perceber do sujeito.

Fundamentado na antiga distinção entre conhecimentos sensíveis e conhecimentos lógicos, Baumgarten utiliza-se da disciplina da Psicologia Empírica wolffiana concernente à divisão das faculdades da alma a fim de estabelecer a divisão dos conhecimentos humanos possíveis. Isso conduz à proposta, advinda da tradição, de que a sensibilidade também seria uma forma de conhecimento, ainda que inferior; ao invés de rejeitá-la por causa dessa qualificação categorial diminuidora dela, Baumgarten propugna-a como trazendo elementos insubstituíveis, embora lide com princípios confusos e/ou obscuros, no caso de compará-lo ao conhecimento na Lógica. Desse modo, na argumentação de Baumgarten, centrada exatamente em uma tal percepção, encontra-se o diferencial da teoria de Wolff, uma vez que concede uma atenção à defesa da tese de que só poderiam surgir elementos confusos da sensibilidade, havendo justificação, por isso, para desprezá-la –, com Baumgarten é trazida a pretensão de legitimar a sensibilidade como uma fonte a mais da ciência.

Como distingue Adriana Serrão, em *Baumgarten e a fundação da Estética*², são duas as modalidades gnosiológicas dos objetos: a sensível e a lógica, o que leva, parcialmente, à conclusão de que o conhecimento sensível é matéria obscura, e pertencente, por conseguinte, à faculdade inferior. Tendo Baumgarten se devotado ao estudo da sensibilidade, encontrou nela elementos suficientes para demonstrar que essa faculdade fornece um conhecimento sensível que possui também clareza e distinção; a seguir, que é possível a fundação da “Estética” como uma ciência sobre

² SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Baumgarten e a fundação da Estética*. In: *Pensar a sensibilidade: Baumgarten – Kant – Feuerbach*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 11-22.

essa faculdade (sobre o que a articulista apresenta como conteúdos claros) surge em consequência disso.

Como observa ainda Edgar Roberto Kirchof, em *Baumgarten e o nascimento da percepção estética*³, o filósofo subdivide em oito habilidades próprias as fornecidas pela sensibilidade como faculdade; destas, quatro são meramente receptivas de sensações convertidas em representações, e as outras são produtivas, capazes de gerar associações de modo similar (*analogon*) ao processamento lógico. Assim, somando a caracterização das habilidades desse conhecimento inferior com o reconhecimento da sensibilidade como faculdade da qual se pode constituir uma ciência, dá-se o caminho para a definição de uma percepção estritamente estética e uma cognição, de fato, sensitiva. Admitindo-se que a sensibilidade passa a constituir uma fonte legítima de conhecimento, explora-se aqui o modo pelo qual é caracterizado o que Baumgarten estabelece como “verdade estética”, a fim de estabelecer os limites e avanços dos conceitos relativos à “Estética” como disciplina científica. Para tanto detalhamos as operações constituídas pela sensibilidade e das quais ela é, com exclusividade, autora e produtora, permitindo caracterizá-la como faculdade análoga à razão e capaz de constituir uma verdade própria.

O conhecimento obscuro

Em seus esforços para fundar e caracterizar a Estética enquanto uma disciplina filosófica propriamente dita, Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) baseou-se nas produções de seus antecessores, Gottfried Leibniz e Christian Wolff, especialmente no que concerne à Lógica, à Epistemologia e à Psicologia. A diferença fundamental de Baumgarten em seus estudos, entretanto, concentra-se na atenção que dedicou à faculdade humana da sensibilidade. Tal faculdade, na época definida como “inferior” e por isso renegada de um estudo sério e minucioso, tornou-se objeto de interesse do filósofo alemão no decorrer de sua tese de doutorado, que veio a ser a primeira parte de sua principal obra, a *Aesthetica*, denominada “Meditações filosóficas sobre alguns tópicos referentes à essência do poema” (*Meditationes Philosophicae de Nonnullis ad Poema Pertinentibus*, 1735)⁴. Após uma análise da estruturação e do conteúdo da produção poética, Baumgarten conclui pela necessidade de realizar uma investigação mais sistemática em torno da percepção sensível, numa pretensão de quase racionalizá-la, fundamentada nas tradições da Poética e da Retórica. Assim, apesar de ser um pensador da tradição racionalista, como seus antecessores, Baumgarten começa a divergir nesse quesito ao reivindicar o *status* modificado de valorização e legitimidade para a faculdade sensitiva.

³ KIRCHOF, Edgar Roberto. *Baumgarten e o nascimento da percepção estética*. In: Estética e Semiótica: de Baumgarten e Kant a Umberto Eco. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2003, pp. 51-70.

⁴ Há uma tradução ao espanhol: “Reflexiones filosóficas acerca de la Poesia”, tradução de José Antonio Míguez, Aguilar, Buenos Aires, 1964.

Considerando, então, o referente à divisão da alma humana em diferentes faculdades, temos, primeiramente, a tradição das psicologias wolffiana – a racional e a empírica – das quais ele extrai seus pressupostos. Naquele período a alma era conceituada como a instância responsável pela consciência humana, isto é, graças à presença de uma alma capaz de perceber e gerar conhecimento é que vinha dado o estatuto da ciência do ser (Ontologia). Diferentemente da ciência racional, que lida com a natureza da razão e suas noções *a priori* conforme elas são, a que nos interessa aqui, a ciência empírica, ocupa-se de compreender os princípios desses conhecimentos da razão – de sua justificativa, portanto. Conforme Wolff ⁵,

(...) na psicologia empírica se ensina aquilo que é conhecido pela atenção aos fatos que ocorrem com nossa consciência na nossa alma (§ 2), aquilo que for descoberto de modo *a priori* acerca da alma humana será cotejado com o que é estabelecido por experiência na psicologia empírica (WOLFF, 2018, p. 11-12)

Desse modo, Baumgarten, na segunda parte da obra em que versa sobre os princípios metafísicos da Estética, utiliza-se dessa noção quando afirma que “se em um ser existe algo que é capaz de estar consciente de alguma coisa, então, o que existe neste ser é uma alma”⁶. A partir disso ele extrai a conclusão de que os pensamentos, e conseqüentemente a própria capacidade de conhecer, advêm desse atributo da alma. Entretanto, tendo em vista que a alma não é uma instância una, mas separada em faculdades com atribuições distintas, esse conhecimento ainda pode se dar de duas maneiras diferentes. Leibniz havia definido, nos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*⁷, os tipos de ideias com as quais o intelecto humano lida e associa: as ideias claras e as distintas, que se opõem às ideias obscuras e as confusas. Segundo o filósofo, uma ideia clara é aquela que é suficiente, por si só, para promover o reconhecimento e a distinção de um objeto, sem que seja necessário recorrer a outras ideias para diferenciar esse objeto de outros semelhantes. Caso não seja possível esse processo, então a ideia é obscura. Além disso, uma ideia é distinta quando ela é tal por si mesma e possibilita evidenciar as características marcantes de um objeto, pelas quais ele pode ser analisado e definido; caso contrário, a ideia é confusa.

Contrastando a essas noções, Baumgarten também reconhece, na seção Metafísica de seu escrito, que alguns conhecimentos adquiridos pela alma são mais incertos que outros. Diferentemente de Leibniz, no entanto, ele não se apropria da conceituação de “ideia”, pois encerra essa distinção em termos de modos de conhecimento e seus diferentes graus. Diz ele:

⁵ WOLFF, Christian. *Psicologia Empírica. Prefácio e Prolegômenos*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Clandestina, 2018.

⁶ BAUMGARTEN, 1993, p. 57.

⁷ LEIBNIZ, 2004, p. 172.

Minha alma conhece de modo obscuro determinadas coisas e conhece confusamente outras. (...) O conhecimento claro é maior que o conhecimento obscuro. Segue-se que a obscuridade é um grau menor do conhecimento, enquanto que a clareza é um grau mais elevado, e, pela mesma razão, a confusão é um grau menor do conhecimento, ou ainda, um grau inferior, enquanto que a distinção é um grau maior ou então um grau superior. A faculdade de conhecer alguma coisa de modo obscuro e confuso, ou então de modo indistinto, é pois a faculdade do conhecimento inferior. Minha alma, portanto, dispõe de uma faculdade de conhecimento inferior. (BAUMGARTEN, 1993, p. 61)

Com isso evidencia-se a separação entre um grau superior e outro inferior de conhecimento – relativos, respectivamente, àqueles graus de modo claro e àqueles graus de modo obscuro –, abrindo caminho para a diferenciação entre as duas faculdades da alma humana: a superior e a inferior, cada uma responsável por seus respectivos tipos de conhecimento. Vê-se, desse modo, que não há verdadeira confusão característica desses termos, como cogitaram os pensadores racionalistas Leibniz e Wolff; era apenas uma questão de abordagem. Mas o que significa, efetivamente, atribuir um grau inferior ao conhecimento? Em que consistem as representações obscuras? Como elas são adquiridas? Vejamos isso a seguir.

A sensibilidade e o par *aisthétá* / *noéta*

81

Como atesta Baumgarten na parte final da primeira seção de sua obra, tanto os pensadores antigos quanto os medievais haviam realizado a distinção entre as duas ordens dos objetos do conhecimento: aqueles que são sensíveis (*aisthéta*) e aqueles que são inteligíveis (*noéta*). Incorporando essas distinções à sua própria tese, o filósofo alemão conclui que “as coisas inteligíveis devem, portanto, ser conhecidas através da faculdade do conhecimento superior, e se constituem em objetos da Lógica; as coisas sensíveis são objetos da ciência estética (*epistemé aisthetiké*), ou então, da ESTÉTICA”⁸.

Desse modo, tem-se que os objetos inteligíveis são de conhecimento da faculdade superior, e os sensíveis, da inferior – correspondendo assim, respectivamente, aos dois grandes domínios de conhecimento: a lógica e a sensibilidade. Conforme acentua Adriana Serrão⁹, essas duas ordens de conhecimento eram separadas pelos antigos (de Platão ao Neoplatonismo renascentista) sob um ponto de vista ontológico, isto é, segundo a doutrina platônica da separação de mundos, que acarretava a distinção entre os objetos que pertencem ao plano mundano e os que pertencem ao plano superior, inteligível. Portanto, a beleza e a arte, assim como os ideais de bem e verdade, eram matéria pertencente à realidade

⁸ BAUMGARTEN, 1993, p. 53.

⁹ SERRÃO, 2007, p. 12-13.

suprassensível, estando apenas acessíveis, como paradigma de imitação, por meio da contemplação e compreensão estritamente de cunho inteligível.

Em Baumgarten, entretanto, essa distinção entre conhecimentos deixa de ser exclusivamente ontológica e recebe um acréscimo: passa a ser admitida também como gnosiológica – atendendo, a título de antecipação, a uma decorrência do espírito da modernidade que consignará ao sujeito e à sua capacidade de conhecer a resolução das questões filosóficas. A partir disso, então, sensível e inteligível não tratam mais de dois planos de existência, mas de duas modalidades de objeto, conhecidas pelas duas faculdades humanas estabelecidas.

Seguindo a tradição de seus predecessores racionalistas, Baumgarten concorda com a asserção de que a sensibilidade é o grau de conhecimento inferior. No entanto, seu objetivo, demonstrado na primeira parte da *Aesthetica*, é explorar essa faculdade responsável não apenas pela obtenção de um tipo de conhecimento confuso e obscuro, mas também pelas produções poéticas que tanto admira e às quais devota tanto estudo. Assim, apesar de afirmar que “a representação indistinta denomina-se representação sensível”¹⁰, e de reconhecer que “tomado a partir da sua melhor denominação, o conhecimento sensitivo é o complexo de representações que subsistem abaixo da distinção”¹¹, essa faculdade não tem mais de ser considerada do ponto de vista de sua invalidação – já que isso implica reduzi-la sempre a um lugar de inferioridade –; antes e ao invés disso ela deve ser abordada e estudada em sua própria obscuridade e, assim, elevada ao estatuto de saber, tanto quanto o é a lógica como ciência do intelecto.

Na segunda seção de sua obra, a “Metafísica”, Baumgarten explora os pormenores dessa faculdade, que constituem a base de sua teoria, no concernente tanto: a) à natureza da sensação, como b) ao modo como é adquirida. Uma vez definido que a alma é a instância responsável pelo conhecimento, tem-se que esse conhecimento se dá apenas enquanto representação [*Vorstellung*], e a instância que primeiro adquire a matéria desse conhecimento é o corpo. Diz ele: “(...) as representações de meu estado presente, ou sensações (aparições), são as representações do estado presente no mundo. Assim, minha sensação deve sua existência à força de representação de que dispõe minha alma em função da disposição do meu corpo”¹². O papel da faculdade inferior, nesse caso, após a captação das sensações, é o de organizá-las e então extrair delas o conhecimento. Complemente ele: “(...) toda sensação é uma percepção sensível, que tem a necessidade de ser adequada pela faculdade de conhecimento inferior”¹³.

¹⁰ BAUMGARTEN, 1993, p. 61.

¹¹ BAUMGARTEN, 1993, p. 100.

¹² BAUMGARTEN, 1993, p. 65.

¹³ BAUMGARTEN, 1993, p. 68.

Portanto, nessas duas primeiras partes da *Aesthetica*, o autor reafirma a sua tese inicial, a saber, de que, diz ele, “(...) não duvidamos nem um pouco que possa existir uma ciência que dirija a faculdade do conhecimento inferior, ou ainda, uma ciência do mundo sensível do conhecimento de um objeto”¹⁴. Essa ciência a que ele se refere, da qual torna-se, a partir disso, fundador, é a Estética, da qual passa então a se ocupar mediante o estudo minucioso da sensibilidade, concretizado na terceira parte da obra. Vejamos isso adiante.

A Estética

A palavra “estética” tem sua origem no termo grego *aisthesis*, que significa, basicamente, “sensação” ou mesmo “percepção sensível”. Diante disso, verificamos que o termo já existia e era utilizado antigamente, num sentido diferente, porém, do qual será adotado e a que designará na Modernidade. Apesar de abordada na Antiguidade pelas teorias de Platão e Aristóteles, a Estética não era ainda considerada uma disciplina propriamente filosófica, de modo que as questões da sensibilidade se encontravam subjugadas e eram meramente subservientes às questões metafísicas. Somente a partir da Idade Moderna, desde a realocação da definição de Estética por Baumgarten, que o termo “estética” passa a caracterizar uma ciência: a ciência da sensibilidade – também denominada de “lógica da faculdade do conhecimento inferior, filosofia das Graças e das Musas, gnoseologia inferior, arte da beleza do pensar, arte do análogo da razão”¹⁵.

Com a retirada do ideal da beleza do plano metafísico e sua consequente inserção nas matérias da subjetividade, como já mencionado, torna-se possível, por conseguinte, estudar as operações humanas no conhecimento das percepções sensíveis. Não apenas no que diz respeito à percepção de meros eventos sensitivos captados pelos sentidos, mas também – e especialmente – em relação aos efeitos provocados por uma obra de arte sobre a percepção humana, em termos de compreensão de uma beleza relativamente à subjetividade, e como podemos produzir uma obra dessa espécie. De acordo com Edgar Roberto Kirchof¹⁶, a concretização da conceituação da Estética enquanto ciência em Baumgarten se dá em vista da união entre dois aspectos: a tradição da psicologia empírica de Wolff e a tradição da Retórica e da Poética, atentando à dupla capacidade da faculdade inferior – tanto perceptiva quanto produtora. Assim, conforme exposto, o filósofo mantém a tradicional concepção da alma enquanto conhecedora, mas inova ao inserir as noções tradicionais da Retórica e Poética na compreensão das aptidões próprias da faculdade em questão. Esses dois aspectos podem ser vistos como contemplados nas oito habilidades da faculdade inferior, conforme definidas por Baumgarten. Diz ele:

¹⁴ BAUMGARTEN, 1993, p. 53.

¹⁵ BAUMGARTEN, 1993, p. 65.

¹⁶ KIRCHOF, 2003, p. 51.

(...) a) agudamente perceber pelos sentidos (...) b) a aptidão natural para fantasiar, que possibilite ao talento refinado ser rico de imaginação (...) c) a aptidão natural para a perspicácia, pela qual, através do sentido e da fantasia, etc. todas as coisas devem ser sugeridas, bem como lapidadas pela sutileza do espírito e pelo talento. (...) d) a aptidão natural para reconhecer e a memória (...) e) a aptidão poética, exigida em tal monta, que granjeou à classe mais eminente dos estetas práticos o nome de poetas. (...) f) a aptidão para o gosto fino e apurado e não para o vulgar. O gosto fino e apurado, juntamente com a perspicácia, será o juiz inferior das percepções sensíveis, das representações imaginárias, das criações, etc., sempre que for supérfluo, no que concerne à beleza, submeter cada detalhe ao julgamento do intelecto. g) a disposição de prever e de pressentir o futuro. (...) h) a aptidão para expressar suas percepções (...) (BAUMGARTEN, 1993, p. 103-106).

Como atesta Kirchof¹⁷, as quatro primeiras funções (referidas respectivamente como: *sensus*, *phantasia*, perspicácia e memória) relacionam-se diretamente à tradição da psicologia da alma, pois resumem-se às características naturalmente perceptivas da parte meramente receptora dessa faculdade, que não exige qualquer ação. As outras duas, por sua vez, correspondem à outra função dessa faculdade; são elas: as da aptidão poética – que é, justamente, a capacidade criadora do espírito –, e da aptidão para o gosto fino ou juízo que é, em outras palavras, a capacidade de julgar entre as perfeições e as imperfeições dos objetos –; essas duas capacidades são, como tais, de inspiração da tradição da Poética. Por fim, as duas últimas inspiram-se na tradição da Retórica, afinal referem-se às habilidades semióticas de formulações semânticas a respeito dos objetos percebidos. A partir dessas últimas quatro habilidades da sensibilidade – criativa, judicativa e semiótica – Baumgarten teoriza, por meio da percepção estética, os efeitos de uma obra da arte sobre a observação humana, os quais serão abordados adiante.

Assim, conclui-se que a faculdade inferior possui dupla função: uma receptora, composta por quatro habilidades, e outra produtiva, cujas habilidades são também em número de quatro. São justamente essas funções que conferem à sensibilidade o caráter de conhecimento, em relação àquilo que é captado pelos sentidos e os efeitos que essas impressões causarão.

A beleza

Logo ao início da terceira parte de sua obra, o filósofo define a Estética como a ciência do conhecimento sensitivo, igualando-a, também, à teoria das artes liberais, à gnoseologia inferior, à arte de pensar (ajuizar) de modo belo e à arte do *análogon* da razão¹⁸. Desse modo, enquanto ciência, o fim visado por ela é estabelecido, diz ele,

¹⁷ KIRCHOF, 2003, p. 58.

¹⁸ BAUMGARTEN, 1993, p. 95.

como “a perfeição do conhecimento sensitivo como tal. Esta perfeição, todavia, é a beleza”¹⁹. Com isso, nota-se que ao equiparar o conceito de beleza à perfeição da forma sensitiva de conhecimento e defini-lo como o próprio objetivo da Estética, a teoria de Baumgarten trata não de uma teoria da arte especificamente (de como um artista pode consumir a beleza numa produção artística, ou como se compõe, objetivamente, a beleza), mas, de fato, de uma teoria acerca das operações tipicamente humanas (psicológicas), internas, envolvidas na percepção, meramente como recepção, de algo considerado como “belo”. Assim, apesar de admitir a possibilidade de uma beleza objetiva, que não se limita somente às obras de arte, seu interesse maior é delimitar como ocorre o conhecimento de uma beleza em modo subjetivo.

Para que se chegue a tal grau de perfeição, o filósofo estabelece três condições necessárias. Pautadas no conceito de “consenso”, essas condições referem-se, primeiramente, ao estabelecimento de uma unidade entre as coisas e os pensamentos a respeito dessas coisas (1), seguido pela ordenação desse consenso (2), e, por fim, sobre o uso de signos para designar essa ordem (3). Diz Baumgarten:

(...) a beleza universal do conhecimento sensitivo será: 1) o consenso dos pensamentos entre si em direção à unidade; consenso este que se manifesta como a BELEZA DAS COISAS E DOS PENSAMENTOS, que deve ser distinguida, por um lado, da beleza do conhecimento, da qual é a primeira e principal parte e, por outro, da beleza dos objetos e da matéria, com que é errônea e frequentemente confundida, devido ao significado genérico da palavra “coisa”. As coisas feias, enquanto tais, podem ser concebidas de modo belo; e as mais belas, de modo feio.

Já que não existe perfeição sem ordem, a beleza universal do conhecimento sensitivo é: 2) o consenso da ordem, em que meditamos as coisas pensadas de modo belo e, à medida que esse consenso se manifesta, é também o consenso interno à própria ordem e o consenso da ordem com as coisas. Referimo-nos, portanto, à BELEZA DA ORDEM e da disposição. (...)

Uma vez que não percebemos as coisas designadas sem os signos, a beleza universal do conhecimento sensitivo é: 3) o consenso interno dos signos e o consenso dos signos com a ordem e com as coisas, à medida que este se manifesta. (...) Temos, então, as três prerrogativas gerais do conhecimento.

À medida que a riqueza, a magnitude, a verdade, a clareza, a certeza e a vida do conhecimento se harmonizarem entre si em uma noção (...) e à medida que as diversas outras marcas distintivas do conhecimento se harmonizarem com as mesmas, elas produzem a perfeição de todo conhecimento, gerando a beleza universal dos fenômenos sensitivos, principalmente das coisas e dos pensamentos (...) (BAUMGARTEN, 1993, p. 100-101).

¹⁹ BAUMGARTEN, 1993, p. 99.

Essas operações humanas de apreensão da beleza, relativas às quatro últimas aptidões da sensibilidade, devido ao fato de proporcionarem a formação de associações entre os objetos (conforme as habilidades específicas do juízo e da semiótica), tornam possível realizar a equiparação dessa faculdade à razão; por isso é que Baumgarten denomina a Estética como a “arte do *análogon* da razão”.

Resolvida a discussão em torno do conhecimento obscuro, que não é mais visto como confuso e descartável, e com a legitimação da faculdade da sensibilidade, falta ainda concluir o último passo em direção à plena “racionalização” da sensibilidade – delimitar como e por que essa faculdade funciona de modo lógico assim como a razão.

Segundo Kirchof, Baumgarten define a razão como a faculdade de “perceber a relação entre as coisas”²⁰ e, uma vez definido que a sensibilidade também realiza essa função, é possível inferir que ela é análoga à razão. Por outro lado, segundo Adriana Serrão (p. 19), Baumgarten retoma novamente conceitos de Leibniz e Wolff ao tratar do *analogon rationis*. Enquanto que para eles esse conceito se equivale à faculdade da memória presente nos animais, na teoria baumgartiana essa característica é exclusivamente humana e constitui um leque de potencialidades e habilidades naturais. Essas habilidades veem-se encerradas na função tanto receptora e reprodutora de estímulos externos pelos sentidos, como produtora de juízos e criadora original imaginativa; já em sua potencialidade, o *análogon* da razão aponta para a lei segundo a qual ela funciona: a da probabilidade e da verossimilhança – ou seja, a capacidade de produção da obra artística com base nos estímulos apreendidos, organizados e interpretados. É nessa definição que assim se realiza a perfeição do prospecto do conhecimento sensitivo – a beleza.

O belo

Estabelecido que o sensível não é mais apenas aquilo que diz respeito aos sentidos, mas a uma faculdade complexa que concentra oito aptidões, de funções tanto receptivas quanto criadoras, e somado à definição do modo como o conhecimento sensitivo pode ser elevado à sua perfeição geral (a beleza), resta definir como essa apreensão se dá em sua forma singular, específica, concreta – o belo. A teorização baumgartiana em torno das aptidões da faculdade inferior permitiu-o desenvolver a conceituação de percepção estética (*cognitio sensitiva*), que é o próprio meio pelo qual se define a Estética. Esse tipo de percepção se diferencia de uma mera percepção dos objetos, notadamente devido às quatro aptidões receptivas e criteriosas subsumidas à sensibilidade. É essa habilidade psicológica humana que permite a contemplação do belo. Pois, segundo Kirchof,

devido às suas inovações (...), a *cognição perceptiva*, em Baumgarten, adquire funções criativas, discriminatórias e semióticas, que o

²⁰ KIRCHOF, 2003, p. 60.

filósofo liga, em alguns de seus escritos, aos efeitos produzidos pela obra de arte no espírito humano. Em poucos termos, Baumgarten funda a *percepção estética*, chamada, ainda de forma bastante reducionista, de *belo*. (KIRCHOF, 2003, p. 59).

Considerando ainda que o interesse de Baumgarten²¹ se centra na formulação do “belo” de modo subjetivo, esse é definido em termos do processamento interno das apreensões sensíveis, sem se atentar à deliberação de um belo objetivo, universal. Essa definição também se dá em termos de analogia com a lógica, deixando de lado, portanto, referências a sentimentalismos ou prazeres estéticos, como ocorria nas teses de Platão e Aristóteles. Em Baumgarten, o efeito do belo se encerra em termos de “representação” [Vorstellung] – o decurso que se desenrola a partir da apreensão sensível do objeto pelas faculdades inferiores, passando pelos processamentos das oito aptidões até alcançar, enfim, sua adequação aos três tipos de consenso: objeto, pensamento e signo.

É possível inferir a partir disso que a estética de Baumgarten, apesar de lidar com a sensibilidade, mantém-se uma teoria decerto racionalista, visto que não reduz o conhecimento da percepção sensível ao campo dos sentidos, como o fazem os empiristas, mas busca compreender e adequar essa percepção a processamentos lógicos – o que se preserva em acordo com seu contexto e suas inspirações.

A verdade estética

Visto que a faculdade sensível passa a constituir fonte de ciência, com todos os seus devidos pormenores, e uma vez que toda forma de conhecimento pressupõe a descoberta de uma verdade, torna-se então possível inquirir a respeito de uma “verdade estética”. Definida por Baumgarten como sendo “a verdade enquanto aquela que é conhecida sensitivamente”²², nessa teoria, é um dos principais objetivos do filósofo, ao conceituá-la em analogia com a verdade lógica.

Como recorda Kirchof (2003, p. 68), visto que o interesse do pensador alemão em desenvolver uma ciência estética se deu partindo de suas análises de produções poéticas, mediante as representações sensíveis a que se refere esse tipo de discurso, ele concluíra haver um tipo de conhecimento veiculado à ciência, mesmo que não um conhecimento lógico (abstrato). Desse modo, se há conhecimento, há uma verdade.

Essa verdade estética, por definição, deve ser uma que é conhecida sensitivamente. A fim de consagrar a distinção entre uma verdade de cunho lógico e uma de cunho estético, Baumgarten define: “somente são estéticas – à medida que são representadas pelo análogo da razão, sem o que não se percebe a beleza – aquelas que podem ser representadas sensitivamente, seja manifesta e explicitamente, seja

²¹ KIRCHOFF, 2003, p.67.

²² BAUMGARTEN, 1993, p. 120.

subentendidamente (...)”²³. Além disso, compreende-se também que a verdade estética é aquela definida pelas habilidades próprias da faculdade da sensibilidade. Complementa ele:

Das verdades em sentido estritíssimo, uma verdade só é estética à medida que ela é percebida como verdadeira sensitivamente, quer através das sensações, quer através da imaginação, quer ainda através das previsões, não se excluindo o presságio, e tão-somente através destas. (BAUMGARTEN, 1993, p. 131).

Assim, percebe-se que o filósofo oferece não uma enunciação específica do que constitui a verdade estética, mas apenas o modo como ela pode ser explorada e alcançada, em concordância com os preceitos já desenvolvidos anteriormente em seu trabalho. Segundo ele,

1) Ela conterá alguns dos primeiros e dos mais universais princípios do conhecimento humano, que a natureza implantou em quase todas as almas, que são metafísicas por natureza, de modo que estes princípios, condecorados às vezes com o título de senso comum, são mais que evidentes. (...) 2) Ela conterá aquelas raríssimas percepções intuitivas, de natureza tal que, pelos sentidos, imediatamente as percebemos como não profanadas por nenhum dos vícios das fraudes. (BAUMGARTEN, 1993, p. 150)

Conduzindo para uma especificação dessa definição, em termos mais abertos e sugestivos que uma maneira estrita e totalmente concludente, ele afirma ainda: “(...) A verdade estética, portanto, de preferência chamada verossimilhança, é aquele grau de verdade que, embora ainda não tenha alcançado a certeza absoluta, não contém nenhuma falsidade observável”.²⁴

Posteriores desdobramentos da Estética baumgartiana em Kant

Um dos desdobramentos mais notáveis da teoria estética de Baumgarten é sua influência sobre o pensamento kantiano. De acordo com Kirchof²⁵ a diferença entre os dois autores se dá em dois pontos principais: primeiramente, o que era cognição sensitiva em Baumgarten passa a ser juízo e sentimento em Kant, e, por conseguinte, o que se reduzia ao “belo”, para o primeiro filósofo, amplia-se nas noções de juízo de gosto e do sublime, para o segundo.

O filósofo prussiano desenvolve sua primeira conceituação da sensibilidade em sua *Dissertação* de 1770 (*Forma e Princípio do mundo sensível e do mundo inteligível*),

²³ BAUMGARTEN, 1993, p. 130.

²⁴ BAUMGARTEN, 1993, p. 151.

²⁵ KIRCHOF, 2003, p. 71.

no qual deixa evidente, segundo Ribeiro dos Santos²⁶, as bases para o desenvolvimento da primeira parte da *Crítica da Razão Pura* (1781), a Estética Transcendental. Kant, assim como Baumgarten, valoriza a independência da sensibilidade das amarras da faculdade exclusivamente lógica – a razão –, mas, diferentemente de seu predecessor, rejeita as noções de que ela seria o depósito das representações e impressões somente obscuras e confusas. O que Kant faz é invocar, novamente, as tradições da *aistheta* e *noéta* visando justificar o uso dos termos e seus significados, agora em sua epistemologia, para conferir um estatuto à Estética, nunca antes concedido, já a partir da primeira Crítica. A sensibilidade passa a designar, desse modo, a primeira etapa pela qual tem de passar o entendimento humano a fim de processar o conhecimento; ela designa as formas puras de espaço e tempo (como intuição *a priori*), condições inadiáveis para a possibilidade de toda experiência cognitiva.

Em sua terceira Crítica (*Crítica da faculdade do juízo*), de 1790, o filósofo retoma a tematização da “Estética” e da sensibilidade, agora sob outro prisma. À procura do fundamento *a priori* para o ajuizamento estético, Kant opera um aprofundamento na subjetivização do tratamento dos objetos vinculados à designação do “belo” pelo enfoque na representação (*Vorstellung*) como o que pertence exclusivamente ao sujeito, jamais ao objeto. Passará a valer aqui, então, a noção do sentimento (*Gefühl*) como a matéria do juízo sobre o belo e o sublime.

Conclusão

Conforme o que foi explicitado, pode-se situar no debate em torno da Estética, datado da Antiguidade e estendido à Contemporaneidade, o filósofo Alexander Baumgarten como um pensador de significativa importância para o desenvolvimento da Estética como disciplina. Devido a seu particular interesse pelas produções poéticas, somado ao resgate de tradições filosóficas pré-estabelecidas, cunhou uma teoria que, poder-se-ia seguramente afirmar, revolucionou o modo de interpretar não só as produções da faculdade da sensibilidade humana, mas o processo epistemológico como tal. Por meio de noções como as de percepção estética e cognição sensitiva, o pensador alemão rearranjou a visão sobre as apreensões sensíveis enquanto meramente obscuras, instaurando um debate que se tornará duradouro em torno dos conceitos do belo e da beleza sob uma nova perspectiva, a da subjetividade puramente humana.

²⁶ DOS SANTOS, Ribeiro Leonel. O Estatuto da Sensibilidade no pensamento kantiano: Lógica e Poética do pensamento sensível. In: *A Razão Sensível – Estudos Kantianos*, Edições Colibri, Faculdade de Letras de Lisboa: Lisboa, 1994, p. 13-37.

Referências

BAUMGARTEN, A. G. *Estética – A lógica da arte e do poema*, Parte III – A Estética. Tradução de Mirian Sutter Medeiros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

KIRCHOF, E. R. *Baumgarten e o nascimento da percepção estética*. In: Estética e Semiótica: de Baumgarten e Kant a Umberto Eco. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Adelino Cardoso. Lisboa: Colibri, 2004.

SANTOS, L. R. O estatuto da sensibilidade no pensamento kantiano: Lógica e Poética do pensamento sensível. In: *A Razão Sensível – Estudos Kantianos*. Lisboa: Colibri, 1994, p. 13-37.

SERRÃO, A. V. “Baumgarten e a fundação da Estética”. In: *Pensar a sensibilidade: Baumgarten – Kant – Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 11-22.

WOLFF, C. *Psicologia empírica: prefácio e prolegômenos*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Clandestina, 2018.

Submissão: 07. 02. 2021 / Aceite: 15. 04. 2021

A moral dos senhores e dos escravos: um estudo antropológico segundo o pensamento de Nietzsche

The morals of masters and slaves: an anthropological study according to Nietzsche's thought

CARLOS ALBERTO CÁCERES¹

Resumo: Nesse trabalho busco fazer um estudo dos valores morais segundo a interpretação do filósofo Nietzsche, onde começo a desenvolver um estudo a respeito das origens desses valores é onde entramos na antropologia para entender o quando esses valores influenciam um povo e a sua cultura. Partindo desse estudo irei fazer uma análise do conceito de bom do qual era utilizado pela classe aristocrática, onde esse conceito tinha como fim o valor de superioridade e bondade dos nobres, o oposto dos valores dos escravos, assim quando essa classe se estranhou e entrou em guerra, nobres lutando contra nobres, houve uma classe derrotada do qual Nietzsche denomina a classe sacerdotal, e essa classe derrotada cria os seus valores e se uni aos escravos, tornando assim a moral dos escravos, moral do qual Nietzsche fala que triunfou sobre a aristocracia, a moral dos escravos nega a realidade, o oposto dos nobres que eram a favor da realidade e da vida, os escravos estão além da vida, vivem em um ideal acético, é onde Nietzsche diz que inicia o ponto de declínio dos valores.

Palavras-chave: Nietzsche. Moral. Genealogia. Origem. Valores

Abstract: The aim of this work is a study of moral values according to the interpretation of philosopher Nietzsche, where a study about the origins of these values is developed. For that, we introduce the concept of anthropology in order to understand when these values influence a civilization and its culture. We also analyse the concept of good, which was used by aristocratic class. This concept had its purpose as the value of superiority and goodness of the nobles and the opposite of the values of the slaves, as well when this class was surprised war, nobles fought against nobles, there was a defeated class of which Nietzsche calls the priestly class, and that defeated class creates its values and unites itself with the slaves, thus making the moral of the slaves, a moral of which Nietzsche speaks that he triumphed over the aristocracy, slave morality denies reality, the opposite of nobles who were in favor of reality and life, slaves are beyond life, live in an acetic ideal, this is where Nietzsche says he begins the point of decline in values.

Keywords: Nietzsche. Moral. Genealogy. Origen. Value

Introdução

Nietzsche em sua obra *Genealogia da Moral* desenvolve uma crítica intensa aos valores morais que vêm desde Sócrates e outros pensadores e posteriormente a partir

¹ Possui Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Norte do Paraná UENP, Centro de Ciências Humanas e da Educação (CCHE/CJ) campus Jacarezinho PR. Fez parte dos programas como bolsista, Programa institucional de bolsa de iniciação à docência PIBID, Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica PICV, Programa Residência Pedagógica todos pela CAPES. Atualmente pesquisador nas áreas da Filosofia Antiga, Metafísica voltado para o estudo do Tempo e Antropologia. Fonte: <http://lattes.cnpq.br/>. E-mail: carlos_music82@hotmail.com

de ideologias judaico-cristã². Nietzsche é um filósofo da amoralidade; ele apresenta a sua suspeita sobre a questão dos valores na cultura, e parte desde o surgimento desses valores. Nietzsche entende que os valores não são universais e que eles mudam com o passar do tempo. Tais valores sempre estão ligados a uma noção de força, onde ele faz uma crítica a moral. “Enunciemo-la” – retrata ele, “esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor dos valores deva ser colocado em questão”. (NIETZSCHE, 2009, p. 12). Assim, partindo dessa obra de Nietzsche irei trabalhar a questão do valor moral e o quando é importante o estudo sobre valores morais, e o quanto ele influencia um povo e uma cultura, irei trabalhar apenas a primeira dissertação da obra *Genealogia da Moral* que o nosso autor deu o título de “bom e mau”, “bom e ruim”.

Nessa primeira dissertação, já vamos ver a importância do pensamento de Nietzsche e como ele desenvolve o seu pensamento na questão dos valores morais estabelecidos pela aristocracia, pelos sacerdotes e pelos escravos. Através das guerras, os aristocratas eram possuidores da sua moral; surge então a classe derrotada que são os sacerdotes; ora, esses ressentidos criam um novo valor, uma nova moral, eles criam um ideal acético, ideal esse que os sacerdotes passam para os escravos ensinando novos valores, onde os escravos irão ter uma nova crença, um novo ideal onde irão perder a sua cultura.

Podemos ver que não existe um valor único, uma única moral, e é isso que irei mostrar através do pensamento de Nietzsche a importância de se estudar os valores desde o seu surgimento até os dias de hoje.

A moral

Nietzsche quer nos fazer entender que os juízos de valores são de origem humana, é onde ele estuda a história da moral nos homens para entender como o homem é responsável pela criação de tais valores, o homem em seu ambiente sendo capaz de produzir cultura e história e assim sendo o único na espécie capaz de fazer isso, e que no período pré-histórico³ o homem já era capaz de produzir tal coisa, ou seja, a moral é algo exclusivo da natureza humana.

Podemos ver como o homem usou da moral criada por si para conquistar e manipular o outro no decorrer da história como o próprio Nietzsche diz:

O caráter tosco da sua genealogia da moral se evidencia já no início, quando se trata de investigar a origem do conceito e do juízo “bom”. “Originalmente” – assim eles decretam – “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas,

² O povo judeu assim como os cristãos expõem uma doutrina da salvação, doutrina essa que tenta responder a todos os sofrimentos existenciais.

³ Pré-histórico: Nietzsche denomina por pré-histórico todo o trabalho da moralidade dos costumes, momento em que se buscava a fixação do costume em cumprir costumes. Deleuze coloca que “Cultura significa adestramento e seleção. Nietzsche chama o movimento da cultura de ‘moralidade dos costumes’”. (Deleuze, 1976, p. 62)

aqueles aos quais eram *úteis*; mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom”. (NIETZSCHE, 2009, p. 16).

Ao longo do trabalho, veremos o modo de vida dos senhores e dos escravos; também iremos ver a mudança de valores e como esses valores são criados. Assim, podemos ver que a moral dos nobres tem uma conexão com a vida e a natureza e, por outro lado, a moral dos escravos, remete àqueles que negam a vida, surgindo assim um distanciamento do homem com a natureza.

A origem dos valores, o *pathos* de distância

Nesse capítulo assim como nos outros, irei fazer uma análise antropológica e também filosofia do pensamento de Nietzsche onde o objeto de estudo é a celebre obra *Genealogia da Moral*, onde trataremos do primeiro capítulo dessa magnífica obra.

Ao analisarmos o conceito de origem do bom, irei mostrar como o conceito é invertido ao decorrer da história. Assim irei fazer um estudo antropológico para que possamos entender a criação de um conceito. Para tanto, temos que levar em conta quem o criou, a classe dominante ou dominada, a cultura e em que época histórica se passou. Para começar, irei tratar do conceito e do juízo “bom” e de “ruim” ambos criados pela classe dos nobres, visando explicar o que é o *pathos* de distância um termo usado por Nietzsche nessa sua obra. Trata-se, para ele, de compreender como o homem através do controle da linguagem determina o valor. Nietzsche critica o conceito “bom”, pois esse conceito era analisado na visão dos nobres, senhores do qual detinham o controle da linguagem. O próprio Nietzsche diz:

Para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito “bom” no lugar do errado: o juízo “bom” *não* provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmo, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. (NIETZSCHE, 2009, p. 16).

E mais adiante Nietzsche nota:

O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global e uma elevada estirpe senhorial, em sua relação como uma estirpe baixa, com um “sob” – eis a origem da oposição “bom” e “ruim”. (NIETZSCHE, 2009, p. 17)

O *pathos* da nobreza e da distância, segundo Nietzsche, pode ser entendido como uma espécie de interação entre os nobres e os escravos onde evidencia a diferença entre os tipos de comportamento. Aí se permite estabelecer uma

comparação e criar valores; percebe-se que o *pathos* de distância é onde se cria os valores ao modo da nobreza, que se diferencia dos escravos através de conflitos; então o *pathos* de distância é o espaço do qual o nobre se reconhece superior e cria os valores a partir do seu sentimento de superioridade. Conforme ilustra Silva e Reis:

Dessa forma afirma-se que a diferença é uma espécie de base criadora do *pathos* de distância, sendo que esta diferença precede a criação dos valores, pois a valoração ao modo dos senhores neste contexto, só é possibilitada através da compreensão e da afirmação desta diferença entre um tipo de moral com tendência aos nobres e um tipo de moral com tendências escravas. (SILVA E REIS, 2015, p. 4)

O *pathos* de distância tem como objetivo nos mostrar a diferença entre os homens, que segundo os nobres as semelhanças e as diferenças que irão determinar o valor de um sujeito, foi através do *pathos* de distância que os nobres tiveram a referência do que seria o “bom”, automaticamente os nobres criam um termo que diferencia uns dos outros, ou seja, a oposição ao seu modo de ser, que é onde eles criam o conceito de “ruim”, a criação de um valor que é oposta aos nobres, ou seja, aqueles que não têm os mesmos costumes, a mesma cultura, Nietzsche escreve: “Precisamente o oposto do que se sucede com o nobre, que primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de “bom”, e a partir dela cria a representação de “ruim” (NIETZSCHE, 2009 p. 28-29), podemos ver como um valor o de “bom” e “ruim” dependendo de quem o determina pode fazer a diferença.

O direito dos senhores de criar valores vai tão longe que podemos até dizer que eles podem fazer parte da origem da linguagem, pois o conceito “bom” nos escritos antigos privilegia os aristocratas que, por sua vez, o “bom” é determinado conforme às ações dadas pelos próprios senhores, classe que infunde a total diferença do que seria o antônimo de bom no conceito dos plebeus, dos escravos e das classes mais baixas, do qual veremos nos próximos tópicos.

Podemos ver que todo o esforço de Nietzsche parte de estudar rigorosamente a linguagem, pois a moral é algo inserido na cultura e que toma forma teórica através da linguagem. É a linguagem que exerce o papel fundamental tanto na elaboração de termos como bom, mal, ruim, como também exerce a função de transmitir essa moral, pois a elaboração de valores se realiza por meio da linguagem. Podemos ver como a linguagem é importante não só na moral, como também em todo pensamento filosófico, pois é através das palavras que se criam os signos⁴ onde se desenvolve no pensamento humano. A linguagem traz implicações para uma dupla valoração da moral, um valor dos senhores e outro dos escravos, para Nietzsche.

Na história, podemos ver como o conceito de uma palavra ou um termo é usado de forma que privilegia uma classe. Podemos ver nos livros de histórias que ao lermos

⁴ Por signo, entende-se pela criação de um elemento simbólico que represente e identifique, do qual distingue a nobreza.

a história das conquistas de Roma sobre os povos sempre assistimos que Roma conquistou os bárbaros, levando-nos a pensar que esses povos não constituíam um povo evoluído. Até nas produções cinematográficas são relatadas as conquistas romanas dessa forma. Por aí podemos ver como o conceito de povo “bom” é empregado por uma classe que domina os bárbaros, fazendo-os escravos cujo desfecho é o etnocídio. E, para deixar claro, como define Pierre Clastres: “O etnocídio é, portando, a destruição sistemática de modos de vida e de pensamento diferentes daqueles que conduzem a empresa da destruição” (CLASTRES, 1982, p. 53-54), ou seja, a destruição da cultura de um povo.

Podemos ver que a classe dominadora extermina e destrói a cultura de um povo, estabelecendo a sua cultura como dominante. Assim observamos como um conceito é modificado e empregado por quem o domina. Por isso, Nietzsche sempre questiona quem definiu esses valores, ou seja, quem é o homem que diz que a verdade é melhor do que a mentira, quem é o homem que diz que o útil é melhor que o inútil. Nietzsche formula essa questão lançando mão de uma forma simbólica porque, por trás dos valores pregados, existem pessoas movidas por interesses; por detrás de um valor existem o interesse de quem o avalia. Com isso, se eu sou mais forte o meu bem prevalece mais do que o do outro; ora, tal valor está ligado à noção de força, ou seja, o mais forte dita o que é bom ou ruim. Nesse caso, o nobre, conforme Nietzsche, cria o valor de “bom” a partir de si; o nobre ele se sente bem, superior quando comparado a outros. É o que atesta segundo Silva e Reis:

Esse sentimento de bem-estar é proporcionado porque o nobre é um tipo de homem forte, que tem possibilidade de realizar suas vontades na realidade, e desta forma, o mesmo pratica ações pela qual ele sabe que elevará o seu sentimento de potência e bem-esta (SILVA e REIS, 2015, p. 5).

Ao levarmos isso para o fator da história, vimos que todo animal que habita na natureza existe um mais forte e outro mais fraco. Assim, ao decorrer da história, os homens travam batalhas sempre dominando o mais fraco. Isso faz surgir duas “castas” na sociedade humana, conforme Nietzsche, a primeira casta dos superiores denominada de senhores (aristocratas) e, a segunda casta, a dos inferiores escravos.

