

Revista DIAPHONÍA

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

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 8	Número 1	2022	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 2022/1º Semestre

Luciano Carlos Utteich (tutor)

Ana Caroline Truzzi Campos

João Francisco de Oliveira Truccolo

Nicole Avancini

Olavo de Salles

Paula De Paula Dias

Daniel Du Sagrado da Luz

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. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)

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. 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. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)

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

Prof. Dr. Paolo Scolari (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)

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 quinta edição (vol. 8. n. 1) da DIAPHONÍA – Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial] – torna público mais um número, primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional e internacional da área.

Como de praxe, a Revista inicia com a **Secção Entrevistas**, cujo convidado especial, para essa ocasião, é o **Prof. Dr. Remi Schorn**, docente do Colegiado de Graduação em Filosofia da UNIOESTE e, em sua segunda gestão, diretor geral do Campus de Toledo na mesma universidade. O professor, então, retrata seu itinerário acadêmico bem como os desafios de sua experiência administrativa.

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, "Notas introdutórias para uma interpretação da filosofia política em Platão", **Felipe Augusto Mariano Pires** e **Márcia Bárbara Portella Belian** destacam alguns dos principais posicionamentos sustentados ao longo da história da interpretação dos diálogos platônicos, a saber, o unitarismo, o desenvolvimentismo, o textualismo e o contextualismo, a ordem de leitura dos diálogos, o problema da forma de diálogos, o "problema socrático", as interpretações cética e dogmática, continental, esotérica, anti-esotérica e da Escola de Tübingen. Ademais, trata-se de situar criticamente certa imagem de Platão como "totalitário", levando em conta também o lugar, nesse cenário, ocupado pelo *Timeu-Crítias* tendo em vista a própria filosofia política platônica. Já **Fernando Alves Grumicker** e **José Atilio Pires da Silveira**, em "Do método de investigação de Ockham ao pensamento científico moderno", reconstroem, tendo como ponto de partida a obra de Guilherme de Ockham (1285-1347), o caráter lógico de suas considerações sobre o nominalismo, como também, uma exposição sobre o clássico problema dos universais. Se o universal é entendido como uma abstração quantitativa da realidade contingente, então, a ciência, que até então se encontrava vinculada a conceitos metafísicos, deveria partir as suas investigações dos objetos particulares, no intuito de alguma validade. Para tanto, os comentadores acima se detêm em explorar o uso metódico da "navalha de Ockham" como um princípio de parcimônia, diante da crítica do autor à metafísica tradicional, visando, pois, a relevância desse último para o pensamento moderno. **Fabio Antonio da Silva** no artigo, "Filosofia e literatura em Luciano de Samósata: o próêmio *Das Narrativas Verdadeiras*", reflete sobre a polêmica relação entre filosofia e literatura desde os parágrafos iniciais do livro *Das Narrativas Verdadeiras* (*Ἀληθῆ διηγήματα*) do escritor sírio helenizado Luciano de Samósata, que viveu no segundo século depois de Cristo como um cidadão romano. Esse trabalho paradigmático se