Quando isso acontece os seres que se autodenominam superiores passam a emitir juízos sobre a vida; pois bem, tais juízos passam a se impor sobre os subjugados, ou seja, o conceito de “bom”, segundo Nietzsche, nasce na pré-história como o juízo do mais forte, o juízo do forte sobre os seus atos, ou seja, o forte age e mesmo diz que os seus atos são bons. Ele cria os valores e define o que é o bom assim como comenta Silva e Reis:

Em seu percurso de investigação genealógica, o autor apresenta a ideia que o conceito de bom surge como um juízo elaborado por aqueles homens denominados como nobres, poderosos, aqueles que

eram “bons mesmo”, (superiores frente a homens mais fracos e impotentes) que possuíam um maior privilégio estabelecidos a partir das relações de poder e sentindo superiores, tomaram a si mesmo como referência para valoração, criando assim o valor de bom (SILVA e REIS, 2015, p. 5).

Podemos dizer que os nobres eram os dominantes e o que não forem considerados ‘bons’ serão chamados de o resto. Os senhores são definidores de valores a partir de seus atos, da sua natureza e da sua ação. Eles subjagam o bom, o atributo bom pertence a eles, pois eles são os conquistadores e não abrem mão do direito de nomear e do direito de como as coisas são. Assim, se formos ver, no decorrer da história e em tempos atuais, os seres humanos têm um prazer pela violência, a espécie humana tem instintos, e os senhores podem expressar os seus extintos porque são os fortes. Para estes, não há limites; portanto, eles põem para fora a vontade de poder. Até nos dias atuais, mesmo não sendo senhores e detentores do poder, muitos acabam fazendo algum uso da violência, mas os povos conquistados não podem expor a sua força porque os povos são subjagados pelos senhores e são proibidos de expor a sua força e os seus instintos. Isso se vê claramente em guerras pelo mundo, quando o povo dominado perde o seu direito de praticamente tudo. Nietzsche, a propósito, observa:

Os juízos de valor cavalheiresco-aristocrático têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente. (NIETZSCHE, 2009, p. 22).

Vimos que o homem aristocrático ele é robusto; ele goza de boa saúde e disposição com uma grande força física onde obtém sucesso em suas ações, como na guerra, na caça, possuidores de uma virilidade, como Silva e Reis analisa:

E como este tipo de homem dispunha de dotes físicos que lhe permitiam sobressair sobre os demais, pode dizer que fora desenvolvido um sentimento de pertencimento, onde a identidade desse homem estava ligada ao conflito, a disputa, a torneios e até mesmo a dança, meio pelo qual o homem se expressa fisicamente toda sua liberdade. (SILVA e REIS, 2015, p. 13).

Vemos que esse conceito de “bom” surge de acordo com aquele que o criou que são os homens denominados como nobres, poderosos; aqueles que eram realmente bons, seres superiores aos mais fracos e impotentes, onde eram possuidores de privilégios estabelecidos a partir das relações de poder, tomando para si mesmos a referência do valor de bom. Segundo Nietzsche, o que ocorre? O nobre toma, para si próprio, a referência para criar um juízo de bom porque o nobre vê, em si mesmo, esse modelo de homem bom e superior aos outros homens. Como Marton

esclarece: “a maneira nobre de avaliar ressalta o sentimento de plenitude excesso da própria força [...] – sabe-se *criador* de valores” (MARTON, 2000, p. 80), o nobre não precisa se comparar com outro para se valorizar: ele é o modelo de homem perfeito, uma vez que a classe inferior só serve para os nobres se vangloriarem ainda mais a sua posição de ser superior. Silva e Reis anotam:

A criação deste juízo de bom, partindo de uma ação dele mesmo, pressupõe enquanto critério, uma ligação entre o sentir-se bom com a valoração de ser bom, tendo em vista que este sentir-se bom está ligado a um sentimento de superioridade que parte de uma diferenciação com outros tipos de costumes. (SILVA e REIS, 2015, p. 5).

O nobre se sente bem em criar o valor de bom, pois parte de sua própria ação e estilo de vida. Em razão disso, por se mostrar superior quando são comparados aos fracos, inferiores e comuns, esses não possuem a capacidade de criar valores e bem-estar assim como os nobres o fazem. O nobre é um ser forte e usa as suas vontades para criar na realidade, ele “pratica ações pela qual ele sabe que elevará o seu sentimento de potência e bem-estar”. (SILVA E REIS, 2015, p. 5). Enfim, a nobreza desenvolveu, para si, o conceito “bom”, tornando os espiritualmente bem nascidos, privilegiados. Graças a isso, o criar esse conceito vem o outro, o de “ruim” no sentido de ser inferior, plebeu e baixo.

A interioridade do homem, transformando o conceito de “bom” em “bem”

Em um determinado momento, as castas guerreiras, impelidas pela vontade de poder que cada uma dessas castas tinha, entraram em confronto entre si, porque a essência do homem é a vontade de poder. Afinal, o homem não se preocupa com a sua conservação e sim com o domínio do outro; tais castas, depois de subjugar os escravos, começam a lutar entre si para ver quem são os mais superiores entre elas. Sobre esse ponto de vista, vê-se o quanto o homem deseja o poder; não contente de ter escravos, ele começa a lutar entre si, e o que acontece, é que quando luta entre si surgem os vencedores dessas castas. Surgem, então, os perdedores das castas, os derrotados. Esses, ocupando o poder de quem os dominou, tiveram os seus instintos negados; eles não podem mais serem cruéis, estão à mercê de quem os dominou, estão proibidos de expressar os seus instintos. Então, a saída que esses perdedores encontraram foi internalizar esses instintos, ou seja, a única coisa que eles puderam fazer foi voltar esses instintos contra si mesmos. Era a única coisa que puderam fazer. Assim surge a interioridade do homem, um mundo dentro de si. Isso porque, segundo Nietzsche, o homem, por ser inibido em natureza, nasceu para fazer guerra. Um exemplo disso seria o homem que vive reprimido a sua vida toda e, em algum momento, explode. É o caso também de pessoas que entram em escolas, cinemas atirando, matando. Ao que parece, isso pode bem estar relacionado com algo retraído na infância dentro de si. Tais criminosos deixam dentro de si esses desejos, esses

instintos internalizados. Como os pais que inibem esses instintos dentro de seus filhos, esses acabam internalizando tais sentimentos voltando-se inclusive contra si mesmos. Disso surge, na opinião de Nietzsche, outra casta, a casta dos derrotados, ou seja, o surgimento da casta sacerdotal. Nietzsche diz:

Os sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos – por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes, também os mais ricos de espíritos – comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece. (NIETZSCHE, 2009, p. 23).

O sacerdote é aquele que interioriza os seus instintos, os sacerdotes são os monstros da moral, não podem agir, são hostis à guerra pelo fato de serem perdedores da guerra. Um exemplo são os pacifistas. Eles pedem paz e reclamam da violência porque não tem o poder de violentar, para entrar na guerra. Essa casta impossibilitada de se vingar irá propor a anulação do mundo da vida e dos sentidos. Ela passa a avaliar o mundo da vida a partir da derrota que ela teve aí. Ela passa a querer um mundo sem lutas e sem guerras, sem dor, “uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior”. (NIETZSCHE, 2009, p. 27)

O que a casta sacerdotal propõe é transferir o valor da vida para fora da vida, transferir para um nada. Ora, isso é, segundo o que denomina Nietzsche, o ideal acético. A casta sacerdotal diz que temos que ter um ideal; como criadora da moral ela cria tudo em nome de Deus e tudo que você fará é em nome de Deus. O sacerdote diz que temos que abrir mão de nossos sentidos em nome de Deus. Você deve ser um ser pacífico em nome de Deus. Assim, o sacerdote cria o seu modo de vida a sua moral, diferente dos aristocratas que amam o mundo e a vida por reconhecer na vida o valor da vida e de sua felicidade. O “bom”, para o aristocrata, está na vida. Já o “bem”, para o sacerdote, esta no além da vida, segundo Silva e Reis:

Ao passo que a moral sacerdotal se expande, situa-se neste movimento aquilo que Nietzsche chama de declínio dos valores aristocráticos, pelo qual o sacerdote com precisão e fineza inverte a lógica e os valores aristocráticos. Para Nietzsche, dado este movimento inicia-se o projeto de golpe à realidade onde o homem começa a se tornar de um tipo decadente. (SILVA E REIS, 2015, p 13)

Os sacerdotes fazem a inversão do conceito “bom” para o conceito o de “bem”. Vemos, aqui, para Nietzsche, a criação de um valor e, por mais que passe despercebido muitas vezes, esses valores são importantes para a história da sociedade. Há tempo, os nobres ditam regras: o “bom”, para a aristocracia, é um atributo; já o “bem” se torna substantivo e o bem é o que está fora da vida. Eles passam então a pregar que a vida

boa é a vida servil, ou seja, a vida como servo. O ato de servir será recompensado além da vida, ou seja, o valor dos valores muda, segundo Silva e Reis:

Os valores empreendidos pelo sacerdote, como podemos perceber se cria de forma antagônica aos valores cavaleirescos, sendo que o ponto de criação desses valores se dá justamente nas forças do ressentimento, um pertinente ódio como sintoma da impotência desse sacerdote que se volta com toda sua reatividade contra o aristocrata que disfruta do poder e soberania. (SILVA E REIS, 2015, p. 13).

Esta é a decadência dos valores, um ideal acético: a servidão se torna algo comum e aceitável, se torna bem.

O valor dos escravos

Para entendermos melhor sobre a mudança de valor, empregaremos mais um exemplo. O cauteloso era, para a classe aristocrática, o medroso, o covarde aquele que foge da guerra, lembrando que existiam as duas castas, os dominantes e os derrotados. Esses são os sacerdotes. Não conseguindo superar os guerreiros aristocráticos, eles se unem aos escravos, ou seja, não conseguindo lutar com os guerreiros, a casta sacerdotal se une aos escravos, oferecendo, para os escravos, um remédio para o seu sofrimento promovendo o ideal acético, como rejeição da vida.

Podemos ver como a casta sacerdotal se aproveitou do sofrimento dos escravos; para esses, uma ilusão de conforto mostrando para o escravo um valor. O valor sacerdotal, segundo as suas regras e conceitos, espelha na história a mudança de um valor que interfere na cultura de um povo. Pois, um povo oprimido pelos seus senhores não pode fazer o que quer e quando pode é julgado pelas suas ações; ações essas que são valores criados pela casta sacerdotal onde decidem o que é moral, segundo Silva e Reis:

A moral da negação, esse “não” criador de valores se origina do ódio contra o homem potente. Ao passo que a moral sacerdotal se expande, situa-se neste movimento aquilo que Nietzsche chama de declínio dos valores aristocráticos, pelo qual o sacerdote com precisão e fineza inverte a lógica e os valores aristocráticos. (SILVA e REIS, 2015, p. 13).

Para Nietzsche, o homem começa a se tornar decadente fazendo os escravos acreditar que a vida é injusta em si, sendo que, na verdade, a vida é injusta para os sacerdotes, pois os sacerdotes são os derrotados. Através das colonizações, alguns conquistadores, querendo levar como se fosse uma espécie de paraíso para o povo conquistado, ilustra bem, como nos jesuítas⁵, essa lógica. Lógica essa aplicada nos

⁵ Os religiosos da Companhia de Jesus foram os primeiros missionários no Brasil que adotaram a prática de aldear ou reunir os índios com o objetivo de torná-los cristãos, sendo responsáveis pela criação das

povos indígenas ao que, com a sua moral, impuseram aos índios uma nova crença, um novo ideal acético. Esse ideal converte os costumes de um povo fazendo esse acreditar que há um ideal, um paraíso; que o sofrimento em vida é plausível. Fazendo isso, os escravos passam a negar a vida, acreditando que o sofrimento é algo merecedor, isto é, algo recompensador que os levará ao paraíso, como descreve Silva e Reis:

Para Nietzsche, esta inversão de valores é tida como um “golpe à moral aristocrata”, sendo justamente este o momento em que a humanidade começa a assumir uma moral que tem como princípio e essência o ressentimento, nutrindo no homem um ódio contra a vida, e induzindo-o a fazer da moral um narcótico e veneno nocivo à vida. (SILVA e REIS, 2015, p. 10).

Segundo Nietzsche, houve uma disputa entre a cultura da moral de escravos contra uma cultura cavalheiresca, onde a disputa era o direito a afirmação e a imposição de seus valores ou avaliações. É preciso lembrar que ambos os tipos de moral descendem de uma mesma classe, a classe dominante onde se separaram. Devido a essa separação, se instala uma guerra ideológica, e através desse conflito, se estabelecem os ideais escravos, conforme Silva e Reis:

A coletividade se sobrepôs o individualismo, a igualdade se colocou acima da afirmação das diferenças e do poder, a fraqueza se impôs sobre a potência, a abstenção sob o desejo, o medo sob a coragem, o “não” sob o “sim”, a humildade sob o orgulho, o transcendente sob a terra, o ressentimento sob o bem estar, e por final, o sofrimento sob a alegria. (SILVA E REIS, 2015, p. 15).

Um exemplo do qual podemos citar são os cristãos ressentidos que sufocaram a crença dos gregos, assim como a dos romanos, segundo Nietzsche: ‘Pois os romanos eram os fortes e nobres, como jamais existiram mais fortes e nobre, e nem foram sonhados sequer: cada vestígio, cada inscrição deles encanta, se apenas se percebe o que escreve aquilo.’ (NIETZSCHE, 2009, p. 40). Nietzsche mostra que a cultura romana é a maior representação da classe aristocrática, onde a sua cultura e os seus costumes serviram como referência de moral, e o povo do ressentimento sufocou Roma. Os cristãos dos quais, ilustra Nietzsche, constituem o povo sacerdotal do ressentimento, venceram Roma:

“Mas que quer ainda você com ideais mais nobres”! Sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu - ou “os escravos”, ou “a plebe”, ou ‘rebanho’ ou como quiser chama-lo – se isto aconteceu graças aos judeus, muito bem! Jamais um povo teve a missão maior na história universal. (NIETZSCHE, 2009, p. 25).

primeiras aldeias ou aldeamentos nas proximidades da cidade de Salvador, no século XVI. (SANTOS, 2013, p.01)

Podemos ver o quando um povo através da história muda o conceito moral. Aos olhos de Nietzsche, não há valores absolutos. Esses últimos foram criados historicamente a partir de expectativas de avaliação, como, por exemplo, o que é o poder? Ora, para Nietzsche, tais noções não são categorias universais, bem e mal são valores temporais. Ou seja, os gregos tiveram o seu bem e o seu mal, os egípcios tiveram seu bem e seu mal assim como os cristãos. Como podemos medir a noção de força, para Nietzsche, a história é um jogo de forças, investigar a história é investigar a interpretação de mundo. Um exemplo disso é o que era bom para os gregos se tornou mal para os cristãos, assim podemos ver na história como os valores morais eles mudam conforme o tempo, o que é bom hoje se torna mal amanhã.

Conclusão

Assim, portanto, ao decorrer desse trabalho, podemos ver que Nietzsche faz um estudo dos valores através da linguagem onde o homem cria os valores, e ele cria o valor de bom baseado na sua visão de mundo. Os homens que constituem a classe aristocrática são os criadores desses valores. Nietzsche então usa o termo *pathos* de distância que implica que os nobres observam os escravos e interagem com eles estabelecendo uma diferença. Os nobres criam um valor, e é através dos conflitos que a classe aristocrática que se sente superior cria o valor de bom; tudo isso através do seu sentimento de superioridade, onde os nobres são os bons e atribuem para os escravos o valor de ruim.

Podemos ver que esses valores de bom e ruim dependendo de quem os aplicam pode mudar completamente o sentido de cada valor; por isso, que o estudo da linguagem é muito importante para entendermos esses conceitos. Em função disso, podemos recorrer a vários livros que contam histórias de guerras e nos perguntar se tais ocorrências se deram dessa forma mesmo? É que a maioria dos contos são contados pelos conquistadores e não pelos conquistados, havendo sempre um interesse de fundo.

Daí decorre uma noção de força, onde o mais forte dita o que é certo ao mais fraco. Quando essa classe entra em conflito com outra da mesma casta? Surgem os derrotados do qual Nietzsche denomina a classe sacerdotal, essa classe ressentida com a derrota começa a negar a vida e assim criam um ideal acético, algo além da vida. Com isso, os sacerdotes derrotados se unem aos escravos e infundem esse ideal acético para eles mudando completamente o sentido do valor de bom para bem. O bem é o que está fora da vida; isto é totalmente o oposto dos nobres onde o bom está na vida.

Portanto, vimos como um conceito pode mudar um povo criando vários valores morais no decorrer da história. Segundo o pensamento de Nietzsche, os valores mudam, estão ligados à noção de tempo, podemos nós mesmos ver que, nos últimos

anos, o que era errado se torna certo, o que era bom se torna mal. Assim, portanto, os valores modificam e quem estiver no poder sempre irá ditá-los.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CLASTRES, P. “Do genocídio”. In: *Arqueologia da violência*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2. ed. São Paulo: Editora UFMG, 2000.
- NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica, tradução, nota e posfácio de Paulo Cesar de Souza*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2009.
- SANTOS, F. L. XXVII Simpósio Nacional de História - ANPUH - Natal, RN – 2013.
- SILVA, T, F; REIS, E. P. *Revista de Iniciação Científica - UNIFEG, Guaxupé - nº 15 – 2015*.

Submissão: 11. 02. 2021 / Aceite: 20. 08. 2021

Cartas de Nietzsche: *Humano demasiado humano*, educação e arte como construção de um pensamento original

Letters from Nietzsche: *Human, all too human*, education and art as construction of an original thought

ENOCK DA SILVA PEIXOTO¹

Resumo: O período que daremos foco neste texto está restrito as cartas que Nietzsche escreveu dentre os anos de 1875 e 1879, quando ocorreu a elaboração e publicação da obra *Humano, demasiado humano*. Ela demarca o início das reflexões mais independentes do filósofo. Ele passou por um período de enorme sofrimento físico e pessoal: distanciou-se da atividade docente, rompeu com Wagner e Schopenhauer, tencionou sua relação com vários amigos e parentes. Situações que causaram enorme descontentamento, mas, foram fundamentais para o pensador produzir a sua obra, para encontrar a superação e recriar a própria vida. Veremos que a arte figurou para Nietzsche como meio formativo primordial, como fio condutor na educação de si mesmo e para confrontar o modo de vida gregário dominante em seu tempo.

Palavras-chave: Cartas. Arte. Educação.

Abstract: The period that we will focus on in this text is restricted to the letters that Nietzsche wrote between the years 1875 and 1879, when the elaboration and publication of the work *Human, all too human*, which marks, the beginning of reflections more independent of the philosopher. He went through a period of enormous physical and personal suffering: he distanced himself from teaching, broke up with Wagner and Schopenhauer, strained his relationship with several friends and relatives. Situations that caused enormous discontent, but, were fundamental for the thinker to produce his work, to find the overcoming and to recreate his own life. We will see art as a primary formative medium that figured as a guiding thread in educating oneself and to confront the gregarious way of life that was dominant in its time.

Keywords: Letters. Art. Education.

Humano, demasiado humano: “periferia do próprio pensamento”

O texto a seguir, com algumas modificações, integra a tese de doutorado com o título: *As correspondências de Nietzsche e a educação em Assim falou Zaratustra: um processo de educação-estética*. Nessa, analisamos a perspectiva artística e educativa que perpassam o pensamento de Nietzsche, tendo como base as correspondências que trocou com diversas pessoas dentre 1850 e 1888.²

¹ Doutor em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ; doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ; mestre em educação pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro-UNIRIO; integrante como discente do Núcleo de Filosofias da Criação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ (NFC-PPGF-URFJ/CNPq); professor de Filosofia da rede de ensino do Estado da Bahia. E-mail: enock-peixoto@hotmail.com.

² Nas cartas deste período seguiremos as publicações: NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia III* Enero 1875 - Diciembre 1879. Traducción, introducción, notas y apéndices de Andrés Rubio. Editorial Trotta, Madrid, 2009 e *Correspondencia IV* Enero 1880 - Diciembre 1884. Traducción, introducción,

Menschliches, Allzumenschliches - *Humano, demasiado humano*, um livro para espíritos livres foi publicado em 1878 e demarca o rompimento com Wagner e Schopenhauer, por conseguinte, com a metafísica e romantismo de ambos. É a obra que inaugura, conforme muitos intérpretes e comentadores, a fase intermediária da filosofia de Nietzsche, onde o filósofo considera a necessidade de dissociar-se dos antigos mestres. Paulo César de Souza no posfácio ao livro começa reproduzindo: “Este livro é obra minha. Nele trouxe à luz minha mais íntima percepção dos homens e das coisas e pela primeira vez delimito os contornos de meu próprio pensamento.” Trata-se de um rascunho endereçado à Wagner e a esposa Cosima em 1878 que talvez não tenha sido enviado. De todo modo, evidencia a consciência de que aquele trabalho demarcava a sua autonomia intelectual. Mas é importante notar que a esta primeira edição ainda foram acrescentadas outras duas: A primeira terminou em 1878, mas começou a ser produzida em 1876. No entanto, dentre os anos de 1879 e 1880 o filósofo complementou o projeto de *Humano, demasiado humano* com mais duas obras: *Miscelâneas de opiniões e sentenças* e *O andarilho e a sua sombra*. Nessas, Nietzsche inaugurou a escrita em aforismos que veio a marcar as suas obras, há, então, uma mudança no estilo, claramente buscando dar forma artística ao seu texto. Quando anos mais tarde o filósofo elabora prefácios para os livros anteriormente publicados, tais obras são unificadas no volume intitulado *Humano demasiado humano II*.

A correspondência 673 a Ernst Schmeitzner apresenta o pedido de edição de *Humano, demasiado humano*: “Mas antes recebo o título inteiro do meu livro; isso será: *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Dedicado à memória de Voltaire no centenário de sua morte, 30 de maio de 1778.” Este livro foi gestado em um período de grande sofrimento físico e a homenagem a Voltaire, alguém considerado por Nietzsche como autor de um pensamento autônomo, já é um indicativo do grau de independência do livro. Paulo César de Souza no posfácio que faz da obra ressalta:

Mas se este livro representou uma guinada, foi uma guinada dentro de um percurso próprio. É possível destacar temas e inquietações que o ligam às primeiras obras, e é evidente a continuidade entre ele e as obras posteriores. Abrindo *Além do bem e do mal*, publicado oito anos depois, verifica-se a mesma divisão em nove capítulos, e já nos títulos se revelam as afinidades dos seus conteúdos: metafísica, moral, religião e arte são os principais objetos da crítica nietzscheana, secundados por observações sobre política, sociedade,

notas y apéndices de Marco Parmeggiani. Editorial Trotta, Madrid, 2010. Estas são parte do conjunto das cartas do filósofo alemão publicado em seis volumes pela editora espanhola Trotta. Seguiremos o modo como os tradutores datam e numeram as cartas para delimitar as citações.

personalidades, afetos, comportamentos, relações entre os indivíduos e entre os sexos.³

O livro é uma virada na obra de Nietzsche, sendo um marco para o filósofo construir e reconstruir seu pensamento. Era Nietzsche sentindo a urgência de constituir o próprio percurso filosófico e tudo indica que para fazê-lo a ruptura com os antigos mestres foi inevitável. Até a partitura de *Tristão e Isolda* que Nietzsche recebera de Wagner anos antes foi presenteada a Heinrich Köselitz (Carta 675): “Esta partitura trará muito mais frutos em suas mãos, meu querido amigo Köselitz, do que nas minhas: há muito aspirava a um proprietário e discípulo da arte mais digno do que sou no caso em que algo permaneceu nela da alma do grande homem que me deu.” Nos primeiros dias de 1878, conforme carta 676 a Richard Wagner e Cosima Wagner, Nietzsche mostra o significado de sua nova obra, o movimento que o impulsionou para a produção dela. Admite ter recorrido a pessoas e coisas, ou seja, elementos que de algum modo o moveram, tendo recorrido pela primeira vez “a periferia do seu próprio pensamento.” Nos momentos de mais intenso tormento, o livro fora um consolo. Afirmo o filósofo. “Talvez siga vivo porque fui capaz de escrevê-lo.” Vejamos que mais uma vez a arte salvou a vida, se não fosse o impulso para criar, para sair de si e superar as limitações da doença, talvez ele tivesse sucumbido. *Eduard Leuchtenberg Roon* este fora o pseudônimo proposto por Nietzsche para a obra em questão que a princípio quisera que fosse anônimo, mas o editor Ernst Schmeitzner sugeriu o contrário, algo que acabou ocorrendo; o livro foi publicado com o nome do próprio Nietzsche.

A obra é fruto de um momento de dor, mas aponta para a superação de si: “Sinto-me como um oficial que assumiu um posto inimigo. Ferido sim - mas agora está ativo e - exhibe sua bandeira. Sentindo mais felicidade do que dor, muito mais, por mais terrível que seja o espetáculo ao redor.” As lutas feriram, mas ele lutou até chegar ao topo e erguer a bandeira como vencedor, quando a dor extrema é superada por ter conseguido ultrapassar mares revoltos. Esta vitória foi de uma tensão, sobretudo contra si mesmo, oriunda da difícil tarefa de não somente suportar a doença, mas ultrapassar os valores arraigados em si e estabelecer outros, de ter que deixar para trás amigos, princípios, formas de vida para instituir um estilo lídimo de estar no mundo. Tal perspectiva pode trazer a noção de que este embate do filósofo era fruto de alguém radicalmente ensimesmado, mas, além do que é meramente pessoal, ele sustenta ter o estranho sentimento de que não pensava de modo particular, mas coletivamente: “és uma estranhíssima sensação de sentimento de solidão e pluralidade.” Talvez nos ajude a entender esta afirmação a crítica de Nietzsche em carta posterior (678) a Reinhart von Seydlitz, que escrevera ao filósofo criticando o novo empreendimento de Wagner, a obra *Parsifal*. O músico enviara uma

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Companhia da Letras, São Paulo, 2005.

cópia do libreto (Cf. notas 647-48) e Nietzsche apresenta sua impressão sobre a mesma: “Para mim, que estou tão acostumado ao grego, universalmente humano, considero tudo demasiado cristão, demasiado limitado no tempo; pura psicologia fantástica; nada de carne e demasiado sangue (a Eucaristia especialmente, é muito sangrenta para o meu gosto) [...]” O livro *Humano, demasiado humano* talvez tenha tido um caráter universal por estar próximo do grego, “universalmente humano” no qual prevalece a carne e não o sangue, ou seja, o mundo real, a terra, a vida. Além disso, é necessário reforçar que *Parsifal* tinha para Nietzsche uma característica demasiadamente cristã, se tornara uma obra catequética, voltada aos valores religiosos de um grupo restrito e não era uma voz que abarcava o mundo e todas as suas contradições. Conforme Jair Antunes: “E Nietzsche havia percebido que esta grande guinada ao cristianismo e à exaltação da alma alemã tinha como fundo o apoio do Estado à sua [de Wagner] arte nacionalista-cristã.”⁴ Logo, era uma arte a serviço da ideologia da religião e do Estado, contrário ao que ele valorizava nos gregos, por demonstrarem, que mesmo um empreendimento individual, um livro, oriundo de experiências demasiadamente próprias, devem expressar algo que extrapola o universo de cada indivíduo. Parece que podemos interpretar a partir desta questão, que nós somos linguagem do mundo e, como tal, a boa obra de arte pode manifestar e interpretar esta presença. “Todas essas belas invenções pertencem ao épico e, como eu disse, são projetadas para o olho interior. A linguagem soa como uma tradução de um idioma estrangeiro. Mas as situações e sua sucessão - acaso não são altíssima poesia? Não é um último desafio para a música?” Este trecho é um comentário de imagens presentes no *Parsifal* como o *Graal* e o *cisne ferido*. Para Nietzsche, são linguagens místicas, pois traduzem outra dimensão, projetadas como uma espécie de iluminação religiosa. O esclarecimento de Maria Helena Lisboa contribui para esta interpretação:

A trama de *Parsifal* se baseia nas lendas do medievo sobre o *Graal* (o cálice sagrado que teria guardado o sangue de Cristo e a lança que o teria ferido), que se articula com a moral. Os personagens são claramente encarnados por preceitos de bem e mal: os cavaleiros do *Santo Graal*, guardiães das últimas relíquias cristãs, representam o reino do bem; o personagem principal, *Parsifal*, representa o herói casto que impregnado de paixão nega a sensualidade.⁵

Nietzsche aponta então o contraste primordial com a peça wagneriana, como uma das razões teóricas do desacordo com o antigo mestre: a dissociação entre arte e

⁴ ANTUNES, Jair. *Nietzsche e Wagner: caminhos e descaminhos na concepção do trágico*. Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche. V. 1, nº 2, p. 53-70, 2008, p. 68.

⁵ CUNHA, Maria Helena Lisboa. *Nietzsche e Wagner: interpretação de um rompimento*. In: *Nietzsche e as cartas*. Org: Marina Gomes de Oliveira, Rosa Maria Dias, 1 ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019, p. 317.

vida. O mundo já é demasiadamente misterioso. Já está nele toda a expressão pela qual se pode tornar a existência arte, poesia. Sem a necessidade de se elaborar um universo imaginário, irreal, para justificar a nossa estadia no mundo. O desalento do pensador alemão fora com essa cristianização da arte, isso a tornava uma linguagem que não mais expressava a realidade em sua tensão constante, mas uma catequização que manifestava uma leitura específica do mundo, a cristã, relevante, mas é uma, dentre centenas de outras. O “inocente casto” capaz de trazer a salvação e curar as feridas soa como um desfecho idílico diante do aspecto trágico da vida, quando o filósofo quer afirmar exatamente a belicosidade do real.⁶

Na carta 709 a Ernst Schmeitzner de 14 de abril de 1878, Nietzsche faz algumas observações ao editor, entre estas quanto ao título: “Que as palavras ‘demasiado humano’ se destacam mais do que “Humano” é aconselhável por razões estéticas, no entanto, eu não gosto por razões racionais.” Parece que as duas outras expressões complementares à obra são um modo de evidenciar o teor principal do livro, que é destacar a demasiada humanidade ali presente, mas apenas por questões estilísticas isto deveria ser acentuado, pois *humano* deveria bastar. O problema parece ser os diversos adendos e equívocos no contexto da palavra humano, que acabam por distanciar do seu mais genuíno sentido, que para Nietzsche está associado à terra, aos problemas mais primordiais da existência.

Na carta 720, em 12 de maio de 1878, Nietzsche se alegra da manifestação de Paul Rée sobre *Humano, demasiado humano*, algo que não aconteceu com outros colegas. Alguns apenas agradeceram sem fazer grandes comentários, outros criticaram entre si. Desse modo, a recepção não foi o que esperava (Cf. notas 700, 701, 702). Jacob Burckhardt é considerado uma exceção, embora não haja nenhum testemunho conservado. De todo modo, existe um comentário em uma carta dele de 1878, na qual considera que nos livros de Nietzsche há sempre seu próprio ponto de vista “adquirido de maneira autônoma.” Antes dessa afirmação o caracterizou como “um homem extraordinário”. Esse reconhecimento talvez mostre com mais clareza a intenção nesta obra, na qual ele agora desenvolve pensamentos mais originais. Nietzsche lamenta em seguida a frágil recepção do livro entre os amigos, inclusive de Wagner e diante da afirmação de Rée do entusiasmo ao receber o conteúdo do livro e declara, repetindo palavras de J. Burckhardt: “Isto mesmo é o melhor que eu poderia esperar - estimular a produção de outros e o aumento da independência no mundo.” O papel da obra de Nietzsche, que ele deliberadamente aceita como seu, é educativo.

⁶ O conceito de trágico em *O nascimento da tragédia* e em toda a fase inicial da filosofia de Nietzsche, remete a duas divindades antagônicas presentes nas forças da natureza, mas, por um milagre grego, teriam se harmonizado e produzido a arte trágica- os deuses Apolo e Dionísio. Na maturidade, sobretudo após *Humano, demasiado Humano*, trágico, assim como a concepção geral de arte está diretamente associado à vida, ao modo como a damos forma, contorno; assumindo as suas manifestações mais belas e mais terríveis como dignas de afirmação.

Estimular outros para serem criadores, que saibam elaborar os seus próprios itinerários existenciais, o que ampliaria a independência.

Em 16 de junho de 1878 (carta 727), Nietzsche escreve a Erwin Rohde, em resposta a uma carta na qual esse se admirara (KGB II/6, 894), da mudança de estilo drástica do amigo e da incrível semelhança com a obra de Paul Rée: *A origem dos sentimentos morais*. A nota 716 traz também o estranhamento de Malwida, ela escreve que Nietzsche não era analítico como Rée, por isso ele deveria criar artisticamente. A mudança de foco, a fase que os intérpretes denominam como *positivista* ou *intermediária*⁷ iniciava, mas é curiosa a questão que os amigos apontavam, ou seja, a perspectiva artística no modo de produzir do filósofo. Críticas às quais ele responde:

A propósito: sempre busque somente por mim no meu livro e não ao amigo Rée. Tenho orgulho de ter descoberto suas magníficas qualidades e aspirações, mas ele não teve a menor influência na concepção de minha “filosofia *in nuce*”: esta estava pronta e em boa parte confiada ao papel quando o conheci mais intimamente no outono de 1876. Estamos localizados em um mesmo nível: o prazer de nossas conversas foi imenso e o benefício para ambas as partes foi, sem dúvida, muito grande, tanto que Rée, com gentil exagero, me escreveu em seu livro (*A origem dos sentimentos morais*): “Ao pai desta escrita, com agradecimento, sua mãe”.

108

O autor de *Humano, demasiado humano* tem admiração pelo talento de Rée, mas admite que não sofrera influência daquele e sugere que o que ocorreu foi o contrário ao citar uma frase de Rée na qual admite que o livro fora inspirado em formulações de Nietzsche e, por isso, o considerava pai do mesmo. Esta metáfora da gestação está relacionada à criação a partir de si mesmo, de nossos impulsos mais íntimos. Mas embora ele seja “a mãe”, quem deu forma a obra, a fez vir à vida, teve como inspirador, como colaborador, alguém que depositou o germe gerador para que ela emergisse. Sendo assim, houve uma simbiose na construção de ambos os livros, tanto Nietzsche, quanto Rée influenciaram na obra um do outro.

Após lamentar com o editor Ernst Schmeitzner (carta 728 de 20 de junho de 1878), de Wagner decidir não publicar mais em sua editora, Nietzsche mostra certo contentamento por seu livro ter sido publicado em um momento tão tenso na Europa: “Porém, não quero esconder que abençoo de todo o coração a publicação do meu livro espiritualmente livre e luminoso, numa época em que nuvens negras se acumulam no céu cultural da Europa e a intenção obscurantista é quase moralidade.” O obscurantismo que se tornava algo quase moral assustava o filósofo e o seu livro

⁷ Como comentamos na nota 110 existem intérpretes da filosofia de Nietzsche que dividem a sua produção filosófica em três momentos. A denominada “metafísica de artista”, voltada para a metafísica da arte; a “positivista” que valorizou uma ciência fundada na arte e o período da maturidade, no qual estabelece o seu pensamento original. Em Scarlett Marton (1990) encontramos esta posição.

estava na contramão dessa tendência. O escrito servira como uma espécie de tônico que fizera se sentir melhor, além disso, ele explicita que através dele se esforçou para dar passos autônomos na sua produção intelectual. “Em geral e nos mínimos detalhes: agora ousou recorrer por conta própria o caminho da sabedoria e ser eu mesmo filósofo; antes eu venerava os filósofos.” As afirmações anteriores demarcam um momento decisivo da filosofia de Nietzsche, ele admite que a partir de *Humano, demasiado humano* ocorreu o início de sua própria perspectiva. A veneração aos filósofos que ele interpreta como um caminho da sabedoria passa a ser estabelecida a partir dele mesmo. Na carta de 15 de julho de 1878 (carta 734) para Mathilde Maier, destaca a perplexidade da amiga sobre o seu livro. Ela escrevera que ficou dias com insônia por conta de tal leitura. Dentre as questões que ela destaca (Cf. nota 730), está a concepção da metafísica como ilusão. Ela discorda dessa tese, mas elogia o que denomina de “multidão de observações sutis”, e que superavam qualquer perplexidade. Na mesma correspondência emergem mais críticas diretas às obras de Wagner. Nietzsche associa a arte do músico à arte barroca, avaliando-a como uma excitação excessiva:

Aquele ofuscamento de tudo o que é verdadeiro e simples, a luta com a razão, contra a razão, que quer ver em todas e cada uma das coisas um milagre e um absurdo- além de uma arte barroca de super-excitação e a glorificação do excesso plenamente acordes- me refiro à arte de Wagner- essas duas coisas foram o que me deixaram cada vez mais enfermo, e quase me afastaram do meu bom temperamento e do meu talento.

Notemos que se trata de uma crítica ao excesso, ao esforço de esconder pela arte aquilo que o real é. Possivelmente uma referência ao inocente jogo da natureza que atua sem necessidade de interpretações milagrosas ou absurdas. Ela já teria, entendemos que pode ser a concepção de Nietzsche, a força do milagre: por criar sempre a partir de si mesma na sua robustez de construção e desconstrução constante. O filósofo admite que este falseamento o deixou mais enfermo, afirmação que frisa mais uma vez: certa manifestação da arte tem o poder de causar saúde ou enfermidade, não somente o seu corpo individual era afetado, mas também os reflexos artísticos não edificadores presentes na cultura. A arte pode funcionar como remédio ou como veneno para a saúde social. Nesse momento, Nietzsche interpretava que a música de Wagner era como um vírus que penetrava negativamente nas entranhas sociais e sustenta ter passado por uma transformação; conseguia viver como os homens que habitam na neve dos vales precisando de grande resistência para tal. Mais uma vez aponta os gregos, mais do que nunca, como seus guias. Assim, buscava a sabedoria grega para entender que situações de calma, de regularidades e irregularidades sempre ocorrerão. Era preciso buscar o que lhe pertencia e, para isto, a solidão era uma companheira necessária: “Agora abalo tudo o que não me pertence, pessoas, amigos e inimigos, costumes, comodidades, livros. Viverei em solidão por

anos até que seja lícito (e provavelmente necessário) me relacionar novamente, já maduro e preparado, como filósofo da vida.” Ser filósofo da vida era uma exigência que demandava tempo, além de se afastar de tudo que até então tinha valor. Tais elementos (amigos, inimigos, comodidades...), serviram para formar determinados hábitos, determinada percepção, exigindo, assim, estabelecer distanciamento não somente físico, ou seja, tornar-se um ermitão, mas quanto aos valores, diante da constituição cultural.

Um filósofo da vida, entre outros atributos, é aquele que tem a força para ser adepto de si: “Veja você que alcancei um grau de sinceridade tal que suporto apenas as relações pessoais mais cristalinas. Evito as meias amizades e os partidarismos, não quero partidários. Que todos (e todas) possam ser partidários unicamente de si mesmos!” Ser partidário de si significa tornar-se um maestro que toma a batuta da própria vida e consegue colocá-la em harmonia, mesmo contra todos os tons dissonantes. Entendemos que ser *filósofo da vida* é exatamente este esforço em dar um sentido singular ao existir. É uma educação pela arte que permita recriar a vida pela vertente peculiar dos indivíduos e isso somente cada um pode fazer por si.

Conforme o que atesta a carta 795 a Ernst Schmeitzner de 12 de janeiro de 1879, Nietzsche faz várias observações ao editor sobre trechos de seu novo livro *Opiniões e sentenças várias*, a segunda parte de *Humano, demasiado humano*. Após propor as mudanças que pretendia em frases do livro, pede que seja incluída em qualquer parte uma das sentenças pela qual sentia mais orgulho: “O que é a genialidade? - Querer um objetivo elevado e os meios para alcançá-lo.” Importante desta reivindicação é que antes ele fizera observações bem precisas, que certa frase deveria estar colocada antes e depois da outra, mas no caso específico desta, exatamente daquela que sentia mais orgulho, o lugar era indiferente. Parece que isso revela que as orações realmente relevantes podiam ser colocadas em qualquer lugar, pois a compreensão dela dependeria de quem as lê. Outra questão consiste na definição clara do que é a genialidade. *Ter um fim elevado e os meios necessários para alcançá-lo*. Aqui o significado de gênio difere da interpretação da fase do jovem Nietzsche, quando o conceito era entendido como fruto espontâneo da natureza, embora as condições para o seu emergir pudessem ser criadas por uma educação para uma cultura elevada. Aqui, diferentemente, o caminho do gênio podia ser construído. Talvez por isto o filósofo valorizasse tanto a importância de cada um ter uma tarefa.⁸

A arte musical como percurso educativo

⁸ Encontraremos esta concepção de gênio como um milagre fortuito da natureza, por exemplo, em *O futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, 2003.

Na carta 797 à mãe Francisca e à irmã Elisabeth, Nietzsche novamente alude à Segunda parte de *Humano, demasiado humano* e a constante ajuda de Heinrich Köselitz na correção de seus trabalhos: “Em poucas semanas, Schmeitzner publicará algo meu, um apêndice do último livro, de quase 150 páginas, está sendo impresso em um bom ritmo, Köselitz (em Florença) corrige as anotações novamente.” A carta 799 a Köselitz contém a alusão ao período em que Nietzsche, em agosto de 1878 passou por Oberland Bernés, Grindelwald e Interlaken. Nestas altas e belas montanhas compôs a maior parte de seu novo livro: “Foi pensado e escrito em sua maior parte a uma altura de 7.200 pés acima do nível do mar. É talvez o único livro no mundo de tão alta procedência. - Agora você pode rir!” Embora ele aborde ter escrito e pensado boa parte de *Humano, demasiado humano* nas alturas de forma jocosa, este episódio não deve ser dissociado do valor que o filósofo atribuiu à relação pensamento e natureza e à dicotomia altura e planície. As alturas são o lugar onde se constrói pensamentos elevados, acima da singeleza da planície. Estas formulações aparecerão também no *Zarathustra*, como no prólogo, por exemplo. A planície é o lugar comum, que abafa a singularidade, que quer tornar *todos iguais*. É baixo por não elevar ao que as alturas têm de mais valioso: provocar o ato criador, incitando a elaboração de novos modos de existência. Acena ainda, na mesma carta comentada acima, para as muitas dores que sentia, diante das quais vivia como um “autêntico santo”, mas não um santo subserviente às normas eclesiais, pois acrescenta: “Mas com a mentalidade de Epicuro completamente proscrito - muita paz de espírito e paciência e contemplando a vida, apesar de tudo, com alegria.” No aforismo 192 de *O viandante e sua sombra*, por exemplo, escreve: “Um *pequeno jardim, figos, porções de queijo e três ou quatro bons amigos- esta foi a opulência de Epicuro*”⁹. O filósofo grego defendia que todos os bens deveriam ser apreciados comedido, assim, poder-se-ia desfrutar plenamente desses prazeres, pois eles refletem a bondade da natureza. A concepção epicurista está em avaliar os aspectos bons e nocivos da existência e, apesar destes, viver com leveza e paciência; a *autarquia* sem o controle de forças externas atingiria a *ataraxia*, a imperturbabilidade, serenidade diante das adversidades que a vida apresenta¹⁰. Ao fazer da filosofia não somente um método de reflexão sobre o real ou instrumento crítico para pensar as diversas circunstâncias, Nietzsche buscava o filosofar como *modo de vida*. Assim como o mestre grego da Antiguidade se sentia um proscrito, mas com alegria, este era o preço a pagar por questionar com a própria vida os hábitos prevalecentes em sua época.

Na missiva 819 ao editor Ernst Schmeitzner, em 14 de março de 1879, Nietzsche mostra irritação por ele ter publicado fragmentos de suas correspondências, além de um apêndice acrescido pelo editor como publicidade ao final de *Humano, demasiado humano II*. Além de erros de impressão no livro. Atentemos para a observação do

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II*, § 192.

¹⁰ Cf. EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*. Coleção: Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1988.

filósofo: “Dois erros de impressão inconcebíveis, apesar da minha expressa correção: o infame disparate “muito seguro” (em lugar de “mais seguro”) e o tolo “verdadeiro” (por “nutritivo”), que leva a perder a força do toda a passagem.” Esses equívocos estavam nos aforismos 356 e 223 e interessa para a nossa argumentação a preocupação do filósofo com a *força* do texto. O enfado com o editor sobre a inobservância na utilização de termos, que modificavam a perspectiva que ele pretendia, estava no contexto de sua preocupação com o estilo, em tornar o seu trabalho estético. Na missiva 833 a Heinrich Köselitz perdura o tema: “Estou refletindo sobre o estilo. Por favor, escreva-me para meu uso e proveito algumas teses sobre o meu estilo atual (você é seu único conhecedor) – acerca do que sou capaz e o que não sou capaz [...]. Devemos ajudar-nos a sermos melhores, para fazer as coisas cada vez melhores.” Köselitz conhecia escrita de Nietzsche, inclusive por corrigir os seus textos, mas, atentemos para o importante detalhe dele ser um artista. Embora não explicitado neste momento, parte da preocupação do filósofo alemão estava também em se colocar sob julgamento da batuta de um músico, que conhecia e reconhecia o estilo poético dele e em que medida o seu trabalho reverberava arte.

A correspondência 846 a Carl Burckhardt escreve sobre a necessidade de deixar definitivamente a função docente, tendo como motivo alegado a sua enfermidade e os efeitos colaterais dela:

Sr. Presidente: O estado de minha saúde, por cuja causa eu já lhe enviei uma petição em mais de uma ocasião, faz-me dar o último passo hoje e expressar o pedido de que me seja permitido retirar-me de meu cargo como docente na Universidade. As dores de cabeça, que aumentam até se tornarem extremas, as crescentes perdas de tempo que sofro de ataques de dois a seis dias, a diminuição considerável da minha faculdade de visão foi recentemente constatada [...].

Embora ainda hoje, não haja clareza e objetividade diagnóstica sobre a enfermidade principal que assolava Nietzsche, é certo que ele passara por períodos de grande sofrimento. A dor de cabeça era constante, tanto que nesta mesma carta pergunta se ainda teria algum dia sem passar com aquela companheira indesejada. A Marie Baumgartner em 7 de maio de 1879, anuncia o abandono da cátedra e que em breve abandonaria Basileia também. A debilidade não era apenas física, mas vinha da sua produção teórica também. O livro que o filósofo escrevera com todo entusiasmo e, para o qual, esperava um retorno positivo, ficou muito distante da expectativa. Conforme carta 857 a Franz Overbeck, lamenta ter vendido apenas 120 dos 1000 exemplares que esperava, mas nem tudo era notícia ruim. Na carta 868 para sua irmã, aborda ter recebido um valor maior que o anteriormente estabelecido pelas autoridades de Basileia como rendimento da atividade docente: “Overbeck acabou de me comunicar que a boa Sociedad Académica me designou outros 1.000 francos por seis anos. Com o qual a soma da pensão ascende a 3.000 francos.”