insere na tradição luciânica, em que o humor de Luciano nos leva até às reflexões mais refinadas da crítica dos costumes às elucubrações científicas. O quarto artigo, "A realização da liberdade humana a partir da teoria ética do *conatus* de Spinoza" de autoria de **Carlos Wagner Benevides Gomes** e **Viviane Silveira Machado**, buscam investigar a importância da noção de *conatus* para a liberdade humana segundo o pensamento ético espinosano. Para tanto, os intérpretes se apoiam sobre a Parte III (Da origem e natureza dos afetos) da *Ética*, bem como outros textos a fim de explicitar as relações entre *conatus* e liberdade dos indivíduos e de como os homens podem se libertar de suas paixões tristes esforçando-se por agir virtuosamente buscando nos bons encontros uma ética da alegria. No quinto artigo, "Aprendi com as primaveras a deixar-me cortar e voltar sempre inteira': o caso de Frank", **Daiany Lara Massias Lopes Sgrinholi** e **Thiago Sitoni Gonçalves** diagnosticam o caso de uma usuária com diagnóstico de depressão e ansiedade de que, ao solicitar o Centro de Psicologia Aplicada (CPA) da Universidade Paranaense (UNIPAR), ressignifica o seu projeto de ser frente às situações-problema de seu cotidiano. À luz da fenomenologia existencial de Sartre e as posições de Simone de Beauvoir, o artigo busca melhor traçar o diagnóstico com a constituição do existir da paciente como dialeticamente produtora de seu meio e de si mesmo. A estrutura do relato adota o método regressivo-progressivo elaborado por Sartre a fim de elucidar os (des)encontros entre o passado com a realidade atual e, a partir disso, promover a ressignificação do projeto de ser da paciente. No sexto artigo intitulado "Psicanálise e Ética: um trilhamento pela mensagem freudiana", **Ricardo José Perin** propõe uma interlocução entre ética e psicanálise, à luz do célebre colóquio organizado por André Green e que mereceu uma edição especial na Revista Francesa de Psicanálise. O evento reuniu psicanalistas de diversas partes do mundo ao nortear a preocupação com a fragmentação do corpo teórico e com a multiplicidade de tendências representadas pelas diversas formas de focar a psicanálise contemporânea. Ora, Perin trata esse estado de questão analisando o processo de constituição da ética, por meio da transcrição da *physis* em *ethos*, no intuito de estabelecer uma analogia com ideias utilizadas por Freud para apresentar a psicanálise como um campo inédito. Em "Nietzsche: a insatisfação como estímulo para a afirmação da vida", **Ricardo Rodrigo França da Silva** discute como a insatisfação age como estímulo para a afirmação da vida. No contexto desse sétimo artigo, trata-se de mostrar que as noções de satisfação e insatisfação, assim como a noção de estímulo são recorrentes nos fragmentos póstumos de 1880, após *Humano I*. Ora, o filósofo alemão, nesse último escrito reportado, concebe a busca pelo prazer e a fuga do desprazer como causa das ações. Depois de investigar como o espírito livre e o espírito cativo lidam com o desprazer, essa noção de causa é substituída. O desprazer e a descarga fazem com que Nietzsche considere que há algo anterior a tais afetos, assim como outros conceitos utilizados para representar o sentido interno do corpo em sua relação com forças exógenas. Esse percurso é o que

permite abrir caminho para o que o filósofo, mais tarde, caracterize a cara noção de vontade de potência. O oitavo artigo intitula-se "Abdução, inferência da melhor explicação e argumentos realistas: arguição ao artigo 'A inferência abdutiva em Peirce' de Josiel Camargo". Nele, **Gabriel Chiarotti Sardi** argui sobre outro trabalho publicado, aqui, na última edição da Revista de Josiel Camargo, a propósito de um equívoco que identifica o conceito de abdução com a inferência da melhor explicação. Ora, Chiarotti avalia aí a presença de uma incorreta identificação entre abdução e os argumentos realistas do milagre e da coincidência cósmica. O nono artigo intitulado, "O direito sob a perspectiva da linguagem, da argumentação e da democracia", de **Marcos Antonio da Silva**, fornece uma breve contribuição às discussões envolvendo Direito, Política e Filosofia. Essa abordagem é construída diante de temas como os direitos fundamentais, a democracia e o diálogo. Com isso, visa-se cotejá-los por meio de um processo metodológico analítico-conceitual no contexto da noção contemporânea de Estado de Direito, sem, contudo, se esquecer das suas implicações práticas e realistas. A seção é encerrada com o artigo do professor doutor e filósofo **Sirio Lopez Velasco**. No texto "Notas para uma estética ecomunitarista (desde A. Latina)", o pensador uruguaio busca explicitar as bases para uma proposta estética mínima numa perspectiva ecomunitária. Para tanto, ele começa por relembrar os fundamentos do ecomunitarismo (como expressão original de sua obra) e o perfil geral quanto às dimensões desse programa abordadas em trabalhos anteriores para, então, apresentar sua própria concepção dos conceitos básicos da estética e sua aplicação nas diversas formas de produção artística, tendo como pano de fundo a experiência latino-americana.

A Seção **Escritos com Prazer** é aberta com o texto "A morte como um fenômeno existencial a partir do conto literário *O Muro* e da filosofia de Jean-Paul Sartre". Nele, **Thiago Sitoni Gonçalves** retrata sobre o quanto a morte, como experiência assistida no mundo, expressa, ainda mais para quem é psicólogo, uma vivência de resiliência e resistência. Gonçalves assim o faz à luz de *O Muro*, um conto sartriano que dá vida à história de três presos políticos condenados à pena de morte. Na noite de suas execuções, sobre o olhar de um médico imparcial – que aparentemente se encontra lá para consolá-los – tais prisioneiros são duramente afligidos do ponto de vista emocional. Assim, à medida que a manhã fatalmente se aproxima, eles atravessam o muro psicológico entre a vida e a morte, muito antes do primeiro tiro ser disparado. Emerge aí um dos mais singulares temas sartrianos: a experiência da angústia. Em "Notas para um ensino transformador", **Diego Vinícius Brito dos Santos** traz à baila uma questão de fundo experienciada por licenciados em Filosofia: o que é ensinar? Como ensinar? Por que ou para que ensinar? O autor então mostra, à luz de sua vivência, que ensinar não é apenas preservar conhecimentos, mas, antes de tudo, um ato transformador. É uma vontade comprometida. É uma dimensão do querer humano que poucos entendem, mas a vivem sem saber seu por quê. Mais: o ser do ensino não se fez presente em nenhum

manual sobre ensino escrito em nossa história, mas, sim, desde a vida. O terceiro escrito, "Democracia representativa e seu empecilho", **José João Neves Barbosa Vicente** constrói, inspirando-se em Hannah Arendt, o princípio da defesa da participação efetiva dos cidadãos nos "negócios públicos". Ora, cumpre reconhecer que a filósofa alemã jamais foi adepta da política que impedisse a participação ativa dos homens ou que reduzisse os espaços onde eles pudessem agir por meio da ação e do discurso. Para ela, o sistema de governo ideal é e sempre será aquele que, de fato, assegura a todos a manifestação da liberdade política. Em sua defesa firme da participação política ativa dos homens, Arendt criticou duramente a própria democracia representativa, por constar em seu funcionamento, algo que a desagradou e, que, em termos gerais, se refere ao espaço insuficiente para a efetiva participação política dos cidadãos. **Bernardo João do Rego Monteiro Moreira** em "Reterritorialização, ciberespaço e novas-velhas práticas espaço-temporais no capitalismo esguio de Zygmunt Bauman" circunscreve o tema do capitalismo esguio e sua relação com o período que dá nome ao livro de Bauman: a modernidade leve ou líquida. Propondo uma reflexão crítica, Moreira articula a análise com a produção teórica de Deleuze e Guattari sobre a máquina capitalista e os processos de desterritorialização e reterritorialização. Para tanto, o que se percorre são os caminhos dessa análise conjugada com a discussão sobre o ciberespaço e as novas-velhas práticas espaço-temporais engendradas em sua arquitetura em constante transformação. Por fim, no último escrito, traduzido do italiano ao português por **Anna Maria Lorenzoni**, "Elogio à filosofia: o que significa fazer filosofia?", **Stefano Busellato** põe, na ordem do dia, uma incontornável questão: tristes são os tempos nos quais a filosofia deve justificar a própria existência. Triste é o nosso tempo. Claro que houve piores. Lançando o olhar para eles, Busellato observa que, sempre que tendências despóticas e totalitárias se aproximam, a filosofia torna-se incômoda e ameaçadora. É assim que, desde o seu nascimento, assistimos a expulsão de Anaxágoras, a condenação à morte de Sócrates e até mesmo Justiniano que, em 529, fechou a Academia platônica com a sua vida quase milenar. Então houve fogueiras, perseguições, fugas, prisões, censuras. E quando hoje ouvimos falar que a filosofia nada faz, que é inútil, improdutiva, é o mesmo ódio que se põe a falar com termos outros.