O viandante e sua sombra fora o segundo e último apêndice de *Humano, demasiado humano*. No momento em questão era um manuscrito da mesma época da carta 880 a Heinrich Köselitz de 11 de setembro de 1879, enviada no mesmo ano. Nietzsche chegara aos 35 anos e reflete como este momento marcava a metade de sua vida; sobre a obra que terminava afirma: “Agora me sinto a respeito como o mais velho dos homens; mas também porque completei o trabalho da minha vida. Uma boa gota de azeite foi derramada através de mim, isso eu sei, e não será esquecida. No fundo, eu já fiz a prova de minha concepção de vida: muitos mais a farão.”

O filósofo tinha consciência de que a sua obra reverberaria em várias consciências. Completar o que ele, nesse momento, denominou de trabalho da vida, causou cansaço, sensação de velhice, mas trouxe efeitos nefastos. Estava inaugurado o Nietzsche da maturidade, que ousava formular pensamentos com os quais testava a sua concepção de vida. Eis um prisma que denota a intenção educativa da obra em questão, o azeite (as suas ideias) fomentaria o desejo de outros indivíduos serem instigados por elas. No entanto, na continuidade da carta há um enfoque específico da educação nietzschiana: declara não estar com os ânimos abatidos e se perguntara de onde vinha tal força; concluindo que não era dos homens, pois estes se escandalizaram com ele, salvo algumas exceções. Notemos: o contexto da carta sustenta a noção de esforço, de superação, de luta, de ultrapassar diversas dores para atingir uma meta. Essa postura ativa não é compreendida por muitos seres humanos, quando ele afirma que a sua o impulsionou a criar em um cenário totalmente adverso. Ele está pensando, é provável, no homem gregário, absorvido por uma cultura decadente, que pensa e age conforme a maioria, movida por comportamentos padronizados. Mas existem aqueles que compreenderam a sua busca: as poucas exceções. É para estes sua concepção educativa se destina. Ainda sobre a obra antes citada propõe ao amigo a leitura para ver se encontraria algum resquício de sofrimento e angústia. Ele pensava que não, pois: “essa crença já é um sinal de que nessas opiniões deve haver forças ocultas e não desbotamento e cansaço; é o que buscarão todos quantos aqueles que têm antipatia por mim.”

Apesar da previsão de que os seus contemporâneos leriam de forma negativa o livro, sente dele brotar força e não esmorecimento, oriundo do que denomina “forças ocultas”. O conjunto de seus textos permite avaliar como a força fisiológica que o movia e permitia superar as adversidades. Ser caminhante e não poder fugir de si, eis o que parece querer apontar com o título do livro. Precisamos encontrar modos de vida adequados, apesar de nós mesmos. É possível fugir de muitas coisas, de pessoas, de situações, de lugares, mas de si mesmo não é. Diante da inevitabilidade de se distanciar da própria sombra, a única saída é caminhar pelos percursos da existência, preferencialmente dando forma ao próprio destino. Viver é uma decisão sobre o melhor modo de estar consigo mesmo.

Para o editor Ernst Schmeitzner, na missiva 915 em 18 de dezembro de 1879, Nietzsche escreve: “Considero algo quase incrível que *O caminhante* tenha terminado

“Toda a ‘Humanidade’ com os dois apêndices nasceu nos tempos de dores mais intensas e incessantes- e, contudo, me parece uma criatura plena de saúde. Este é o meu triunfo.” Eis uma comprovação do que apontamos até então: que toda a obra *Humano, demasiado humano* e os dois apêndices são frutos de um esforço imenso, de um trabalho constante de superação. Oriundo de um corpo doentio, mas o seu conteúdo era saudável. Nesta afirmação percebemos o distanciamento da filosofia de Schopenhauer, para quem o sofrimento se tornou a base do seu pensamento. Conforme Georg Simmel “[...] a unidade da existência é vontade. A partir daí Schopenhauer deduz o caráter de toda a vida e observa a harmonia e a ordem do mundo dos fenômenos.”¹¹ Em Nietzsche não há um lugar a partir do qual se possa pautar o ordenamento fenomênico, ele demonstra que “há alegria no trágico”. Neste contexto interpretativo, Miguel Angel de Barrenechea, ao analisar a concepção trágica grega seguindo a leitura de Nietzsche, afirma: “A tragédia permite dizer sim à vida até nos seus mais profundos sofrimentos; na exaltação da dor e da morte é comemorada a inesgotabilidade da própria existência, até aceitar e celebrar o sacrifício de todos os existentes.”¹² A dimensão tenebrosa da vida pode ser, de algum modo, transposta pela criação; não se trata de transformar a dor em alegria, de amenizar o seu aspecto conflituoso, mas de perceber que no fundo de todas as coisas há algo belo, intenso, vital que pode manifestar-se pela criação. O estético para Nietzsche não está somente na manifestação da beleza, na pergunta sobre o gosto, ou o sentimento racional ou sensível na percepção artística. Estético é conseguir dar forma ao caos da existência, ao seu aspecto de constante fruição, é uma modo de dar harmonia à desordem do mundo.

As correspondências dos anos 1880 e 1884,¹³ começam com a carta a Otto Eiser, médico que havia cuidado de Nietzsche, na qual acena para o seu constante padecimento, mas apesar da aflição apresenta algo propositivo. A carta 2 deste período destaca novamente o pressentimento da morte, quando ele escreve para a amiga Malwida von Meysenburg, sustentando que os sintomas mostravam que essa estaria próxima. Ele afirma que nos seus vários anos de enfermidade aprendera a ser um asceta sem necessidade de religião ou arte. Orgulhava-se de sua obra e tinha consciência de ter jogado a muitos “uma gota de bom azeite e que eu tenho dado a muitos uma indicação até a autossuperação, o caráter pacífico e o senso do justo.” Além disso, ele destaca o valor da vida como meta fundamental pela qual vale a pena afirmar a vida, apesar do sofrimento: “Nenhuma dor tem sido capaz, nem deveria ser,

¹¹ SIMMEL, Georg. *Schopenhauer e Nietzsche*: Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro, Contraponto, 2011, p. 63.

¹² BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a alegria do trágico*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2014, p. 39.

¹³ Nas cartas seguintes utilizaremos a publicação: NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia IV Enero 1880 – Diciembre 1884. Traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani*. Editorial Trotta, Madrid, 2010.

de me dizer para dar um falso testemunho sobre a vida, tal como eu a conheço.” A dor não deve ser motivo para negar a vida, mas para defendê-la; notemos que esta posição não ocorrera em um momento de paz, mas surgia na turbulência do sofrer cotidiano e remonta a antes citada autossuperação como educação de si.

Com a mãe e a irmã reporta-se ao amigo Köselitz (carta 109), retomando o constante debate sobre a arte. Todas as ocupações e estudos do filósofo não prescindiam do problema estético e mais do que caracterizar a arte como um elemento a mais para interpretar a vida, o filósofo a compreendia como uma grande potência criadora. Mas especificamente, Nietzsche lembrava música do amigo, a ópera cômica *Brincadeira, astúcia e vingança* que é também o título que encabeça os aforismos iniciais de *A gaia ciência*. Ele antes desconhecia a ópera e a considera música de primeira ordem, que criava um tipo de arte adequado a sua filosofia. Notemos a proximidade entre filosofia e literatura. Um estilo musical que se adéqua a uma filosofia? É evidente o objetivo de Nietzsche que visava elaborar um modo de pensar e redigir que não prescindisse do aspecto estético. Se Wagner fora a grande inspiração em um momento anterior, neste, era Köselitz que dominava o interesse musical dele. A carta 110 a Franz Overbeck retoma o elogio à ópera anteriormente citada e nesse momento aponta mais elementos interpretativos: ela entusiasmava por sua nova e especial beleza, continha jocosidade, graça, enorme gama de sentimentos, profundidade, uma inocente alegria e cândida elevação, além disso, devotava perfeição técnica e refinamento. O filósofo sustenta que sua filosofia encontrara nesta música “a intercessora mais melodiosa”. Nesses argumentos percebemos outros detalhes do que ele considera essencial na ópera do amigo; elementos que se vinculam com a sua filosofia. Ou seja, Nietzsche parece elaborar um “pensamento artístico”, não apenas no conteúdo, mas também na forma e essa última teria a musicalidade como norte.

Na carta 140, Nietzsche recebe uma observação de Overbeck sobre *Aurora*¹⁴ e reproduz o que o outro amigo escrevera para Köselitz. O livro infundia enorme ânimo de vida por estar impregnado da profunda e sincera convicção de que a missão da verdade não é produzir consolo. O pensador considera significativa a frase e a denomina como digna de um Sancho Pança. Possivelmente, por este personagem de Cervantes, que apesar de seguir as loucuras de Dom Quixote, figurava como a

¹⁴ Livro publicado em 1881, *Morgenröte*, integra a tríade, junto com *Humano, demasiado humano* e *A gaia ciência*, das obras a partir das quais Nietzsche assume um percurso filosófico próprio. Composto por 575 aforismos é avaliado por Nietzsche no capítulo de *Ecce Homo* a ele dedicado: “Com este livro começou a minha campanha contra a moral”. Não vamos adentrar no debate se o livro é apenas uma preparação para as obras da maturidade mas essa menção do filósofo ao tema da moral indica que esse livro é primordial na constituição da filosofia madura de Nietzsche. Concordamos com os intérpretes que o consideram como despertar para uma nova perspectiva de sua filosofia. “*Aurora*, como o título sugere, é uma espécie de despontar de novas auroras em sua filosofia ou, em outros termos, que tal livro figura como o delicado rubor de um novo amanhecer, querendo com isso indicar certa mudança em sua filosofia” (Geraldo Dias: *Aurora: uma virada metodológica na filosofia de Nietzsche*. Seara Filosófica, N. 9, Verão, 2014, p. 219).

consciência daquele, já que de certo modo, o acordava para uma realidade que não era ilusória. Diferente do que ocorreu na história da filosofia, quando a verdade foi entendida como um alívio, uma estabilidade para tornar a vida possível, o livro indicava, portanto, que ela não é nenhuma forma de consolo. Talvez possamos falar de alívios que ajudam a torná-la viável de ser vivida, como a música. Na mesma correspondência o filósofo cita Emma Wixon, uma cantora de ópera celebrada na época e comenta tê-la ouvido duas vezes, descrevendo a experiência como “uma doce embriaguez e que nenhuma voz teve tanto poder sobre ele: “Talvez eu me encontrasse ainda pior se não tivesse ouvido! As coisas boas são remédio para mim”! A arte tinha efeito curativo, alívio objetivo para as angústias vivenciadas. A frase anteriormente citada está no contexto de uma nova descoberta feita pelo filósofo que marcara decisivamente a sua vida: o contato inicial com a ópera *Carmem* de Georges Bizet. Para ele, essa obra era plena, intensa, emocionante e em nada lembrava Wagner. Os franceses, segundo Nietzsche, teriam dado direção mais adequada à música dramática, pois a paixão nunca era artificial. Ouvir ópera era algo benévolo e por isto funcionou como medicina e a paixão que a música transmitia, conforme a tradição francesa, na interpretação de Nietzsche, não era artificial. O filósofo, assim como os gregos antigos, não tratava a arte como representação apenas; ela deveria expressar a intensidade da vida. A carta 174 retoma a interpretação de *Carmem*, entendendo-a como manifestação de saúde. O filósofo, após lamentar a morte de Bizet, elogia a paixão que a ópera irradiava e reitera estar bastante doente, contudo, se sente reconfortado, graças à ópera. Esta aparenta ser uma alegação banal, mas o filósofo estabelece uma clara associação entre um corpo que responde de forma saudável às questões que envolvem a vida, movido pela arte musical.

Os temas retratados neste texto foram diversos, mas quisemos, sobretudo, focalizar a obra *Humano, demasiado humano* como marco inicial pelo qual Nietzsche inaugura a sua própria filosofia. O livro em questão é apontado como aquele em que pela primeira vez ele recorreu a “periferia do próprio pensamento.” Ele foi produzido em um momento de dor, mas aponta para a *superação de si*. Foi necessário romper com modos de vida, influências filosóficas e artísticas, para estabelecer um percurso como *partidário de si mesmo*. Dentre outros aspectos que trabalhamos, ser partidário de si resume adequadamente um caminho de afirmação, perpassado pela arte e pela educação. Salientamos que o tema pedagógico, diferente do que ocorreu na primeira fase da filosofia de Nietzsche quando ele abordou diretamente questões institucionais, sobretudo sobre o ginásio as universidades, agora a formação perpassa pela necessidade de construção de si. O tema da formação humana perpassa implicitamente as cartas e os livros e, no nosso entendimento, não pode ser pensado sem considerar a função da arte, sobretudo a musical, como elemento necessário para constituir uma presença autônoma e criativa no mundo.

Referências

- ANTUNES, J. "Nietzsche e Wagner: caminhos e descaminhos na concepção do trágico". In: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. v. 1, nº 2, p. 53-70, 2008, p. 68.
- BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e a alegria do trágico*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.
- BURCKHARDT, J. *Reflexões sobre a história*. Tradução de Leo Gilson Ribeiro, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.
- _____. *Cartas*. Seleção e edição de Alexandre Dru. Tradução de Renato Rezende, Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- CERVANTES, M. *Don Quijote de la Mancha*. Trad. de Viscondes de Castilho e Azevedo. São Paulo: Abril, 1978.
- CUNHA, M. H. L. *Nietzsche e Wagner: interpretação de um rompimento*. In: *Nietzsche e as cartas*. Org: Marina Gomes de Oliveira, Rosa Maria Dias. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- DARWIN, C. *A origem das espécies*. 3a ed. São Paulo. Martin Claret, 1859.
- DIAS, G. *Aurora: uma virada metodológica na filosofia de Nietzsche*. Seara Filosófica, nº 9, Verão, 2014.
- DIAS, R. M. e OLIVEIRA, M. G. *Nietzsche e as cartas*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- EPICURO. *Antologia de textos de Epicuro*. Seleção de textos: José Américo Motta Pessanha. Traduções e notas: Agostinho da Silva, Amador Cisneiros, Giulio Davide Leoni, Jaime Bruna. São Paulo, Nova Cultural, 1988 (Coleção Os Pensadores).
- JANZ, P. C. *Friedrich Nietzsche*. 4 vols. Trad. Jacobo Muñoz. Madrid: Alianza, 1987.
- MARQUES, A. "No fundo sou todos os homens da história": *Nietzsche: Os vinte anos fundamentais a partir de suas cartas*. Círculo de Leitores, 1996.
- MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen*. Edição organizada por Paolo D'Iorio, baseada na edição crítica de G. Colli e M. Montinari e publicada pela Nietzsche Source. Edição eletrônica. Acesso em 01/04/2020.
- _____. *A gaia ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Sobre os nossos estabelecimentos de ensino. Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo, Loyola, 2003.
- _____. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2005.
- _____. *Correspondencia III Enero 1875 – Diciembre 1879*. Traducción, introducción, notas y apéndices de Andrés Rubio. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. *Assim falou Zaratustra, um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mario da Silva. 18. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- _____. *Correspondencia IV Enero 1880 – Diciembre 1884*. Traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani. Madrid: Trotta, 2010.
- ROUX, W. *La lutte des parties dans l'organisme*. Trad. L. Cohort, S. Danizet-Bechet, A.-L. Pasco-Saligny et C. Thébault. Paris: Matériologiques, 2012.
- SAFRANSKI, R. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

Cartas de Nietzsche: *Humano demasiado humano*, educação e arte como construção de um pensamento original

SIMMEL, G. *Schopenhauer e Nietzsche*: Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro, Contraponto, 2011.

WAGNER, R. *Beethoven. Dichtungen und Schriften*, vol. IX. Ed. de Dieter Borchmeyer. Frankfurt am Main: Insel, 1983.

Submissão: 24. 10. 2020 / Aceite: 15. 01. 2021

A pergunta pela essência da técnica e suas implicações na filosofia de Martin Heidegger

The question for the essence of technique and its implications in the philosophy of Martin Heidegger

FRANCISCO WIEDERWILD DA SILVA¹

Resumo: Este artigo pretende delimitar os pontos estruturais acerca da questão da técnica na segunda fase da obra de Martin Heidegger, quando o autor define a técnica como o grande desafio de sua época. O filósofo sustenta que a essência do fenômeno técnico não é nada técnico. Por isso, não é possível manter um relacionamento livre com a técnica lidando apenas com o que é técnico, pois haveríamos de ficar presos a ela numa afirmação ou negação apaixonada. Para realizarmos um relacionamento livre com a técnica, é necessário prescindir do pensamento filosófico tradicional que não enxerga o novo presente na técnica moderna. Por isso, o filósofo retoma a concepção grega de verdade como *alétheia* e define a técnica como uma forma de desvelamento, tornando possível apreciar a inovação presente na técnica moderna e sua origem comum com a ciência natural.

Palavras-chave: Heidegger; Técnica; Fenomenologia Hermenêutica.

Abstract: This article intends to delimit the structural points about the question of technique in the second phase of Martin Heidegger's work, when the author defines technique as the great challenge of his time. The philosopher affirms that the essence of the technical phenomenon is not technical. That is why it is not possible to have a free relationship with technique dealing only with what is technical, since we would be stuck with it in a passionate affirmation or denial. In order to have a free relationship with the technique, it is necessary to dispense with traditional philosophical thinking that does not see the new present in modern technique. For this reason, the philosopher recovers the greek conception of truth as *alétheia* and defines technique as a form of unveiling, making it possible to appreciate the innovation present in modern technique and its common origin with natural science.

Key-words: Heidegger; Technique; Hermeneutic Phenomenology.

Introdução

A proposta deste artigo é delimitar os pontos estruturais acerca da questão da técnica e suas implicações na segunda fase da obra de Martin Heidegger. Com efeito, a elaboração de uma questão constrói um caminho para a libertação da essência da técnica, que para nós permanece oculta. A concepção corrente da técnica a considera uma derivação da ciência, criando uma identidade entre ambas. Heidegger designa essa como a concepção instrumental da técnica, que a define como um “*meio neutro*” à disposição das vontades do Homem que lhe determina uma “*finalidade*”. O filósofo sustenta que, embora ciência e técnica tenham uma mesma origem, elas se constituem como fenômenos autônomos.

¹ Graduando em Filosofia pela PUC-PR, Campus Maringá. E-mail: wiederwild@hotmail.com

A concepção instrumental se mostra insuficiente para inquirir a essência da técnica, pois nos coloca em um *relacionamento direto* com ela, visando manipulá-la e dominá-la em sua instrumentalidade. Essa pretensão de dominá-la surge diante de uma urgência: a técnica ameaça escapar ao controle do Homem. Não obstante, enquanto lidarmos apenas com o que é técnico, haveremos de ficar presos a essa noção instrumental, sem liberdade, tanto numa afirmação quanto numa negação apaixonada. Somente onde se der o desvelamento da essência acontece o verdadeiro em sua propriedade, que nos leva a uma atitude livre com aquilo que nos concerne.

Designando a questão da técnica como o desafio de sua época, Heidegger erige como tarefa preparar *um relacionamento livre* com a técnica. Ao questionar o que está a ser no cerne da técnica, é possível abrir nossa presença a ela e delimitar tudo o que é técnico. Isso significa que Heidegger não elege a questão da técnica somente como o tema central de seu pensamento tardio, mas como a questão que consuma a transição do pensar filosófico tradicional para “*um novo pensar*”, restando à filosofia uma última tarefa: despertar o ser-aí (*Dasein*) para *o que aí está sendo*.

Histórico da questão da técnica no pensamento de Heidegger

Em entrevista a *Der Spiegel*, em 1966², Heidegger sublinha o lugar fundamental em que a pergunta pela essência da técnica ocupa em seu pensamento tardio. A questão da técnica apresenta-se, nesta época, não somente como um tema atual que

120

Vejo a essência da técnica naquilo a que chamo *Ge-Stell* (Composição), expressão amiúde ridicularizada e talvez infeliz. O vigorar da Com-posição significa que o Homem é situado, solicitado e provocado por um poder (*Macht*) que ele próprio não domina. Ajudar a que isto chegue a ser compreendido: não se pode pedir mais do pensar. A filosofia chega ao seu fim (HEIDEGGER, 2009, p. 33-4).

No entanto, a questão da técnica emerge no pensamento de Martin Heidegger na década de 1930, sob a influência de duas obras de autoria de Ernst Jünger, com o artigo “*Mobilização Total*”, de 1930, e o livro “*O Trabalhador*”, de 1932. Heidegger passa a se interessar pelo tema a partir da “*viragem*” (*Kehre*) de seu pensamento, que acontece com a interrupção do desenvolvimento da obra *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1995).

Em “*O Trabalhador*”, Ernst Jünger, profundamente influenciado pelas obras do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, apresenta a técnica à luz fenômeno da vontade de poder, que enseja se apoderar e explorar a totalidade do ente mediante a figura do

² Martin Heidegger faleceu em 26 de maio de 1976. A entrevista concedida dez anos antes a *Der Spiegel* foi publicada postumamente, seguindo o desejo do filósofo manifestado ao concedê-la (BORGES-DUARTE, 2009).

trabalhador. Para realizar esse aumento de poder, a técnica subordina o Homem a esse processo exploratório, tendo como única meta a total mobilização do ente, estabelecendo para a natureza a exigência de oferecer energia suscetível de ser extraída, armazenada e reproduzida. Por outro lado, apesar de manter o Homem numa posição servil, a técnica ofereceria uma resposta à promoção do niilismo na modernidade: o ponto zero, onde o niilismo atingiria sua perfeição, marcando o advento do surgimento do Além-do-homem (*Übermensch*). Entretanto, Heidegger observa que Jünger não se interroga sobre a vontade de poder que, compreendida como essência da técnica, não promove o advento do surgimento do Além-do-homem, mas ameaça a vida humana, por submeter incondicionalmente o Homem e a totalidade do ente a um poder que ele não domina (FERREIRA J., 2012).

Apesar de enxergar a obra de Ernst Jünger de forma crítica, esta leva Heidegger a reconhecer que a fenomenologia da facticidade³ desenvolvida por ele em *Ser e Tempo* é ainda ingênua. Neste ínterim, a analítica existencial⁴ do ser-aí (*Dasein*)⁵ heideggeriana não representa um ponto de partida adequado para formular a questão da técnica. Influenciado por Jünger, que pensa a técnica moderna no horizonte da metafísica nietzschiana da vontade de poder, Heidegger compreende que Nietzsche é o pensador decisivo a ser consultado quanto as expressões da vontade de poder como dominação e exploração do ente. Por esse motivo, a influência de Nietzsche e Jünger constitui-se como decisiva para a realização da problemática sobre a técnica na segunda fase do pensamento de Heidegger (LOPARIC, 2002).

As discussões a respeito da obra de Ernst Jünger seriam retomadas na década de 1950, quando seu irmão, Friedrich Georg Jünger, escreveu “*A Perfeição da Técnica*”. Nesta época, Ernst já não era mais um apologista da técnica. Georg sustenta que seu irmão idealizava uma “nova humanidade”, que se efetivaria na figura do “trabalhador”, que, com precisão e agilidade, poderia se adaptar aos ritmos técnicos, sem sujeitar-se aos mecanismos de dominação inerentes a técnica. Permaneceria o senhor da técnica, quando possuísse uma *tecnicidade interna*, que consistiria em poder lidar consigo próprio e que, em suma, instrumentalizaria as próprias virtudes

³ A fenomenologia da facticidade é produto da união entre a fenomenologia de Edmund Husserl e a hermenêutica elaborada por Wilhelm Dilthey. Tal como formulada por Heidegger, essa modalidade fenomenológica possui o intuito de interpretar as bases objetivas da tradição filosófica, para identificar nela os pressupostos metafísicos historicamente sedimentados e ainda atuantes na filosofia contemporânea (CASANOVA, 2015).

⁴ A analítica existencial é um dos projetos elaborados por Heidegger em *Ser e Tempo*, tematizando o ser-aí em seus modos fundamentais de ser, partindo do pressuposto de que a existência é sua essência. Por isso Heidegger designa os “*existenciais*” como as estruturas ontológicas constitutivas do ser-aí (CASANOVA, 2015).

⁵ Heidegger define o ser-aí como o ente que nós mesmos somos e que compreende ser. Apenas ao ser-aí é possível perguntar pelo ser, logo, apenas a ele é possível uma ontologia. Contudo, ser-aí não corresponde ao que a tradição filosófica concebeu como “Homem”. Em suma, o ser-aí é essencialmente “poder-ser”, estando aberto às possibilidades de realização determinadas ontologicamente pela facticidade do mundo (KAHLMAYER-MERTENS, 2015).

conforme sua vontade e necessidade. Em contrapartida, Georg Jünger indica que a técnica já não se manifesta como um simples “*meio*”, um instrumento que o ser humano pode se servir, porque a técnica já transformou o Homem internamente e predeterminou os objetivos que ele almeja alcançar (SAFRANSKI, 2000).

A década de 1950, apesar do “*milagre econômico*” e da reconstrução da Alemanha após a Segunda Guerra Mundial, foi marcada pelo desconforto diante do futuro pronunciado por um mundo técnico. Os discursos que enunciavam o temor perante a técnica se ampliavam gradativamente em seminários acadêmicos, assombravam os debates políticos e o tema era amplamente discutido nos jornais. Nesta época, Günther Anders tornou-se celebre pela publicação de seu ensaio “*Kafka: pró e contra*”, onde o romancista Franz Kafka é apresentado como “*um místico na era técnica*”, completamente horrorizado com o poder superior do mundo coisificado (SAFRANSKI, 2000). Na esteira deste horror para com o advento da técnica, em 1953, é publicada a versão alemã do best-seller “*Admirável Mundo Novo*”. Na obra, Aldous Huxley oferece uma visão aterrorizante de um mundo que, devido ao progresso técnico-científico, programa os seres humanos já na proveta, regulando sua vontade, predeterminando seu ofício e *felicidade*, fechado num sistema totalitário sem nenhuma política, mas tão somente a técnica (HUXLEY, 2009).

Martin Heidegger havia sido proibido de praticar o ensino formal em órgãos colegiados e impelido a se aposentar prematuramente pela Comissão de Desnazificação⁶, devido a sua breve adesão ao partido nazista, que durou de outubro de 1933, quando se tornou reitor da Universidade de Friburgo, até o inverno de 1934. Desde a sua desistência da reitoria, Heidegger não ocultou de seu círculo na Universidade sua desilusão para com a revolução nacional-socialista, por tê-la interpretado equivocadamente como uma “*revolução metafísica*”, oferecendo então uma distância crítica do sistema (SAFRANSKI, 2000).

Com isso, o filósofo sofreu restrições do partido nazista em relação ao lançamento de suas obras de 1934 a 1945, tendo publicado apenas quatro textos durante esses onze anos⁷ (FÉDIER, 1989). Portanto, a década de 1950 marcou o retorno do então filósofo aposentado, sob convite da Academia de Baviera, em Munique, após longos anos distante da esfera onde se perpetrava os grandes embates filosóficos. Mas a crítica à técnica, como descrito acima, não foi um avanço isolado da

⁶ A Comissão de Desnazificação decidiu aposentar prematuramente Heidegger para fazer de seu caso um exemplo e reabilitar a credibilidade da Universidade de Friburgo perante a administração militar. A Comissão sugeriu ainda ao Governo Militar Francês que retirasse a permissão de Heidegger para ensinar e que o removesse do cargo (SAFRANSKI, 2000).

⁷ Em 1936, foi publicado “*Hölderlin e a essência da poesia*”, com apenas 19 páginas, na revista *Das Innere Reich*; em 1942, “*Platons Lehre von der Wahrheit*”, de 28 páginas, na revista *Geistige Ueberlieferung*; em 1943, “*Vom Wesen der Wahrheit*”, de 28 páginas, em forma de tiragem clandestina, sem página de rosto e nome do autor (FÉDIER, 1989).

filosofia heideggeriana. Heidegger toma posição num debate já estabelecido e que vinha ganhando solidez.

Em 1953, grande parte da elite intelectual da capital da Bavária reuniu-se para assistir a conferência “*A Questão da Técnica*” ministrada por Heidegger. Estavam presentes Ernst Jünger e seu irmão Friedrich Georg Jünger, José Ortega y Gasset, Werner Heisenberg e Hans Carossa. Essa conferência tornou-se um marco, sendo possivelmente o maior sucesso público de Heidegger na Alemanha pós-guerra. No momento derradeiro de sua preleção, quando encerrou com a sentença “*pois, indagar é a devoção do pensar*”, não se instalou um silêncio reflexivo, mas o aplaudiram entusiasmados de pé (SAFRANSKI, 2000).

É provável que o célebre público tenha se impressionado tanto com a conferência devido a originalidade com que Heidegger aborda a questão da técnica, distanciando-o do pessimismo latente nas discussões sobre o tema. Apesar de a discussão em andamento sobre a questão já estar em vias de se consolidar, Heidegger revela que a essência da técnica ainda permanece impensada. Lançando um olhar crítico sobre a tradição filosófica, o autor assegura que a essência da técnica permanece velada porque ainda impera na filosofia a *interpretação técnica do pensamento*, originada nas obras dos filósofos Platão e Aristóteles (HEIDEGGER, 1995).

O domínio da técnica e o poder da composição

Para os filósofos gregos, o pensamento é uma forma de *techne*, um processo de calcular à serviço do fazer e operar. Com isso, Platão e Aristóteles caracterizam o pensamento como *teoria*, que se processa no interior da interpretação técnica do pensamento, num esforço para preservar sua autonomia face ao fazer e agir. Neste ínterim, “a filosofia sente constantemente a necessidade de justificar sua existência diante das “ciências”. E crê fazê-lo, elevando-se à condição de ciência. Ora, esse esforço é o abandono da essência do pensamento” (HEIDEGGER, 1995, p. 27-28).

Impelida pelo receio de ser identificada como uma *in-ciência*, a filosofia se edifica medindo-se pela exatidão artificial, técnica e teórica dos conceitos. Desta forma, se distancia do âmbito da linguagem em que a essência pode ser apreendida pelo *pensamento originário* e pela poesia. Por isso, uma das tarefas da filosofia, hoje, é libertar a linguagem da interpretação técnica do pensamento para um âmbito essencial (HEIDEGGER, 1995).

Heidegger inicia a conferência *A Questão da Técnica* com uma advertência: é fundamental se atentar para a construção do “caminho” perpetrado ao questionar a técnica, não se atendo somente às sentenças e jargões. Do que se trata este caminho? O filósofo assevera que se trata de um caminho do pensamento que passa pela linguagem (HEIDEGGER, 2019). Em *Sobre o Humanismo*, o autor sustenta que a

filosofia, por meio do binário “sujeito” e “objeto”, na forma da lógica e gramática, se apoderou da interpretação da linguagem. O desígnio heideggeriano se realiza em libertar a linguagem da gramática, para um contexto essencial preservado pelo pensar e poetar (HEIDEGGER, 1995). Neste sentido, Heidegger apresenta a questão da técnica por meio da pergunta por sua essência oculta a concepção corrente.

A concepção corrente sustenta que a técnica é *meio* para um *fim* e uma atividade humana. De acordo com o autor (HEIDEGGER, 2019), ambas as determinações se pertencem reciprocamente, pois estabelecer fins e usar meios para atingi-los compõem uma atividade humana. O filósofo a designa como *determinação instrumental e antropológica da técnica*, tendo serventia para definir tanto a técnica moderna como a técnica artesanal antiga. Ambos os modos de manifestação do fenômeno técnico evidenciam-se em seu caráter antropológico, pois foram inventados, executados, desenvolvidos e dirigidos pelo Homem e para o Homem. Contudo, a técnica moderna distingue-se da antiga por fundar-se na ciência moderna da natureza: “Para confirmar o caráter antropológico da técnica moderna é suficiente a referência ao fato de ela estar fundada sobre a ciência moderna da natureza. Compreendemos a ciência como uma tarefa e uma exploração do Homem” (HEIDEGGER, 1995, p. 17).

Assim, a técnica moderna se caracteriza como uma atividade humana e um utensílio à serviço da aplicação prática da ciência da natureza para a exploração empreendida pelo Homem. Apesar de essa definição ser exata no contexto técnico-científico, Heidegger argumenta que ela se mostra insuficiente para definir a técnica moderna. Recorrendo ao sentido grego da palavra “*techne*”, o autor identifica que ela traz consigo o mesmo significado que a palavra “*episteme*” (conhecimento verdadeiro): velar sobre uma coisa, compreendê-la. Com isso, denota-se a íntima relação entre técnica e conhecimento, que nos permite defini-la como *conhecer no ato de produzir*, tornando manifesto aquilo que anteriormente não era dado como presente (HEIDEGGER, 1995).

A concepção instrumental de que a técnica é *meio* para um *fim* se mostra como um guia para colocar o ser humano num *relacionamento direto* com a técnica à fim de manipulá-la, enquanto instrumento, de dominá-la. A pretensão de dominar a técnica surge diante de uma urgência: a técnica ameaça escapar ao controle do Homem. Diante desta ameaça, torna-se urgente questionar a essência da técnica, pois somente questionando-a é possível preparar um “*relacionamento livre*” com ela. Tendo definido sua essência e respondendo adequadamente a ela, se torna exequível delimitar tudo o que é técnico. Assim, não é possível ter um relacionamento livre com a técnica lidando apenas com o que é técnico: “*haveremos de ficar presos, sem liberdade, à técnica tanto na sua afirmação quanto na sua negação apaixonada* (HEIDEGGER, 2019, p. 11-12)”.

Durante a famosa entrevista à revista alemã *Der Spiegel*, intitulada “Já Só um Deus nos Pode Ainda Salvar”, Heidegger responde a uma das perguntas feitas pelo anfitrião que pode nos servir, aqui, como exemplo de como a concepção instrumental da técnica pode incidir num idealismo ingênuo e em conformismo. Quando discutem sobre o problema da técnica, o entrevistador se mostra desconfortável diante da questão colocada por Heidegger e seu suposto *pessimismo filosófico* e, por conseguinte, deixa entrever a concepção instrumental que fundamenta suas interpelações:

Poderia replicar-se-lhe, com toda a ingenuidade: o que é que há aqui que precise ser dominado? A verdade é que *tudo funciona*. Cada vez se constroem mais centrais eléctricas. Produz-se de forma competente. Os homens estão bem acomodados nesta zona altamente *tecnificada* da Terra. Vivemos com bem-estar. Falta-nos, porventura, alguma coisa? (DER SPIEGEL, 2009, p. 28).

Heidegger responde a provocação sentenciando que falta a nós, enquanto *desenraizados* pela técnica, justamente a Terra:

Tudo funciona. É precisamente isso que é inquietante: *tudo funciona*, e o funcionar arrasta sempre consigo o continuar a funcionar, e a técnica arranca o Homem da Terra e desenraiza-o cada vez mais. Eu não sei se não os assusta — seja como for, a mim assusta-me — ver agora as fotografias da Terra feitas da Lua. Não é preciso nenhuma bomba atómica: o desenraizamento do Homem já está aí. Nós já só temos relações puramente técnicas (DER SPIEGEL, 2009, p. 28).

O entrevistador defende, no contexto do diálogo, que só se pode entender que a técnica constitui um perigo para o Homem na medida em que nunca, em época nenhuma, ele dominou os seus instrumentos, tendo se comportado sempre como um “*eterno aprendiz de feiticeiro*”. Heidegger, por outro lado, argumenta que, apesar de a manipulação da técnica estar relacionada a sua instrumentalidade, a essência da técnica não é ela mesma “*técnica*”, mas algo totalmente distinto. Primeiro, afirma que sua essência se manifesta como um poder que solicita o Homem, mas que este não o domina; depois, ao longo da entrevista, assegura que esse poder se dá como Composição (HEIDEGGER, 2009).

O poder da Composição, entendida como essência da técnica, revela-se mediante a capacidade sobre-humana de determinar a história, impondo a humanidade e decidindo por ela acerca do destino do mundo em escala planetária; destino esse, “ontológico” (SILVA, 2012). Essa característica da essência da técnica é não só inquietante, mas sinistra e, por isso, se constitui para Heidegger como o *que hoje há de se pensar*. O poder que se manifesta na técnica moderna impõe ao ser humano um lugar no mundo e o provoca a comportar-se de maneira correspondente, incidindo na “*universalização das relações meramente técnicas*” em relação ao mundo

e aos outros seres (BORGES-DUARTE, 2019). Mas em que consiste essas relações humanas meramente técnicas?

O progresso técnico permite ao Homem alcançar o bem-estar e, ao tentar conservá-lo e ampliá-lo, promove a intervenção técnica a todos os níveis e em todos os campos. Por conseguinte, racionaliza o seu comportamento individual e social e, ao domesticar a Natureza, domestica a si próprio. Para preservar a própria existência e a dos demais, é necessário continuar reproduzindo a relação técnico-produtiva estabelecida entre Homem e Natureza:

O Homem fica *encerrado* dentro do círculo ou engrenagem determinantes de uma modalidade de compreensão do mundo, de que só pela reflexão poderá distanciar-se. Difícil reflexão, porquanto está habituado a não reparar no “sinistro” desta situação que, normalmente, até considera ser desejável (BORGES-DUARTE, 2019, p. 18).

Neste encerramento a uma modalidade única de compreensão do mundo, o Homem é *provocado* por um *poder* para que se *comporte tecnicamente*, exigindo dele uma atuação funcional segundo o posto que ele ocupa em seu circuito social. A experiência de compreender que se é composto, determinado e provocado por algo que não é ele próprio e que não domina é fazer o resgate da dignidade ontológica do Homem enquanto ser-aí. Este poder que provoca o Homem é o próprio vigorar da essência da técnica, que se manifesta pela capacidade sobre-humana de determinar a história, impondo a humanidade e decidindo por ela acerca do destino do mundo em escala planetária (BORGES-DUARTE, 2019).

126

A verdade como *alétheia* e o desvelamento da essência da técnica

Em *A Questão da Técnica*, Heidegger sustenta que a determinação instrumental e antropológica da técnica é *correta*, no sentido daquilo que é exato e acertado, produto do pensamento calculador. Não obstante, para ser correto não é necessário o desvelamento de sua essência. Somente onde se der o desvelamento da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade, pois nos leva a uma atuação livre com aquilo que, a partir de sua própria essência, nos concerne. Apesar de a concepção instrumental da técnica estar “*correta*”, seu distanciamento do que é “*verdadeiro*” faz com que incorramos em erro, como imaginar que, por ser manipulável, a técnica é *neutra*. Considerar a técnica como neutra nos torna cegos para a sua essência (HEIDEGGER, 2018).

Com isso, é possível afirmar: o simplesmente correto não é verdadeiro. O verdadeiro só é passível de ser atingido mediante o desvelamento de sua essência. Irene Borges-Duarte sustenta que, com isso, Heidegger não pretende desautorizar a concepção corrente da técnica, que continua a ser “*correta*”, mas se limita a situar essa concepção instrumental e antropológica no acontecer histórico do ser-aí, onde a

técnica se deixa ver em seu sentido mais óbvio, no agir e fazer humanos e na instrumentalidade (BORGES-DUARTE, 2019).

Embora seja correta e facilmente verificável em sua funcionalidade, a essência da determinação instrumental da técnica nos permanece oculta. Para que o desvelamento de sua essência ocorra, é necessário buscar pelo *verdadeiro*, por meio de perguntas como: “o que é o instrumental em si mesmo?”, “a que pertence meio e fim?”. A *causa* se define por provocar um *efeito*, mas também como o fim com que se determina o tipo de meio utilizado para atingi-la: “onde se persegue fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade (HEIDEGGER, 2018, p. 13)”. Assim, Heidegger recorre a teoria elaborada por Aristóteles para explicar que a instrumentalidade da técnica incide das quatro causas: 1) *causa material*: o insumo, a matéria com que se produz algo; 2) *causa formal*: a forma, a figura em que se insere o material; 3) *causa final*: o fim a que o objeto produzido é dedicado; 4) *causa eficiente*: o artífice que produz o objeto (HEIDEGGER, 2018).

É por meio da produção (*Hervorbringen*), segundo a perspectiva heideggeriana, que as quatro causas, pensadas como as concebiam os gregos, como modos de deixar-viger (*alétheia*), vigem em seu pleno advento, deixando algo aparecer. Heidegger traduz a palavra grega *poiesis* por *produção*, captando-a segundo a sua essência. Portanto, a produção é o âmbito pelo qual as quatro causas imperam “de modo tão uniforme, a ponto de se pertencerem uma à outra numa coerência. À esfera da causalidade pertence meio e fim, pertence a instrumentalidade (HEIDEGGER, 2018, p. 17)”. 127

A técnica moderna também se caracteriza como uma forma de desvelamento, mas que só encontra seu sentido no domínio da causalidade. O que a distingue dos outros modos de desvelamento é sua modalidade particular: não é uma produção no sentido da *poiesis*, e sim uma *provocação*. Essa *provocação* se caracteriza pela interpelação e exigência do Homem, impelido pela essência da técnica, em relação à Natureza, compreendendo-a como um puro reservatório de forças onde o agir técnico bebe e se esforça por esgotar.

Noutros termos, à provocação como modalidade do desvelamento característico da técnica moderna correspondem os fundos disponíveis (*Bestand*) como a maneira como tudo o que é presente é atingido por esse desvelamento. Quer dizer que “o que é”, não só se destina ao Homem como aquilo que por si mesmo desabrocha, mas nem sequer se destina como objeto (*Gegenstand*). Porque o objeto é ainda o que está a frente, o que, trazido a uma posição estável, pode ser visado pela minha representação (ZARADER, 1997, p. 147-148).

Tendo sido visado pela representação do sujeito, a Natureza se torna um reservatório material de energias. Assim, com a realidade sendo representada como *fundos disponíveis*, o Homem é transformado em *técnico superior*, exercendo a função

de *zelador de fundos* (ainda que também seja dominado pela essência da técnica e sujeitado a uma posição servil). Neste sentido, a relação entre humano e Natureza é expressa no domínio da Natureza pela representação do Homem, que é reivindicado por um modo específico de desvelamento que o provoca a abordar a Natureza como objeto de investigação. A essência da técnica se manifesta ao ser humano como esse *apelo provocante* para erigir a tarefa de constituir como fundos disponíveis o que se desvela (ZARADER, 1997).

Heidegger garante que, para os gregos da era clássica, produção não era compreendida apenas como confecção artesanal e nem somente como *levar a aparecer e conformar*, poética e artisticamente, a imagem e o quadro. Também a Ousia⁸, o surgir e elevar-se por si mesmo, era compreendida como produção. O desvelamento do deixar-viger só acontece no sentido próprio de uma produção, na medida em que alguma coisa encoberta atinge o desencobrimento, em que chega à vigência algo que ainda não vige. Para definir desencobrimento, os gregos possuíam a palavra *alétheia*; os latinos, utilizaram *veritas*; os modernos, verdade (HEIDEGGER, 2018).

O conceito corrente de verdade depositado e preservado pela tradição filosófica foi legitimado, segundo a perspectiva heideggeriana, por um duplo movimento: primeiro, pela fórmula medieval, segundo a qual a verdade é produto de uma adequação do conhecimento à coisa (*Satzwahrheit*), tendo como fundamento o conhecimento divino; o segundo movimento ocorre na modernidade, quando a ordem divina é substituída pela razão universal, que passa a desempenhar o papel que cabia a divindade, permitindo a definição “*evidente*” da verdade em termos de conformidade. Segundo a concepção corrente no interior da tradição filosófica, a palavra “*verdadeiro*” pode ser atribuída tanto à *coisa*, como verdade factual, quanto ao enunciado. Nos dois casos a natureza da verdade se define como o *acordo* (*Einstimmigkeit*), *concordância* (*Übereinstimmung*) ou *conformidade* (*Angleichung*) (ZARADER, 1997).

Neste sentido, explica Zarader (1997), *ser verdadeiro* e *verdade* significa *acordar-se* em dois sentidos: por um lado, acordo entre uma coisa e o que dela se presume; por outro lado, acordo entre o que é significado no enunciado e a coisa. Essas duas formas de acordo estão articuladas e uma pressupõe a outra. A fórmula medieval revela, mediante a palavra “*adaequatio*”, a natureza única da verdade, tendo origem e legitimidade na dogmática cristã, pois, se o conhecimento humano pode ser concebido em conformidade com a coisa, é porque a verdade desta coisa encontra fundamento na ordem divina da criação. Entretanto, uma vez abandonada a ideia de

⁸ Οὐσία: substância, aquilo que subsiste, que permanece. Para Aristóteles (2005), a οὐσία é o fundamento dos múltiplos significados do ser e o que constitui o vínculo estrutural entre estes significados.

criação divina, na modernidade, a razão universal toma o lugar da ordem divina como fundamento da relação de correspondência entre conhecimento e coisa.

Heidegger, por sua vez, rompe com as concepções de verdade dos modernos e dos filósofos romanos. Com isso, rompe radicalmente com toda a metafísica ocidental e dá um passo atrás, retornando até os pensadores e poetas gregos da era clássica, para quem a verdade (*alétheia*) está indissociavelmente ligada ao caráter de *estar-desvelado* dos entes. A palavra *veritas* com a qual os filósofos romanos traduziram *alétheia* não preserva seu traço originariamente essencial. Por isso, para evitar mal entendidos, Heidegger propõe não traduzirmos mais *alétheia* por verdade, mas por *Unverborgenheit* (desencobrimento). O que diz, então, a palavra grega *alétheia*? *Alétheia*, que está constituída pelo “A” privativo, indica a manifestação da verdade enquanto desvelamento e pressupõe um ocultamento originário do qual procede a verdade. Desvelamento, portanto, significa a saída para fora, a vinda à presença do ser, que aparece desabrochando a partir da ocultação (ZARADER, 1997).

O que Heidegger se esforça por trazer à luz é que este “A” privativo é, de fato, duplamente positivo: por um lado, porque aponta para um traço essencial do que está desvelado, a saber, que só “é” enquanto “arrancado a uma ocultação”, enquanto sendo-lhe subtraído (ZARADER, 1997, p. 78).

É importante, aqui, salientar que a experiência da *alétheia* como desvelamento não se funda simplesmente sobre a etimologia de uma palavra tomada ao caso, mas sobre algo que é tomado por Heidegger como *o que hoje há de se pensar*. Por que, então, Heidegger recorre à etimologia? O autor explica que, recorrendo a etimologia da palavra, ele pretende muito mais do que explicar a sua evolução semântica:

Trata-se de pensar este âmbito de essência, como o espaço, em que se movimenta a coisa evocada pela palavra. Somente assim a palavra fala e fala um contexto de significações, em que a coisa invocada desdobra através da história do pensamento e da poesia (HEIDEGGER, 2018, p. 42).

Visto que demonstramos a razão de Heidegger resgatar o conceito grego de *alétheia*, por suscitar o âmbito essencial de significados, podemos definir com maior propriedade *Gestell* (Composição) como essência da técnica. Como a linguagem é, segundo a acepção heideggeriana, a via de acesso ao ser⁹, é fundamental definirmos o sentido preciso do termo *Gestell*, para determinar ontologicamente a essência da técnica. É comum encontrar pelo menos duas traduções para o português de *Gestell*: “Armação” e “Composição”. Na esteira das problematizações desenvolvidas por Irene Borges-Duarte, optamos por “Composição”, por ela refletir melhor o que Heidegger

⁹ Em “Sobre o Humanismo”, Heidegger sustenta que a linguagem é a casa do ser, em cuja habitação mora o Homem. Os pensadores e poetas são os seus vigias; sua vigília consiste em consumir a manifestação do ser (HEIDEGGER, 1995).

pretendia definir conceitualmente, pois essa palavra recolhe o sentido de um coletivo unitário, por meio do prefixo “com”, ligado ao sufixo “posição”, que é sempre um lugar (*Stelle*), onde algo é “posto” (*Gestell*) (BORGES-DUARTE, 2019).

Gestell é uma palavra coloquialmente utilizada no cotidiano da língua alemã que significa um engenhoso suporte ou armação, servindo de base para a ordenação e exposição de algo para as mais diversas finalidades:

Assim, *ein Buchgestell*, é uma estante; *ein Wagengestell*, o chassi de um automóvel; *ein Brettergestell*, um estrado sobre o qual se pode atravessar um solo em mau estado ou erguer um cenário. Também é *Gestell* o estendal onde se põe a secar a roupa ou a moldura na qual se coloca uma tela. Na linguagem popular e figurada, a expressão aplica-se, inclusivamente, ao aspecto esquelético e descarnado, estranho ou disforme, que pode apresentar um ser humano (BORGES-DUARTE, 2019, p. 156).

Em entrevista à *Der Spiegel*, em 1966, Heidegger afirma que seu conceito *Gestell* é expressão amiúde ridicularizada e talvez infeliz. Isso se deve ao fato de a palavra ter sido banalizada pelo uso informal do idioma alemão. Entretanto, quando a palavra é interpretada de uma maneira tal que a faça expressar em sua amplitude as mais diversas acepções contextuais, se manifesta o caráter de *estrutura estruturante* da *Gestell* de maneira adequada. O próprio autor reconhece que a forma como ele manipula a palavra *Gestell* pode soar arbitrária e extravagante, mas argumenta que a extravagância é um antigo costume do pensamento e os pensadores se tornam extravagantes justamente quando necessitam pensar o *mais elevado* (HEIDEGGER, 2018).

A amplitude contextual na qual *Gestell* pode ser usada é muito grande, mas é sempre uma estrutura funcional, servindo para unir elementos muito diversos, encaixando-os entre si e organizando-os. Seja *Gestell* compreendida como base ou como suporte, é sempre um *lugar* (*Stelle*), que suporta e sustenta o que nele é *posto* (*Gestell*). Enquanto essência da técnica, *Gestell* designa “o monograma da coesão de um todo, sinal da própria lei que é inerente a todo o com-pôr social e humano (BORGES-DUARTE, 2019, p. 175)”. Com efeito, o vigorar do *Gestell* situa o Homem no mundo e o provoca, mediante um poder que ele próprio não domina, também não acontece apenas no Homem e nem decisivamente por ele:

Composição, “*Gestell*”, significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o Homem a descobrir o real no modo da disposição, como disponibilidade. Composição domina, portanto, o tipo de descobrimento que rege a técnica moderna, mas que, em si mesmo, não é nada técnico (HEIDEGGER, 2018, p. 24).

A Composição, portanto, é uma forma de *alétheia* e, de acordo com Heidegger (2018), apenas a partir desta perspectiva é possível descobrir o novo da técnica

moderna. A técnica é uma forma de desvelamento, pois ela desvela aquilo que não se produz a si mesmo (como um retrato, um navio, uma casa etc.). Logo, o decisivo da técnica não está no fazer, no manusear, nem na aplicação dos meios, mas no desvelamento.

A característica da técnica moderna e que a distingue da técnica antiga é a forma de produção que incorre em exploração que impõe à Natureza o fornecimento de energia para armazenamento. As mineradoras exploram a terra em busca de minérios; o subsolo é desencoberto, como reservatório de carvão; e o solo, como jazidas de minério. Para o antigo camponês que lavrava a terra, porém, lavar significava cuidar da terra. O minerador explora; o camponês cuida, cultiva. A forma de desvelamento que explora as energias da Natureza cumpre um processamento numa dupla acepção: ela *abre e expõe*. Este processamento visa atingir o máximo rendimento e o mínimo de gastos. Os modos vigentes de desvelamento da técnica são: extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar (HEIDEGGER, 2018).

Aqui, atingimos com Heidegger uma constatação assombrosa: esses modos vigentes de desvelamento da Composição já imperavam nas ciências da natureza, muito antes do surgimento da técnica moderna. Do ponto de vista histórico, as ciências da natureza precedem em quase dois séculos o aparecimento da técnica moderna, pois o início das ciências da natureza se localiza no século XVII, enquanto a técnica das máquinas só se desenvolveu na segunda metade do século XVIII. Entretanto, é um equívoco concluir que, por isso, a técnica seria senão a consequência tardia do surgimento da ciência da natureza, compreendendo-a como uma forma de *ciência natural aplicada*. Por mais exata que a cronologia historiográfica possa ser¹⁰, ela não concede acesso ao verdadeiro: que consiste em que as operações fundamentais da razão e da ciência só se constituem como tais por obra da essência da técnica (HEIDEGGER, 2018).

Com efeito, antes mesmo da técnica se manifestar em seu modo particular na modernidade, sua essência se desenhou antecipadamente na razão e na ciência, codeterminando seu ser.

Por esse fato, os traços fundamentais reunidos por Heidegger no termo *Gestell* (a passagem do objeto a fundos disponíveis, por exemplo) não constituem apenas a mutação e agravamento *a posteriori* de um processo anterior (a determinação do real como objeto, por exemplo), mas projetam uma luz decisiva sobre o próprio

¹⁰ A ciência histórica (a historiografia) realiza suas pesquisas na região do real que se dispõe à teoria como *conjunto de acontecimentos*. Neste sentido, a “história” investiga e torna visível um tipo de representação. O surgimento da ciência e, na sequência, da técnica na modernidade se manifestam como representação. Contudo, a representação desenvolvida pela ciência historiográfica não abarca os acontecimentos em sua plenitude essencial. Por isso, é impossível para a historiografia vislumbrar a vigência da Composição na ciência (HEIDEGGER, 2018).

“anterior”, e são os únicos a permitir apreender a sua essência (ZARADER, 1997, p. 149).

Neste interim, se a aparição histórica da ciência precede a da técnica, é, todavia, a essência da técnica que se encontra já a obrar na ciência, determinando seu curso. A teoria da natureza proposta pela física moderna não preparou o caminho para a técnica, mas para a essência da técnica moderna, porque a força de exploração já está regendo a própria física, mesmo sem que apareça como tal em sua propriedade (HEIDEGGER, 2018).

É neste sentido que, segundo a acepção heideggeriana, a ciência física moderna não é experimental por usar, em suas experimentações indutivas, aparelhos e ferramentas:

Ao contrário: porque, já na condição de pura teoria, a física leva a Natureza a expor-se como um sistema de forças, que se pode operar previamente, é que se dispõe do experimento para testar, se a natureza confirma tal condição e o modo em que o faz (HEIDEGGER, 2018, p. 24-25).

A exploração da Natureza realizada pela física moderna, interpretando-a como um sistema de forças, advém de sua acepção do “real” como uma modalidade particular de presença. Portanto, as acepções de “teoria” e de “real” da ciência moderna promovem o seu caráter distintivo em relação a ciência do mundo antigo e da ciência medieval (HEIDEGGER, 2018). Para compreendermos como, na perspectiva heideggeriana, a ciência moderna se constitui como “*teoria do real*”, precisamos determinar os termos “teoria” e “real”.

Heidegger sustenta que teoria é a observação do real. Para o filósofo (HEIDEGGER, 2018), a teoria compreendida como observação (*Betrachtung*¹¹) provoca o real, o detém, o interpela, o persegue e, tendo o dominado com o olhar, assegura-se dele. O modo de representação que se segue desse domínio se caracteriza fundamentalmente pela garantia de revelar o real em sua objetividade. Neste sentido, teoria entendida como observação seria uma elaboração que visa apoderar-se e assegurar o real.

E o que significa “real” no âmbito da ciência moderna? Para compreendermos o que significa “real” para a teoria física, devemos nos ater à palavra e circunscrevê-la ao setor da *operação*. Recorrendo à etimologia alemã da palavra “operar” (*Wirken*), Heidegger define o real como aquilo que está em vigor:

¹¹ Zarader explica que, em seu uso corrente, o termo alemão *Betrachtung* remete ao domínio da visão, significando consideração ou exame. Mas Heidegger se esforça para revelar também um outro significado, mais originário. Recuperando a etimologia da palavra, *trachten* (do latim *tractare*, que significa tratar, elaborar) indica a ideia de procura e de intervenção. Toda a análise empreendida por Heidegger sobre essa característica da teoria científica é fundada neste duplo sentido (ZARADER, 1997).

O real é o vigente. Entendido assim, como trazer e levar à vigência, o verbo “operar”, “wirken”, invoca um modo de o real se realizar, de o vigente vigor e estar em vigor. Operar é, pois, trazer e levar à vigência, seja que, por si mesmo, algo traga e leve a si mesmo para a sua própria vigência, seja que o Homem exerça este trazer e levar (HEIDEGGER, 2018, p. 42).

Ora, se algo é levado à vigência por si mesmo, então esta acepção parte da premissa de um fazer e agir humano no sentido de trazer à luz, de aduzir e produzir, de levar à vigência. Este modo de representação que se segue desse domínio se caracteriza fundamentalmente pela garantia de revelar o real em sua objetividade, visando apoderar-se dele (HEIDEGGER, 2018).

A pretensão de apoderar-se do real, por meio da ciência e da técnica, tem origem com o início da Idade Moderna, no século XVII, quando a palavra “real” assume o sentido de “certo”. Uma certeza ganha, então, o sentido de “fato”, de “seguro”. Assim, quando temos certeza de algo, podemos afirmar que “é certamente assim”, que “é de fato desta forma” ou que “é realmente assim”. O “real” se propõe em efeitos e resultados, alcançando uma “estabilidade”, como objeto (*Gegenstand*), a partir da tradução do latim *objectum*. A “objetividade” como característica do vigente é própria do pensamento moderno, não encontrando sentido no pensamento medieval e tampouco no pensamento grego (ZARADER, 1997).

Podemos concluir, portanto, que a Composição, antes mesmo de manifestar-se na técnica moderna, já intervinha na realidade e determinava o ser do Homem. Quando em pesquisas e em investigações, o ser humano explora a Natureza, considerando-a um setor de sua representação, ele está comprometido com uma forma de *alétheia* que o desafia a explorar e dominar a Natureza como principal reservatório de energia (HEIDEGGER, 2018).

O compromisso com esta forma de *alétheia* expõe, entretanto, a essência do Homem a um grande perigo. Onde vigora o desvelamento explorador da técnica, o *ser-aí* já não se encontra susceptível às outras formas de *alétheia*. O desvelamento explorador oferece constatações assertivas por intermédio da exatidão técnica e teórica dos conceitos, mas inviabiliza o acesso ao âmbito originário, onde o Homem pode questionar a própria essência e aquilo que o concerne. Consequentemente, o Homem toma a si mesmo apenas como disponibilidade: só se compreende como Homem quando realiza a sua humanidade sujeito à objetividade técnico-científica, encerrado em relações meramente técnicas, tornando impossível a experiência com a verdade em um âmbito originário e inaugural (HEIDEGGER, 2018).

Conclusão

Podemos constatar que a essência da técnica permanece oculta para acepção convencional do fenômeno técnico, por permanecer num *relacionamento direto* com

ele. Ao definir a técnica como “*meio neutro*” para atingir um “*fim*” determinado pela vontade humana, a concepção instrumental serve para definir tanto a técnica moderna quanto a técnica antiga e artesanal. Com isso, não enxerga o novo presente na técnica moderna, que consiste na disposição de exploração, que provoca o Homem a explorar a natureza compreendendo-a como um sistema operativo e calculável de forças, objeto de pesquisas, reservatório de energias etc. Heidegger designa esse comprometimento do Homem com essa nova forma de desvelamento explorador como *comportamento dispositivo*.

Partindo do ponto de vista histórico, que determina o surgimento das ciências da natureza quase dois séculos antes do desenvolvimento da técnica das máquinas, a concepção instrumental da técnica compreende a técnica moderna como uma simples derivação da ciência. Ao vislumbrarmos com Heidegger a Composição como essência da técnica, podemos identificar quão limitada é a perspectiva da concepção instrumental da técnica que, por não alcançar sua essência, não nos permite compreender a relação originária entre o advento da técnica moderna com ciência física. A teoria da natureza elaborada pela física moderna, ao incorporar o modo de desvelamento explorador, é precursora da Composição enquanto essência da técnica.

Quando questionamos a essência da técnica, nos deparamos com a Composição já vigorando na ciência da natureza, muito antes do surgimento da técnica moderna. Com isso, colocando a essência da técnica em questão, Heidegger nos oferece condição para compreender que a ciência, enquanto *teoria do real*, é uma elaboração que visa apoderar-se do real. Isso contraria radicalmente a caracterização convencional de ciência que, partindo da premissa de que a ciência é *teórica*, esta seria desinteressada, ensejando tão somente apreender o real *em si*.

Confirmamos, portanto, que, tal como a técnica moderna que é pretensamente definida como “*neutra*”, a ciência, que se proclama como desinteressada, sem se ater a propósitos que não sejam puramente teóricos, é uma elaboração que visa apoderar-se do real para explorá-lo como sistema de forças e reservatório de energias. Conclui-se, portanto, que ciência é uma elaboração do real *intervencionista*. Essa elaboração própria da ciência moderna, de acordo com Heidegger, corresponde a regência objetiva do real à medida em que, mediante sua atividade como teoria, explora e dispõe do real na objetividade. Desta maneira, o real torna-se previsível pelo cálculo, possibilitando o domínio dos objetos.

Concluimos, assim, que quando a filosofia se eleva à condição de ciência, para justificar sua existência e não ser identificada como uma forma de *in-ciência*, se orienta por uma elaboração *intervencionista* do real. Consequentemente, a filosofia se edifica medindo-se pela exatidão artificial, técnica e teórica dos conceitos e abandona o âmbito originário do pensar. Mas isso não significa que, por isso, a filosofia deve ser desdenhada e abandonada. Pelo contrário, resta à filosofia uma derradeira tarefa: despertar o Homem para o fato de que ele é provocado por um

poder que ele próprio não domina e que vigora no cerne na técnica. Assim, a filosofia chega ao seu fim. Somente “*um novo pensar*”, que tenha ultrapassado o pensamento filosófico tradicional, pode realizar a tarefa de configurar *um relacionamento livre* com a essência da técnica e, por conseguinte, pensar os traços fundamentais da era inaugurada por ela.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- BORGES-DUARTE, I. *Arte e técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- FERREIRA JÚNIOR, W. J. *A era da técnica e o fim da metafísica*. São Paulo: PHI, 2012.
- HEIDEGGER, M. *A questão da técnica: ensaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- _____. *Ciência e pensamento do sentido: ensaios e conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- _____. “Já só um deus nos pode ainda salvar”. Entrevista concedida por Martin Heidegger à revista alemã *Der Spiegel*, publicada no número 23, de 1976. Tradução e notas de Irene Borges-Duarte. *Covilhã: LusoSofia:press*, 2009. Último acesso em: http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf. Acessado em: 23 de maio de 2020.
- _____. *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa: Vega, 1995.
- _____. “Entrevista concedida por Martin Heidegger ao Professor Richard Wisser”, por Antonio Abranches. In: *O que nos faz pensar*, nº 10, v. 1, p. 11-17, 1996. Acessado em: <http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/89>. Acessado em: 23 de maio de 2020.
- _____. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1995.
- HUXLEY, A. *Admirável mundo novo*. São Paulo: Globo, 2009.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. *S. 10 lições Sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- LOPARIC, Z. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004 [Coleção Passo a Passo].
- _____. “Breve nota sobre Heidegger como leitor de Jünger. In: *Natureza Humana*. São Paulo: vol. 4, jan.-jun., 2002. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000100007 Acesso em: 14 de nov. de 2020.
- RÜDIGER, F. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Sulina, 2014.
- _____. *Heidegger um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SILVA, C. A. F. “Técnica e destinação ontológica”, In: *Argumentos: Revista de Filosofia*, UFC, v. 4, p. 68-81, 2012. Acesso em: <http://periodicos.ufc.br/argumentos/article/view/19178>

ZARADER, M. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

Submissão: 04. 02. 2021 / Aceite: 14. 03. 2021

A origem enquanto criadora da verdade no pensamento de Martin Heidegger

The origin as the creator of truth in the thought of Martin Heidegger

BRUNO JOSÉ DO NASCIMENTO OLIVEIRA¹

Resumo: A proposta desse trabalho se baseia em investigar a verdade e a linguagem poética no pensamento de Heidegger a partir do ensaio *A origem da obra de arte* (1936). Neste texto o filósofo encontra uma nova concepção de verdade, ligada à abertura promovida pela obra de arte. Dessa forma, o propósito geral desse trabalho consiste em defender, sob a perspectiva de Martin Heidegger, que a verdade se põe em obra na arte. Dessa forma, pretendemos em primeiro momento, abordar o sentido de origem na filosofia de Heidegger através da imagem que a obra de arte produz em cada espectador. Em um segundo momento, compreender sobre as diversas formas de revelação da verdade por meio da arte, delineando verossimilhanças entre o pensamento de Heidegger e Hölderlin, em um terceiro momento, pretendemos apontar o pensamento originário de Heidegger a partir da ontologia fundamental presente no texto: *A origem da obra de arte* (1936).

Palavras-chave: Linguagem. Verdade. Arte. Heidegger. Origem.

Abstract: The purpose of this work is based on investigating the truth and the poetic language in Heidegger's thought from the essay *The origin of the work of art* (1936). In this text the philosopher finds a new conception of truth, linked to the openness promoted by the work of art. Thus, the general purpose of this work is to defend, from the perspective of Martin Heidegger, that the truth is put into work in art. Thus, we intend, in the first instance, to approach the sense of origin in Heidegger's philosophy through the image that the work of art produces in each spectator. In a second moment, to understand about the different ways of revealing the truth through art, delineating verisimilitudes between the thinking of Heidegger and Hölderlin, in a third moment, we intend to point out the original thinking of Heidegger from the fundamental ontology present in the text: *The origin of the work of art* (1936).

Keywords: Language. Truth. Art. Heidegger. Origin.

A origem do pensar o fundamento

Neste primeiro momento, seguimos o percurso heideggeriano de investigar o ser da obra de arte a partir da noção de origem presente no ensaio *A origem da obra de arte*. Heidegger pretende buscar a essência da obra de arte e, conseqüentemente, encontra aquilo que a fundamenta, o originário. Nesta trajetória a poesia de Hölderlin realiza um papel determinante, na medida em que influencia o pensamento do filósofo e lhe fornece elementos para pensar a questão do fundamento da obra de arte. Para adentrar mais especificamente na discussão apresentada no ensaio heideggeriano, propomos primeiramente investigar a noção de origem para o filósofo, analisando a influência de Hölderlin e recorrendo a questões que já aparecem

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Piauí. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí – UFPI. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. E-mail: brunophbo8@gmail.com

anteriormente em *Ser e Tempo*. A ontologia fundamental fornece elementos-chave para compreender como o pensamento heideggeriano se desenvolverá após a viragem (*Kehre*), de modo a sedimentar a discussão que culminará na noção de verdade e linguagem, foco principal deste trabalho.

A origem no pensamento de Heidegger

A questão da origem é algo que ocupa o pensamento de Heidegger desde seus primeiros textos. Ela aparece já em *Ser e Tempo*, mas é principalmente a partir da década de 30, quando o esquecimento do Ser não é mais tomado pelo horizonte da analítica existencial, mas como exigência, ou melhor, percurso próprio, constitutivo do ser, que esse termo ganhará centralidade dentro das investigações do filósofo.

Heidegger questiona em seu livro *A origem da obra de arte* sobre a natureza da obra de arte, preocupando-se, sobretudo, com a origem da arte e seus fundamentos, propondo uma interpretação que escapa da visão da estética tradicional, como discutiremos mais adiante. A origem da obra de arte está além do artista embora tanto a obra quanto o artista dependam um do outro. Heidegger compreende que a obra e artista se co-pertencem e, conseqüentemente:

O artista é a origem da obra. A obra é a origem do artista. Nenhum é sem o outro. Do mesmo modo também nenhum dos dois porta, sozinho, o outro. Artista e obra são em-si e em mútua referência através de um terceiro, que é o primeiro, ou seja, através daquilo a partir de onde artista e obra de arte têm seu nome, através da arte (HEIDEGGER, 2010, p. 37).

Heidegger entende que a arte é ao mesmo tempo a origem do artista e da obra. Artista e obra só existem pelo advento da arte, por isso surge o questionamento acerca do que seria a arte, ou seja, a arte é mais originária que o artista e a obra, que através dela vem a existir.

Portanto, para compreender a origem no pensamento de Heidegger é preciso se ocupar com o pensamento a respeito da própria origem da arte, de modo que será ela que vinca a existência do artista e da obra e nesse movimento, deixa entreaberta o próprio acontecer originário, desvela o acontecimento da verdade. A origem da arte, nesse sentido, possibilita o vislumbre do próprio acontecer originário que evidencia o aparecer não tão somente do artista e da obra, mas por extensão, das coisas, do mundo, da verdade.

Assim, o conceito de origem que Heidegger emprega não diz respeito apenas a um começo ou início, um lugar ou evento determinado historicamente e que só pode ser pensado em retrospecto, mas origem se refere a um constante acontecer das coisas no mundo, ou seja, a origem é um elemento permanente, que principia, mas também acompanha o desabrochar da realidade, tanto do homem como daquilo que o envolve.

O fenômeno da origem, então, é uma origem que se originou e continua a originar-se até o presente.

Os tradutores do ensaio heideggeriano *A origem da obra de arte* acrescenta uma elucidativa nota a respeito da noção de *Ursprung* (origem), utilizada por Heidegger ao longo do texto. O termo *Ursprung* não pode ser traduzido tão somente como começo temporalmente definido, mas se refere a um acontecer, uma irrupção que carrega consigo uma potência que se renova o tempo todo. Nesse caminho, talvez o termo originário fosse mais adequado, no entanto, o que é realmente importante não é a tradução mais apropriada, mas o que esse termo aponta, quais são as vias que ele possibilita. Em suma, o que Heidegger indica com *Ursprung* é um acesso ao vigor originário das coisas, aquilo que potencializa e conduz o aparecimento delas. Essa senda permite ao pensador fugir da metafísica tradicional, ou seja, escapar ao pensamento conceitual que enclausura as palavras em concepções previamente dadas e indicar uma possibilidade nova para o pensamento em seu caráter auroral e poético. Nas palavras de Azevedo e Castro:

Origem diz uma proveniência marcada por um *começo* e uma *causa* identificável, inscrevendo-se, portanto, no tempo interpretado linear e historiograficamente. Metafisicamente o *começo* e a *causa* foram identificados com a *essência metafísica*. Já *originário* diz algo bem diferente, pois foge a uma interpretação *metafísica*. Não se identifica nem com *começo* nem com *causa* enquanto *essência*. Por isso, outra é a compreensão do *tempo*. É um *tempo poético-ontológico* que consiste em estar sempre principiando e constituindo realidade. Ele não provém de nenhuma *essência essencialista*, mas de uma *Essência poético-ontológica*, que consiste em estar sempre principiando (*anfangen*) e acontecimento apropriante (*Ereignis*). Ele é sem *fundamento*, é *Ab-grund*, é *abissal*, é *misterioso*. É nesse sentido que o alemão diz *Ur-sprung*: o *salto-originário*, *primordial*. Ele não diz, portanto, nenhuma *essência essencialista* (metafísica). É puro *agir*, *acontecer*. (CASTRO, 2010, p. 226).

É importante destacar também que o termo origem é utilizado por Heidegger não para encontrar simplesmente o surgimento da obra de arte. O filósofo em seu ensaio não se ocupa em buscar a origem histórica da obra, seus períodos e a composição de suas partes, isso caberia à estética e à teoria da arte, mas aquilo que Heidegger questiona é, sobretudo, pelo caráter originário da obra, portanto o que vigora nela como presença fundamental.

A noção de originário não quer dizer o mesmo que origem, isto é, no sentido de começo ou início da obra de arte, como já frisamos anteriormente. Ao falar da origem da obra de arte será necessário um questionamento para além do seu começo e início, ou seja, naquilo que vigora e se perpetua desde esse começo.

A noção de originário enquanto algo que vigora como força originária é compreendida pela capacidade do ser em se essencializar, pois aquilo que surge e

principia acompanhando a realidade do ser, só é possível pela capacidade de essencialização. Esse essencializar-se é um processo que não visa um fim determinado, uma essência que o apreenda por completo num arcabouço metafísico, mas um movimento ininterrupto, tal como referida por Castro anteriormente, essência poética-ontológica. Por isso, nos diz Heidegger:

A palavra 'essência' não significa mais o que uma coisa é. Escutamos a palavra alemã *Wesen*, essência, como um verbo, *wesend*, ou seja, como vigorar, no sentido de vigorar da presença e na ausência. *Wesen*, vigorar, diz *währen*, perdurar, *weilen*, demorar. A expressão *eswest*, está em vigor, significa mais do que: está durando, demorando. Está em vigor diz que algo persiste, perdura e assim nos toca, nos encaminha e nos intima. Pensada desse modo, a essência designa o vigor, o que persiste e perdura, o que nos concerne em tudo que nos toca, porque é o que tudo en-caminha e movimenta (HEIDEGGER, 2003, p. 158).

Acima Heidegger aponta para a característica da essência como aquilo que está em vigor. Portanto, a essência pensada como aquilo que perdura e se mantém indica que o ser, é manifestação, desvelamento², por isso, *Alétheia*. Assim, essência trata do próprio movimento de ser, ou do vir a ser. O essencializar-se diz respeito ao ser que se faz ou torna-se ser.

O movimento de ser de essencializar-se requer nossa atenção no que tange a essência da ação, pois a essência é capaz de mobilizar-se em torno da constituição ontológica do ser. Gilvan Fogel discute isso em seu artigo intitulado: *A respeito da essência da ação*, no qual afirma:

Essência não é um sujeito, isto é, um algo que sub-está à coisa, da qual a essência é essência. Nada atrás da coisa como uma outra coisa, que a ela se somasse, se acrescentasse. Também não igualmente um dentro, um miolo, um núcleo ou um interior e que, assim, seria a causa, o sustentáculo (Heber, Urheber), talvez o motor da coisa. Por essência cabe entender o próprio movimento de coisa ser ou vir a ser a coisa que ela é. [...] Essência é verbo, é gerúndio, e em sendo verbo, gerúndio, é a própria vida da coisa, enquanto e como a ação de ser ser ser! (FOGEL, 2018, p. 52)³.

Aprendemos ao longo do tempo a tratar a essência como algo objetivo a ser descoberto por detrás da aparência, e assim encaminhamos o pensar para uma tarefa inglória, uma vez que se recusa a apreender o movimento próprio do vir a ser das coisas.

² O sentido de desvelamento (*Unverborgenheit*) usado por Heidegger deixa subtendido que há algo velado, encoberto.

³ Para adentrar detidamente nessa discussão recomenda-se a leitura do artigo de Gilvan Fogel: *A respeito da essência da ação* (2018).

Fogel ainda argumenta: “Assim, ser é o que não há, o que não se dá ou não se faz em si e por si, mas é o que sempre aparece” (FOGEL, 2018, p. 52). Desse modo, a essência é o que sustenta e vigora o aparecer do ser. A essência não é propriamente aquilo que aparece, mas aquilo que está velado em tal movimentação.

Fogel em seu texto argumenta contra a tradição que ao entificar o ser definiu o termo essência como aquilo que é determinado e fixo, ou seja, como substância. Enquanto que a partir da interpretação heideggeriana de essência enquanto verbo, a essência se identifica com a noção de originário como aquilo que vigora e se mantém: “Portanto, há que entender-se essência verbalmente e não substantiva ou substancialmente.” (FOGEL, 2018, p. 53).

O originário se relaciona com a essência a partir de sua característica vigorante. De modo que originário e essência são modos distintos de nos referirmos ao acontecimento do ser. Enquanto o originário é a permanência do inconstante, ou seja, devir. A essência é aquilo que permanece velada no interior do originário. Portanto, originário é o desmembramento da essência em seu aspecto ontológico.

Diante da dimensão do problema acerca da origem, que perpassa a investigação do ensaio *A origem da obra de arte* devemos apontar adiante algumas considerações do tratamento dado por Heidegger a essa questão. O filósofo escolhe o pensamento de Hölderlin para trabalhar a questão da origem.

Heidegger e Hölderlin e o pensamento acerca da origem

Para Heidegger, Hölderlin é um poeta fundamental. A influência de seus poemas no percurso filosófico do pensador é perceptível em toda sua trajetória, mas será a partir da década de 30 que Heidegger recorrerá frequentemente ao poeta para investigar o homem em sua habitação poética.

No texto, *Hölderlin y la esencia de la poesia* (1994, p. 10), Heidegger afirma que Hölderlin é o poeta dos poetas, por este ser capaz de poetizar a própria poesia. Isso significa que Hölderlin em seus poemas tematiza e explora o próprio acontecer poético, ou seja, toda poesia hölderliniana é uma exegese do cerne da linguagem. Em outras palavras, o poetar de Hölderlin não indica apenas aquilo de que o poema trata - o assunto exposto ao longo da poesia, como o pranto de Mênon por Diotima, ou o regresso à pátria, por exemplo -, mas o que está ali sendo revelado é principalmente o próprio ato de poetar. A poesia hölderliniana sempre indica a potência do acontecer poético que está sempre premente no vigor da palavra que ele funda. Justamente por isso, é possível afirmar que a poesia hölderliniana expõe para o homem a tarefa da palavra, do dizer que caracteriza sua morada.

Nesse sentido, Hölderlin aproxima o homem de si mesmo dada a dimensão existencial dos seus poemas, mas também estabelece o elo que o liga ao sagrado. Para

Heidegger em seu texto: *Os hinos de Hölderlin* o filósofo menciona a noção de origem que está sempre presente no pensamento poético.

Heidegger explora o sentido de origem em seu pensamento a partir dos *Hinos* no qual, expõe a diferença entre começo e origem:

O começo é cedo deixado para trás, desaparecendo na continuação dos acontecimentos. O princípio, a origem, pelo contrário, evidenciam-se primeiramente por entre os acontecimentos e só no fim destes está plenamente presente. Quem começa muita coisa, muitas vezes nunca chega ao princípio. Acontece que nós humanos nunca podemos principiar com o princípio – disso só um deus é capaz -, pelo contrário temos de começar, isto é, partir de um início que só conduz à origem ou a indica (HEIDEGGER, 2004a, p. 11-12).

A tarefa do homem é, portanto, reestabelecer o elo que o liga ao sagrado, isso só é possível no modo como ele, mesmo estando limitado ao começo, aponte para o princípio, ou seja, ainda que o homem não possa principiar, pois está no tempo, ele pode assinalar, encaminhar seus olhos para o princípio (origem) que é o sagrado, atemporal, o próprio ser. Essa é a verdadeira lida humana, pensar o ser.

A experiência do pensar trabalhada por Heidegger alarga a nossa concepção acerca dos limites do próprio pensamento. Heidegger no texto acima utiliza o exemplo da tempestade⁴ ao nos dizer que o começo da tempestade é diferente de seu princípio. A mudança meteorológica inicia uma tempestade, mas seu princípio é a alteração das condições atmosféricas, ou seja, a tempestade tem seu princípio para além do seu começo. Ainda que essa afirmação pareça lacunar, o que Heidegger quer dizer com o exemplo é que a chuva imperiosa que cai sobre as nossas casas, os raios e trovões que a anunciam, a súbita mudança climática de um calor abafado para o vento gelado que surge logo em seguida, são os começos da tempestade, o que conseguimos imediatamente perceber e reter dela, mas seu princípio está muito antes daquilo que aparece para nós. As condições atmosféricas são, no fundo, aquilo que precede e origina a tempestade. Ela surge da pressão atmosférica, da temperatura e da umidade do ar que lentamente mudam e que vigoram desde há muito tempo. Assim, o princípio é aquilo que permite que tempestade aconteça. Mas a tempestade acaba, ou seja, como diz Heidegger na citação anterior, “o começo é deixado para trás”, enquanto que o princípio, a origem, não finda. Está sempre lá, vigorando em sua solene vitalidade a cada passo das transformações.

A questão levantada por Heidegger no trecho citado anteriormente é que o homem não tem acesso ao princípio no ato de principiar e dele temos apenas uma

⁴ No início de seu escrito intitulado: *Os hinos de Hölderlin* Heidegger nos diz: “princípio não é o mesmo que começo. Uma nova situação meteorológica, por exemplo, começa com uma tempestade, mas o seu princípio é a total alteração das condições atmosféricas que a precede. O começo é aquilo com que algo se inicia, o princípio é aquilo de onde tudo vem”. (HEIDEGGER, 2004, p. 11).

indicação que nos é fornecida pelo começo, pela facticidade. A nossa existência fática só permite um aceno da origem imperante de que fazemos parte. Por isso, o caminho da origem não conduz diretamente para a origem enquanto acontecimento originário. Apenas fornece ao homem uma indicação do caminho da origem de sua própria existência.

Heidegger não afirma que o homem não está em sua origem, mas que a apreensão dela em sua totalidade lhe é impossível, o que não o isenta de continuar tentando encontrar pelo menos pequenas brechas até ela. O que Heidegger quer provocar, então, é a busca por essa origem singular do homem, ou seja, para o filósofo o homem sempre se distancia de si mesmo pela falta de compreensão de como seguir o caminho da origem naquilo que lhe é mais próprio, isto é, o começo. Por isso, o homem sempre é estranho a si mesmo, sendo o estrangeiro de si.

Heidegger percebe que o homem se colocou ao longo do tempo, cada vez mais longe de sua origem. De algum modo, isso soa até estranho a nós. Pois como pode o homem estar perto e distante ao mesmo tempo daquilo que ele participa, ou seja, da sua origem e ainda assim tenha dela esquecido? Para Heidegger apesar desse alheamento, o movimento é necessário na busca pela compreensão da origem. Próximo e distante compõe, portanto, o devir inerente da existência humana.

O filósofo não está necessariamente preocupado se alguma coisa está distante ou próxima de sua origem, mas preocupa-se com aquilo que sustenta a permanência constante da própria origem, ou melhor, aquilo que sustenta a distância ou a proximidade do ser da sua origem. Para pensar essas questões Heidegger se serve da poesia de Hölderlin, pois ela toca justamente nessa abertura para a origem. A poesia de Hölderlin é, portanto, um modo do homem aproximar-se na distância do que lhe é o mais próprio, o poeta indica o caminho para o ser. Nas palavras de Heidegger: “Hölderlin é um dos nossos maiores pensadores, isto é, o nosso pensador com mais futuro, por ser o nosso maior poeta. A dedicação poética à sua poesia só é possível como confronto pensante com a Revelação do Ser que nela foi alcançada.” (HEIDEGGER, 2004, p. 13).

Destaca Heidegger nas explicações da poesia de Hölderlin: “É que o espírito não está em casa nem no início, nem na nascente [...]” (HEIDEGGER, 2013, p. 104). Heidegger se refere ao pensamento grego, fonte de todo pensar original. Porém, o homem com o passar do tempo distanciou-se dessa forma de pensar, por isso, nos diz Heidegger: “Múltiplo é o estranho, nada, porém, para além do homem, de mais estranho há” (HEIDEGGER, 1987, p. 161)⁵. A noção de estranho para Heidegger se liga a falta de lugar em que o homem se encontra. A falta de sua casa, seu habitar, ou seja, sua origem.

⁵ Heidegger remete à tradução de Sófocles feita pelo próprio Hölderlin.

Heidegger em busca de sua compreensão pela essência da poesia encontra em Hölderlin a base da linguagem poética. Ele percebe que a poesia de Hölderlin está mais próxima da linguagem do ser: “Quase somos tentados a dizer: a poesia e o poeta são a única preocupação do seu poetizar. Hölderlin é, aí, o poeta do poeta” (HEIDEGGER, 2004, p. 37). Por isso, a poesia em Hölderlin não é apenas um tópico da sua filosofia, mas ela aponta para a estrutura que coordena todo o seu dizer.

O poeta mora na linguagem, pois é dela que utiliza para expressar seu dizer. A diferença da linguagem clássica e da poética para Heidegger é que primeira se concentra no ato comunicativo, ela representa as coisas no mundo pelo conceito, já a poética gera, cria, desdobra o mundo a partir da linguagem, ou seja, aponta para aquilo que é originário. Dessa forma, a linguagem poética é a linguagem originária que faz o pensamento estar atento a abrir-se do ser: “Para Hölderlin, o princípio da poesia é escuta. Sendo a escuta a apreensão do tempo das coisas, sendo o ouvido o sentido mesmo do tempo, a palavra poética é, em si mesma, anúncio do fazer-se das coisas” (HEIDEGGER, 1994, p. 13)

A poesia, então ocupa o lugar privilegiado da linguagem que se trata da capacidade em dizer o indizível, ou seja, a linguagem poética transcende os limites da linguagem tradicional viciada pelos hábitos da linguagem. Então, a linguagem enquanto casa ou morada do ser, encaminha o homem para sua principal atividade, o fazer poético. Portanto, é na linguagem poética que a linguagem assume sua principal função de conferir ao homem sua própria existência. A linguagem poética é instauradora da verdade. Enquanto a obra de arte deixa advir o ser e o ente em sua morada, a poesia desvela e vela a verdade no seio da obra de arte.

Origem para Heidegger não provém de algum lugar e não se encontra acessível a nós a qualquer momento. A origem é ela mesma a estrutura de sustentação da existência das coisas. Tudo que se movimenta na existência compõe essa estrutura, por isso, tudo que está presente e ausente também representa a origem da existência, pois tudo que existe também existe na falta, ou no esquecimento:

Uma vida é, do mesmo modo que uma civilização, a repetição - a reacção, no sentido estrito - dessas cenas inaugurais ou, mais exactamente, imemoriais, se entendermos por esse qualificativo o que ele deveria significar: elas são anteriores à própria memória, da qual são na verdade a possibilidade mais precisa; e, por isso mesmo, a impossibilidade: a devastação do esquecimento. Qualquer existência - o facto de existir, ou que há existência - é a recordação daquilo de que não existe, por definição, nenhuma recordação: o nascimento (LACQUE-LABARTHE, 2004b, p. 11-12).

Acima como sugere Lacoue-Labarthe, a vida ocorre em um esquema de repetição, não quer dizer que devemos seguir a repetição em nosso pensamento acerca da origem. Mas devemos concluir que a origem é um movimento inexorável, que não se fecha e nem se abre totalmente, mas mesmo permanecendo inalcançável

desperta em nós a tarefa humana de querer encontrar pela memória, o nascimento do mundo. Portanto, o que Heidegger ao seguir a poesia de Hölderlin almeja não é repetir a experiência do pensamento acerca da origem. Mas abrir um caminho para uma nova experiência do pensar através da poesia.

Nesse horizonte, Heidegger comenta o poema de Hölderlin intitulado “A migração” no qual o poeta afirma: “Por raios quentes, gelo cristalino e derrubado, pelo toque ligeiro da luz, o cume nevado inunda a terra, com água puríssima. Por isso, é-te inata a fidelidade. Dificilmente abandona, o seu lugar o que mora perto da origem”. (HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, 2004, p. 182).

Hölderlin descreve a Cordilheira dos Alpes como a origem das águas que afluem em um dos mais importantes rios da Alemanha. A origem aqui não é apenas física, material, não é apenas o começo do rio, mas a perene dádiva do princípio que efetiva sua presença. Os raios, o gelo, a luz, congregam todo o processo que constantemente é retomado pelos ciclos da natureza, isso demonstra a quietude e a pureza da natureza em sua original doação. Por isso há fidelidade, porque há nela vigor originário da criação. A noção de origem para Heidegger envolve o que ele chama de fidelidade ao ser, ou seja, a origem trata-se daquilo que é a revelação do ser, sendo algo que não pode, portanto, se desmembrar dele.

Nas palavras de Heidegger: “A fidelidade ao Ser é o pressuposto de todo o comportamento que se desenvolve, que é desta e daquela forma. De modo inverso, quem facilmente abandona o lugar comprova que não tem origem e se limita a estar presente como que por acaso”. (HEIDEGGER, 2004, p. 183). Por isso a importância da origem, para que nossa vida não se desvaneça numa existência inautêntica.

Em um outro hino intitulado “O Istro⁶”, Hölderlin trata da noção de estranhamento mencionada anteriormente, ou seja, do homem que se distancia de si, embora “orbite” sua própria origem: “Lá ao longe e do Alfeu, longo tempo buscámos, o que o Destino nos guardava”. (HÖLDERLIN, 1999a, p. 414).

O buscar do destino guardado corresponde à tentativa de busca do homem pela sua origem. Porém, Heidegger ao interpretar a poesia de Hölderlin compreende que a busca pela origem só ocorre mediante uma procura externa a ele, pois, o homem não está em sua origem. O rio abriga a questão da origem que só pode ser expressa pela poesia: “Mas este parece quase, correr para trás e eu julgo que deve vir do Oriente, muito haveria, a dizer disto” (HÖLDERLIN, 1999, 415).

Portanto, a origem é, para Heidegger, permeada pela leitura de Hölderlin, o sempre buscável, o retorno inexorável que o homem está submetido em sua existência e para o qual deve atentar. A busca pela origem deve permear a existência do homem.

⁶ Sobre o poema “O Istro”: “é o nome grego para o curso inferior do rio que, seguindo os gregos, os romanos chamaram ‘Istro’. O curso superior, porém, eles chamaram ‘Danúbio’” (HEIDEGGER, 2013, p. 93).

Entretanto o homem está distante da sua origem, está em face ao estranho, ao estrangeiro. Contudo a única alternativa possível para caminhar nesse terreno íngreme do retorno é a poesia, precisamente a linguagem poética.

A poesia é um movimento capaz de retornar, ou orbitar a si mesma, por isso o poético se reencontra com seu começo, mas trata-se de um começo enquanto recomeço, de modo que aquilo que estava em seu começo se distanciou e se reaproximou. Esse movimento poético é possível por intermédio da capacidade da poesia em se desvelar:

Do lugar da poesia emerge a **onda** que a cada vez movimenta o dizer como uma saga poética. Longe de abandonar o lugar da poesia, a onda que emerge permite que toda movimentação do dizer seja reconduzida para a origem sempre mais velada. Como fonte da onda em movimento, o lugar da poesia abriga a essência sempre velada do que a representação estética e metafísica apreende de imediato como ritmo (HEIDEGGER, 2003, p. 28, grifo nosso).

A imagem da onda ilustra aqui a efemeridade da revelação da origem que “vem” e “vai embora”. E serve para nos ilustrar o movimento feito pela poesia. A poesia é o desvelamento, de modo que é velamento, ou seja, aquilo que surge também se recolhe. Por isso, a poesia se movimenta em direção ao que foi esquecido pela metafísica, ou seja, o ser. Mas, também se direciona para sua origem.

A linguagem poética representa o caminho pela busca da origem. Como afirmamos anteriormente o homem não está em casa, e a linguagem é a casa do ser, ou seja, o seu morar, ou habitar, faz-se necessário que o homem retorne para seu lugar originário. Por isso, é que Heidegger afirmará no ensaio *Sobre o Humanismo* o seguinte: “A linguagem é a casa do ser. Em sua habitação mora o homem” (HEIDEGGER, 1995, p. 24).

Heidegger segue o percurso poético de Hölderlin, pois o poeta traduz em seus poemas a necessidade do homem em retornar a sua origem, retornar no sentido de buscar o originário que desemboca no destino do ser. Naturalmente o homem se distancia do seu habitar, da sua casa. A linguagem poética reencaminha o homem para seu lugar de origem. Pois, a linguagem poética fala do enigma da linguagem, daquilo que não é dito pela palavra da linguagem tradicional.

A poesia de um poeta está sempre impronunciada. Nenhum poema isolado e nem mesmo o conjunto de seus poemas diz tudo. Cada poema fala, no entanto, a partir da totalidade dessa única poesia, dizendo-a sempre a cada vez. Do lugar da poesia emerge a onda que a cada vez movimenta o dizer como uma saga poética. Longe de abandonar o lugar da poesia, a onda que emerge permite que toda a movimentação do dizer seja reconduzida para a **origem** sempre mais velada (HEIDEGGER, 2003, p. 28, grifo nosso).