A **Secção de Resenhas** é circunscrita pela análise da recente obra lançada, pela editora FI, de Porto Alegre, *A Fantasia na Fenomenologia de Husserl*. Fruto da tese de doutoramento da professora Vanessa Furtado Fontana, da UNIOESTE, o livro, na versão dos resenhistas **Rudinei Cogo Moor** e **Priscila de Melo Zubiaurre**, configura, de maneira singular, um tema decisivo que fixa também um lugar de honra no vocabulário fenomenológico: a cara noção de fantasia. Trata-se de uma descrição de um fenômeno que Husserl aborda haja vista a estrutura intencional da consciência como doadora de sentido. Por isso, é claro, essa abordagem jamais, portanto, poderia ficar à margem de uma teoria fenomenológica,

numa retomada crítica a partir do tema cartesiano da imaginação. No livro ora resenhado, Fontana oferece, tanto ao leitor familiarizado de Husserl quanto não, uma amostra viva de um tema, sem dúvida, eloquente e difícil, mas que lança um novo olhar sobre as investigações fenomenológicas.

Isso posto, com mais esse número, o periódico 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 Remi Schorn.....p.13
REVISTA DIAPHONÍA

Artigos:

Notas introdutórias para uma interpretação da filosofia política em Platão..... p.19

FELIPE AUGUSTO MARIANO PIRES, MÁRCIA BÁRBARA PORTELLA BELIAN

Do método de investigação de Ockham ao pensamento científico moderno.....p. 33

FERNANDO ALVES GRUMICKER, JOSÉ ATÍLIO PIRES DA SILVEIRA

Filosofia e Literatura em Luciano de Samósata: o próêmio *Das Narrativas Verdadeiras*.....p. 49

FÁBIO ANTONIO DA SILVA

A realização da liberdade humana a partir da teoria ética do *conatus* de Spinoza..... p. 61

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES, VIVIANE SILVEIRA MACHADO

“Aprendi com as primaveras a deixar-me cortar e voltar sempre inteira: o caso de Frank.....p.75

DAIANY LARA MASSIAS LOPES SGRINHOLI, THIAGO SITONI GONÇALVES

Psicanálise e Ética: um trilhamento pela mensagem freudiana.....p. 99

RICARDO JOSÉ PERIN

Nietzsche: a insatisfação como estímulo para a afirmação da vida.....p. 109

RICARDO RODRIGO FRANÇA DA SILVA

Abdução, inferência da melhor explicação e argumentos realistas: arguição ao artigo “a inferência abdutiva em Peirce” de Josiel Camargop.117

GABRIEL CHIAROTTI SARDI

O direito sob a perspectiva da linguagem, da argumentação e da democracia.....p.122

MARCOS ANTONIO DA SILVA

Notas para uma estética ecomunitarista (desde a Latina)p.150

SIRIO LÓPEZ VELASCO

Escritos com prazer:

A morte como um fenômeno existencial a partir do conto literário *O Muro* e da filosofia de Jean-Paul Sartre.....p.159

THIAGO SITONI GONÇALVES

Notas para um ensino transformador.....p. 167

DIEGO VINÍCIUS BRITO DOS SANTOS

Democracia representativa e seu empecilho.....p. 176

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE

Reterritorialização, ciberespaço e novas-velhas práticas espaço-temporais no capitalismo esguio de Zygmunt Bauman.....p. 179

BERNARDO JOÃO DO REGO MONTEIRO MOREIRA

Elogio à filosofia: o que significa fazer filosofia?.....p. 184

STEFANO BUSELLATO, ANNA MARIA LORENZONI

Resenhas:

Husserl, nas trilhas da fantasia.....p. 192

RUDINEI COGO MOOR, PRISCILA DE MELO ZUBIAURRE

Nesse primeiro número da *DIAPHONÍA* em 2022, a Revista entrevista o Professor Doutor Remi Schorn do Colegiado de Filosofia da UNIOESTE. O periódico, desde já, agradece o aceite do convite pela participação especial nessa edição.

D [*DIAPHONÍA*]

RS [Remi Schorn]

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

RS– Um *xis burger* me levou à Filosofia. É verdade, mas, não toda. Em 1983, eu tinha 20 anos de idade e havia dado baixa da Força Aérea Brasileira, depois de um ano como soldado. Aquele ano conclui o secundário e me dediquei à atividades de militância política e social. No ensino médio, tornamos possível a substituição de uma professora de História que tentava nos convencer de que os Sete Povos das Missões, ou Nações Jesuíticas, haviam acabado por falta de vontade dos índios de trabalhar; segundo ela, essa era uma característica dos indígenas, em geral. Após um movimento dos estudantes, contrataram um professor de História que também trabalhava na universidade. O professor Eliezer Pacheco ampliou o debate sobre as motivações para a supressão dos Sete Povos, vinculando-as aos grandes temas de importância internacional, políticos e econômicos. Foi uma vitória dupla: aprendemos muito do conteúdo e que, organizados, podemos mudar a realidade.