A poesia é capaz de desvelar o sempre velado. A origem está sempre velada, por isso a dificuldade do homem em alcançá-la. Existe na poesia a capacidade de dizer o não dito, ou seja, aquilo que a razão não pode alcançar pela via teórica. Isso motiva a escolha de Heidegger pela poesia e, principalmente, pela poesia de Hölderlin, não somente no que se refere à origem, mas de um modo amplo. A poesia de Hölderlin traduz a capacidade do homem em se redirecionar para o caminho do mistério, isto é, para a sua origem desconhecida.

Portanto, entendemos que a questão da origem aparece na filosofia de Heidegger a partir da leitura que este faz Hölderlin ao longo da sua trajetória. Se a poesia se revelará extremamente importante para o pensamento tardio do autor, que se encontra alicerçada na noção de origem, pensamos ser indispensável, portanto, devemos iniciar nossa análise a partir da ontologia fundamental de Heidegger, pois nela encontramos as bases que nas quais seu pensamento vindouro irá se assentar.

A ontologia fundamental de *ser e tempo*: o pensamento da origem no caminho de Heidegger antes da *origem da obra de arte*

A fenomenologia estava na base do pensamento de Husserl, que influenciou Heidegger em seus primeiros escritos. No entanto, Heidegger marcou a originalidade de seu caminho pela ontologia. Ele buscou compreender o fundamento do ser de tudo aquilo que constitui o homem, ao mesmo tempo buscou respostas para compreender como a partir desse fundamento as coisas se apresentam para nós, sujeitos cognoscentes. Assim, Heidegger tratou tanto da ontologia quanto da fenomenologia na articulação das principais questões que compõem seu pensamento. Será sobre o vínculo basilar entre tais termos que nos deteremos a seguir.

Em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger propõe uma ontologia fundamental⁷. Tal expressão significa que a partir do momento em que se interroga pelo sentido do ser, a pergunta recoloca o fundamento do sentido do ser. Segundo Heidegger: “deve-se colocar a questão do sentido do ser. Com isso nos achamos diante da necessidade de discutir a questão do ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 40)

A interrogação do sentido do ser consiste na questão estrutural do *Dasein*⁸, ou seja, em sua possibilidade ontológica. A interrogação acerca do sentido do ser, parte

⁷ A ontologia fundamental se dedica a questão do ser esquecida pela metafísica, encarando esse esquecimento como próprio da estrutura do ser-aí. A ontologia fundamental busca o retorno, ou seja, o sentido das coisas em seu estado originário. Por isso, a ontologia fundamental consiste na busca e na própria interrogação sobre o ser. Para Heidegger a ontologia fundamental é onde reside a origem de todos os problemas filosóficos, pois todas as interrogações feitas pela filosofia se movem na própria interrogação do ser.

⁸ A palavra *Dasein* foi usada por Heidegger para [...] “designar a existência própria do homem. ‘Esse ente, que nós mesmos sempre somos e que, entre as outras possibilidades de ser, possui a de questionar, designamos com o termo *Dasein*’ [...] porquanto a ele pertence originariamente certa compreensão do ser: por isso, ele é também o fundamento de qualquer ontologia” (ABBAGNANO, 2015, p. 268). O *Dasein* diz respeito à via de acesso elencada por Heidegger ao ser a partir do ser

da própria existência do homem, ou seja, é uma interrogação que o *Dasein* realiza a si mesmo. Por isso, a interrogação do sentido do ser abrange o próprio ser, ou seja, aquele que pergunta.

A interrogação do sentido do ser para Heidegger faz parte da própria estrutura existencial do *Dasein*. A composição do *Dasein*, isto é, se sua estrutura própria sempre encaminha o homem para o esquecimento do ser, como mencionamos anteriormente, a interrogação de seu sentido consiste na tentativa de compreender aquilo que a própria estrutura do *Dasein* nos encaminhou, ou melhor, seu próprio esquecimento:

Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental (HEIDEGGER, 2015, p. 47).

Por isso, o esforço de Heidegger por interrogar o sentido do ser busca romper com os próprios limites da estrutura do *Dasein*, e redirecionar a questão não para seu esquecimento, mas para o seu fundamento.

A questão central da ontologia é redirecionar o homem para a pergunta que aponte para o fundamento do sentido do ser, ou seja, da origem, tal como trabalhada nos tópicos precedentes. O fundamento do sentido do ser compreende o “modo de ser” do *Dasein* no mundo. Por isso, a questão do sentido do ser gira em torno da compreensão do seu sentido, e com isso de se desvele o “modo de ser” do *Dasein*.

Logo, a ontologia fundamental funciona como base para todas as demais formas de busca ontológica. A recolocação da questão sobre o sentido do ser que levaria a questão para o seu fundamento, retoma a máxima de Husserl de que é preciso “retornar as coisas mesmas”⁹. Desse modo, Heidegger vincula, de forma original, a sua ontologia à fenomenologia.

propriamente humano, esta é tematizada ao longo da primeira e da segunda fase do pensador. O ser-aí e seu modo de ser é um ponto central no pensamento desenvolvido por Heidegger em *Ser e Tempo*, uma vez que a pergunta pelo ser é um questionamento que o ente que somos faz sempre a si mesmo. Por outro lado, Heidegger na *kehre*, ou seja, na viragem de seu pensamento (que acontecerá na década de 30) se dedica a um tipo de investigação que diz respeito à verdade do ser. Neste caso, o *Dasein* não é mais centro da investigação heideggeriana, pois Heidegger a partir de então, expande seu horizonte interpretativo, para além do *Dasein* em seu modo de ser, se ocupando com o desvelamento da verdade como tal.

⁹ Heidegger escreve *Ser e Tempo* sob influência de Husserl. Por isso, Heidegger levanta várias questões a partir das máximas de seu mestre. Heidegger deve a Husserl a familiaridade com as diversas áreas da pesquisa fenomenológica, no entanto, também mostra um pensamento inovador no modo como alia a fenomenologia à sua própria ontologia.

Segundo Heidegger, a fenomenologia¹⁰ é o pontapé inicial para suas reflexões e que está só é possível como ontologia. A ontologia investiga as coisas do mundo, de modo que, Heidegger orienta a questão ontológica como uma via de acesso para compreensão da realidade circundante:

O uso do termo ontologia não visa a designar uma determinada disciplina filosófica dentre outras. Não se pretende, de forma alguma, cumprir a tarefa de uma dada disciplina, previamente dada. Ao contrário, é a partir da necessidade real de determinadas questões e do modo de tratar imposto pelas 'coisas em si mesmas' que, em todo caso, uma disciplina pode ser elaborada (HEIDEGGER, 2015, p. 66).

A originalidade de Heidegger consiste em compreender a questão do método fenomenológico-hermenêutico de Husserl à luz da ontologia, ou seja, Heidegger não transcreve simplesmente as máximas da fenomenologia, mas investiga o real que convoca o pensamento para as coisas mesmas. Assim, Heidegger já no do §7 de *Ser e Tempo* trata do modo de proceder nessa investigação acerca das coisas mesmas e o modo de acessar o caminho desse retorno. Para Heidegger não se trata de uma suspensão temporária dos conceitos estabelecidos ou pré-estabelecidos até aqui, como Husserl elaborara em sua *epoché*, mas em encontrar no método aquilo que o impulsiona, o apelo do ser do *Dasein*.

Para Heidegger o retorno às coisas mesmas trata-se de um encontro originário com o princípio da questão acerca do ser. Essa volta à interrogação acerca do sentido do ser possibilita pensar sobre o seu fundamento, que abarca questão do *Dasein* e mais tarde, a investigação sobre a origem da obra de arte.

Portanto, o retorno às coisas mesmas pensadas por Heidegger diz respeito ao retorno do homem para pensar o ser, sendo que esse foi esquecido pela sua própria estrutura metafísica ao longo do tempo.

No final do parágrafo 7, Heidegger expressamente menciona Husserl e a contribuição que seu método teve para o desenvolvimento dessa questão em *Ser e Tempo*:

As investigações que se seguem são apenas possíveis na base estabelecida por E. Husserl, cujas Investigações Lógicas fizeram nascer a fenomenologia. As explicitações do conceito preliminar de fenomenologia de-mostraram que o que ela possui de essencial não é ser uma 'corrente' filosófica real. Mais elevada do que a realidade está a possibilidade. A compreensão da fenomenologia depende

¹⁰ É preciso diferir que aqui para Heidegger fenomenologia trata-se de um conceito de método e: “A expressão fenomenologia significa antes de tudo, um conceito de método. Não caracteriza a quididade real dos objetos da investigação filosófica, mas o seu modo, como eles o são”. (HEIDEGGER, 2015, p. 66)

unicamente de se apreendê-la como possibilidade (HEIDEGGER, 2015, p. 78).

A intenção de Heidegger em sua ontologia é buscar o sentido do ser, ou o sentido geral do ser. Buscando, desse modo, a unidade que vigora no seu fundamento como possibilidade. É isso que garantirá que a ontologia fundamental não seja compreendida como uma disciplina ou corrente filosófica, mas como a investigação da possibilidade, do caminho para o ser a partir do *Dasein*, do ser propriamente humano. Heidegger recoloca essa questão por ela ter sido esquecida: “embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento” (HEIDEGGER, 2015, p. 37).

O tema do esquecimento do ser é central no pensamento de Heidegger. Já no começo de *Ser e Tempo* Heidegger anuncia a busca pelo fundamento do ser. A sua ontologia fundamental resgata a compreensão de desvelamento e velamento. As noções de desvelamento e velamento sempre tiveram proximidade com o pensar filosófico, desde os filósofos originários. Porém, tais termos foram deturpados ao longo da história, ou perderam sua interpretação ao longo tempo.

A história da filosofia se ocupou em buscar formas adequadas de compreender a realidade e para isso ela criou uma dicotomia, encarando o próprio mundo de maneira compartimentada. Tal maneira de pensar reflete sobre a verdade em contraposição a falsidade, ou seja, pensa as coisas em conformidade e semelhança entre as coisas. Desse modo, o homem se encaminhou para o aprisionamento de sua maneira de pensar primordial que pensava as coisas em seu acontecer propriamente dito.

Queremos dizer que a partir dessa divisão de compreender as coisas sempre de forma ajustada, que conforma o pensamento à coisa, desviou o homem do caminho de ir além dessa adequação do pensamento, tal forma de pensar aprisionou e viciou o homem na linguagem tradicional.

Desse modo, Heidegger percebe que pela via das noções de desvelamento e velamento é possível fugir dessa dicotomia de pensar a realidade na sua unidade originária. O desvelamento e velamento são modos como o próprio ser se dá, ou acontece na realidade. Desvelamento e velamento não estão presos nas noções de falso e verdadeiro, mas são possibilidades de como o ser vem a aparecer na realidade.

Heidegger busca recuperar não só um modo de reconhecer a coisas. Ele busca compreender como se dá o acontecimento¹¹ das coisas na realidade e, para isso, ele

¹¹ Acontecimento é para Heidegger, em seus textos posteriores, *Ereignis*, ou seja, Ereignis é o acontecimento poético-apropriante, salto originário no qual o homem se dá conta da ação de existir. Esse salto é aquilo que distingue o homem dos demais seres do mundo. Por isso, Ereignis é o modo como o homem se apropria da sua própria existência. Ereignis é o termo usado por Heidegger para o homem que é capaz de compreender o acontecer da sua própria existência como uma existência autêntica. Por isso, a noção de acontecimento enquanto *Ereignis* diz respeito ao homem que busca

percebe que o homem ao longo do tempo desviou-se do pensamento originário, ou seja, desviou-se de pensar as coisas mesmas. Desvio ocasionado pela própria estrutura do ser-aí, mas para Heidegger é preciso recuperar o pensar originário contido já no início do pensamento filosófico e, para isso, busca não só na noção de desvelamento retomada do pensar original, mas compreende que na própria noção de velamento já contém o desvelamento.

Heidegger compreende o pensar original na unidade do pensamento, quando Heidegger se refere ao desvelamento, ou velamento, entendemos que os dois termos ora podem ser pensados juntos e ora podem ser pensados separados. Mas Heidegger compreende tais termos como compostos de uma unidade que guardam em si todo o acontecimento das coisas mesmas.

Desse modo, é necessária a busca pelo pensar autêntico e originário como evocado pelos pensadores originários, por isso, a interrogação pelo sentido do ser e a busca pelo seu fundamento correspondem à questão primordial do pensamento de Heidegger acerca do *Dasein*:

A análise da pre-sença, porém, não é somente incompleta, mas também provisória. Ela começa apenas explicitando o ser desse ente, sem interpretar-lhe o sentido. O que lhe compete é liberar o horizonte para mais originária das interpretações do ser. Uma vez alcançado esse horizonte a análise preparatória da pre-sença exige uma repetição em bases ontológicas mais elevadas e autênticas (HEIDEGGER, 2015, p. 54).

151

Heidegger inicia *Ser e Tempo* mencionando o esquecimento do ser, ao se deparar com a constituição ontológica do ser. Se o filósofo, porém, percebe que o esquecimento do ser, faz parte da própria estrutura do ser em questão, ou seja, o esquecimento do ser é parte inerente da constituição do ser.

Considerações finais

Martin Heidegger, enfim, percebe uma mudança em abordar a questão do esquecimento do ser em seus textos posteriores: “Essa inversão não constitui uma mudança na posição de *Ser e Tempo*, mas é nela que o pensamento aí tentado alcança o lugar da dimensão, a partir da qual se fêz a experiência de *Ser e Tempo*, e se fêz a partir da experiência fundamental do esquecimento do Ser” (HEIDEGGER, 1995, p. 47).

O tema do esquecimento do ser já nos fornece a ambivalência de pensar o velamento e o desvelamento, as duas possibilidades são questões inerentes do ser que constituem a base da ontologia e da fenomenologia pensada por Heidegger. A

estar próximo de si mesmo, pois ao pensar que sua vida é um vir-a-ser ele aproxima-se de sua própria existência, ou seja, uma existência fundada na possibilidade factual, no agora. De modo geral, nessa mesma linha, podemos afirmar que o originário da obra de arte.

experiência fundamental do esquecimento do ser se dá a partir das noções de velamento e desvelamento, que mais tarde se construirá numa concepção original de verdade para Heidegger.

Assim, portanto, se o ser foi ao longo do tempo esquecido, ou seja, velado, é porque ele admite essa característica. Contudo, para que o ser seja velado é preciso que anteriormente o ser estivesse desvelado, isto é, aparente. Desse modo, o seu aparecer e o seu ocultamento ditam o ritmo daquilo que aparece ao momento que deixa ser visto e que comporta em si o modo de ser ocultado, ou seja, esquecido. Por fim, também se faz importante aqui a investigação do ser, no que diz respeito ao logos, enquanto aquilo que deixa se ver e ocultar o fenômeno, enquanto aquilo que se mostra, ou seja, revela os entes e suas várias características e modificações.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- CASTRO, M. A. *Notas de tradução*. In: HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. São Paulo: Edições 70, 2010.
- FOGEL, G. *A respeito da essência da ação*. In: Revista Enunciação, Rio de Janeiro: UFRRJ, v. 3, n. 3, p. 50-70, 2018.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- _____. *A essência da linguagem*. In: *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *A origem da obra de arte*. Trad. Idalina Azevedo da Silva, Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.
- _____. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora UnB, 2013.
- _____. *Hinos de Hölderlin*. Tradução de Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- _____. *Hölderlin y la esencia de la poesía*; edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca. - Barcelona: Anthropos, 1994.
- _____. *Introdução a metafísica*. Tradução de Mário Matos e Bernhard Sylla. Portugal: Piaget, 1987.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes. 2015.
- _____. *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- HÖLDERLIN, F. outros estudos. In: Quintela, Paulo. *Obras completas de Paulo Quintela*. Vols II, III e IV. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1999.
- LACOUÉ-LABARTHE, P.; PASOLINI, A. *Dois paixões*. Tradução de Bruno Duarte. Lisboa: Vendaval, 2004.

Submissão: 28. 05. 2021 / Aceite: 30. 08. 2021

A concepção de mundo científico e a organização perceptiva

The conception of the scientific world and the perceptive organization

FERNANDO ALVES GRUMICKER¹

Resumo: O presente escrito visa antes uma conceitualização da concepção de mundo científico na obra *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962) de Thomas S. Kuhn (1922-1996) e, ao mesmo tempo, pretende seguir a discussão que gira em torno da epistemologia e da filosofia da ciência. O mundo científico dita o modo de proceder de uma comunidade de cientistas, suas práticas, metodologias e linguagem, do mesmo modo como dita as generalizações simbólicas no campo da linguagem e dita, enfim, a percepção de mundo de uma comunidade científica no interior de um paradigma. O presente escrito visa não apenas definir a concepção de mundo científico, como também, apontar as suas características no campo da filosofia da ciência, recorrendo à bibliografia do autor e a seus críticos. Assim, o papel pretende ser duplo, de um lado apontando as caracterizações da concepção mundo científico e, por outro lado, demonstrando a necessidade do paradigma para uma concepção de mundo.

Palavras-chave: Ciência. Paradigma. Mundo. Linguagem. Percepção.

Abstract: The present article aims firstly a conceptualization of the idea of scientific world in the 1962 Thomas S. Kuhn's work *The Structure of Scientific Revolutions*, and, at the same time, it intends to follow the discussion that revolves around epistemology and philosophy of science. The scientific world dictates the mode of proceeding of a community of scientists, their practices, methodologies and language, the same way it dictates the symbolic generalizations in the field of language and it dictates, finally, the perception of the world of a community of scientists inside a paradigm. The present work aims not only to define the concept of scientific world but also to indicate its characteristics in the field of philosophy of science, resorting to the author's bibliography and to his critics. Thus, the role intends to be dual, on one side indicating the characterizations of the concept of scientific world and, on the other side, demonstrating the necessity of the paradigm for a concept of world.

Key-Words: Science. Paradigm. World. Language. Perception.

Mudanças de mundo

Ao nos questionarmos sobre uma comunidade de cientistas e o compartilhamento de noções comuns aos mesmos nesta dada comunidade, somos levados a afirmar que a comunidade compartilha de *uma visão de mundo* semelhante, por certas razões de estarem inseridos em paradigma comum, com uma teoria definida e amplamente aceita, isto é, que os membros de uma comunidade dividem uma concepção de mundo, ao mesmo tempo que partilham de noções teóricas, perceptivas e práticas. Assim, o trabalho de Thomas. S Kuhn (1922-1996) e a sua

¹ Discente do Curso de Filosofia pela Universidade Estadual Do Oeste Do Paraná (UNIOESTE), e bolsista através do Programa de Educação Tutorial (PET) de Filosofia. E-mail: grumickerfernando@gmail.com

obra *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962)² nos proporciona uma definição mais rica e precisa que o mero tateio sobre as questões filosóficas e, em certo sentido, até mesmo sociais. Questões acerca de como é possível o compartilhamento de noções no interior de uma comunidade científica e de que modo compartilham de uma visão de mundo, ou ainda, o que seria o mundo do cientista? São questões que fomentam a discussão a respeito do modo pelo qual uma comunidade científica se resolve. De fato, tais questões estão estreitamente ligadas à filosofia da ciência e constituem aqui as questões que giram entorno da própria concepção de mundo científico à luz de a *Estrutura* de Kuhn.

A abordagem de Kuhn na qual delimita uma comunidade científica a coloca diretamente ligada à metáfora de que, uma comunidade científica necessariamente compartilha de uma visão de mundo, por esta razão estão de certo modo inseridos em um mundo diferente, ou seja, em um mundo científico. O que chamamos de mundo científico ou mundo do cientista está ligado ao que Kuhn denomina de ciência normal. Refere-se a um paradigma científico que dita as maneiras de proceder no interior da comunidade constituída por uma tradição de pesquisa.

Assim, não é novidade que o estudante estará sendo inserido em um paradigma científico conforme os padrões da prática, da percepção e da própria linguagem empregada pela comunidade, de modo que estará “vendo o que o cientista vê e respondendo o que o cientista responde” (Kuhn, 1997, p. 146) após ter sido inserido no paradigma científico.

Apesar de que a própria percepção do cientista pode mudar conforme as mudanças de paradigmas, isto é, que a concepção de mundo pode e realmente sofrem alterações, mudam conforme ocorrem as revoluções (rupturas epistemológicas), as teorias e quando o próprio paradigma entra em crise. Ocorrendo assim as mudanças de interpretações de fenômenos, até mesmo sobre os já observados³. No entanto, é dado ao paradigma que o mundo científico se resolve, isto é, a prática da ciência no interior de um paradigma é determinada pela tradição de pesquisa, do mesmo modo a percepção do cientista e a sua conduta⁴, assim, o paradigma que constitui os aspectos da comunidade científica na ciência normal, será o determinante do que chamamos de *mundo científico*, que se trata, pois, da prática da ciência ditada por um paradigma; a linguagem e principalmente a estrutura perceptiva dos sujeitos de uma comunidade científica inserida em uma tradição de pesquisa.

A formação do mundo científico

² Por simples questão de economia passaremos a chamar a obra *A Estrutura das Revoluções Científicas* de apenas *Estrutura*, como uma referência à obra.

³ É como a figura do pato e do coelho, nos diz Kuhn, o cientista depois de uma ruptura de uma tradição de pesquisa ao adotar um novo paradigma, seria como se estivesse em um ambiente diferente.

Um dos problemas que encontramos ao abordar uma comunidade de cientistas diz respeito à concepção de mundo compartilhada por eles, poderíamos dizer que o estudante ao estar inserindo-se em um paradigma científico aprende a prática da pesquisa através de modelos e exemplares, podemos afirmar que ele (o estudante) aprendendo as manipulações, os aspectos perceptivos do paradigma são aprendidos respectivamente, assim, o estudante passa a ver o que a comunidade científica vê, inserindo-se no paradigma científico é que o estudante irá compartilhar de noções comuns da comunidade através de conjuntos de relações perceptivas, práticas e teóricas. Deste modo, o estudante que adentra no interior de um paradigma terá a sua visão de mundo totalmente transposta. Kuhn nega um papel gradual que o estudante teria nas suas relações de aprendizado, assim, o estudante não teria de modo algum uma mudança perceptiva gradual, sua categorização de conceitos linguísticos a objetos reais, nem a sua percepção seria moldada gradativamente, no entanto, a sua mudança perceptiva (nova *gestalt*) seria definitiva, assim como o aspecto prático que guiará a pesquisa científica no interior do paradigma na ciência normal, após esta mudança, tanto perceptiva e teórica é que o estudante estará habitando o mundo do cientista e delimitado definitivamente a sua concepção de mundo.

A análise de Gigi Anne Horbatiuck Sedor em sua obra “Explorando o Mundo Científico”, procura descrever alguns dos aspectos em qual a visão kuhniana de ciência é pautada, de acordo à Sedor, um mundo científico se apresenta em um triplo aspecto e constitui um paradigma científico determinado, nos afirma que o sucesso de um paradigma apenas é possível “depois de uma comunidade comprometer-se com uma concepção de mundo” (SEDOR, 2006, 46), tal afirmação é notoriamente verificada em Kuhn, uma vez que nas primeiras páginas de a *Estrutura* nos diz que entende um paradigma como algo comum a toda a atividade científica.

155

A concepção perceptiva do paradigma

Kuhn ao referir-se ao aspecto perceptivo do paradigma científico recorre à psicologia da *gestalt*, pretendendo assim demonstrar sugestivas as maneiras pelas quais uma mudança visual pode servir como guia, apesar de ser um exemplo metafórico afirmar que “poderemos ser tentados a dizer que, após uma revolução, os cientistas reagem a um mundo diferente” (Kuhn, 1997, p. 146), para o entendimento de como as mudanças perceptivas do estudante ao adentrar em um paradigma científico são alteradas. O modo pelo qual o estudante estará sujeito a uma nova rede perceptiva ao adentrar em um paradigma científico serão como se o estudante começasse a usar lentes inversoras, assim, o paradigma serve como um requisito para a própria percepção. Afirma Kuhn:

As bem conhecidas demonstrações relativas a uma alteração na forma (Gestalt) visual demonstram ser muito sugestivas, para

protótipos elementares destas transformações. Aquilo que antes da revolução aparece como um pato no mundo do cientista transforma-se posteriormente num coelho. (KUHN, 1997, p. 146).

Do mesmo modo como um físico treinado em um programa de pesquisa no interior de um paradigma detém de uma percepção diversa daquela do estudante. O estudante ao adentrar em um paradigma através de práticas de pesquisa, aprenderá como o cientista vê e assim estará sujeito a uma nova *gestalt*, no entanto, Kuhn atribui um papel importante aos modelos e exemplares, no seu artigo *Reconsiderações Acerca dos Paradigmas* (1989), estes exemplares que norteariam o modo de proceder em um determinado empreendimento científico e seria um dos componentes chave da matriz disciplinar. Para o estudante que adentra em um novo paradigma, segundo Kuhn, é como se ele começasse a usar lentes inversoras, assim, deixa de ser metafórico que o mundo pode mudar conforme uma mudança de paradigma, seja ele o mundo do quotidiano ou a interpretação de um fenômeno através de um paradigma teórico incomensurável.

A concepção teórica do paradigma

Claramente a percepção do estudante estará sujeita à exposição de modelos que fomentam uma nova perspectiva que, nas palavras de Kuhn (1977, p. 358) “fornecem ao grupo as analogias preferidas ou, quando profundamente defendidos, uma ontologia”, no entanto, esta mudança da percepção não é apenas uma mudança visual, mas também intelectual. Assim, os componentes teóricos que compõem um paradigma que servem de modelos para a própria pesquisa científica baseiam-se antes na expressão da linguagem de uma comunidade científica, e as generalizações simbólicas servem como analogias para a experiência científica, este aspecto epistemológico da filosofia de Kuhn inversamente corrobora para a ideia de que a formação do mundo científico depende tanto dos aspectos perceptivos quanto linguísticos que uma comunidade partilha no interior de um paradigma. As generalizações simbólicas do campo da linguagem direcionam-se diretamente na aplicabilidade para com os exemplares. Assim, o nosso estudante hipotético ao estar aprendendo uma generalização simbólica, como fórmula ou lei científica, estará inversamente dirigindo-se a uma tradição de pesquisa segundo os seus modelos e exemplares para a resolução dos *quebra-cabeças* da ciência paradigmática.

É importante destacar que as generalizações simbólicas no campo da linguagem que poderiam de certo modo estarem ligados à definição de paradigma, ainda não são definitivas sem, no entanto, estarem ligadas ao mundo objetivo à qual tal linguagem⁵

⁵ Em seu artigo *Reconsiderações Acerca dos Paradigmas* (1989) Kuhn faz uma analogia na qual comunidades científicas diferentes seriam como comunidades com linguagens diferentes, portanto, incomensuráveis entre si.

faz referência, portanto, à taxonomia segundo a linguagem e denotações de objetos que são de extrema importância para as tradições de pesquisas em geral.

Kuhn usa o exemplo do menino Johnny que, em um passeio no zoológico consegue diferenciar com a ajuda do pai os patos, cisnes e gansos através da classificação por redes de semelhanças e diferenças (semelhantes a uma programação neurológica). Do mesmo modo, o cientista ao estar inserido em um paradigma aprenderá a classificação através de modelos e exemplares, formando assim o seu léxico e compartilhando com a comunidade as referências dos conceitos ao mundo objetivo, aqui as generalizações simbólicas podem cumprir o seu papel para referir-se à objetos da experiência e fenômenos segundo a linguagem empregada pela comunidade (assim como uma criança pode diferenciar por conjuntos após uma aprendizagem ostensiva, a diferença de patos e gansos, por uma simples comparação de seus pescoços). No entanto, independentemente da experiência o paradigma configura a rede conceitual do próprio conhecimento empírico, uma vez que a experiência na ausência de um paradigma vem a ser desorganizada. Assim, quando nos referimos que o estudante não habita o mundo científico de maneira gradual é dado ao fato de que o paradigma permite o conhecimento organizado desta experiência sensível.

Segundo a teoria do léxico de Kuhn, não é possível ainda uma linguagem neutra que separe o componente da experiência do componente nominal, uma vez que a taxonomia existente da comunidade de cientistas segue o paradigma e formam, pois, léxicos definidos e inter-relacionados com os objetos da experiência. Uma das posições de Kuhn que acaba rejeitando uma linguagem neutra ou artificial propostas pelos empiristas lógicos que pretenderia expressar as leis e proposições humanas sobre a natureza de uma maneira que se poderia atribuir valores de verdade e falsidade às proposições, mantendo assim uma posição naturalista acerca da linguagem. De acordo a Sedor (2006, p. 62) “um holismo parcial é da natureza da linguagem. O conhecimento do mundo e o das palavras são acessados, ao mesmo tempo, por meio da linguagem”, este holismo diz respeito a abordagem segundo a qual, tanto o estudante quanto o cientista estão sujeitos à mudanças de linguagem e de mundos conforme ocorrem as mudanças de paradigmas e, no caso do estudante, conforme se insere em uma tradição de pesquisa.

A prática

A concepção prática do paradigma científico dita o que Kuhn denominou de exemplares segundo o modelo do trabalho científico, os exemplares históricos da prática da pesquisa ditam o modo de proceder de uma comunidade científica, assim, o modo pelo qual uma comunidade deve resolver *quebra cabeças* ou enigmas que surgem como anomalias. Tais exemplares podem ser transcritos para os manuais de aprendizado do estudante, podem aparecer como exercícios a serem resolvidos como

problemas. Os exemplares que norteiam a prática da ciência normal é, pois, tanto intelectual quanto empírica. São estes exemplares compartilhados pela comunidade científica que envolvem regras para a própria prática da ciência e o modo de proceder de uma determinada comunidade. É claro que pela exposição aos exemplares o estudante estaria aprendendo o modo de proceder sobre determinadas situações-problemas, ainda, os exemplares seriam os definidores que norteariam a prática da ciência segundo regras definidas que delimitam a natureza da ciência.

Ao que se refere a estas regras que provêm dos paradigmas, levando em conta que a própria experiência perceptual, é entendida por Kuhn como um produto derivado do paradigma, torna-se inteligível que os exemplares segundo as regras para resoluções dos *quebra-cabeças* inevitavelmente podem deixar de ser explicadas segundo uma descrição detalhada e justificada. Isto é, por que o cientista procede deste modo e não de outro? Qual a justificativa da regra que norteia a prática da ciência? E quando o cientista não consegue explicar a sua própria prática? Podemos dizer que em casos onde a prática da ciência está em conformidade com a resolução de modelos e exemplares, como guias ou manual para o aparente progresso da ciência em um paradigma, o cientista nem sempre consegue explicar tal prática, é como se, após estar sujeito aos exemplares e modelos, estar fazendo certos procedimentos de maneira não-explicativa, isto não quer dizer que não se conheça o que se está fazendo. Polanyi afirma que em sujeitos em geral, principalmente ao se refere às questões práticas, a própria prática não é explicitável, no sentido de que permanece não-implícito, ou indizível. Nesses casos, é de sugerir que o componente prático da ciência permanece tácito, isto é, trata-se de um conhecimento não explícito para a prática, um conhecimento que muito embora foge dos limites possíveis da linguagem. Nos diz Polanyi que:

For just as, owing to the ultimately tacit character of all our knowledge, we remain ever unable to say all that we know, so also, in view of the tacit character of meaning, we can never quite know what is implied in what we say (Polanyi, 2005, p. 99)⁶.

É interessante salientar que, apesar da prática da ciência estar em conformidade com a pesquisa científica na ausência de regras que delimitem a própria prática da pesquisa de maneira explícita, não torna a prática da ciência sem nenhum critério, mas ao contrário, trata-se de uma abordagem objetiva para com os eventos, os dados da experiência e as observações, pois o que norteia a prática da ciência é antes o paradigma, como já foi dito anteriormente, não as regras para o procedimento científico, com efeito, apesar de que um paradigma apresente uma prática para a

⁶ Pois, assim, devido ao carácter ultimamente tácito do nosso conhecimento, continuamos sempre incapazes de dizer o que sabemos, também em vista do tácito carácter de significado, nunca podemos saber o que está implícito no que nós dizemos (tradução nossa).

ciência ainda, ainda na ausência dela o procedimento de resoluções de *quebra-cabeças*, não deixa de existir.

Permanece tático, portanto, o modo de proceder do cientista no paradigma e, do estudante que adentra um paradigma e se dirige para o mundo objetivo, isto é, o mundo dos dados do qual recebe estímulos.

Assim, apenas após o treino do estudante é que ele poderá participar de um paradigma em comum de uma comunidade de cientistas, partilhará com eles uma concepção comum, estará desta maneira inserido em um mundo científico. O mundo científico que denominamos apenas metaforicamente até então, como uma dimensão que ditaria os aspectos práticos, perceptivos e teóricos de uma comunidade inserida em um paradigma, fazendo com que fosse como se, ao adentrar em um paradigma, tanto o estudante quanto o cientista estariam em um mundo diferente, aparece como se a metáfora fosse diluída, pois o que pertence a uma comunidade científica em particular é o paradigma que os sujeitos particulares compartilham, tal comunidade particular é, segundo Kuhn, uma definição isolada, particular, que seria o subconjunto de uma definição geral de paradigma. Portanto, o mundo do cientista é o mundo onde o cientista habita, não o mundo do poeta ou o mundo do quotidiano, assim, os aspectos deste mundo são dirigidos pelo próprio paradigma compartilhado pela comunidade.

A concepção de mundo científico se encontra diretamente ligada à ciência normal exposta por Kuhn em sua obra. Constitui o mundo científico um triplo aspecto em sua dimensão perceptiva (enquanto *gestalt* e observação), teórica (conceitos linguísticos e ontológicos) e prática (técnicos e instrumentais), tais aspectos são moldados pela formação do cientista no interior de um paradigma, estes aspectos caracterizadores do mundo científico, diz respeito à ciência normal colocada por Kuhn, onde, na ciência paradigmática a atividade científica consiste nas resoluções de “quebra-cabeças” ou enigmas. Tais enigmas quando não solucionados podem levar o paradigma científico em crise, o que Kuhn denomina de “anomalia” no interior de um paradigma.

O aspecto perceptivo molda a percepção de mundo de um grupo científico em uma área determinada, onde a *gestalt* é usada por Kuhn de maneira metafórica recorrendo à psicologia. O aspecto teórico remete à incomensurabilidade dos paradigmas de se comunicarem entre si, enquanto paradigmas denotam uma visão de mundo, ao mesmo tempo que a linguagem de um grupo de cientistas é moldada por conceitos próprios da comunidade.

Ao que se refere à prática da ciência, consiste em um conceito fundamental da epistemologia kuhniana, onde um grupo de cientistas que se encontram inseridos em um paradigma, determinam seus trabalhos na resolução de enigmas como modelos de prática da pesquisa, moldados por exemplares, ainda na ausência de regras que

delimitem e explicitem a prática, permanece ainda tácito ao cientista o caminho do seu próprio procedimento, de maneira que o cientista não consiga explicar. Tanto o aspecto perceptivo, teórico e prático fundamenta o mundo científico, que é a maneira pela qual a visão de mundo de uma comunidade científica é compartilhada.

O mundo não muda com uma mudança de paradigma

Ao que diz respeito à caracterização da atividade científica e a sua delimitação constituinte em *A Estrutura*, enquanto as definições de Kuhn, de maneira estrutural, trata-se de um engenho científico caracterizado por rupturas epistemológicas para o seu desenvolvimento, isto é, para o progresso da ciência⁷ exigem-se mudanças de paradigmas.

As opiniões de Kuhn referem-se mais à maneira pela qual se adquire um determinado conhecimento do que pela lógica dos produtos da pesquisa científica, neste aspecto, suas concepções que abarcam as questões acerca do desenvolvimento da ciência não estão muito distantes da concepção de Popper (1902-1994), uma vez que permanece a noção de que “após uma revolução científica, muitas manipulações e medições antigas tornam-se irrelevantes e são substituídas por outras” (Kuhn, 1979, p. 6). A *ciência normal*, descrita por Kuhn cumpre seu papel definitivo na concepção de mundo científico e seus aspectos. O que foi caracterizado por Kuhn diz respeito às “fases” estruturantes de uma determinada comunidade de cientistas em relação com a sua prática. Trata-se, portanto, do que foi chamado por Kuhn de ciência pré-paradigmática; paradigmática e ciência revolucionária, como estruturas determinantes do empreendimento científico.

A “ciência normal” se faz traduzível por ciência paradigmática, isto é dizer que, ao mesmo tempo que nos referimos à ciência normal como caracterizadora da prática visível de uma determinada ciência, a comunidade de cientistas toma como objeto de pesquisa o mundo. Também, admitindo a concepção de um paradigma vigente como um requisito enquanto organizador da percepção, linguagem e prática, admitimos inversamente uma pluralidade de mundos (ou visões de mundo enquanto *gestalt*), permitindo uma variedade de interpretações sobre observações e reações de estímulos a dados semelhantes. Kuhn em *A Estrutura* emprega o termo *mundo* (ou *mundo do cientista*) como um sinônimo de natureza, sendo essa o objeto da investigação de uma dada comunidade de cientistas, maneira pela qual, tem tanto o mundo quanto a natureza como o seu objeto sendo ambos sinônimos. Paul Hoiningen-Huene, ao se referir à essa aparente tensão, nos diz que Kuhn divide o mundo em uma noção perceptiva e uma conceitual, mas que também coloca uma pluralidade de mundos, a saber, assim como a diferença kantiana entre aparência e

⁷ Permanece a posição de que a ciência para Kuhn (1997, p. 116) “está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma”, isto demonstra que a atividade científica não progride por cumulação de conhecimento, mas por rupturas epistemológicas.

coisa-em-si, Kuhn dá a entender em seu argumento uma pluralidade de mundos fenomênicos. Sobre isto, afirma Hoiningen-Huene:

Kuhn diagnoses the theory's plurality-of-phenomenal-worlds (or, alternatively, his views on the nonuniqueness of the relationship between the one world-in-itself and the many phenomenal worlds) as an essential break with an epistemological (HOININGEN-HUENE, 1993, p. 37)⁸.

Entre a teoria kantiana a respeito da aparência e coisa-em-si, sobre o que se pode conhecer e o ininteligível, Kuhn pressupõe que os paradigmas, por ditarem uma *gestalt*, também colocam diante dessa o compartilhamento de noções comuns aos homens da ciência. Justamente, dado à existência de paradigmas incomensuráveis entre si, também isto dá a entender a existência de diversas comunidades de pesquisas inseridas em paradigmas diferentes, com efeito, pressupõe-se várias visões de mundos pautadas por paradigmas concorrentes, por sua vez, acarreta uma ruptura no pensamento com a tradição epistemológica segundo a qual apenas pode existir um mundo-em-si em, dito isto, uma visão de mundo apenas pode fazer referência a um único mundo. Dito isto, a pluralidade de mundos da qual a epistemologia científica kuhniana faz referência, não é a de que existam apenas um paradigma mais próximo da verdade (qual pensaria um popperiano), mas por tratar-se de paradigmas incomensuráveis o desenvolvimento científico apenas pode se dar por rupturas.

161

O mundo do cientista é determinado pelo paradigma científico, não podemos, tomar o sentido do paradigma (apesar do seu pluralismo terminológico) de maneira dispersa ou afastada da concepção de ciência normal, uma vez que por esta resolver problemas e enigmas em seu interior, promover descobertas e um aparente progresso científico, também é incomensurável com outros que possuem, em geral, uma teoria que a comunidade é amplamente adepta.

Portanto, na ciência normal jamais ocorrerão mudanças de *gestalt*, pois é apenas possível com uma revolução ou ruptura com uma tradição de pesquisa no caso de estarmos diante de uma comunidade já adepta a um paradigma vigente. Daí que as mudanças perceptivas não modificam o mundo, rigorosamente falando, mas trazem consigo toda uma estrutura perceptiva incomensurável com a anterior, fazendo com que o pesquisador e o estudante vejam um mundo diferente após uma revolução científica.

A necessidade do mundo científico para a organização perceptiva

⁸ Kuhn diagnostica a tese da sua teoria da pluralidade de mundos fenomênicos (ou, alternativamente, suas opiniões sobre a não singularidade das relações entre os mundos-em-si e os muitos mundos fenomênicos) com uma essencial ruptura epistemológica (HOININGEN-HUENE, 1993, p. 36-37).

No artigo de Margaret Masterman “A natureza do paradigma”, ressalta muitas definições diferentes encontradas para o conceito de “paradigma”, entre elas se encontram as noções de que é um manual para a orientação do cientista, uma nuance epistemológica, ou como uma fonte de instrumentos. Mas o que mais nos interessa, é a concepção de paradigma que fomenta uma visão de mundo, “como princípio organizador capaz de governar a própria percepção” (MASTERMAN, 1979, p. 79) de maneira com que o sujeito tenha uma concepção de como são as coisas e de como se comportam, com uma ontologia permissiva para certos estados coisas possíveis, contudo, permanece uma ligação entre o paradigma e a comunidade de cientistas, onde o próprio paradigma com suas definições teóricas e a linguagem, fomentam uma visão de mundo.

Em a *Estrutura*, as transformações perceptivas que ocorrem com as mudanças de paradigmas, ao mesmo tempo em que o próprio paradigma define a percepção do cientista, não se trata de algo meramente metafórico que o cientista ao presenciar uma ruptura epistemológica no interior do paradigma irá “ver algo diferente” (mas se trata de uma metáfora afirmar que é *como se* o mundo mudasse, uma vez que a percepção dos sujeitos sobre o mundo não faz com que se trate de um mundo diferente para todos).

Dizer que é necessária defender um mundo científico, para a organização perceptual é o mesmo que afirmar, no fundo, se faz necessário um paradigma que norteie a nossa percepção em geral, e no caso de comunidades científicas com tradições de pesquisas definidas, não é diferente.

Assim como uma teoria rejeitada também dizia como o mundo se comportava, o cientista não poderá organizar a sua própria percepção sem estar sujeito a uma teoria que o guie, isto é, como se os telescópios de Galileu não pudessem ser confiáveis sem uma teoria óptica que o descrevesse. Do mesmo modo, tampouco o estudante estará sujeito a uma mudança perceptiva de uma maneira genérica. A percepção guiada pelo paradigma que organiza a experiência dos membros de uma comunidade científica é, ao mesmo tempo, um auxílio pelo qual o cientista conseguirá perceber determinados fenômenos que muito embora não conseguiria na ausência de um paradigma que estruturasse a sua percepção, linguagem ou o modo de proceder para com a natureza (ou mundo objetivo).

O paradigma apresenta para o cientista o seu horizonte de possibilidades e junto consigo as suas limitações. Se uma anomalia que surge em uma tradição de pesquisa só pode ser percebida caso houver permissibilidade da ocorrência do fenômeno no mundo segundo o paradigma, caso o mesmo não dê conta de dar resoluções sem uma cláusula *ad hoc* ou hipóteses auxiliares, para manter a visão vigente, então o paradigma entra em crise e pode levar a uma ruptura de uma tradição de pesquisa, uma vez que é apenas possível que algo ocorra no mundo de acordo com uma teoria que a descreva e impeça (limite) certas outras ocorrências. Assim, o paradigma é a

ferramenta para ver a natureza e o paradigma constitui o mundo científico. Deste modo, se entende a natureza é o agregado das experiências possíveis e dos fenômenos⁹.

Como um paradigma prescreve a prática da ciência, de um grupo específico de cientistas, dá também os exemplos preferidos em suas analogias, os exemplares da prática de resolução de problemas, maneira pela qual se os membros da comunidade são expostos aos problemas. É claro que cientistas recorrem à experiência para elaborarem leis e hipóteses, como também testes dessas mesmas hipóteses, no entanto, o que queremos dizer quando afirmamos que por si só, a experiência não possibilita uma organização de percepção, já que antes de uma observação o paradigma dita uma visão de mundo, mas também, coloca horizonte de possibilidades de como o mundo *deve* funcionar e limita também o seu funcionamento.

Entre paradigmas concorrentes pode haver uma disparidade de reações a observações, segundo o autor “um estímulo de dado pode suscitar uma variedade de sensações” (Kuhn, 1989, p. 370), assim, os membros de uma comunidade científica que receberam uma instrução, partilham da mesma literatura de formação, tendem a responder a estímulos dados com sensações parecidas, ao contrário porém, em um paradigma restrito onde os seus membros aprenderam a responder a dados com estímulos diferentes, as respostas não são inatas, mas os membros de uma comunidade é instruído a ver o mundo de acordo com uma estrutura de percepção. Também aqui, membros de paradigmas diferentes apresentam reações a dados semelhantes, mas com estímulos (reações) diferentes, nota-se que a relação com visões de mundo incomensuráveis entre si, tão necessária à comunidade quando se trata de se comunicar observações e reações, afirma Kuhn que em comunidades diferentes, apesar de cientistas serem colocados em situações semelhantes de dados, irão reagir com estímulos diferentes, igualmente à concepção pela qual comunidades de paradigmas diferentes são como falantes de idiomas diferentes uma vez que não se trata de uma mera organização de percepção, mas que vai além disso, no sentido de dar através de exemplares e modelos, maneiras de orientação de pesquisas e de resolução de problemas, uma que na ausência de paradigmas que norteiem a prática da ciência, também inexistem uma estrutura de percepção organizada segundo um modelo.

Referências

⁹ Poder-se-ia objetar que o mundo científico aqui é a posição assumida por Kant a respeito do mundo material e dos fenômenos, no entanto, o mundo científico na definição kuhniana apenas condiz com Kant no sentido de admitir um mundo dos fenômenos, isto é, um mundo objetivo, no qual o paradigma estaria direcionado como um dirigente e organizador da prática, da linguagem e da própria concepção teórica nas ciências.

HOININGEN-HUENE, P. *Reconstructing scientific revolutions*. Chicago: The Univ. Chicago Press, 1993.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. Reconsiderações acerca dos paradigmas. In: KUHN, T.S, 1989.

MASTERMAN, M. "A natureza do paradigma". In: Lakatos, I. & Musgrave, A. *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix, 1997, p. 72-108.

POLANYI, M. *Conhecimento pessoal*. London: Taylor & Francis, 2005.

SEDOR, G. A. H. *Thomas S. Kuhn: explorando o mundo científico*. Florianópolis: Edição de Autor, 2006.

Submissão: 28. 11. 2020 / Aceite: 10. 02. 2021

A inferência abdutiva em Peirce

The abductive inference in Peirce

JOSIEL DOS SANTOS CAMARGO¹

Resumo: Um dos temas mais discutidos da filosofia de Peirce, principalmente em Filosofia da Ciência, é o raciocínio *abductivo*, proposto pelo autor como uma das três formas de inferência lógica, complementando o método *indutivo* e *dedutivo*, em uma espécie de apoio mútuo. Inicialmente, Peirce concebeu a inferência abdutiva como uma hipótese ampliativa de conhecimento, de modo a propor explicações no caso de não haver uma teoria alternativa. A importância de tal desenvolvimento na filosofia do autor se tornará, ao que parece, crucial para a construção e explicação de teorias científicas. Diferentemente de outros pensadores que propuseram versões alternativas ou mesmo se opuseram criticamente aos raciocínios estabelecidos acima mencionados, Peirce introduz tal modelo inferencial como parte complementar de um ciclo que compreende a pré-concepção de uma teoria (hipótese provisória), sua estrutura axiomática (dedução) e por fim a sua experimentação (indução), consequentemente afirmando sua veracidade ou mesmo verdade aproximada. Ao que tudo indica, Peirce imprimiu certa originalidade ao conceber tal proposta, mesmo sendo devedor de seus predecessores e, em particular, da ciência de sua época, como será mencionado neste trabalho. Onde, a partir do desenvolvimento iniciado por Peirce, vários filósofos se utilizaram da concepção abdutiva para defender a tese do *realismo científico* em filosofia da ciência. Pretende-se com este artigo apresentar a natureza de tal constructo a partir da influência de seus predecessores, bem como a originalidade do autor em unir o modelo abductivo ao dedutivo e indutivo na construção de teorias científicas. Por fim, apontar que o autor influenciou muitos outros filósofos da ciência, principalmente pelo método abductivo que formulara.

Palavras-chave: Charles S. Peirce; Inferência abductiva; Filosofia da ciência; Realismo científico.

Abstract: One of the most discussed themes of Peirce's philosophy, mainly in philosophy of science, is the abductive reasoning, proposed by the author as one of the three forms of logical inference, complementing the inductive and deductive method, in a kind of mutual support. Initially, Peirce conceived abductive inference as an ampliative hypothesis of knowledge, in order to propose explanations in case there is no alternative theory. The importance of such a development in the author's philosophy will become, it seems, crucial for the construction and explanation of scientific theories. Unlike other thinkers who have proposed alternative versions or even critically opposed the established reasoning mentioned above, Peirce introduces such an inferential model as a complementary part of a cycle comprising the pre-conception of a theory (provisional hypothesis), its axiomatic structure (deduction), and finally its experimentation (induction), consequently affirming its veracity or even approximate truth. It seems that Peirce imprinted a certain originality on the conception of such a proposal, even though he was indebted to his predecessors and to the science of his time, as will be mentioned in this work. Where, from the development initiated by Peirce, various philosophers have used the abductive conception to defend the thesis of scientific realism in philosophy of science. This article intends to present the nature of such a construct

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: josiel.camargo@outlook.com// <https://orcid.org/0000-0001-8729-8724>

from the influence of its predecessors, as well as the originality of the author in uniting the abductive model with the deductive and inductive in the construction of scientific theories. Finally, to point out that the author influenced many other philosophers of science, mainly by the abductive method he had formulated.

Keywords: Charles S. Peirce; Abductive Inference; Philosophy of Science; Scientific Realism.

Introdução

Um dos temas mais discutidos da Filosofia de Charles S. Peirce, principalmente em filosofia da ciência, é o raciocínio *abduativo*, proposto pelo autor como uma das três formas de inferência lógica, complementando, assim, o método *indutivo* e *dedutivo*, em uma espécie de apoio mútuo, determinação da conduta. Tal desenvolvimento se tornará, ao que parece, crucial para a construção de teorias científicas e, também, explicação na filosofia do autor. Pois, diferentemente de outros pensadores que propuseram versões alternativas ou mesmo se opuseram aos raciocínios estabelecidos (acima mencionados), Peirce introduz tal modelo inferencial como parte complementar de um ciclo que compreende a pré-concepção de uma teoria, sua estrutura lógica (validade) e, por fim, a sua experimentação, conseqüentemente afirmando sua veracidade ou mesmo verdade aproximada, pressupondo uma certa aproximação com um mundo real exterior a nós. Ao que tudo indica, Peirce imprimiu certa originalidade ao conceber tal proposta, mesmo sendo devedor de seus predecessores, como será mencionado adiante, e, em particular, da ciência de sua época, como ele próprio reconhece em várias passagens. Pretende-se com este artigo apresentar a natureza de tal constructo a partir da influência de seus predecessores, bem como a originalidade do autor em unir o modelo *abduativo* ao *dedutivo* e *indutivo*, demonstrando suas relações mútuas na construção de teorias científicas, ou seja, mostrar como o autor concebe os três tipos de raciocínio no momento de construção dessas hipóteses explicativas e, também, na avaliação das mesmas. Por fim, apontar que o autor influenciou muitos outros filósofos da ciência, principalmente pelo método abduativo que formulara, que nos levará para um importante debate, ainda presente, em filosofia da ciência.

166

O método de hipóteses

Em 1878, Peirce publicou seu *Deduction, Induction and Hypothesis*, onde apresenta sua tese sobre uma nova forma de raciocínio lógico, até então denominado *método de hipóteses*, para além dos raciocínios já conhecidos, a saber: a dedução e indução. Mais tarde, tal raciocínio ficaria popularmente conhecido como *inferência abduativa*, sendo assim denominado sempre que referido. De início, o que chama a atenção no escrito de Peirce é que ele não se utiliza do termo *abdução*, sendo que ao longo de todo o texto de 1978 o autor nem sequer menciona o porquê de não o utilizar,

já que foi assim que ficou popularmente conhecido posteriormente e também utilizado pelo autor em algumas ocasiões. Em 1896, nas *Lições de História da Ciência*, sobre os *tipos de raciocínios*, o autor tratou de elucidar a questão:

Na ciência existem três tipos fundamentalmente diferentes de raciocínios: Dedução (chamada por Aristóteles *synagôgê* ou *anagôgê*), Indução (para Platão e Aristóteles *epagôgê*) e Retrodução (a *apagôgê* de Aristóteles, no entanto, mal-entendida por conta de um texto corrompido e, enquanto mal-entendida, traduzida usualmente por abdução) (PEIRCE, 1997, p. 6 – tradução nossa)

De modo que, mesmo optando pelo do termo abdução ou hipótese, sua essência envolveria a compreensão do que Aristóteles entendia por *retrodução*, modo o qual Peirce adotou em sua concepção de uma hipótese, como salienta nessa passagem:

Retrodução é a adoção provisória de uma hipótese, porque toda possível consequência dela é capaz de verificação experimental, de tal maneira que a perseverante aplicação do mesmo método faz esperar que revele seu desacordo com os fatos, se houver tal discrepância. Por exemplo, todas as operações da química falham ao tratar de decompor hidrogênio, lítio, alumínio, boro, carbono, nitrogênio, oxigênio, flúor, sódio... ouro, mercúrio, tálio, chumbo, bismuto, tório e urânio. Provisoriamente, supomos que esses corpos são simples; caso contrário, uma experimentação semelhante detectaria sua natureza composta, se é que acaso se pode detectar. A isso chamo retrodução (PEIRCE, 1997, p. 6 – tradução nossa)

167

Do mesmo modo acima exposto, a adoção de uma hipótese e sua explicação teriam sido pensadas antes de Peirce não só por Aristóteles, como ressalta Chibeni (1996, p. 1): “Antes de Peirce, William Whewell destacou o papel que a abdução desempenha na gênese e justificação das teorias científicas (cf. Achinstein 1992). Veremos adiante que já em Descartes há alusão a essa forma de inferência”. Dessa maneira, o papel fundamental de Peirce parece ter sido o de atentar para determinados pontos, mesmo visto por outros autores, mas que de certa forma não haviam, ainda, sido explorados profundamente.

Em consonância com a ideia de que Peirce teria sido bastante influenciado pela leitura de seus predecessores na formulação do raciocínio abdutivo, Psillos (2011) destaca que não foi apenas das ideias de Aristóteles que o autor teria se inspirado, mas também nas de Kant, onde teria percebido, na distinção entre os *juízos analíticos e sintéticos*, o primeiro como forma *explicativa* de juízos e o segundo de maneira *ampliativa*; ambos relacionados com as funções que as formas de raciocínio desempenhariam na conjuntura da estrutura das teorias, dando ênfase nessa última como principal objetivo do raciocínio hipotético, ou seja, ampliar os conhecimentos já estabelecidos.

Compreendendo a inferência abdutiva como uma conjectura, de certa forma, inventiva, Peirce não deixa de estabelecer critérios para a elaboração e eleição dessas hipóteses. Peirce entende que toda hipótese é de fato uma crença, no entanto, nem toda crença é passível de ser verificada empiricamente ou mesmo tenha um alto valor científico. Desse modo, devemos selecionar dentre as crenças verdadeiras de modo que o método da investigação científica avance na procura da verdade em teorias consistentes, sendo esse o único método capaz de atender às demandas pela verdade, segundo Vicentini: “O método científico é o único método que considera com a devida atenção a experiência, estabelece um diálogo com a natureza, o mundo real exterior ao homem, e que pode, pelo processo de investigação empírica, responder às dúvidas e corrigir as crenças dos cientistas” (VICENTINI, 2011, p. 122).

Nesse sentido, o método científico envolve essencialmente dois estágios na tentativa de uma aproximação com a verdade, sendo o primeiro a elaboração de hipóteses e o segundo sua testabilidade; segundo Vicentini: “As duas principais funções da ciência são a elaboração e o teste de conjecturas. A ciência somente será possível se, ao se realizar essas duas funções, o resultado seja a verdade ou se por meio delas nos aproximarmos do conhecimento real” (VICENTINI, 2011, p. 138). Assim sendo, a abdução compreenderá dois aspectos fundamentais: a elaboração e a eleição das hipóteses a serem testadas. No primeiro estágio privilegiando a imaginação no que concerne a elaboração de tais hipóteses, no sentido de procurar explicações para fenômenos observados via experiência e no segundo, com relação à eleição das mesmas, Peirce elencará critérios para auxiliar a investigação científica de modo a filtrar hipóteses passíveis de verificação e que ao mesmo tempo atendam às exigências científicas, sendo elas: a testabilidade das hipóteses, explicação dos fatos baseados em leis gerais e a classificação das mesmas sob a perspectiva da economia da pesquisa:

A testabilidade de uma hipótese consiste em que devemos poder tirar dela por dedução um certo número de consequências ou predições suscetível de ser comparado com os resultados de uma experiência provocada; por esta razão, “uma hipótese da qual não se pode fundar nenhuma predição não deveria ser aceita” [...] Explicar um fenômeno para Peirce é fazê-lo aparecer como dedutível de uma lei ou de uma teoria, isto é, como previsível. Peirce caracteriza a explicação como uma forma de redução do diverso à unidade: explicar é sintetizar uma multiplicidade de predicados, ou ainda, substituir uma pluralidade de proposições por uma só proposição de um grau de generalidade superior [...] E, por fim, a terceira condição indica que as hipóteses de conteúdos mais abrangentes devem ser preferidas, bem como aquelas que não exijam muito tempo, recursos materiais ou esforço em seus testes. (VICENTINI, 2011, p. 139).

Assim, portanto, mesmo tendo um mundo aberto de possibilidades inventivas, pelo menos no que concerne a postulação de hipóteses explicativas, Peirce reconhece que nem toda hipótese deva ou mesmo possa ser testada, tanto pelo fato de talvez

não servir aos propósitos da ciência ou mesmo pela sua clara restrição com relação à comparação entre uma hipótese e o mundo real. Não obstante essa capacidade imaginativa de criação de hipóteses, em tese ilimitada, Peirce impõe restrições na elaboração e eleição das mesmas baseando-se no princípio da economia da pesquisa, instrumento de grande ganho para o cientista. Peirce considera que mesmo havendo uma realidade exterior independente de nós, apenas uma aproximação com tal realidade seria possível e, para além disso, tal aproximação dependeria, ainda, de uma comparação entre os postulados da hipótese em consideração com o mundo empírico.

Os tipos de raciocínios na construção de teorias científicas

Um ponto importante da empreitada de Peirce, que nos faz perceber o verdadeiro intuito de seus esforços, parece ser não apenas o de um sofisticado desenvolvimento das formas de raciocínio (algo meramente teórico), mas (por, também, ser um cientista) uma real preocupação com o desenvolvimento das teorias científicas, suas experimentações e posterior explicação acerca dos fatos verificados. Desse modo, engana-se quem pensa que o autor, de certa forma, privilegia a introdução de um novo conceito, como é o caso da abdução; o que faz, no entanto, é somente encaixá-la no seu lugar, ressaltando o papel importante que a dedução e indução desempenham nesse sentido: a primeira com relação à estrutura formal de uma teoria e a segunda na verificação empírica, como se segue:

A indução é, claramente, um tipo de inferência muito mais sólida que a hipótese; e esta é a primeira razão para distingui-las. As hipóteses se mostram às vezes como recursos provisórios, que com o progresso da ciência deverão ser substituídos por induções. Mas esta é uma visão falsa do assunto. O raciocínio hipotético infere muito frequentemente um fato não suscetível de observação direta (PEIRCE, 1970, p. 8 – tradução nossa)

Aos poucos vai se tornando perceptível que o intuito de Peirce é o do progresso do conhecimento através das descobertas científicas, considerando que mesmo que o método da indução seja, ainda, mais eficaz que o abductivo pela sua característica essencialmente suscetível de verificação empírica, o raciocínio hipotético torna-se necessário no que diz respeito às descobertas de novos conhecimentos, de maneira a ampliar estes horizontes: “[...] a essência da indução é que ela infere, de um conjunto de fatos, outro conjunto de fatos semelhantes, enquanto que a hipótese infere, de fatos de uma classe, fatos de outra distinta.” (PEIRCE, 1970, p. 8-9 – tradução nossa). Na sequência, podemos perceber a relação entre a hipótese e indução para Peirce, na qual Silveira destaca a primeira como sendo a aposta de explicação acerca de determinados fatos e a última como a própria verificação de tais fatos:

[...] O que é uma boa abdução? No que seria proveitosa uma hipótese explicativa para ser proveitosa como hipótese? Naturalmente ela deve explicar fatos. Mas quais outras condições devem ela preencher para ser boa? A questão da bondade de alguma coisa consiste em saber se aquela coisa preenche sua finalidade. Qual é, pois, a finalidade de uma hipótese explicativa? Sua finalidade é, através da sujeição ao teste do experimento, levar-se a que se anule toda surpresa e que se estabeleça um hábito de positiva expectativa que não será desapontada. Qualquer hipótese, portanto, pode ser admissível, na ausência de quaisquer razões em contrário, desde que seja capaz de verificação experimental, e somente na medida em que for capaz de uma tal verificação. Esta é aproximadamente a doutrina do pragmatismo. Mas exatamente aqui uma ampla questão se abre diante de nós. O que se deve entender por verificação experimental? A resposta a esta questão envolve toda a lógica da indução. (SILVEIRA, 2011, p. 299).

É possível perceber que através de uma hipótese estamos apenas lançando uma aposta que ainda precisaria de verificação e confirmação. Desse modo, a função de uma hipótese, na ausência de uma teoria que explique determinado fato ou fenômeno, é de propor uma alternativa que, possivelmente, venha a se confirmar, e somente a partir disso é que a indução, a partir da verificação experimental e observacional, cumprirá sua função confirmacional. Depois da compreensão e distinção do processo indutivo e abdução, de maneira mais acurada, Silveira apresenta todo o percurso feito, agora, através dos três tipos de raciocínio, incluindo, também, o processo lógico-dedutivo:

Do domínio de possibilidade aberto pela hipótese, generalizam-se conclusões condicionais que, preservando o caráter conjectural do que se propõe, antecipa as consequências selecionadas de modo necessário, explicitando-as por via dedutiva. Preparam-se, deste modo, as predições a serem indutivamente verificadas no nível dos experimentos. Estes, ao longo do tempo vão estabelecendo, através de amostras significativas do conjunto distributivo dos componentes daquela classe de fenômenos, quais as propriedades que efetivamente os fenômenos apresentam quando da interação com condutas autoconscientes e autocontroladas. (SILVEIRA, 2011, p. 299)

Podendo ser atestado pelo próprio Peirce:

[...] deste modo, o fim da abdução é que suas consequências dedutivas possam ser testadas pela indução. Somente assim poderá qualquer aplicação ser feita do caráter antecipatório [da abdução]. E conseqüentemente a bondade da abdução, enquanto tal, consistirá dela ser de um tal caráter que suas consequências dedutíveis possam ser experimentalmente testadas [...] (PEIRCE In SILVEIRA, 2011, p. 300)

Isto posto, a relação entre os três tipos de raciocínios se dá desde a formulação de uma hipótese, sempre de maneira provisória, passando pelo crivo lógico, encadeando as premissas de modo que seja possível logicamente afirmar sua validade e por fim confirmando experimentalmente esta hipótese pela via indutiva, fazendo com que determinada teoria necessite atender a todas as formas de raciocínio para que seja possível afirmá-la como aproximadamente verdadeira, já que ainda assim, diante de fatos novos observados, seja possível falseá-la.

A influência da inferência abdutiva

A inferência abdutiva, atribuída principalmente a Peirce, ficou ainda mais conhecida dentro dos debates voltados ao *realismo científico*, ou melhor, à defesa dessa tese, nas suas mais variadas formas, sendo as principais delas: o “argumento da coincidência cósmica”, o “argumento do milagre” e também da “inferência para a melhor explicação”, esta última, talvez, a mais utilizada, segundo Thagard:

A expressão “inferência da melhor explicação” é relativamente nova, mas a ideia é antiga. A inferência de hipóteses científicas a partir do que elas explicam foi discutida por pensadores do século XIX como William Whewell e C. S. Peirce, e anteriormente por David Hartley, Leibniz e Descartes. Colocando de forma resumida, a inferência da melhor explicação consiste em aceitar uma hipótese em função de ela fornecer uma melhor explicação da evidência do que é fornecida por uma hipótese alternativa (THAGARD, 2017, p. 146).

171

O emprego da chamada “inferência para a melhor explicação”, propriamente dito, só teria sido cunhado por Harman, mais tarde. Um ponto importante de destacar, segundo Harman (1965, p. 88-9), é a grande quantidade de termos distintos empregados já em sua época para se referir a esse tipo de raciocínio, sendo eles: o método de hipóteses, inferência hipotética, o método de eliminação, indução eliminativa e inferência teórica.

Assim como afirma Thagard, mesmo sendo antiga essa noção, e visto em Harman, também, ser possível identificar em vários autores esta pré-concepção de uma inferência hipotética, nota-se que de modo geral todas se basearam no entendimento que Peirce teve, de modo que todas as demais concepções a seguiram em maior ou menor grau, movendo toda uma leva de autores a se debruçarem sobre tal tema.

Em filosofia da ciência, o maior debate envolvendo a inferência abdutiva será, segundo Chibeni, em torno da defesa da tese do realismo científico, fator fundamental, segundo o autor, já que tais argumentos (1996, p. 48): “[...] propõem algum tipo de conexão entre o poder explicativo de uma teoria e a sua verdade”, sendo este o principal elo entre o raciocínio abductivo desenvolvido por Peirce e os demais mencionados acima, já que com a crítica antirrealista da inexistência de elementos

que possibilitem afirmar a existência de entidades inobserváveis e de critérios suficientes que determinem a verdade de uma teoria, a inferência abdutiva será a principal defesa dessa tese e, desse modo, o motivo de ser constantemente empregada em suas mais variadas formas:

Após havermos procurado elucidar a natureza geral das inferências abdutivas e da tese do realismo científico, empreendemos uma análise do papel desempenhado pelos argumentos abdutivos na defesa dessa tese epistemológica. Pudemos constatar a relevância desse papel, talvez não sendo exagero afirmar que a sustentação do realismo científico depende, em grande medida, do reconhecimento da legitimidade das inferências abdutivas enquanto instrumentos epistêmicos. (CHIBENI, 1996, p. 13)

Dessa maneira, assim como a inferência para a melhor explicação afirma ser grande a possibilidade de ser verdade uma hipótese em consideração que explica melhor os fenômenos, o argumento da coincidência cósmica segue a mesma linha de raciocínio ao indagar que se temos uma hipótese explicativa, mesmo que em um nível não-observacional, como é o caso de elétrons e demais fenômenos, e todas as predições dessa teoria fossem de algum modo falseadas, ou pela não existência dos fenômenos ou mesmo pela teoria não explicar de maneira correta tais fenômenos, o sucesso dessa teoria não seria totalmente inexplicável? Uma coincidência em grau cósmico? Como afirma Smart:

Eu proporia que o realista (diria) (...) que o sucesso de T' é explicado pelo fato de que a teoria original T é verdadeira a respeito das coisas sobre as quais pretensamente ela diz respeito, em outras palavras, pelo fato de que realmente há elétrons ou o que quer que seja postulado pela teoria T. Se tais coisas não existissem, e se T não fosse verdadeira de uma forma realista, o sucesso de T' não seria completamente inexplicável? Ter-se-ia de supor que há inúmeros acidentes felizes sobre o comportamento mencionado no vocabulário observacional, de tal maneira que eles se dessem miraculosamente como se fossem produzidos pelas coisas pretensamente não-existentes sobre as coisas das quais se fala no vocabulário teórico (SMART, 1968, p. 150, apud VAN FRAASSEN, 2007, p. 54)

Compreendendo que o sucesso da ciência não se deve a uma coincidência inexplicável, mas sim ao fato de que através da persistente pesquisa ao longo do tempo a ciência estabeleceu bases seguras, ou, talvez, pelo menos no que diz respeito a alguns princípios gerais e leis aplicadas nas mais diversas teorias, mesmo incompatíveis entre si, uma espécie de consenso, de modo que se tudo que for proposto em uma hipótese conjectural, baseado nesse conhecimento adquirido e utilizado por toda ciência, se mostrar de todo errado, não seria um milagre o sucesso histórico da ciência e suas predições? Este é o argumento do milagre de Putnan:

O argumento claro em favor do realismo é que ele é a única filosofia que não faz do sucesso da ciência um milagre. Que os termos nas teorias científicas maduras são termos caracteristicamente referenciais (essa formulação é devida a Richard Boyd), que as teorias aceitas em uma ciência madura são, caracteristicamente, aproximadamente verdadeiras, que o mesmo termo pode se referir à mesma coisa mesmo quando ocorre em diferentes teorias – esses enunciados são considerados pelos realistas científicos não como verdades necessárias, mas como parte da única explicação científica do sucesso da ciência e, logo, como parte de qualquer descrição científica adequada da ciência e de suas relações com seus objetos (PUTNAN, 1975, p. 73, apud VAN FRAASSEN, 2007, p. 79)

Uma diferença entre essas duas teses é a de que no primeiro caso o principal argumento invocado remete a capacidade explicativa de uma teoria, que seria um apoio para a afirmação de sua verdade. Putnan também a utiliza, mas, além disso, o autor invoca, também, o caráter histórico do sucesso da ciência como base segura para defender essa tese, pois, de fato, a ciência em se tratando de descobertas se utilizou muito desse tipo de hipótese nas pesquisas científicas, sendo esta, talvez, a principal característica de uma hipótese no campo científico. Pois, no fim das contas, o emprego de estruturas lógicas que afirmam o conseqüente, ou seja, que a verdade da conclusão não deriva logicamente da verdade das premissas, mas que ainda assim são utilizadas na ciência, trata-se de apostas através de hipóteses, que, por finalidade, almejam a descoberta de entidades inobserváveis. Sendo este, inclusive, o aspecto essencial da construção de hipóteses na pesquisa científica, onde o crivo de sua aceitação como aproximadamente verdadeira ou falsa será sua confirmação da predição dessa teoria com a observação com o mundo empírico.

Segundo Chibeni, a principal diferença entre estes dois argumentos é que: “[...] eles operam em níveis distintos: o de Smart no nível das explicações científicas dos fenômenos naturais, o de Putnam no das explicações filosóficas do conhecimento científico (CHIBENI, p. 228, 2006). Por este mesmo aspecto, a saber, a proposta de uma hipótese conjectural, mesmo que provisória, mas que almeje explicar determinados fatos, do ponto de vista de sua estrutura geral, aproxima estas teses ao passo em que também as torna suscetível das mesmas críticas, como pode ser atestado em van Fraassen (1980), onde o mesmo apresentará argumentos em favor de limites à demanda por explicações no que concerne à verdade nas teorias científicas, tanto com relação à crença e aceitação de uma teoria bem como quanto a necessidade de explicar seu sucesso.

Considerações finais

Ao introduzir um terceiro tipo de raciocínio inferencial, denominado *inferência abdutiva*, Peirce se utilizou da compreensão tida por Aristóteles sobre uma hipótese provisória suscetível de verificação experimental, denominada *retrodução*, que por

conta de um texto corrompido teria sido traduzida erroneamente como abdução, ficando assim conhecida. Da mesma maneira, Peirce teria procurado inspiração em Kant ao notar na distinção de juízos analíticos e sintéticos um elemento ampliativo, clara efetivação no cumprimento do papel de uma hipótese que buscasse ampliar o conhecimento, no caso desse último. Há também claras referências em outros autores, como Descartes e Whewell, trazidas por Peirce, junto aos dois primeiros filósofos citados, como forma de unificar a compreensão sobre esse novo tipo de raciocínio.

Percebe-se que mesmo desvelando uma nova forma de inferência lógica, a abdução, Peirce não a privilegia nem compromete as outras duas formas de raciocínio, a saber, a dedução e indução. Pelo contrário, se utiliza delas para uni-las à abdução numa espécie de complemento. Peirce admite que a indução é, ainda, sem dúvida, o raciocínio mais eficaz, pois permite que se faça a verificação empírica dos fatos observados, confirmando ou eliminando, desse modo, a hipótese explicativa. O que o autor ressalta ser o papel fundamental de uma inferência abdutiva é seu papel ampliativo dentro de uma teoria explicativa de modo a possibilitar o progresso científico ao conceber novos conhecimentos fornecidos pela hipótese em questão, se acaso confirmada pela indução dentro da estrutura lógico-dedutiva das asserções.

Por fim, viu-se que mediante a influência de Peirce muitos filósofos aprofundaram a defesa da inferência abdutiva em filosofia da ciência, que mesmo em suas várias versões, como, por exemplo, a inferência para a melhor explicação ou mesmo argumentos mais sofisticados como o argumento do milagre e da coincidência cósmica, onde seguem em sua essência a mesma forma proposta por Peirce, com vistas à defesa do realismo científico, que em última instância se tornará o argumento mais forte na defesa das teses realistas contra as críticas antirrealistas.

174

Referências

CHIBENI, S. S. “Afirmando o conseqüente: uma defesa do realismo científico”. In: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 221-49, 2006.

_____. “A inferência abdutiva e o realismo científico”. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v. 6, n. 1, p. 45-73, 1996.

HARMAN, G. H. “The inference to the best explanation”. In: *The Philosophical Review*, v. 74, n. 1, p. 88-95, 1965.

PEIRCE, C. S. *Deducción, inducción e hipótesis*. Tradução de Juan Martín Ruiz-Werner. In: RUIZ-WERNER, J. Martín. *Deducción, inducción e hipótesis*. Buenos Aires: Aguilar, pp. 65-90, 1970. Disponível em: <<http://www.unav.es/gep/DeducInducHipotesis.html>> Acesso em jul. de 2019.

_____. *Deduction, induction, and hypothesis*. *Popular Science Monthly*, 13, 470-482, 1878.

_____. *Lecciones de la historia de la ciencia*. Traducción de Fernando C. Vevia. In: Charles S. Peirce. *Escritos filosóficos*, F. Vevia (tr., intr. y notas), El Colegio de Michoacán, México,

pp. 47-76, 1997. Disponível em: <<http://www.unav.es/gep/LessonsHistoryScience.html>> Acesso em jul. de 2019.

_____. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*. Peirce Edition Project. (Ed.). Bloomington e Indianapolis, Indiana, USA: Indiana University Press, 1893-1913, vol. 2, 1998.

PSILLOS, S. "An explorer upon untrodden ground: Peirce on abduction". In: D.M. Gabbay, S.Hartmann and J. Woods (ed.), *Handbook of the history of logic*, Volume 10: Inductive Logic. Oxford: North Holland, p. 117-52, 2011.

SANTAELLA, L. *The development of Peirce's three types of reasoning: abduction, deduction, and induction*. Disponível em <https://www.pucsp.br/~lbraga/epap_peiri.htm> Acesso em jul. de 2019.

SILVEIRA, L. F. B. "A indução como processo de determinação progressiva dos conceitos: um estudo de caso". In: *Cognitio: Revista de Filosofia*, v. 12, n. 2, p. 297-308, 2011

THAGARD, P. R. "A melhor explicação: critérios para a escolha de teorias". Tradução de Marcos Rodrigues da Silva. In: *Cognitio*, v. 18, n. 1, p. 145-160, 2017.

THAGARD, P. R. "The best explanation: criteria for theory choice". In: *The Journal of Philosophy*, v. 75, n. 2, p. 76-92, 1978.

VAN FRAASSEN, B. *The scientific image*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

_____. *A imagem científica*. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

VICENTINI, M. R. *O papel da causalidade final na cosmologia de Charles Sanders Peirce*. 2011. 182 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Abuso sexual e identidade do sujeito perante a teoria psicanalítica

GUSTAVO SOARES DE SOUZA¹ / MARCOS VÍTOR NAVES CARRIJO²

A psicanálise é uma vertente clínico teórico onde o principal foco é a tentativa de esclarecer o funcionamento psíquico, contribuindo com a ajuda no tratamento de neuroses e distúrbios mentais. O estudo concentra-se nos objetos de estudo e suas relações, tais como os desejos inconscientes, comportamentos e os sentimentos vivenciados pelo sujeito.

Falar de abuso sexual na atualidade é de extrema importância pois este, por muitos é considerado um tema tabu, apesar do comum aparecimento de casos dentro dos consultórios, é um tópico amplo que ainda traz muitas dúvidas e questionamentos sobre suas possíveis relações, a necessidade de se iniciar pesquisas nessa área de conhecimento é de extrema importância para começarmos a pensar no ser abusado como fonte de conhecimento em um dos aspectos mais intrínsecos que moldam a subjetividade e personalidade.

Pensando em todas as ações que podem acontecer quando um ato de violência sexual e/ou abuso sexual é cometido, tornou-se importante levantar o seguinte questionamento: Como o desejo do sujeito abusado pode estar presente dentro da violência e/ou abuso sexual?

Como objetivo geral procurou averiguar como o desejo do sujeito abusado pode estar presente dentro da violência e/ou abuso sexual. Os objetivos específicos desenvolvidos foram os seguintes: distinguir as divergências de abuso sexual e violência sexual; relatar o retrato do ser criança apresentado ao longo da história; descrever o contexto familiar e suas influências e, analisar o lugar que o desejo do abusado ocupa dentro do contexto psicanalítico.

Neste sentido, o estudo justificou-se pela importância de mostrar como as ações de violência e/ou abuso sexual vem crescendo consideravelmente nos últimos anos e muitas pessoas que sofrem não conseguem deletar o seu agressor e com isso acabam sofrendo emocionalmente, fisicamente e principalmente psicologicamente. Por esta razão, existem casos em que é necessário o auxílio de um psiquiatra para resolver o que está guardado no íntimo do sujeito.

Distinção entre violência sexual e abuso sexual

¹ Psicólogo pela UNIC (2017), Residente em Saúde do Adulto e Idoso pela Universidade Federal de Rondonópolis. E-mail: psgustavosoares@gmail.com.

² Enfermeiro pela Universidade Federal de Mato Grosso (2018), Residente em Saúde do Adulto e Idoso pela Universidade Federal de Rondonópolis. E-mail: marcosvenf@gmail.com.

A sexualidade está presente desde os primórdios da vida e faz parte das características próprias do sujeito humano, que são manifestadas em vários momentos desde sua concepção. Para Fagundes (2005, p.14) “sexualidade é muito mais do que ter um corpo apto para procriar e apresentar desejos sexuais; pressupõe intimidade, afeto, emoções, sentimentos e bem-estar individual, decorrentes inclusive da história de vida de cada pessoa”.

Os adultos tendem a apresentarem atitudes inadequadas ao desenvolvimento sexual das crianças, contribuindo assim para um entendimento errôneo da sexualidade. É comum ver notícias relatando sobre abusos sexuais e violências sexuais praticadas contra crianças e adolescentes, em que em muitos casos os abusadores são os pais, padrastos, tios, amigos íntimos da família e ainda os vizinhos mais próximos.

A criança e o adolescente vivem fases da vida em que passam por períodos de desenvolvimento cognitivo, emocional e psicossocial, encontrando-se mais confusas e vulneráveis às influências que os cercam.

Os índices de abusos e violências sexuais aumentaram consideravelmente, segundo os dados divulgados pela Ouvidoria Nacional da Secretaria Especial de Direitos Humanos ao qual referem-se a denúncias registradas em todo território nacional em 2016 a maior parte das vítimas é do sexo feminino, a distribuição etária é variada: 31% das denúncias indicam violência sexual contra adolescentes de 12 a 14 anos, 20% das denúncias se referem a adolescentes entre 15 e 17 anos, e outros 5,8% de crianças entre 0 e 3 anos (MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS, 2017).

Há relatos em todas as faixas etárias, não escolhendo classe social, raça ou ainda religião, as vítimas sentem medo porque nem sempre são tomadas as devidas providências, ou culpa, por se julgarem omissas e coniventes com o acontecido.

A violência contra crianças e adolescentes se baseiam em um tipo de violência que se caracteriza pela prática de relações sexuais. Para Araújo (1985) o conceito de violência se define primeiramente como uma relação hierárquica de desigualdade, onde o fim é a dominação, exploração e opressão. Em segundo plano é uma ação que não trata o ser humano como sujeito e sim um objeto, quando o silêncio do outro deve ser mantido.

A violência não é definida somente como violação ou transgressão de regras, leis e normas, mas sobre dois questionamentos, em desigualdades de poderes e onde o domínio ocorre através da exploração e opressão das crianças e adolescentes.

O abuso sexual é o ato realizado sem que seja necessária a existência da penetração ou seja a concretização da relação sexual, é normalmente

definido pelos meios de sedução e coação do abusador que não utiliza de forças físicas e não deixa marcas visíveis no abusado dificultando assim a descoberta.

Violência sexual é qualquer tentativa de ato sexual e fala sexual indesejada, abuso é o desejo do idealizador sem a força física solidificada, violência sexual é forçar sexo com um ser vulnerável, o abuso é acreditar que a coerção é o meio viável.

Segundo Cordeiro (2006), as crianças abusadas apresentam uma interpretação errônea do sexo e sua sexualidade, essa fase é essencial para o desenvolvimento emocional, sendo assim cria-se uma forma deturpada de entender o que acontece a sua volta, os pais deveriam exercer o papel de protetores e propiciadores de saúde mental e bem-estar, porém, nem sempre acontece.

O ser criança: um breve histórico

Durante a história da humanidade, a infância tem sido retratada de diversas maneiras sofrendo inúmeras transformações, como representações diante os pais e a sociedade. A criança que conhecemos hoje, está dotada de sensações, sentimentos e sexualidade é um conceito recente da idade moderna, o presente artigo percorrerá sobre algumas formas de como a infância era vista ao decorrer do desenvolvimento das sociedades.

178

Como aponta Ariès sobre a idade média:

Até por volta do século XII, a arte medieval desconhecia a infância ou não tentava representá-la. É difícil crer que essa ausência se devesse à incompetência ou à falta de habilidade. E mais provável que não houvesse lugar para a infância nesse mundo (ARIÈS, 1978, p.39).

Durante o século XII, Ariès (1978, p.40) mostra uma noção de como a criança era vista, no *Envageliario da Sainte-Chapelle* (capela situada na França), durante o rito de multiplicação dos pães, uma figura com o aspecto de um homem reduzido se apresenta próximo à Cristo: ao qual seria esse a imagem de uma criança trazendo os peixes. Durante esse período ao fim do século XIII, as crianças não possuíam uma característica particular, mas eram basicamente formas que representavam um homem em sua anatomia reduzida. Isso mostra que a infância não era uma preocupação a ser fielmente retratada, ao que remete “que no domínio da vida real e não mais apenas no de uma transposição estética, a infância era um período de transição, logo ultrapassado, e cuja lembrança também era logo perdida”.

A criança a partir do século XIII, é representada de um modo mais característico, levando em conta a fidelidade física através do anjo de Reims,

onde Ariès (1978, p.40) assina que: “[...] seria um menino já grande, mais do que uma criança, mas os artistas sublinharam com afetação os traços redondos e graciosos – e um tanto efeminados dos meninos mal saídos da infância”. Representando assim um afastamento da imagem anterior ao qual as crianças eram retratadas como uma forma diminuída dos adultos.

A problemática desse período anterior ao século XVI, desenhava a criança como um objeto de alienação ideológica diante os adultos, pois a medida que esta adquirisse considerável força física, logo era colocada dentro da esfera adulta. A preocupação em relação à infância, zelando pelo bem-estar físico e mental, a inserção dentro da educação e da sociedade, valorização moral e de caráter, bem como conhecemos hoje, não era um campo sociológico sequer pensado em ocupar naquela época.

Após o período do século XVII, essa noção cultural começou a ser modificada, fosse nas vestimentas, na aplicação da educação, bem como a atenção para o bom comportamento das crianças começou a ser um objetivo da época. Surgiu a preocupação pelos bons costumes. Clastres (1991) diz que o objetivo dessa atenção está no fato da busca de um certo aperfeiçoamento da criança para que surja um aprimoramento do adulto.

No período entre o século XIX e XX, Freud surge com a psicanálise, abalando algumas estruturas onde havia um ideal de que a criança fosse uma representação da inocência, está não possuidora de nenhum traço sexual que fosse, provocando assim um abalo em conceitos estabelecidos socialmente e gerando uma série de protestos.

Freud (1901) é bem claro ao advertir sobre as consequências de se ignorar a sexualidade infantil:

Faz parte da opinião popular sobre a pulsão sexual que ela está ausente na infância e só desperta no período da vida designado da puberdade. Mas esse não é apenas um erro qualquer, e sim um equívoco de graves consequências, pois é o principal culpado de nossa ignorância de hoje sobre as condições básicas da vida sexual. Um estudo aprofundado [...] revelaria os traços essenciais da pulsão sexual, [...] sua evolução e nos permitiria ver como se compõe [...] (FREUD, 1901, p.163).

É pertinente conceitualizar que o termo sexualidade cunhado por Freud vai além do aparelho genital, apresentando um conceito mais amplo, ligado à busca pelo prazer, fugindo do preceito social de ‘naturalidade e normalidade’ ligado somente à reprodução.

O corpo considerado aqui pelo viés psicanalítico, foge ao corpo proposto pela fisiologia e biologia, ele não é objetificado, ou seja, não é o

objeto concreto a ser estudado. O ponto que Freud estabelece, retirando a criança desse lugar de relicário de sentimentos puros e inocentes, mas a mostrando como um sujeito desejante, dotado de sentimentos ambivalentes, sejam estes de amor e ódio, surge como um marco na reformulação de um novo conceito da infância e na forma como os seres humanos passam a ser ver, contribuindo para uma revolução ideológica social e cultural.

Contexto familiar e suas influências

A família deveria atuar como propiciadora de um ambiente de saúde mental aos seus membros, porém nem sempre acontece, em alguns casos passa a ser negligenciadora e troca os afetos e cuidados pelos maus tratos e abusos. Os abusos podem ser intrafamiliares ou extrafamiliares. Nos abusos intrafamiliares, o abusador é alguém da família ou próximo da família que vivem sob o mesmo teto ou não.

Intrafamiliar: É quando ocorre dentro do contexto doméstico ou que envolva pessoas próximas que estão dentro do convívio familiar da criança ou adolescente, como cuidadores e padrastos. A partir desse vínculo surge o denominado incesto, que atualmente é compreendido de que qualquer contato sexual envolvendo pessoas com algum grau de parentesco como (madrasta, padrastos, tios, avós, primos e irmãos). Neste caso, a atividade sexual nem sempre envolve forças físicas, e as vítimas frequentemente são subornadas, coagidas violentamente estimuladas ao ato sexual (CORDEIRO, 2006, p.4).

180

O abuso sexual intrafamiliar caracteriza-se pelo relacionamento interpessoal onde o consentimento não é válido decorrentes as implicações vinculadas a situações de opressão, além de serem práticas coercitivas associadas ao abuso físico e emocional.

O abusador utiliza do poder, da relação de confiança, força física e ameaças como forma de coibir a criança ou adolescente abusado, que se sentem vulneráveis, com vergonha, culpa e medo de revelar o que acontece (BRITO; KOLLER, 1999).

Quando o abuso sexual acontece e o abusador não tem laços parentais com a criança ou adolescente é considerado como “extrafamiliar: ocorre fora do meio familiar, sendo praticados por alguém que a criança ou adolescente, tenha pouca intimidade, vizinhos, médicos, religiosos, ou por uma pessoa desconhecida” (CORDEIRO, 2006, p.4).

Esses tipos de abusos caracterizados como extrafamiliar normalmente acontecem em localidades próximas às casas das pessoas abusadas, normalmente cometidos a crianças e adolescentes vulneráveis que moram na

rua. Alguns exemplos que podem ser considerados são os casos de estupros em locais públicos.

Lugar do desejo no sujeito abusado

Sendo o sujeito constituído de elementos pulsionais dentro de um corpo real, tornando-o assim o que se chama de sujeito desejante, pois é possuidor do desejo, então, não se pode excluí-lo do seu lugar na relação sexual.

Colocando dessa forma a criança como um ser que possui sensações corpóreas, dotado de pulsão e que sente prazer, Freud descreve como sujeitos dotados de sexualidade, esse antes visto como algo puro e inocente pela sociedade da época. Segundo Prizskulnik (2000) o corpo dentro do contexto psicanalítico é cerceado pelas estruturas da linguagem e da sexualidade.

Prosseguindo sobre esse aspecto de prazer pueril, dentro das primeiras fases psicosexuais, Freud fala sobre o autoerotismo, onde a criança faz uma ligação entre um órgão de excitação, de alguma zona erógena com a pulsão sexual, sendo assim o objeto externo não é necessário para encontrar o prazer.

As crianças atravessam vários estágios, desde um nível mais narcísico, onde há a presença do autoerotismo, para um nível onde se estabelece um prazer objetual, caso essas fases sejam concluídas com êxito. Totalizando-se 5 estágios: a primeira caracteriza-se como o Estágio Oral (zona erógena se encontra na boca), o segundo é o Estágio Anal (onde as zonas erógenas se concentram nas entranhas e no controle da bexiga), já no Estágio Fálico (as zonas erógenas constituem nas genitais), por seguinte o Período de Latência (onde os destinos libidinais são suprimidos) e por final o Estágio Genital (onde há um direcionamento da libido para interesses sexuais no outro).

Freud pontua que qualquer que seja a ação do Outro, por menor que seja, sobre um sujeito, como na esfera da sexualidade, este sofrerá modificações em seu percurso “natural”. Porém, por sermos sujeitos de pulsões, desejos e inseridos no campo da linguagem, o percurso considerado “normal” e que supostamente caminha em uma linha reta não é atingível, tomando mais uma forma dotada de várias curvas e transformações. Freud elucida que não se pode escapar da sedução primária, esta, se apresentando dentro do Complexo de Édipo, sendo um dos personagens ocupado pela mãe, ficando esta responsável pelos primeiros contatos mais íntimos com o bebê, no que concerne à higiene, ensinando-o a conhecer o prazer das zonas erógenas genitais.

Um dos conceitos fundamentais da psicanálise o Complexo de Édipo se torna importante pensar sobre ele no presente artigo, pois, é permeado de fantasias inconscientes de porte erótico, sendo o genitor oposto o seu objeto

direcionado. Após o desenrolar do Complexo de Édipo que esses desejos serão recalçados, se durante esse processo houver uma intercepção, como exemplo do abuso sexual, onde se dá a realização desses desejos no plano do real, provocará dessa forma danos à criança, bem como um certo desprazer e sofrimento a ela, além de afastar a possibilidade de adquirir uma instância psíquica independente, que seria obtida através da resolução saudável do Complexo de Édipo.

Dessa forma o abuso sexual faz com que o indivíduo tenha a noção de que pode haver uma invasão ou um deslocamento desses desejos, pertencentes à esfera psíquica, para dentro da realidade, pois sente que não há uma instância que contenha ou mesmo que separe esses desejos eróticos do mundo real. As consequências desse abuso sexual, desenvolve o senso no sujeito de que não existe uma barreira entre esses conteúdos eróticos e a realidade, ocasionando em um desajuste psíquico e comportamental, além de percorrer o campo do sexual, tornando-o insatisfatório, implica em grandes marcas.

Dentro desse contexto abusivo sexualmente é possível assimilar a ideia de que a base dos sintomas está nas ditas vivências traumáticas nesses períodos mais remotos da vida dos sujeitos, que possuem relação com a vida sexual precoce (Freud, 1923/1989). É prudente salientar que o conceito de trauma freudiano é um evento em território psíquico, onde o sujeito passa por uma carga de excitação que é impossibilitada de ser descarregada.

O abuso sexual sendo este uma relação de desigual hierarquia, onde um indivíduo de maior domínio age sobre um outro de menor autonomia, retirando este último do lugar de sujeito e impondo-o em lugar de objeto, utilizando-se de uma sexualidade perversa para tal, provoca experiências traumáticas para o sujeito, afetando as esferas de relacionamento, pensamento e afetividade. Segundo Malgarim e Benetti sobre o abuso sexual e suas marcas, sendo que as memórias traumáticas estarão associadas às fantasias sexuais agressivas desse período e relativamente o tempo do abuso irá ditar a resposta em função da incapacidade do ego de organizar a experiência traumática.

A vulnerabilidade que o sujeito se encontra e sua incapacidade de organização psíquica em idades mais tenras, faz com que o abuso atrole as fases psicosexuais e seu período “natural” de desenrolar, dilacerando a forma que o indivíduo se constitui psiquicamente, além da sua relação com o desejo sexual.

Trilhando pelos parâmetros de desenvolvimento saudável de um indivíduo, tendo em vista a importância do contexto que está inserido para

que tal ocorra, não se pode desconsiderar o grande percentual de dados que revelam o ambiente familiar como o possuidor do maior índice de abusos cometido a crianças e adolescentes. Nessas situações de núcleos disfuncionais.

O abuso sexual possui um caráter de hierarquia desigual, onde um sujeito que possui maior poder e superioridade se apodera de um outro sujeito, que tomado esse lugar perde o status de sujeito e é colocado sobre o caráter de objeto. O abusador utiliza-se desse outro indivíduo, colocando-o em posição de submissão e passividade, fazendo o uso de uma sexualidade perversa, onde o prazer próprio é a sua única premissa desse abusador, não importando com os meios para que o atinja.

É importante estabelecer um estudo aprofundado sobre como a criança historicamente e socialmente foi e tem sido definida, sendo que existe uma fase de maturação fisiológica, psicológica e física dentro desse sujeito. A imaturidade nos estágios mais primários de desenvolvimento, coloca o sujeito em uma posição mais vulnerável ao outro, propiciando assim um ambiente onde exista um risco da consumação do abuso devido à baixa autonomia e dependência da vítima, ficando a cargo dos cuidadores a sua integridade e proteção.

As fases psicosexuais descritas por Freud, coloca o sujeito criança como portador de desejos e fantasias inconsciente, conceito esse diferenciado da visão que a sociedade descreve sobre a criança e a infância. A proposta de Costa-Moura (2003) quando assegura a premissa da clínica psicanalítica, de que a sua função não é recolocar a criança dentro dos padrões ideais dos pais ou dos adultos que o buscam, mas uma realização desse sujeito a partir do seu desejo e de toda essa complexidade que o emancipe. A designação de um papel que supostamente o sujeito deva ocupar dentro do cenário, acaba retirando a subjetividade que esse o possa trazer para o ambiente analítico.

Os danos infligidos pelo abuso sexual inquestionavelmente se estendem por toda uma vida. É também pertinente ressaltar sobre uma maior severidade de prejuízos, deste tipo de violência em períodos desenvolvimentistas das ditas fases psicosexuais, onde é o período responsável pela estruturação do psiquismo do sujeito, de uma forma mais elaborada e organizada, permitindo assim um desenvolvimento genital sexual satisfatório, mas por conta do acometimento deste abuso, pode ser seriamente comprometido a curto e longo prazo.

Referências

ABRAPIA. "Associação Brasileira Multiprofissional de Proteção à Infância e a Adolescência". In: *Relatório anual do sistema nacional de combate de exploração sexual infanto-juvenil*. Rio de Janeiro, 2003.

- ARAUJO, M. F. “Violência e abuso sexual na família”. In: *Revista Psicologia em Estudo*. v. 7. n. 2, 2002, p. 3-11.
- ARIÈS, P. *História social da infância e da família*. Rio de Janeiro: LCT, 1978.
- BRITO, R. C., KOLLER, S. H. “Desenvolvimento humano e redes de apoio social e afetivo”. In: CARVALHO, A. M. (Org.). *O mundo social da criança: natureza e cultura em ação*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1999.
- BROWNE, A., FINKELHOR, D. “Impacto do abuso sexual infantil: a pesquisa revisada”. In: *Boletim de Psicologia*. v. 99. n. 1, 1986, p. 66-77.
- BRUNSON, K. L., KRAMAR, E., LIN, B., CHEN, Y., YANAGIHARA, T. K., LYNCH, G. & BARAM, T. Z. “Mecanismos de declínio cognitivo de início tardio após o estresse no início da vida”. In: *Jornal de Neurociência*. v. 25. n. 41. 2005.
- CLASTRES, G. “A criança no adulto”. In: J. Miller (Org.). *A criança no discurso analítico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- CORDEIRO, F. A. “Aprendendo a prevenir”. In: *Orientações para o combate ao abuso sexual contra crianças e adolescentes. Promotora de Justiça de Defesa da Infância e da Juventude*. Brasília: Promotora de Justiça de Defesa da Infância e da Juventude, 2006.
- COSTA-MOURA, F. “O tratamento psicanalítico com crianças”. In: GRYNER., RIBEIRO, P. M. C. M & OLIVEIRA, R. C. (Orgs). *Lugar de palavra*. Rio de Janeiro: Núcleo de atenção à violência (NAV), 2003, p. 126-133.
- CROMBERG, R. U. *Cena incestuosa: abuso e violência sexual*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.
- DINIZ, M. H. *Incesto e alienação parental: realidades que a justiça insiste em não ver*. 2. ed. São Paulo: Revista dos tribunais, 2010.
- FAGUNDES, T. C. P. C. *Ensaio sobre educação, sexualidade e gênero*. Salvador: Helvécia 2005.
- FISCELLA, K.; KITZMAN, H. J.; COLE, R. E.; SIDORA, K. J.; OLDS, D. “Será que o abuso de crianças pode prever gravidez na adolescência?”. In: *Pediatria*. v. 101, 1998, p. 620-624.
- FREUD, S. “Os instintos e suas vicissitudes”. In: *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. Parte III. 1915-1916. v. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 2016, p. 115-144.
- FREUD, S. “Artigos da enciclopédia: psicanálise e a teoria da libido”. In: *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. v. XVIII. p. 227-254 Rio de Janeiro: Imago, 1939.
- FREUD, S. “Moisés e o monoteísmo”. In: *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1939, p. 1-132.
- GABEL, M. *Crianças vítimas de abuso sexual*. São Paulo: Summus Editorial, 1997.
- GLASER, D. “Abuso e negligência de crianças e o cérebro: uma revisão”. In: *Jornal de Psiquiatria Infantil*. v. 41, 2000, p. 97-116.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

- MALGARIM, B. G., BENETTI, S. P. C. “O abuso sexual no contexto psicanalítico: das fantasias edípicas do incesto”. In: *Aletheia*. Canoas, RS, n. 33, dez/2010, p. 123-137.
- MELLO FILHO, J. “Sexualidade e família”. In: MELLO FILHO, J. & BURD, M. (Orgs). *Doença e família*. São Paulo: Casa do psicólogo, 2004.
- MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS. “Ouvidoria recebeu mais de 133 mil denúncias de violações de direitos humanos em 2016”. In: *Notícias ABRC*, 2017.
- PAPALIA, D. E., FELDMAN, R. D. *Desenvolvimento humano*. Tradução: Carla Filomena Marques Pinto Vercesi; et al. Revisão técnica: Maria Cecília de Vilhena Moraes Silva; et al. 12. ed. Porto Alegre: AMGH, 2013.
- PFEIFFER, L. & SALVAGNI, E. P. “Visão atual do abuso sexual na infância e adolescência”. *Jornal de Pediatria*. v. 81. n. 5, 2005, p. 197-204.
- PRISZKULNIK, L. “Clínica(s): diagnóstico e tratamento”. In: *Psicol. USP.*, v.11. n.1, 2000, p.11-28.
- RIBEIRO, P. M. C. M & GRYNER, S. “Considerações sobre a exploração sexual comercial: de que risco se trata?” In: Gryner, S., Ribeiro, P. M. C. M. & Oliveira, R. C. (orgs.). *Lugar de palavra*. Rio de Janeiro: Núcleo de Atenção à Violência (NAV), 2003, p. 74-79.
- SANTOS, G. G. & ALVES, R. S. “Violência sexual contra criança e adolescente”. In: *Revista Internacional de Direito e Cidadania*. v. 1. n. 7, 2010, p.49-58.
- SABOURIN, P. “Por que a terapia familiar em face do incesto?”. In: GABEL, M. *Crianças vítimas de abuso sexual*. 2. ed. São Paulo: Summus, 1997, p. 164-171.
- SWANSTON, H. Y., TEBBUTT, J. S., O'TOOLE, B. I., & OATES, R. K. “Apresentação de crianças abusadas após 5 anos: um estudo de controle de caso”. In: *Pediatria*, 100, 1997, p. 600-608.

Reflexões sobre parto ativo, corpo e família a partir da obra *o Anti-Édipo* de Deleuze e Guatarri

ANA CAROLINA NOFFKE¹

O presente trabalho busca fazer um exercício de reflexão em torno das ideias apresentadas pelos autores de *O anti-Édipo* (DELEUZE; GUATTARI, 2011), adequando estas aos problemas que permeiam as particularidades de cada um, ou seja, experimentando. Somos convidados pelos autores a não interpretar, mas sim, experimentar o livro. De que forma o livro pode nos servir? O que podemos fazer com ele? Como podemos experimentá-lo? Todo o processo de investigação culmina em um leque de possibilidades de experimentação; uma pluralidade de sentidos. O livro tem como base a dimensão do *socius*, que é uma espécie de movimento, ou mesmo a configuração do movimento das formações sociais que atuam sobre ele e que, na obra em questão, nos apresenta três formações: o *socius* primitivo (corpo da Terra), bárbaros (formação despótica) e civilizados (capitalismo). Cada *socius* possui sua peculiaridade e sua forma de se relacionar com o desejo². No *socius* primitivo o que condiciona o desejo é a terra; é ela que apresenta seus códigos e dessa forma condiciona o selvagem. Já nos bárbaros o desejo é regulado pela vontade do soberano, apresentando aí o surgimento do Estado e de instituições familiares. Nos civilizados o que opera sobre o desejo é o capital; o desejo se realiza na produção de capital e em contrapartida, este pode se transformar na causa indireta do desejo. Para contextualizar o desejo, Deleuze e Guatarri nos apresentam o conceito de agenciamento³ e a tematização de três linhas: molar, molecular e de fuga. A linha molar diz respeito a tudo aquilo que é majoritário, dominante; que está ordenado e estabilizado. Um exemplo seria o homem branco, adulto, heterossexual, cristão, cidadão de bem. Já a linha molecular acentua a questão das minorias, dos diferenciais que transitam pelas bordas e que mostram certa aversão à identidades predominantes. A linha de fuga vem para quebrar com todos os padrões, com todas as linhas precedentes. Acoplado a esse contexto, temos as máquinas desejanter⁴ que foram organizadas em famílias quando da chegada das organizações bárbaras. Esse movimento representou uma mudança das questões sociais, do âmbito coletivo para o particular. Tudo o que antes era resolvido socialmente foi direcionado ao círculo familiar.

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – 2011. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Linha de Ética e Filosofia Política – 2019. E-mail: noffke.a.c@gmail.com.

² O desejo aqui não deve ser entendido dentro dos parâmetros freudianos, mas sim, como produção. Uma força motriz que funciona num movimento de conexão e interrupção de fluxos.

³ A ideia de agenciamento é apresentada no segundo tomo de *Capitalismo e Esquizofrênia* e diz respeito a tudo aquilo que compõe o desejo; tudo aquilo que dá sentido ao desejo.

⁴ Deleuze e Guatarri utilizam o conceito de máquinas desejanter para se referir ao ser humano colocado como máquina acoplada a outras máquinas, máquinas produzindo conexões, máquinas passando fluxos. Tudo em nós cria, faz, corta, torce, processa, produz. Nosso corpo é uma usina. (DELEUZE; GUATTARI, 2011)

Nosso intuito aqui, no entanto, será focar nas questões relacionadas à família e ao corpo feminino com todas as suas potencialidades, mas principalmente nas questões que relacionam este corpo e esta instituição ao Movimento do Parto Ativo, expondo estes pontos como um possível devir ou forma revolucionária que tenha condições de manter uma atividade molecular no contexto capitalista sem gerar nenhuma família perversa.

A tarefa de abordar questões que vinculam a família e o corpo feminino como forma revolucionária de enfrentamento ao capitalismo torna-se difícil em dias que cada vez mais nos percebemos engolidos pelo capital em cada mínimo detalhe e que o apelo familiar edipiano está, cada vez mais, dominando o âmbito social e político.

Tudo que foi desdobrado sobre o processo familiar na obra de Deleuze e Guattari fizeram emergir uma nova visão sobre o caráter dessa instituição e de como ela foi se moldando ao longo dos tempos até os dias de hoje, inserida em um contexto capitalista, alentada, há muito, pela Psicanálise e pelo mito de Édipo⁵.

Fundamentalmente a constituição da instituição familiar da qual falamos vem ao encontro das mudanças ocorridas no *socius*, onde no decorrer dos três movimentos apresentados aqui e mais precisamente no capitalismo, encontra, através da Psicanálise, sua sustentação por meio do discurso baseado no mito de Édipo. A condição a qual a Psicanálise lança o contexto familiar é a da alienação, pois acaba, através do dito complexo, encerrando o olhar do paciente no interior da família e separando dessa forma, o desejo dos agenciamentos sociais. A criança é encerrada nas figuras de pai e mãe e seus correspondentes como o seio ou o falo; enquanto o paciente adulto é conduzido a relembrar uma relação com sua infância, com sua criança, a fim de possibilitar uma interpretação por parte do psicanalista. Essa memória no entanto, é encerrada também nas figuras de pai e mãe. Ao que parece, o ser humano está fadado a ser interpretado com base em suas relações familiares e manter no interior dessa relação a falta que ele deve suprir. Ficam de lado portanto, as relações sociais, as formações de Estado, as políticas que envolvem o corpo e a mente e impedem que a experimentação adquira outros territórios. Isso contribui muito para a manutenção da lógica do capital. A família também passa a ter um caráter de cerceadora ou codificadora dos desejos, contribuindo assim para a manutenção de uma aparência social padronizada.

A proposta aqui apresentada, no entanto, é tentar visualizar a família para além dos moldes de mãe-pai-filho, mas como aquela que serve de base para a educação e

⁵ No século XIX, Sigmund Freud fez uma reinterpretarão do mito de Édipo, circunscrevendo-o na forma do Complexo de Édipo. Segundo Freud, o Complexo de Édipo é um conjunto de desejos amorosos e hostis, que uma criança experimenta em relação aos seus pais. Em sua forma positiva, o complexo é semelhante à história do mito, ou seja, desejo da morte do rival que é a pessoa do mesmo sexo e desejo sexual pela personagem do sexo oposto. Em sua forma negativa, apresenta-se de forma inversa, ou seja, raiva do sexo oposto e amor pelo mesmo sexo. De acordo com o pensamento freudiano, o Complexo de Édipo é vivido entre os três e os cinco anos e desempenha um papel fundamental na estruturação da personalidade e na orientação do desejo humano. Ele ainda ressalta a influência do comportamento dos pais na vida da criança.

sobrevivência do ser humano, seja ela formada por qualquer pessoa, que tenha ou não vínculo de sangue com a criança. O contexto de família que evocamos aqui seria aquele que ampara o surgimento de um novo ser. Como o problema aqui apresentado se dirige a questão do Parto Ativo, a família seria aquela que pode dar suporte a essa nova máquina desejante e que diretamente poderá zelar e orientar para a preservação da vida. Essa noção clarear-se-á no decorrer das investigações aqui apresentadas. Nosso foco, alinhado a isso, se dará também sobre o corpo feminino e de como a partir dele fundam-se novas máquinas desejantes. Também escolhemos o feminino por ser este um corpo que até os dias atuais ainda precisa lutar para se fazer respeitar no mundo, pois é, geralmente, tratado como uma coisa. O que nos interessa mais é saber como esse corpo está colocado no mundo; suas possibilidades, suas potências e, finalmente, de que forma é tratado este corpo no que diz respeito a esperar e gerar uma nova vida. Juntamente a isso, buscamos também entender como é vista a criança que nasce e de que forma ela é recebida pelo mundo e pela família. Nesse caminho, encontramos e alinhamos a este trabalho, como forma revolucionária de resistência ao capitalismo – à cristalização do Estado como excludente das diferenciações e a axiomatização do nascimento – os Grupos de Apoio ao Parto Ativo.

O conceito de Parto Ativo foi criado por Janet Balaskas, autora do livro *Parto Ativo* (BALASKAS, J. 1980) entre outras publicações de mesmo teor. A ideia defendida por Balaskas é de que a mulher possa ser livre durante o trabalho de parto. Para que possa se movimentar e fazer o que sente necessidade, sem intervenções desnecessárias que visam apenas acelerar o processo. Em outros termos, o parto ativo se orienta pelo princípio de que a mulher pode ser a dona de seu próprio corpo e de que tem conhecimento e condições suficientes para exercer essa postura, mesmo que 'apenas' intuitivamente. A ideia do parto ativo tem sua força inicial nos anos 70 quando as condições padronizadas hospitalares sob as quais as mulheres deveriam tentar o parto normal eram: separação do companheiro, salas de pré-parto coletivas sem privacidade, impossibilidade de movimentação, soro com hormônios e intervenções para acelerar o parto, período expulsivo com a mulher deitada de costas e pernas amarradas na perneira (o que reduz em 40% o espaço para a passagem do bebê e diminui a circulação para mãe e feto), comandos para fazer força, equipe pressionando a barriga da mulher, corte rotineiro no períneo, entre outros. As mulheres ficavam assim divididas entre aceitar tais condições ou optar por uma cesárea.

De qualquer forma a questão aqui é refletir sobre o papel da mulher nesse contexto. Ficar alienada de seu corpo, essa é a condição para o parto naquelas condições. Já está tudo decidido pelo médico, e em vista do conforto deste e não da mãe e do bebê. Janet vai contra essa situação com o conceito de parto ativo. Ao analisarmos mais profundamente, podemos perceber que o agenciamento feito pela mulher/mãe é principalmente o de posicionar seu corpo diante do mundo que o reprime, o coloca como incapaz, defeituoso, promíscuo. É enxergar neste, toda a potência e confiança que nunca lhe foi dada, não se restringindo apenas ao parto, ao processo de nascer, mas criando toda uma atmosfera que proporciona uma percepção

mais aprofundada sobre o próprio corpo. Quando a mulher agencia todo esse processo em torno do parto, sua intenção primeira é a de respeito. Respeito para com o seu corpo, para com o corpo do bebê e principalmente para oferecer respeito e acolhimento a esse novo ser que nasce. Uma mulher que busca se conscientizar sobre seu próprio corpo para o trabalho de parto, pode adquirir com isso, uma capacidade de se posicionar no mundo para além do papel estigmatizado que ocupa. Não queremos aqui defender que todas as mulheres devem optar por um parto ativo e nem que todas deveriam passar pelo processo de maternidade. Focamos apenas no aspecto revolucionário que podemos retirar das situações aqui colocadas e de como o corpo feminino pode deslocar a mulher para outra dimensão na sociedade. Tanto para uma mulher que é ou será mãe, como para uma que não tem vontade alguma de o ser, conhecer o próprio corpo é fundamental. Percebemos que nos dias atuais as mulheres estão continuam manifestando cada vez mais insatisfações com abusos e repressões sobre o próprio corpo⁶. No entanto, colocamos a situação do parto ativo (normal) como uma possibilidade de oferecer tanto a mulher quanto ao bebê, a família e a equipe que a acompanha, uma experiência, um acontecimento. Afirmamos o parto como um ritual de passagem, como aqueles citados nos estudos de *O anti-Édipo* (DELEUZE; GUATTARI, 2011, cap. III), formado pela tríade: olho, voz, grafia. Essa tríade é a figuração do *teatro da crueldade*, citado pelos autores na mesma obra, extraída do pensamento de Antonin Artaud e que, por sua vez, diz respeito a uma simbologia que atingia a todos os expectadores de um ritual: sendo a grafia e a voz independentes entre si, sem supremacia de uma sobre a outra, e onde o olho que a tudo observava tirava do ritual ali exposto toda sua significação. “Importa que, através de meios seguros, a sensibilidade seja colocada num estado de percepção mais aprofundada e mais apurada. É esse o objetivo da magia e dos ritos” (ARTAUD, A. 2006, p. 104).

Com essa passagem, Artaud não se referia ao processo de parto, mãe-bebê, mas nos arriscamos a sincronizar nossas ideias sobre o parto com a passagem acima citada oferecendo assim uma ótica, de como o parto em questão pode ser visto como um ritual que, baseado na atividade de dois corpos, oferece à percepção uma pluralidade que sugere algo novo. Algo que nos venha de fora e que mude as lentes com as quais vemos o mundo.

Como nos propomos a não sustentar romantismos em torno da família, maternidade e nascimento, colocamos o nascimento agora dentro do quadro mercantil em que é considerado um processo natural, corriqueiro e que já teve suas atividades, axiomatizadas pelo capital. A axiomática do capital desdobra-se a partir da lógica de funcionamento do capitalismo, que consiste na estimulação à produtividade, competitividade e relações de acúmulo. “A axiomática do capital atua

⁶ Relato de mulheres que foram abusadas pela equipe médica e outros atores, durante o trabalho de parto: <http://epoca.globo.com/vida/noticia/2015/08/vitimas-da-violencia-obstetrica-o-lado-invisivel-do-parto.html>; Apresentação de trechos do filme *O Renascimento do Parto* de Érica de Paula e Eduardo Chauvet, seguido de debates: <https://www.youtube.com/watch?v=YEpqywwGpBA> – Filme completo em: www.netflix.com (Última visualização em 03/03/2021).

no material e no imaterial, modulando as condutas na mesma marcha incessante da lógica da produtividade, por mais que elas possam adquirir as mais distintas roupagens” (HUN, 2015, p. 166). Tal processo pode ser facilmente apreendido no contexto aqui sugerido, tendo como exemplo a cesárea. Não defendemos a anulação da cesárea, não buscamos voltar à selvageria, abolir os processos de desenvolvimento tecnológico e tampouco defendemos que as mulheres devem sofrer até a exaustão já que optaram por serem mães. O que reclamamos aqui é que os avanços tecnológicos sejam utilizados para a supressão de algumas necessidades de mãe e filho e não para controlar e adequar a vida aos agenciamentos do capital. Vivemos hoje, mais do que nunca, em uma sociedade patriarcal que se utiliza da tecnocracia para estipular, além de tudo o mais, quem nasce, como nasce e quando nasce. A mulher é meramente um ser que carrega em seu ventre outro ser, como sempre foi. Quase um material que será levado à linha de produção a fim de que o médico transforme toda essa insignificância em um “milagre da vida”. É isso que representa a cesárea nos dias atuais. Um médico consegue fazer de 6 a 8 cesáreas por dia. Enquanto que o parto normal não possibilita estipular seu tempo de duração e nem quando este vai começar. Isso exige do médico uma disposição muito maior. A maioria deles não está disposta e então expõe para a mulher apenas as vantagens de uma cesárea e os riscos e impedimentos para fazer um parto normal. O médico tira da mulher e da criança que vai nascer todo o poder de percepção e atuação do próprio corpo. Não há confiança nestes corpos. O médico é o senhor da vida e a ele cabe decidir sobre as capacidades dos corpos alheios. Todo esse processo reduz o ritual do nascimento a uma cifra, pois se pode contabilizar o tempo de duração do parto, adequando isso a produtividade imposta pelo capital, ou seja, quanto mais cesáreas o médico conseguir fazer, mais organizada estará sua agenda e, portanto, mais controle ele terá sobre seus lucros. Não só a cesárea representa essa axiomática, mas também podemos abordar a questão do parto humanizado. Este tem as mesmas premissas do parto ativo, no entanto, está restrito a certa classe econômica, pois depende de uma estrutura especial. O parto humanizado ocorre, em grande parte das vezes, na residência da parturiente ou em locais especializados, com alguns familiares, equipe médica reduzida, doulas e pode ser feito na água ou não. Esse processo não é acessível financeiramente à maioria das gestantes e já se tornou por isso, um nicho de mercado.

Desmistificar o papel da obstetrícia invasiva, autoritária e arcaica que reina hoje, por si só já pode ser considerado um ato de resistência. A busca por um vínculo entre mãe e bebê é humanitária, não se restringe apenas ao nascimento, ou a família que irá vivenciar tal vínculo, mas a todo um agenciamento de valores que a criança poderá receber. A primeira infância muitas vezes já está neste pacote desejado. Coletivos como o *A Si Fon Fon*⁷ representam as creches parentais que se baseiam nas creches parentais francesas criadas nos anos 70. O que se pode observar dentro destes

⁷ <https://coletivoasifonfon.wordpress.com/2016/06/15/conceito/> - (Última visualização em 03/03/2021).

grupos é que o processo de criação da criança também passa por um processo de experimentação dos pais. Não há um manual. Não existem regras, ou se existem como funcionam? Há nesse contexto todo um processo de questionamento e não apenas de costumes reproduzidos. Os pais adeptos a estas mudanças, não podem se furtar dos questionamentos que irão se instalar diante de seus olhos com relação as mais diversas situações da criação. Não estão dispostos a interpretações e sim a experimentações com suas próprias crias. Há hoje em dia uma infância muito mais respeitada e esperada (ao menos por um lado). Sem adentrar em sentimentalismos, mas nos aprofundando na história da infância veremos que esta passou por processos extremos de descaso, opressão e abusos (e que ainda passa). Ainda hoje podemos vê-los, mas há em contrapartida, uma preocupação com estes novos seres que estão chegando. Algumas linhas de fuga estão sendo traçadas. Há também uma abertura no âmbito familiar que tende a se afastar do aspecto familista (família nuclear) perpetuado até hoje. Esse cenário familista diz respeito àquela condição imposta pelo surgimento do Estado, de que os problemas da família seriam resolvidos pela família, sob o comando do pai e que esse modelo familiar seria atravessado por toda a sociedade, sendo reconhecido até mesmo nas relações que o Estado mantém com os seus. Acompanhamos isso no golpe que ocorreu em 2016 no Brasil, onde a família foi a principal bandeira erguida por nossos parlamentares para exigir a saída da presidenta Dilma. Ao mesmo tempo, isso implica, principalmente nos dias atuais, em uma alienação e negação da família como participante das diversas questões sociais e a inserção destas na lógica do capital. Acreditamos que ao abandonar esse aspecto familista de adequação a identidade, as famílias assumem a responsabilidade diante de uma atmosfera construtivista, experimental, molecular, baseada principalmente no afeto e não no discurso. Como um resgate ao contexto primitivo de criação, onde a criação extrapolava o ambiente familiar e era construída por uma gama de atores que juntos, decidiam por onde caminhar e quais seriam os códigos que deveriam ser ensinados.

As ideias expostas aqui são apenas um fragmento de tudo que poderia ser abordado como linha molecular que procura sustentar-se diante das molaridades do capitalismo. Que não são determinantes para a definição do ser humano, mas que chamam a atenção para um processo que está acontecendo e pelo qual todos os seres humanos deverão passar para chegar a esse mundo. Seu primeiro contato com o mundo exterior deve ser de dor/medo ou de acolhimento? O corpo feminino pode propiciar um movimento ritualístico juntamente com o corpo da criança, advindo disto uma multiplicidade de afetos e intensidades que culminam em um movimento de respeito e liberdade para ambos. Características estas tão recalcadas pelo capitalismo.

Referências

ARTAUD, A. *O teatro e seu duplo*. Trad. Teixeira Coelho / Consultoria da tradução Monica Stahel. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BALASKAS, J. *Parto ativo: um guia prático para o parto natural*. Trad. Adailton Salvatore Meira. 2. ed. São Paulo: Ground, 2000.

DELEUZE, G. GUATARRI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz B. L. Orlandi, 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

HUR, D.U. *Axiomática do capital e instituições: abstratas, concretas e imateriais*. In *Polis e Psique*. Porto Alegre, RS – v. 5, n. 3, p. 156-178, 2015. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpps/v5n3/n5a10.pdf>

NATÁLIO, C. *Territorialização / desterritorialização: movimentos cinematográficos*. In Atas do II Encontro Anual da AIM, editado por Tiago Baptista e Adriana Martins, Lisboa: AIM, 2013, p. 199-211. Disponível em: <http://aim.org.pt/atas/pdfs-Atas-IIEncontroAnualAIM/Atas-IIEncontroAnualAIM-18.pdf>

PAULA, E. e CHAUVET, E. *O renascimento do parto*. Direção: Chauvet, E. (2013) Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YEpqywwGpBA>; www.netflix.com

RENNER, E. *O começo da vida*. Roteiro e direção: Renner, E. 2016. Disponível em: <http://ocomecodavida.com.br/>

VVAA. *Coletivo a si fon*. Disponível em: <https://coletivoasifonfon.wordpress.com/2016/06/15/conceito/>

Submissão: 03. 03. 2021 / Aceite: 25. 04. 2021

Inteligência artificial: o Frankenstein contemporâneo?

JUNIOR CUNHA¹

O medonho monstro criado por Mary Shelley, na primeira metade do século XIX, ainda é uma fonte rica para pesquisas literárias e, mais ainda, base para produções, desde HQs a cinematográficas, que levam a ficção da autora londrina a extremos. A criatura de Victor Frankenstein, ora é pintada com tons mais sombrios, ora ainda mais horripilante e, não raras vezes, com traços que ressaltam certo antropomorfismo, ainda mais do que feito por Shelley.

Malgrado todo o encanto provocado tanto pela obra de Shelley quanto pelas incontáveis releituras já produzidas, há algo em *Frankenstein* que subjaz o poder de atração característico de obras ficcionais, ainda mais de ficções científicas. A obra em questão é creditada como a primeira do gênero: a equiparação do homem com os deuses; de modo que Victor Frankenstein, o cientista que cria o monstro na obra de Shelley, pode ser visto como que um Prometeu moderno.

A partir da obra de Shelley podemos dizer que há uma reformulação do que chamamos de “mito de Prometeu”; enquanto na *Teogonia* de Hesíodo tínhamos um titã com a capacidade de criar; já, em *Frankenstein*, temos um ser humano com a mesma capacidade. A diferença elementar entre a narrativa pré-socrática e a narrativa moderna suscita uma série de questionamentos, entre eles, destaque-se, sem sombra de dúvida, uma problemática profundamente entusiasmante: seríamos capazes de criar um ser tanto quanto ou mais complexo do que o ser humano?

De acordo com a narrativa de Hesíodo, Prometeu é condenado por Zeus a ser acorrentado em um penhasco e ter o seu fígado devorado por uma águia todos os dias como punição por ter roubado o fogo dos deuses e entregue aos humanos. No contexto mítico da *Teogonia*, o fogo que é roubado dos deuses representa o conhecimento que é dado aos seres humanos. Em resumo, é o fogo roubado por Prometeu que fez dos humanos seres detentores de conhecimentos, ou melhor, seres que se distinguem dos demais devido a sua inteligência.

A capacidade de processarmos informações a uma velocidade quase incalculável e disso obtermos conhecimentos concretos sobre o mundo que nos cerca e, mais ainda, os relacionar para chegar a novos patamares de conhecimento, a grosso modo, descreve o que é a inteligência humano. Somos, conseqüentemente, dotados de uma alta e complexa capacidade de aprendizado.

¹Licenciado e Mestrando em Filosofia pela UNIOESTE com Bolsa CAPES (DS). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2069-1924>. E-mail: juniorlcunha@hotmail.com

O monstro criado por Victor Frankenstein, na ficção de Shelley, apresentou a mesma capacidade de aprendizado dos seres humanos, ocupando literalmente o centro da narrativa. Quer dizer, o monstro conta a sua história, o desenvolvimento da sua mente e como aprendeu a falar e a ler. Com isso, a sua mente se abre a novas perspectivas e passa a compreender a configuração da sociedade em que se vê colocado. Este processo pelo qual o monstro de Frankenstein passa, do movimento de aprendizagem à compreensão de fazer, parte de uma estrutura social. Isso o leva a introspeção e a questionar-se sobre quem é seu criador, o porquê de ter feições tão horríveis e sobre seu próprio eu. Pode-se apontar, a partir daí, o nascimento de uma consciência de si.

Em junho de 1963, Arthur Clarke escreveu o conto *Frankenstein ao Telefone*, em que narra a discussão de um grupo de amigos sobre o fato de todos os telefones do mundo terem tocado a uma hora e cinquenta da manhã. Um dos personagens, o Dr. Jonh Willians, apresenta sua tese sobre o ocorrido; segundo ele, há uma analogia entre a central telefônica automática e o cérebro humano, dado a semelhança daquela com este.

Na sequência, o Dr. John, compara a central telefônica automática com um bebê; as campainhas que tocaram todas ao mesmo tempo indicaram o choro do recém-nascido e os acontecimentos estranhos que passaram a ocorrer, como acidentes industriais e o comportamento irregular dos bancos corroboravam sua tese. Segundo o Dr., assim como os seres humanos possuem fases, como o nascimento, e, depois disso, viraria bebê e passa a quebrar coisas, o mesmo estava ocorrendo com a central telefônica. Mais: segundo o Dr., chegaria um ponto em que a central atingiria a consciência, dado a quantidade de dados e informações à disposição e o modo como tudo se interligava.

O conto escrito por Clark nos remete a uma provável nova reformulação do mito de Prometeu, este agora não ficcional; trata-se de um dos grandes avanços científicos-tecnológicos da humanidade, o constante processo de desenvolvimento da inteligência artificial (IA). Isso permite apontar, por exemplo, a IA como um possível Frankenstein contemporâneo. É evidente que o Frankenstein de nosso tempo ainda não ganhou “vida”, mas podemos dizer que se encontra em processo de construção, assim como o monstro de Victor Frankenstein na mesa fria de seu laboratório.

Mesmo com os avanços obtidos nas últimas décadas, temos que admitir: podemos não estar tão próximos de criar uma inteligência e/ou consciência tanto quanto ou mais complexa que a dos seres humanos. É preciso, no entanto, reconhecer que já temos processadores que atingem velocidades cada vez maiores e capazes de cruzarem bancos de dados maiores que o Everest, por exemplo. Talvez o que nos falte é conseguirmos a “descarga elétrica” que deu vida às diversas partes de corpos humanos costuradas que fez nascer o monstro Frankenstein. Até lá, porém,

precisaremos responder: estaremos mais próximos de Victor Frankenstein e sua criatura horripilante ou de Prometeu e os seres humanos?

Referências

ARAÚJO, A. F; ALMEIDA, R; BECCARI, M. (Orgs.) *O mito de Frankenstein: imaginário e educação*. São Paulo: FEUSP, 2018.

CLARKE, A. C. “Frankenstein ao telefone”. In: CLARKE, A. C. *O vento solar*. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Círculo do Livro, 1972.

Submissão: 09. 04. 2021 / Aceite: 15. 07. 2021

Uma chave para nossa desconcertante atualidade

A key to our disconcerting world today

FÁBIO FERREIRA DE ALMEIDA²

É preciso reconhecer: a eleição de Jair Bolsonaro é um fenômeno político dos mais significativos e, a depender de como e de quando seu governo acabe, será um dos mais importantes da história política brasileira neste século. Esta afirmação, dita assim, peremptoriamente e logo de saída, a um só tempo constrange e surpreende.

Penso que a campanha que inundou as redes sociais declarando “não me representa” reflete esse constrangimento, mas também revela o lado mais perverso da nossa sociedade que contribuiu para ascensão desses vendilhões que aí estão: a saída fácil de eximir-se de toda responsabilidade; lavar as mãos, como se diz na língua do povo. Valeria a pena perguntar àqueles que bradam “não me representa”: então quem representa? Desse reflexo defensivo foi vítima, do alto de seus noventa anos de idade, o eminente sociólogo Fernando Henrique Cardoso que, numa entrevista recente, referindo-se à crise que, anunciada, chegou, disse: “...nós elegemos Bolsonaro. Enfim, nós não, porque eu não votei nele...”³ FHC é desses que, para se proteger sabe-se lá do que, está disposto a colar na janela de seu quarto e no vidro do seu carro o adesivo verde-amarelo com a *hashtag* “não me representa”. O que significa tal reflexo se não uma recusa da política em seu sentido mais elementar? Afinal, se o eleito não me representa só porque eu não votei nele, isso significa necessariamente que só reconheço que me representa aquele em quem eu votei; se não for este, não estou implicado, não preciso me sentir preocupado; não é culpa minha e... *dane-se*; *dane-se* o eleito, *danem-se* todos aqueles que votaram nele, *dane-se* o sistema que tornou possível a escolha. Esse reflexo defensivo, a meu ver, revela muito claramente aquele constrangimento, ao qual se mistura ainda uma boa dose de ressentimento e ainda uma outra paixão triste, que sempre acompanha esse tipo de atitude: a covardia.

Mas podemos deixar de lado esse importante aspecto de nosso contexto atual, pois ele nos levaria a considerações muito mais exigentes do que esse artigo

¹ O artigo foi publicado na Revista Ermira (<http://ermiracultura.com.br/2020/05/27/uma-possivel-chave-para-a-nossa-desconcertante-atualidade/>) a quem agradecemos pela autorização de nova publicação na DIAPHONÍA.

² Professor Doutor junto aos cursos de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da UFG. E-mail: fbioferreira@yahoo.com.br.

³ [https://www.youtube.com/watch?v=Dl8Xeginxms&t=8s 58' 52"](https://www.youtube.com/watch?v=Dl8Xeginxms&t=8s%2058%2052). Nessa entrevista, FHC ainda critica fortemente os partidos e as forças políticas consideradas por ele como “anacrônicas” sem perceber o quanto ele próprio se tornou anacrônico. Enviar e-mails, comunicar-se via Skype ou ter um programa de TV (cuja contribuição efetiva para o que quer que seja é altamente discutível) não faz de ninguém vanguarda de nada.

comportaria. Detenhamo-nos, antes, sobre o sentimento de surpresa que nos afeta de igual modo.

Essa surpresa se torna manifesta em toda sua verdade por meio da pergunta que acabou por inundar todos os círculos de discussão, ecoando até nos da direita quase reacionária, quase extrema, arrependida ou não: como é possível? Não vale a pena recordar aqui atitudes, seja do chefe do poder executivo seja dos ministros de estado nomeados por ele, que causam tal reação. Surrealista é um adjetivo que se tornou de emprego comum diante de tais situações, mas é um equívoco, pois é um uso que não faz jus a sua origem e menos ainda a sua originalidade, isto é, o movimento artístico que paga, por ter passado para a linguagem comum, um ônus parecido com o que a filosofia de Maquiavel paga pela popularização do adjetivo maquiavélico. Muito mais apropriado é o adjetivo “absurdo”, ainda que, a cada semana ele venha se revelando insuficiente. De fato, se não tivéssemos que ver nos noticiários diários tais atitudes, tais declarações, elas bem poderiam ter sido criadas por algum Alfred Jarry ou Eugène Ionesco. Mas não há nada de artístico, nada de criativo no contexto com o qual nos confrontamos. Nossa realidade tornou-se sem afetos.

Outra pergunta que foi se tornando comum diante das ações desse governo e das atitudes de seus representantes, e que também traduz o espanto que elas causam é: que governo é esse? Pois é precisamente essa pergunta que gostaria de tomar a sério para tentar refletir sobre um dos elementos que, a meu ver, caracteriza esse governo e explica em grande medida não apenas sua ascensão como também suas atitudes. Esse elemento vem sendo apresentado com termo *à la mode* de Fake News, quando, e esta é a tese que gostaria de apresentar e defender aqui, na verdade não é.

No que segue, gostaria de explicitar por que julgo que *não houve* na campanha emprego disso que podemos chamar de Fake News e que nem o exercício do poder do qual essa campanha investiu esse governo se vale, rigorosamente falando, de “notícias falsas”. Em seguida, gostaria de apresentar o que me parece ter ocorrido e por que é importante bem caracterizar essas estratégias, que denominaria de *tecnologias contemporâneas de convencimento*. Com isto, o que pretendo é formular uma tentativa de caracterização⁴ que a compreensão do fenômeno Bolsonaro exige e, deste modo, constituir uma chave de leitura que permita melhor enxergar aquilo do que nossa atualidade vem se constituindo.

Não é Fake News

Por certo, não se enganam aqueles que identificam nas chamadas Fake News uma das estratégias mais tradicionais e mais correntes, seja na política seja em qualquer situação de comunicação. A notícia falsa, quanto mais for apresentada com

⁴ O esforço de “caracterização” tem sido contraposto à atitude, equivocada e perigosa, de “caricaturização” das atitudes do governo pelo crítico e ensaísta João Cezar de Castro Rocha.

uma aparência que lhe confira alguma credibilidade, será tanto mais uma *mentira*. E a mentira, bem sabemos, é um dos atributos mais próprios da linguagem. Não é por outra razão que, ao longo de seus vinte e cinco séculos de história, a filosofia ocidental vem evoluindo em torno da linha constituída pelo entrelaçamento de, basicamente, dois fios: a linguagem e a verdade. Esses dois fios se entrelaçam de maneira curiosa: se verdade pode ser considerado um conceito totalitário, a linguagem, por sua vez, é o conceito que torna possível transgredir; é a linguagem que permite questionar, o que nada mais é que confronto com a verdade e recusa de seu caráter totalitário; a linguagem tanto permite contestar quanto permite confirmar a verdade, expediente que decorre necessariamente da dúvida, outro elemento eminentemente “linguageiro”. Em suma, é a linguagem que torna possível aquilo que a verdade, sozinha, interdita: pensar. *Grosso modo*, podemos dizer que a noção de “regimes de verdade”, que se tornou célebre na obra de Michel Foucault, se sustenta nesse fio cuja trama verdade e linguagem tecem. Os discursos também se amarram com esse fio.

É a isso que, em 1943, Alexandre Koyré dedica um ensaio tão belo quanto sucinto, e tão preciso e contundente quanto atual, intitulado *Reflexões sobre a mentira*.⁵ O que Koyré quer ressaltar é o caráter distintivo, a originalidade, se poderia até dizer, da mentira moderna, pois, de acordo com o filósofo, nunca se mentiu tanto quanto em nossa época. E a característica que singulariza a mentira moderna, escreve Koyré, é que ela “é produzida em massa e se destina às massas”.⁶ Essa formulação repercute e explicita as palavras iniciais do ensaio: “Nunca se mentiu tanto quanto em nossos dias. Nem nunca se mentiu de uma maneira tão deslavada, sistemática e constante”.⁷

Como se pode perceber, o que está em jogo é uma espécie de renovação da mentira que, seguindo certa inspiração heideggeriana que atravessa todo o texto de Koyré, reside no caráter técnico de sua moderna produção. A mentira, então, não pode mais ser entendida como falta ou desrespeito em relação ao princípio ético-discursivo da veracidade; tampouco ela poderá ser analisada como algum desvio da ambição metafísico-teórica à Verdade. Pelo modo como é produzida e pelos fins a que se destina, a mentira tornou-se, então, uma arma cuja crueldade específica reside em sua capacidade de criar um grupo de eleitos que acreditam conhecer a verdade dada – mas que, na verdade, é uma mentira – e, em nome dela, subjagam e se autorizam aniquilar qualquer possibilidade de diálogo, de contestação, de dúvida e, enfim, de pensamento, sempre para o bem da verdade. É o rompimento daquela trama que se tece com o fio-verdade e o fio-linguagem; é o esgarçamento do pensamento como tal.

⁵ KOYRÉ, A. *Reflexions sur le mensonge*. Paris: Allia, 2016. Há uma tradução brasileira desse texto realizada por Caio Souto e publicada na Revista *Ipseitas* (São Carlos, vol. 5, n. 1, p. 119-132, jan-jun, 2019)

⁶ KOYRÉ, A. *Reflexions sur le mensonge*. Paris: Allia, 2016, p. 10.

⁷ *Idem*, p. 7.

Então a fala, reduzida a ordem, a ditame, se coloca a serviço da “verdade” ora proclamada.

É claro, o que está em jogo e o que impulsiona as reflexões de Koyré é o apogeu do totalitarismo na Europa. E quando Koyré afirma que nunca se mentiu tanto quanto em naquela época, ele não está apontando um salto quantitativo na história da mentira, que é tão longa quanto a da linguagem, mas uma transformação qualitativa: “A distinção entre a verdade e a mentira, entre o imaginário e o real, permanece válida no próprio interior das concepções e dos regimes totalitários. É tão somente o lugar e o papel deles que são, de certo modo, invertidos: os regimes totalitários estão fundados sobre *a primazia da mentira*”.⁸ A essência ou, se quisermos, de maneira irônica, a “verdade” do totalitarismo é propriamente a mentira, e a primazia da mentira reflete exclusivamente a verdade do momento. O tema da verdade e o problema da linguagem se cruzam agora com uma outra questão: a questão do poder que, nos regimes totalitários, também se separa deles e, assim, se perde. Hannah Arendt, leitora de Koyré, também dedicou análises preciosas a esse respeito. O célebre ensaio sobre *As origens do totalitarismo* (1951)⁹ é exemplar nesse sentido, mas também mereceram grande atenção da filósofa outros conceitos que gravitam em torno da questão do poder: política, violência, autoridade, julgamento, além, é claro, da mentira.

A estratégia totalitária de produção e de propagação técnica da “verdade” tem em vista, portanto, a criação disso que, em relação às ordens religiosas e às sociedades secretas, eram os iniciados, e que agora são “as massas”. O que distingue o sacerdote iniciado e seu séquito do líder totalitário e seus seguidores é que este não esconde nada; a massa o segue cegamente – estupidamente – porque, para ela, está claro que é ele quem diz a verdade, ele está com a verdade, ele a detém, *é ele* o verdadeiro. Surgem, com isso, os veneráveis atributos, louvados como qualidades, dos atuais líderes totalitários: autenticidade, espontaneidade e, quando eleito, legitimidade. É para caracterizar esse mecanismo que faz funcionar o fenômeno totalitário que Koyré cria a expressão “conspiração às claras” [*conspiration en plein jour*]:

Os regimes totalitários nada mais são que tais conspirações, que são fruto do ódio, do medo, da inveja, e alimentados por um desejo de vingança, de dominação, de rapina; conspirações que tiveram êxito, ou melhor – e este é um ponto importante – são conspirações que tiveram um êxito *parcial*: elas conseguiram se impor em seu país, conquistaram o poder, tomaram o Estado.¹⁰

⁸ *Idem*, p. 12-13.

⁹ ARENDT, H. *As origens do totalitarismo*. Trad. Bras. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁰ KOYRÉ, A. *Op. cit.*, p. 32-33.

Ora, esse êxito continuará sendo parcial enquanto a conspiração estiver restrita a determinados territórios, enquanto o domínio que se quer totalitário permanecer circunscrito a determinada fronteira e, portanto, limitado por elas. Enquanto não for efetivamente *total*, ou seja, enquanto não cooptar a totalidade dos homens, *todos* os espíritos, a conspiração totalitária, em seu sucesso apenas parcial, rigorosamente fracassa. Às claras, em plena luz do dia é que a conspiração totalitária projeta sombras; a verdade explícita, despudorada, devassada – que reflete tão somente o primado da mentira – projeta para além daqueles limites a mentira como a “verdade” desse sistema. Foi com essa lucidez admirável que Alexandre Koyré enxergou esse mecanismo em ação na Europa dos anos 1940, e não deixa de ser tanto mais surpreendente, diante do cenário que cada vez mais se firma atualmente em países como o Brasil, uma passagem como esta:

É bem verdade que Hitler (assim como os outros chefes de países totalitários) anunciou publicamente todo seu programa de ação. Mas o fez justamente porque ele sabia que “os outros” não acreditariam, que suas declarações não seriam levadas a sério pelos não-iniciados; foi justamente dizendo a eles a verdade que ele podia estar certo de enganar e de anestesiar seus adversários. Essa é uma velha técnica maquiavélica de mentira em segundo grau, técnica perversa mais que qualquer outra, e na qual a verdade ela mesma se torna, pura e simplesmente, um instrumento de decepção. Parece bem claro que essa “verdade” nada tem em comum com a verdade.¹¹

200

Basta substituir Hitler por Bolsonaro (por Trump, Orbán, ou qualquer desses mentirosos a ascenderam mundo afora dentro de suas respectivas fronteiras) para que essas *Reflexões sobre a mentira* assumam o esmagador e áspero frescor da atualidade. O que ocorre em nossos dias será uma repetição ainda mais cruel daquele primado da mentira que caracteriza os regimes totalitários que emergiram após a Segunda Guerra Mundial? Sem pretender dar aqui uma resposta a uma questão tão complexa, parece que podemos, pelo menos, convir que o mecanismo persevera e que, com o rearranjo das potências mundiais após 1945 sob a batuta dos EUA (isso envolve, inclusive, o longo período de Guerra Fria), o capitalismo de mercado e o liberalismo econômico se firmaram como importantes aliados nessa mesma *conspiração às claras*. Como não reconhecer que o que o capitalismo moderno e o liberalismo econômico produzem é, antes de tudo, *mentira*? Como nos regimes totalitários, é precioso expor a verdade para, assim, convencer *as massas* de que estão certas. E o que são “as massas” senão a uniformização das subjetividades por meio da mentira?

Não é por outra razão que, no Brasil, por exemplo, mas certamente também em países bem mais desenvolvidos e bem mais “civilizados”, qualquer campanha eleitoral não prescinde de um “marqueteiro”; o *marketing* político é a forma atualizada da propaganda, cujo objetivo, hoje em dia como outrora, é tão explícito quanto o nome

¹¹ *Idem*, p. 29-30.

que a designa: *propagar* uma verdade para que seja seguida, isto é, para que seja irrefletidamente aceita; para que não se pense e para que, assim, não importe mais a verdade. Os fenômenos da moda refletem isso bem, assim como a idolatria a personalidades, que converte pessoas em produto. Nesse sentido, podemos até nos perguntar como é possível que *alguém* seja tão idolatrado, exposto e, afinal, consumido com aquele mesmo espanto com que a pouco perguntávamos: como é possível esse governo?

Não é por acaso, aliás, que mundo afora são essas personalidades “de massa” que acabam assumindo, não cargos importantes, mas a presidência, isto é, o rosto (a representação) de países com poder de decidir a configuração do mundo. Também não parece ser por acaso que os EUA foram os pioneiros nessa moda, seguidos da Itália, para ficarmos apenas com dois exemplos de países ricos, industrializados, “desenvolvidos”, “civilizados”. Isso, de fato, não deixa de ser um feito espantoso.

Tais fenômenos, e com isto retomo a elaboração da hipótese geral, na medida em que são produtos daquele mecanismo fundado sobre o primado da mentira, confirmam a eficácia das Fake News, das notícias falsas ou, para repetir novamente, da propagação explícita e deslavada da *mentira* para arregimentar as massas. No entanto, o que temos visto nos últimos anos – talvez desde antes, mas certamente pelo menos desde a eleição de Donald Trump, nos EUA – é um fenômeno muito distinto. E o que o distingue é que ele simplesmente prescinde daquele que é o elemento fundamental da conspiração às claras, a saber: as massas. Isso, evidentemente, não quer dizer que não há mais Fake News, mas tão somente que, como estratégia política, as notícias falsas talvez estejam já ultrapassadas e, se tudo isso faz algum sentido, o que é certo é que os marqueteiros perderam suas funções.¹² A mentira como que perdeu sua eficácia de arma de dominação política do eleitorado. Mas o pior é que, se de fato for assim, essa não é uma boa notícia.

O que torna o cenário contemporâneo particularmente perigoso é que as fronteiras que cercavam o séquito do líder totalitário de repente desapareceram. Como num passe de mágica, toda barreira foi superada, e, precisamente, pela expansão do liberalismo exclusivamente econômico; aliás, menos que exclusivamente econômico, exclusivamente financeiro. Desde a última década do século XX essa “nova ordem mundial”, vem sendo designada pelo termo “globalização”. A queda do muro de Berlin, todos sabemos, foi um importante acontecimento apenas simbólico: ele simbolizou exatamente o desaparecimento da última fronteira que limitava o alcance do império da mentira, a última barreira que continha *as massas*. E se foi *apenas* simbólico, é porque o que já não podia mais suportar aquele símbolo tão cruel, tão pesado, tão duro e significativo, era esse elemento que já tinha ganhado a guerra: o capitalismo financeiro internacional. Neste cenário, muito mais radical e muito

¹² O recurso ao marketing não foi, por exemplo, um aspecto relevante na campanha que elegeu Jair Bolsonaro em 2018, o que pode ser uma acusação às campanhas anteriores.

mais eficaz que aquela nova ordem mundial da qual tanto se falou a partir de 1989, erguem-se impérios privados e destroem-se sociedades inteiras. De modo que, como tentei sugerir acima, se as Fake News ainda se fundam basicamente sobre a mentira, nesse novo contexto a mentira está a serviço do que no início propus designar como *tecnologia contemporânea de convencimento*.

Tecnologias contemporâneas de convencimento

Os objetos culturais (e a este respeito continuam pertinentes as teses sobre a indústria cultural dos pensadores frankfurtianos), assim como os noticiários e os grandes meios de comunicação, continuam sob o domínio da mentira, aquela mesma que Koyré e Arendt tão bem perceberam. Uma nova tecnologia surge então, muito mais que para se aliar, para sugar o que a produção em massa da mentira produz, isto é, basicamente: desejo, necessidade, vontade. Essa nova tecnologia é a dos *mega data* que, em última instância, constituem a mercadoria que *empresas especializadas se dedicam a explorar economicamente*. A exploração econômica desses enormes “bancos de dados” é que é feita tecnologicamente para convencer, seja política seja comercialmente.¹³

O termo tecnologia aqui deve ser entendido nessa acepção de uma ferramenta eletrônica, devidamente patenteada que, como as técnicas e os instrumentos, são criadas para resolver problemas comuns da vida dos homens. Esses problemas, no entanto, se atualizam. Não se trata mais de transportar uma carcaça de animal ou de abater uma árvore e transportar seu tronco; não se trata mais de atravessar um rio. Na verdade, os obstáculos para os quais as tecnologias contemporâneas propõem soluções espetaculares são obstáculos à eficácia, à rapidez de produção; são obstáculos não para a vida dos homens, mas para o crescimento capital; em última instância, se levarmos a argumentação até o seu limite, as tecnologias criam soluções para problemas, na verdade, inexistentes. Não tenho aqui a pretensão de analisar o processo de constituição dessa novidade, nem seus impactos econômicos e sociais, o que certamente já vem sendo feito por pessoas bem mais competentes. No entanto, podemos perguntar: qual o problema efetivo para a vida dos homens as modernas tecnologias de comunicação *resolvem*? Apenas para termos um exemplo: um telefone celular hiperconectado ou um relógio de pulso através do qual se tem acesso a plataformas como Facebook ou Whatsapp, resolve que tipo de *problema*? Aquela pergunta e estes exemplos, claro, não foram escolhidos ao acaso: são essas tecnologias de comunicação e de informação – e aqui vale perceber que retomamos, num outro registro, o tema da mentira – que estão na base dos *mega* bancos de dados a partir dos quais se tem orientado, com uma estratégia surpreendentemente astuta, os

¹³ A invasão de computadores e celulares com publicidade de produtos visualizados numa pesquisa pela Internet ou numa trivial navegação pela rede, ou mesmo relacionada a algum interesse mencionado numa conversa, já se tornou, para nós, algo banal.

destinos do mundo. Essa aparelhagem tecnológica e seu modo de funcionamento nos permite compreender um pouco melhor fenômenos como a eleição de dirigentes mundiais como Trump, Bolsonaro e outros. Mas, de que modo?

Essa pergunta faz ressaltar o termo convencimento. Diferentemente do marketing e da propaganda fundados sobre a mentira e destinado a criação e domínio das massas, o convencimento é individualizado. Essa diferença também pode ser dita, de modo mais conceitual. Por um lado, a propaganda (política ou qualquer outra) molda eficazmente as subjetividades àquele produto (ou candidato) que ela precisa vender (ou eleger); a mentira é elaborada de modo a criar um efeito de rebanho que conduz o maior número possível de indivíduos na mesma direção; mobilizam-se medos comuns, anseios comuns, problemas comuns e se propõe uma única solução – mentirosa, por certo – que, mobilizados todos, torna-se uma verdade de momento. Os *slogans* da propaganda nazista ilustram muito bem essa criação de massas. Já a compreensão do convencimento que gostaria de propor é muito distinta. O convencimento, primeiramente, não se destina às massas, mas ao indivíduo. O convencimento não cria uma verdade de momento, mas revela para um sujeito individual, singular, que o que ele pensa é que é verdade. Em seguida, apresenta a essa multidão de donos da verdade uma realidade que, parafraseando a fórmula medieval, *se adequa* a cada intelecto individual, atomizado; uma prova, enfim, para cada pensamento ou para cada conhecimento. Deste modo, se a propaganda – que é, em sua essência, *Fake News* – molda as subjetividades à coisa ou à realidade que ela mentirosamente propõe, por meio das tecnologias contemporâneas de convencimento é a realidade mesma que se molda a cada subjetividade singular.

Isso talvez aponte um caminho para compreendermos porque pessoas inteligentes, até cultas, pessoas com as quais convivemos e das quais gostamos, acabam aderindo a certos discursos aberrantes. Por mais cultas e inteligentes, elas foram *convencidas* a partir daquilo no que mais intimamente creem, com base em suas convicções mais profundas, dimensão à qual, eis a novidade, se tem acesso contemporaneamente por meio das empresas que comercializam mundo afora os *mega data*. Ainda nos anos 1970, o sociólogo americano Richard Sennet dissecou a transformação profunda que tornou possível essa eficácia das tecnologias contemporâneas de convencimento no livro *The fall of public man* (1977), cuja tradução brasileira incluiu o subtítulo: “as tiranias da intimidade”.¹⁴ Neste livro, Sennett apresenta uma história da alienação contemporânea, que é muito diferente daquela a partir da qual Marx pensou o capitalismo no século XIX. Vivemos agora sob o império da personalidade, do eu, do indivíduo. “Multidões de pessoas”, escreve Sennet, “estão agora preocupadas, mais do que nunca, apenas com as histórias de suas

¹⁴ SENNETT, R. *O declínio do homem público. As tiranias da intimidade*. Trad. Bras. Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

próprias vidas e com suas emoções particulares; essa preocupação tem demonstrado ser mais uma armadilha do que uma libertação”.¹⁵ E conclui:

A sociedade em que vivemos hoje está sobrecarregada de consequências dessa história: o evanescimento da *res publica* pela crença de que as significações sociais são geradas pelos sentimentos de seres humanos individuais. Essa transformação camuflou duas áreas da vida social. Uma é o âmbito do poder, a outra é o âmbito das aglomerações em que vivemos.¹⁶

Nessa segunda era da mentira em que vivemos, parece muito claro que essa armadilha é, para aquele que cai nela, uma libertação; ela é, como se diz comumente, *a mais pura verdade*. Nesta chave de leitura, também é possível analisar a repetição *ad nauseam* por Bolsonaro, por exemplo, dessa passagem do Evangelho de João: “conhecerdes a verdade e ela vos libertará”. Evidentemente não vale a pena nos ocuparmos aqui em demonstrar a utilização chula da passagem provavelmente pinçada por algum pastor aliado e soprada em seu ouvido. Mas ela, de fato, alimenta o ambiente que torna possível tais acontecimentos; ela calha perfeitamente com o diagnóstico proposto por Sennett. É a intimidade de cada um que dita a verdade que fundamenta menos o social que aglomerações. O que as tecnologias contemporâneas de convencimento fazem, em suma, é convencer cada um, apoiando-se em suas intimidades mais secretas, de que sua verdade é a boa, que é ele (o indivíduo) quem está com a verdade. O líder é apenas um ícone que se encarrega de levar adiante, ou a cabo, essa mentira. As tecnologias atuais de comunicação, assim, combinam perfeitamente com esse cenário. A segunda década deste século começa como prova da eficácia dessas novas estratégias e termina confirmando ainda mais o fenômeno.

204

Os levantes e a resposta reacionária

O ano de 2010 terminou pressagiando mais justiça e sob os auspícios de corajosas reivindicações por maior participação e por mais democracia mundo afora. Mas as revoltas vieram calibradas com seu revés.

Os levantes da chamada Primavera Árabe só foram possíveis devido aos novos meios de comunicação, que também se revelaram meios de mobilização. Foi por meio de telefones celulares e computadores que os jovens, desde o oriente médio até os *Coletes Amarelos*, marcaram suas manifestações de protesto. Diante dos resultados efetivos deste e de outros eventos seria possível até suspeitar (num exercício de imaginação conspiratória) que forças que tinham compreendido muito bem o significado e o alcance do “declínio do homem público”, a aniquilação da ação (outra temática central na filosofia de Hannah Arendt), o esvaziamento da política, bem como o papel da mentira nesse processo, calmamente observavam, com seus

¹⁵ Ver p. 17.

¹⁶ *Idem*, p. 411.

monóculos, suas cartolas e seu charutos, a juventude se revoltar como quisesse pois, assim, entregariam de mão beijada uma receita perigosa que ela, do alto de sua ingenuidade mais autêntica e mais profunda, não sabia que tinha. Essas novas forças, hábeis em aprender lições, não só não desperdiçaram esta última como passaram a dominá-la melhor do que ninguém, combinando-a de maneira formidável com a “tirania da intimidade”. E, novamente, só puderam fazê-lo porque eles é que possuem, não apenas os meios de produção, mas sobretudo os meios de comunicação, o que agora é o mais importante.

Essa correlação entre os levantes que marcaram o início dessa década que termina tristemente e a ascensão avassaladora de governos, quando não de extrema-direita, radicalmente conservadores e ultraliberais, naturalmente foi logo percebida por observadores e analistas de todo tipo. No Brasil, essa reação ao fenômeno foi particularmente rápida. Logo arrefeceram os ânimos daqueles que invadiram as ruas país afora empunhando as mais diversas pautas, inclusive com cartazes dizendo que partidos e políticos *não os representava*. Cerca de seis meses depois, com a instauração da chamada Operação Lava-Jato e a espetacularização orquestrada do combate à corrupção, pipocaram movimentos que coordenaram uma nova invasão das ruas, só que agora a energia como que refluía e, ao invés de empurrar as coisas para frente (ainda que fosse para destruir o que estivesse no caminho) arrastava tudo para abismos muito profundos; tal retrocesso nos puxava para uma obscuridade ácida e pegajosa. Esse revés se fez sentir de diferentes maneiras no Oriente Médio, no Reino Unido, nos EUA, na Grécia, na Hungria, etc. No Brasil, as cores da bandeira e o hino nacional acabaram tomando os espíritos daqueles que, pelos celulares, pelos computadores, pelas mais diversas plataformas de comunicação e redes sociais, haviam, meses antes, atendido a um chamado muito diferente. Com a Polícia Federal nas ruas a cada manhã fazendo justiça e colocando no camburão políticos, marqueteiros de campanhas eleitorais e empresários, o povo refluíu às ruas paramentado, não mais para reivindicar, mas para comemorar e estimular uma falsa descoberta: a de que políticos cometem atos de corrupção, a de que marqueteiros de campanha mentem e a de que empresários tem seus esquemas para ganhar licitações.¹⁷ Claro, pode-se dizer que, de fato, tais atitudes eram conhecidas e que o que se comemorava era a prisão, a responsabilização, a punição daqueles que, como até então se acreditava, jamais pisariam sequer numa sala de polícia, que dirá numa cela. Pois foi precisamente isso que o Brasil comemorou vestido de verde-amarelo a partir de 2014: o que todos *sabiam* e o que todos, segundo registros diversos, *queriam*, tornava-se finalmente “verdade”.

¹⁷ Como a má-fé grassa e há sempre desonestos de todo tipo, faz-se necessária essa breve nota para ressaltar que não se trata aqui de justificar tais atos, no mais, altamente reprováveis e para os quais todos esperam punição. Interessa aqui analisar a utilização astuta, porque mentirosa, dos valores que todos compartilham.

A reeleição de Dilma Rousseff neste mesmo ano era algo com que os arranjadores da farsa talvez não contassem, mas isso foi só um buraco na pista reta, lisa e convenientemente iluminada que nos conduziria até 2018. Um golpe mal-ajambrado bastaria contornar esse obstáculo que, ademais, nem era difícil perceber no meio do caminho. O mais importante era que já estava em ação a estratégia. E aquela estrada, logo em seguida, se esfacelaria como biscoito seco.

Se prefiro o termo “estratégia” para me referir a essa “estrada”, é para preservar a dignidade da noção de “método”, que remete à mesma imagem. O termo (não tanto a ideia) tem sido muito frequentemente empregado para se referir às atitudes de Bolsonaro. Nesse uso do termo, os príncipes de agora, os economistas, estão representados por Monica Bolle que, em 2019, escreveu para a *Revista Época* a coluna intitulada “A Loucura como método”, na qual, *grosso modo* e como de hábito, faz o elogio nostálgico da loucura metódica da política econômica da turma do Plano Real contra a chamada nova matriz econômica de Guido Mântega, que ela identifica como “loucura sem método”, tudo isso como se a história não existisse.¹⁸ No mesmo ano, o professor de filosofia da Unicamp e diretor do Cebrap, Marcos Nobre, publicou na *Revista Piauí* o artigo intitulado “Caos com método”, no qual insiste na tese de que tudo o que Bolsonaro faz é bem refletido e visa unicamente cristalizar o exíguo apoio de seus seguidores mais néscios, dispostos a segui-lo, mesmo que seja para o fim do mundo. Para tanto, segundo Nobre, o presidente estaria conscientemente apostando no caos generalizado a fim de provar para os seus que ele – detentor da “verdade” – é que os libertará.¹⁹ Outros artigos e colunas recorrem à ideia de método, nessa tentativa um pouco desesperada que nos aflige a todos de entender “que governo é esse”, “como é possível”.²⁰

206

A palavra método apenas revela a tentativa de enxergar alguma racionalidade ou inteligência nas atitudes desse e de outros governos. Marcos Nobre reitera sua tese numa entrevista recente para o jornal *El País* quando, ao ser perguntado se Bolsonaro mostrou-se incapaz de lidar com a atual crise sanitária que assola o mundo, começa sua resposta dizendo: “Me irrita um pouco quando a pessoa afirma que ele é burro ou louco...”.²¹ Acho que Nobre, assim como outros intelectuais públicos relevantes, se equivoca quanto a este que não é um simples detalhe: não foi nem Bolsonaro, nem a equipe que elaborou sua “campanha”, quem concebeu o ardiloso sistema que o elegeu

¹⁸ Ver <http://www.fundacaoastrojildo.com.br/2015/2019/05/30/monica-de-bole-loucura-como-metodo/>

¹⁹ Ver *Revista Piauí*, nº 151, abril de 2019, pp. 30-3. Disponível em <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-caos-como-metodo/>

²⁰ Poupo os eventuais leitores de me deter sobre os sofríveis três parágrafos que Bolívar Lamounier cometeu na *Revista Isto É*, em pleno mês de maio 2020. No qual só mostra o quanto o vírus do rancor e do ressentimento é persistente (<https://istoe.com.br/parece-loucura-mas-tem-metodo/>).

²¹ <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-04-27/nobre-as-chances-de-bolsonaro-sao-baixas-quando-roberto-jefferson-entra-e-o-beijo-da-morte-de-qualquer-presidente.html?fbclid=IwAR2bdT2mY82J8CaZ3OPcL9VNIrSrdm5i4GtXxLzyAtmkczsZWnA7AqkSa3Rl>

e que o tem mantido no cargo até agora. Prova suficiente disso são os semanais, para não dizer cotidianos, atropelos que o governo como um todo, e o presidente em especial, vêm cometendo, comprometendo todas as áreas e todos os índices, comprometendo até mesmo a mínima institucionalidade de que ele necessita para manter-se no cargo. Por isso, Bolsonaro, como Berlusconi, Trump, Boris Johnson e outros são tão somente aqueles que se dispuseram a ceder seus rostos e vozes àquela estrutura tão difusa quanto eficaz que superou a mentira e, com ela, a dependência das massas.

Diria, portanto, que a estratégia se vale das mais modernas tecnologias de informação para atingir o ponto que, *no íntimo de cada um*, ao mesmo tempo mais machuca e o que mais conforta. Com isto, torna-se possível construir *para cada um* aquele que alivia o mal e estimula o contentamento. Ele não se identifica com ninguém, por isso pode ser o governante. Ao mesmo tempo, todos se veem representados por ele, todos podem dizer dele: “me representa”. Esse monstro desfigurado talvez possa ser nomeado com a expressão que, pejorativamente, se emprega para designar “o povo”, o “cidadão comum”, a saber: ele é um *zé ninguém*. O que a utilização astuta e perversa dos mega bancos de dados permitiu foi dar concretude (rosto e voz) a essa figura demoníaca que, se por um lado é *ninguém*, por outro, como um *Zé*, ou seja, é todo mundo. Impossível não lembrar aqui do magnífico romance de José Saramago, *Todos os nomes*.

É neste sentido que, com essas tecnologias contemporâneas de convencimento, não estamos mais lidando com “notícias” (*News*), cuja verdade ou veracidade sempre foi e sempre será problemática. Se assim fosse, já teríamos os meios para, se não dirimir completamente, pelo menos diminuir suficientemente os efeitos da mentira. Mas estamos lidando com algo muito mais radical. E o que é ainda pior: com algo absolutamente inédito. Se tudo isso fizer algum sentido, talvez seja possível ler os acontecimentos cada vez mais desconcertantes da nossa atualidade a partir dessa chave. Talvez com ela sejamos capazes de liberar alguma reação que ninguém pode dizer qual será, mas que, liberada, crie um novo revés que atinja essa estrutura cuja eficácia reside em seu caráter planetário (total) e íntimo. A aposta pode ser que, a aliança de extremos tão distantes imprima no núcleo dessa força avassaladora alguma fragilidade maior que a nossa.

Submissão: 18. 05. 2020 / Aceite: 20. 05. 2020

Memória inquieta: soneto “Fora Bozo”

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA¹

Não percamos a memória

Recapitulemos a história

De uma situação notória

Nada irrisória

É uma farsa que se tornou um mito

Um tal messias milico

Um palhaço triste que faz o país pagar mico

Ignorando todo conhecimento científico

Desmatamento da Amazônia

O pantanal em chamas, que insônia

Um país capitaneado por milícias, coisa nada idônea

Isso parece ficção, mas não é não

O país governado pelo centrão

Berço de um ladrão o maior artífice da corrupção

Submissão: 24. 07. 2021 / Aceite: 01. 08. 2021

¹ Professor Doutor do Colegiado de Graduação e Pós-Graduação (*Scricto sensu*) em Filosofia da UNIOESTE.
E-mail: cafsilva@uol.com.br.



RESENHA: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le problème de la parole: cours au Collège de France, notes, 1953-1954*. Genève: MétisPresses, 2019, 280p, ISBN: 978-2-940563-60-9

Merleau-Ponty e o mistério da fala

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA¹

Cuidadosamente estabelecido, sob os cuidados de Emmanuel de Saint Aubert, contendo, ainda, um *Prefácio* de Lovisa Andén e um *Posfácio* de Franck Robert, o presente texto trazido, à lume, pela MétisPresses de Genève, *Le problème de la parole: cours au Collège de France, notes, 1953-1954* corresponde a mais um projeto de longo alcance a ser encampado pela reportada editora suíça, a exemplo, portanto, de *Le monde sensible et le monde de l'expression* (2011), de *Recherches sur l'usage littéraire du langage* (2013) e de *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues* (2016).

Le problème de la parole é constituído por três formatos: i) notas preparatórias de curso; ii) projetos e planos de curso e, por fim, iii) notas de trabalhos que Maurice Merleau-Ponty redigira no biênio correspondente (dezembro de 1953 e abril de 1954), no Collège de France. A bem da verdade, esse rico material, até então inédito, é uma extensão daqueles dois primeiros anunciados acima que formam as lições ministradas no ano anterior no mesmo Collège.

Neste curso, Merleau-Ponty explora o sentido de um discurso que emerge do sensível: questionando os processos de aquisição da linguagem, bem como as patologias que a afetam, o filósofo propõe uma interpretação original da linguística de Saussure além de fornecer um grande comentário acerca da obra de Proust. Em ambos, como no estudo da afasia e do aprendizado de línguas em Jakobson e

¹ Professor Doutor do Colegiado de Graduação e Pós-Graduação (*Scripto sensu*) em Filosofia da UNIOESTE. E-mail: cafsilva@uol.com.br.

Goldstein, Merleau-Ponty analisa os poderes criativos e instituintes da fala, poderes que a literatura traz à tona de maneira exemplar.

Sob esse espectro, *O problema da fala* delinea, por assim dizer, uma filosofia da instituição e uma ontologia que questiona o advento do sentido no entrelaçamento do sensível e da expressão. Isso, pois, mostra a importância deste percurso sem precedentes: apresentando uma das primeiras leituras filosóficas de Saussure e Proust, constitui também uma etapa essencial na evolução do pensamento merleau-pontyano que pode lançar luz quanto ao significado de sua ontologia última. Isso porque o próprio Merleau-Ponty via na experiência da linguagem um poder de significação ontológica, algo que a tradição metafísica no Ocidente, por exemplo, não conferiu o devido estatuto haja vista que a linguagem não passava de um mero instrumento, uma técnica pura e simples pela qual o pensamento ou o espírito transmitia as ideias. A linguagem fora tomada pela cultura filosófica clássica como um meio mnemônico, um veículo sonoro pelo qual as ideias podiam ser decodificadas e socialmente comunicadas. Ora, bem ao contrário, Merleau-Ponty situa a linguagem como não subsidiária ao intelecto, uma vez que não há, para ele, uma sobredeterminação do pensar sobre o falar, uma vez que pensamento e linguagem perfazem uma só relação dialética de relacionamento mútuo. Mais: sem se reduzir a um objeto puro e simples, a linguagem exprime o ser.

Esse aspecto acima reivindicado pela obra de Merleau-Ponty projeta a linguagem como um fenômeno misterioso à medida que ela radica uma estrutura dinâmica, ou se quiser, uma *Gestalt*. Dito de outro modo, a linguagem sempre comporta uma estrutura móvel de figura e fundo. Há uma relação íntima entre o dizível e o indizível, já que, entre eles, há uma espécie de contrapartida secreta.

É sob esse escopo que, em rigor, fenomenologicamente falando, não há, em acepção própria, um “problema” da fala, mas um “mistério”. Esse mistério é constitutivo da linguagem à medida que a reabre permanentemente. Quer dizer, o mistério é o que encerra a experiência do dito e do não-dito como silêncio. A linguagem é inesgotável; nossas palavras ditas por mais que as empreguemos de forma versátil nunca abarcam, por inteiro, o sentido; sentido esse que transcende os signos convencionais que formam determinada língua. Esse sentido transcendente aos significantes se manifestam também sob uma dimensão pragmática da linguagem; algo, aliás, convergente àquilo que o chamado “segundo Wittgenstein” dera vazão em suas *Investigações filosóficas*. Essa convergência de princípio, admitida claramente por Merleau-Ponty em seu memorável encontro com Ryle, sela sobre o quanto todo esse debate fenomenológico cruza, em parte, com a virada linguística operada pela escola de Oxford como segunda vertente da filosofia analítica.

Submissão: 28. 02. 2021 / Aceito: 30. 05. 2021

TRADUÇÃO¹

Correspondência de Immanuel Kant a Christian Gottfried Schütz Final de novembro de 1785

IMMANUEL KANT

Introdução

A presente tradução da carta de Immanuel Kant (1724-1804) a Christian Gottfried Schütz (1747-1832), do final de novembro de 1785, é uma carta-resposta que possibilita a tomada de pé sobre um tema candente vinculado à *Crítica da razão pura* (1781/1787), o dos limites (*Grenze*) da razão. Em sua carta a Kant, a 13 de novembro de 1785, Schütz havia ponderado já a Kant, dizendo: “O Sr. Moses Mendelssohn também me enviou suas ‘*Horas Matinais*’ [*Morgenstunden*, 1785]. Não duvido que contenha algumas passagens encantadoras, mas estou convencido antecipadamente do que ele diz sobre a própria condição nervosa, de que não foi capaz de estudar os recentes desenvolvimentos da filosofia e que no seu livro não surgirão novos argumentos contra a *Crítica*. Dentro de alguns dias começarei eu próprio a trabalhar nisso. Aguardo com grande ansiedade o aparecimento dos vossos novos livros e desejo que a Páscoa já esteja aqui”.² De fato, apesar de toda sua contribuição filosófica, Mendelssohn (1729-1786), a essa altura, dava sinais de estafa em decorrência de ter de se defender dos ataques de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) que, na publicação das *Cartas sobre a Doutrina de Espinosa ao Sr. Moses Mendelssohn* (1785, primeira edição; a segunda, com novos Adendos, em 1789), havia criado o expediente de envolvê-lo – ele, Mendelssohn – no suposto testemunho de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), colhido pouco antes de morrer, sobre sua conversão à doutrina de Espinosa, enquanto que Lessing e Mendelssohn eram ambos claramente herdeiros e depositários da vertente racionalista leibniziana. Em carta a Kant, a 16 de outubro de 1786, Mendelssohn ponderou o ato de Jacobi de trazer a público uma suposta conversa íntima com Lessing e que, envolvendo diretamente a Mendelssohn, sequer foi contatado ou mesmo consultado sobre a idoneidade dela para ser publicada. Essa conversa com Lessing é o conteúdo que compôs o livro de Jacobi, publicado pouco antes das “*Horas Matinais*”. Sobre isso se dirigiu Mendelssohn a Kant, dizendo:

O Sr. Jacobi se adiantou a mim e publicou um escrito sob o título *Cartas sobre a Doutrina de Espinosa ao Sr. Moses Mendelssohn*, contendo precisamente esse motivo – [o tratado na Segunda Parte do livro ‘*Horas Matinais*’ (*Morgenstunden*), que detalha a justificação da doutrina de Deus].

¹ Tradução de TRUZZI, Ana Caroline; GRUMICKER, Fernando; DE SALLES, Olavo; TRUCCOLO, João Francisco de Oliveira de Oliveira; AVANCINI, Nicole Elouise; MACIEL, Jaqueline Neves; DE PAULA, Paula; SALLES, Rafaela Ortiz de; DALUZ, Daniel Du Sagrado Barreto; OLIVEIRA, João Paulo de. Revisão final de Prof. Dr. UTTEICH, Luciano Carlos

² KANT, 2005, p. 174-175. KANT, 1999, 235-236. KANT, 1969, X, 423-424.

Na sua escrita ele revela uma troca epistolar entre ele, uma terceira pessoa [Elisa Reimarus] e eu próprio, na qual confia para transformar o nosso Lessing em um espinosista confesso.

Jacobi afirma ter-lhe [a Lessing] mostrado anteriormente o espinosismo; Lessing teria descoberto que tudo está de acordo com os seus princípios, e teria ficado feliz por ter encontrado finalmente, após uma longa busca, um irmão no panteísmo que sabe como lançar uma luz tão bela sobre o sistema do tudo-um ou um-todo [Einallerlei].

Quanto à sua própria pessoa, ele por fim se retira para detrás dos cânones da fé, e encontra salvação e segurança num bastião [providenciado] pela beatífico [Johann Kaspar] Lavater [1741-1801], de cuja boca de "anjo puro" extrai, no final de seu escrito, uma passagem consoladora, que não me pode consolar em nada, porque não a compreendo.

A escrita [*Cartas sobre a Doutrina de Espinosa ao Sr. Moses Mendelssohn*] do Sr. Jacobi não é senão uma estranha mistura, um nascimento quase monstruoso: cabeça de *Goethe*, corpo de *Spinoza* e pés de *Lavater*.

Acho incrível que hoje em dia as pessoas pensem que qualquer pessoa tem o direito de publicar uma troca privada de cartas sem o consentimento dos correspondentes. Ainda mais: Lessing deveria ter-lhe confiado, nomeadamente Jacobi, que nunca tinha revelado a mim, o seu amigo filosófico de maior confiança durante 30 anos, os seus verdadeiros princípios filosóficos. Se isso fosse verdade, como poderia Jacobi ser levado a revelar o segredo de seu amigo falecido, revelá-lo não só a mim, mas a todo o mundo? Ele protege-se e deixa o seu amigo nu e indefeso em campo aberto, para ser objeto de agressão e zombaria dos seus inimigos. Não posso tolerar tal comportamento e pergunto-me o que pensam sobre ele os homens com sentido de justiça. Receio que a filosofia tenha os seus fanáticos [Schwärmerei], que são tão impetuosos na sua perseguição e estão quase mais direcionados ao proselitismo do que os fanáticos [Schwärmerei] da religião positiva.³

No ano seguinte (dia 04 de janeiro de 1786) faleceu Mendelssohn. Nesse ano Kant toma partido no debate pelo opúsculo *Que significa orientar-se no pensamento* (Was heisst: sich im Denken orientieren, 1786), no qual traz a posição da razão pura transcendental para avaliar as teses de Jacobi e Mendelssohn: enquanto desqualifica inteiramente o raciocínio anárquico-sonhador de Jacobi (um modo de pensar extravagante, por Kant cunhado de afetado *fanatismo genialoide* (*Genieschwärmerei*)]⁴, ele lança aos argumentos de Mendelssohn, por sua vez, apenas alguns apontamentos e ajustes. Em vista disso, ainda um ano antes, na carta-resposta a Schütz⁵, pode ser constatada, por isso, a valorização por Kant dedicada ao modo de

³ KANT, 2005, p. 171-172. KANT, 1999, p. 230-231. KANT, 1968, X, 413-414.

⁴ Essa expressão Kant a emprega em carta a Marcus Herz, a 7 de abril de 1786. Cf. KANT, 2005, p. 175. KANT, 1999, 251. KANT, 1969, X, 442.

⁵ A referida carta-resposta de Kant não aparece na compilação ao espanhol das correspondências (KANT, Immanuel. *Correspondencia*, 2005), traduzida por Mercedes Torrevejanó e publicada pela

Mendelssohn tematizar a razão (Vernunft) pela assunção da diferença, dos dois lados do limite, entre conhecer e pensar, na terminologia kantiana, entre objetos que têm significado transcendental (visto tratarem-se só de conceitos de pensamento, entes de razão) e objetos aos quais se deve fornecer realidade objetiva (objetos de conhecimento da natureza).

O tema da “ilusão da razão”, pelo qual Kant se refere a Mendelssohn na carta-resposta, aponta ao arco valorativo de a razão admitir e assumir um domínio dedicado exclusivamente a pensar (ao puro pensar), sem carecer para isso vincular tal pensamento a qualquer referência cognitiva (determinada). Em tal caso, o que se caracterizava como “ilusão” era a razão se esquecer de que está fazendo justamente um tal uso dos conceitos, isto é, um uso deles para o puro pensamento (meros ‘entes da razão’), vindo a exigir, em seguida, a determinação dele por puros conceitos, ao qual era impossível encontrar intuição correspondente. Neste sentido o pensamento sobre (o conceito de) Deus pode ser realizado e com isso ao mesmo tempo evitado que seja posta a perder a reflexão, já que tal pensamento é realizado no legitimado campo do puro pensamento, da pura razão.

Nesse contexto o elogio de Kant a Mendelssohn surge – na carta-resposta – fazendo referência à coragem do pensador judeu-alemão de admitir a necessidade desse estatuto puro do pensamento, prévio ao conhecimento, como necessidade legal da razão. Em vista disso não é de pouco significado o encômio feito a Mendelssohn, pensador símbolo da Haskalá (Iluminismo Judaico). Uma tal clareza de visão sobre a faculdade da razão, discutida por Mendelssohn nas *Horas Matinais* (1785) e debatida, em seguida, no opúsculo *Que significa orientar-se no pensamento* (1786), dará vigor ao desdobramento do tema da legitimidade da razão para pensar primeiramente em si própria (a si própria, isto é, em suas “necessidades subjetivas”), tão caro à primeira Crítica, para só posteriormente pensar objetos da natureza.

Para a tradução da presente carta-resposta servimo-nos das edições alemã e inglesa das correspondências de Kant, de cujo contraste extraímos – num trabalho de várias mãos – a melhor versão para o nosso idioma português. Vale mencionar, também, a recente publicação (ainda que não integral) do mencionado livro de Mendelssohn, o *Horas Matinais*, para o idioma espanhol – ‘Horas Matinales’ –, a cargo da tradutora e querida amiga Jimena Solé (UBA – Buenos Aires/ARG), o qual trazemos nas referências.

Enquanto esse trabalho de tradução realizado contempla uma entre as dez atividades-eixo no Programa Anual de Atividades do PET-Filosofia da Unioeste, campus Toledo, atesto que os alunos petianos desempenharam um trabalho assíduo de apropriação dos recursos do idioma alemão, de cujo empenho, por vários meses,

Institución “Fernando El Católico”. Por esse motivo fazemos referência apenas às edições alemã e inglesa.

participou a Profa. Cristiane Strenske, membra do Centro de Línguas (*CELing*) da UNIOESTE, campus de Marechal Cândido Rondon, a quem fica nosso agradecimento.

Tradução:

A Christian Gottfried Schütz (final de novembro, 1785)

Apesar de que o trabalho [*“Horas Matinais”*] do digno Sr. Mendelssohn se manteve, principalmente, como uma obra-mestra sobre as ilusões de nossa razão, quando ela sustenta as condições subjetivas de sua determinação dos objetos em geral como condições de possibilidade dos próprios objetos, [trata de] uma ilusão que, certamente, não é trabalho fácil representar em sua verdadeira constituição e libertar profundamente disso o entendimento.

Além disso, esse presente trabalho veio a ser aguçado e exemplarmente claro no que é dito, de novo, na teoria do conhecimento sobre a verdade, a aparência e erro, e que pode ser aplicado muito bem em toda conferência filosófica, pela sua segunda secção, que é de uso essencial na crítica da razão humana.

Pois, uma vez que o autor chega a concluir, finalmente, na exposição das condições subjetivas do uso de nossa razão, que nada é concebível sem ser realmente pensado por algum ser, e de que em geral nenhum objeto realmente existe sem um conceito, conclui daí que um entendimento infinito e ao mesmo tempo ativo teria de ser real, pois os predicados das coisas apenas podem ser importantes em relação à possibilidade ou realidade delas.

Visto que, de fato, há uma necessidade essencial na razão humana e sua disposição natural de dar, como que, com esta *pedra angular*, uma forma à sua abóbada, que paira livremente, assim esse traçado extremamente astuto da cadeia de nossos conceitos, na ampliação dela mesma até abarcar o todo, exige e dá, ao mesmo tempo, a ocasião mais admirável para a crítica completa de nossa pura faculdade da razão e para a distinção das condições meramente subjetivas de seu uso daquelas [condições] pelas quais é indicado algo válido do objeto.

Por isso, a filosofia pura deve necessariamente triunfar, posto também que, após um exame completo, resultaria de a ilusão, que se intromete aqui, ser uma aparente conquista no campo de objetos muito distantes, o que, contudo, poderia ser apenas a orientação do sujeito (embora muito útil) entre os objetos que nos rodeiam bem de perto.

Essa última herança de uma metafísica *dogmatizante* pode, ao mesmo tempo, ser vista como o produto mais acabado dela, tanto com respeito à encadeada conexão, como também à excepcional clareza na sua representação e como monumento, que nunca perde seu valor, à sagacidade de um homem que conhece toda a força do modo

de conhecimento por ele adotado e em sua autoridade, na qual uma crítica da razão, que duvida do afortunado progresso de tal procedimento, encontra desse modo um exemplo duradouro para pôr à prova seus princípios, a fim de confirmá-los ou rejeitá-los.

Immanuel Kant

Versão original:

An Christian Gottfried Schütz (Ende Nov. 1785)

Ogleich das Werk [„Morgenstunden“] des würdigen M[endelssohn] in der Hauptsache für ein Meisterstück der Täuschung unsrer Vernunft zu halten ist, wenn sie die subjectiven Bedingungen ihrer Bestimmung der Objecte überhaupt, für Bedingungen der Möglichkeit dieser Objecte selbst hält, eine Täuschung, die in ihrer wahren Beschaffenheit darzustellen, und den Verstand davon gründlich zu befreien gewiss keine leichte Arbeit ist; so wird doch dieses trefflich Werk [von Mendelssohn] ausserdem, was in der Vorerkenntniss über Wahrheit, Schein und Irrthum, Scharfsinniges, Neues, und musterhaft Deutliches gesagt ist, und was in jedem philosophischen Vortrage sehr gut angewandt werden kann, durch seine zweyte Abtheilung, in der Kritik der menschlichen Vernunft von wesentlichem Nutzen seyn.

215

Denn da der V.[Verfasser] in der Darstellung der subjectiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft endlich dahin gelangt, die Schlussfolge zu ziehen, dass nichts denkbar sey, ohne sofern es von irgend einem Wesen wirklich gedacht wird, und überhaupt ohne Begriff kein Gegenstand wirklich vorhanden sey [s. 303] und daraus folgert, dass ein unendlicher und zugleich thätiger Verstand wirklich seyn müsse, weil nur in Beziehung auf ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit Prädicate der Dinge von Bedeutung seyn können; da auch in der That in der menschlichen Vernunft und ihren Naturanlagen ein wesentliches Bedürfniss liegt, gleichsam mit diesem Schlusssteine ihrem freyschwebenden Gewölbe Haltung zu geben, so giebt diese äusserst scharfsinnige Verfolgung der Kette unsrer Begriffe, in der Erweiterung derselben bis zur Umfassung des Ganzen die herrlichste Veranlassung und zugleich Aufforderung zur vollständigen Kritik unsers reinen Vernunftvermögens, und zur Unterscheidung der bloß subjectiven Bedingungen ihres Gebrauchs von denen, dadurch etwas vom Objecte gültiges angezeigt wird.

Dadurch muss denn reine Philosophie nothwendig gewinnen, gesetzt auch, dass es sich nach vollendeter Prüfung ergäbe, dass hier Illusion sich einmische, und etwa scheinbare Eroberung im Felde sehr entlegener Objecte zu seyn, was doch nur (ob zwar

sehr nützliche) Leitung des Subjects unter uns sehr nahe umgebenden Gegenständen seyn möchte.

Man kann dieses letzte Vermächtniss einer *dogmatisirenden Metaphysik* zugleich als das vollkommenste Product derselben, so wohl in Ansehung des kettenförmigen Zusammenhangs, als auch der ausnehmenden Deutlichkeit in Darstellung derselben ansehen, und als ein nie von seinem Werthe verlierendes Denkmal der Scharfsinnigkeit eines Mannes, der die ganze Stärke einer Erkenntnissart, der er sich annimmt, kennt, und sie in seiner Gewalt hat, an welchem also eine Kritik der Vernunft, die den glücklichen Fortgang eines solchen Verfahrens bezweifelt, ein bleibendes Beyspiel findet ihre Grundsätze auf die Probe zu stellen, um sie darnach entweder zu bestätigen, oder zu verwerfen.

Immanuel Kant

Referências

JACOBI, F. H. *Sobre la Doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn* (1785/1789). In: _____. (1995) *Cartas a Mendelssohn*. David Hume. Carta a Fichte. Trad. José Luis Villacañas Berlanga. Madrid: Biblioteca Universal, 1995, pp. 295-475.

KANT, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken: Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen*. AA X, Briefwechsel 1785, Seite 428-429. 1968. Acessado em 20/04/2021. Korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html.

_____. *Correspondencia*. Trad. Mercedes Torrejano. Zaragoza: Institución “Fernando El Católico”, 2005.

_____. *Correspondence*. Trad. Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 237-239.

MENDELSSOHN, M. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseins Gottes*. Stuttgart: Reclam, 1979.

_____. “Horas Matinales o Lecciones acerca de la existencia de Dios. (Primera Parte, Extractos)”. In: MENDELSSOHN, M. [... et al]. *El ocaso de la ilustración: la polémica del spinozismo*. Trad. María Jimena Solé. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2013, p. 236-283.

Submissão: 08. 10. 2021 / Aceite: 20. 10. 2021