Eu tinha um colega de trabalho no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Ijuí que ingressou na Universidade pouco tempo antes de eu definir o que cursar. Estava terminando o Ensino Médio, nas noites que não tinha aula ou que podia faltar ia com o João Frantz à universidade para perambular por lá e conversar com outros amigos que já frequentavam a UNIJUÍ. Em uma dessas noites caminhávamos pelo corredor e me chamou a atenção um professor entusiasmado com um assunto que apresentava para os estudantes. Enquanto caminhava pela sala, ele devorava um *xis burger* e gesticulava ora com a mão esquerda, ora com a direita e ora com as duas mãos, como que para melhor anunciar seus argumentos. Perguntei ao João quem era e parei na frente da porta aberta. A resposta foi: é a minha aula, vamos entrar! Entramos e nos sentamos nos fundos da sala. O Professor Pedrinho Zarth usava uma bombacha urbana de cor clara, alpargatas e uma camisa de mangas curtas, um pouco estampada e bastante gasta pelo uso. Um professor falante e com oratória simples e fascinante. O tema da aula era: a constituição do *status quo* burguês, as suas formas de perpetuação e a necessidade da crítica (se me lembro bem). Ele passou pelo tema da propriedade privada, das relações familiares, do papel da igreja, dos meios de comunicação, da constituição federal, lançou mão de argumentos bíblicos e não falou uma palavra sobre o único filósofo que eu havia lido

mais e que, obviamente, merecia ser mencionado mesmo que somente uma referência ao seu *Manifesto* de 1848. Tratava-se de uma aula de Introdução à Filosofia e eu lembro que entendi que ele não falava de filósofos em aula de Filosofia por defender que estudar filosofia é entender os problemas atuais e buscar elementos de pensamento nos teóricos da história sem submeter o problema a eles; que a especialização mata o teórico e que a defesa dos teóricos só é possível em obituários. Assisti mais algumas aulas em outros cursos e, na sequência, fiz concurso vestibular para ingresso em Filosofia. Antes do final do primeiro semestre havia comprado a coleção completa de 1978/1980 de Os Pensadores, com 64 volumes em quatro caixas, vendidas no saguão do nosso prédio, junto ao DCE. Eu havia decidido o que faria a vida toda.

D – Acerca, agora, de sua trajetória de pesquisa iniciada com a obra de Popper, dentre outros autores. Quais as motivações que o levaram trabalhar tais fontes no contexto mais amplo da Epistemologia?

RS – A minha formação foi eclética. Participei desde a graduação de grupos de estudos sobre Kant e as *Críticas*; a *Ciência da Lógica* de Hegel; a filosofia de Marx: *A Questão Judaica*, *Os Manuscritos*, de 1844; Rorty e *A Filosofia e o Espelho da Natureza*; Hannah Arendt e *As Origens do Totalitarismo*; *Experiência e Vivência* em Benjamim; Heidegger, *Ser e Tempo*; assim que me formei fui convidado para ser professor, ministrei muitas aulas de Lógica nos primeiros anos de docência; a Dissertação em Marx, na PUC-RIO, foi seguida de oito anos de maturação acerca da crítica mais fundamentada ao marxismo. O Popper epistemólogo permanecia como uma intuição de relevância desde meus anos de graduação e foi crescendo em importância nessa maturação, cujo guia era a capacidade crítica em relação às teses acadêmicas e Filosofias descoladas de referências objetivas do mundo da vida. Assim surgiram, pela editora UNIJUÍ, em 2001, meus livros *Doutrinas, o Ópio dos Intelectuais* e, em 2003, *Epistemologia e História: de Kant a Popper*. Em 2004, com quatorze anos de docência em Filosofia na UNIJUÍ e oito anos após a dissertação, ingressei no Doutorado, na PUCRS, com novo objeto de pesquisa definido: o problema da verdade do conhecimento no racionalismo crítico. A tese teve como objeto de estudo a concepção de verdade e sua relação com a base empírica. Investiguei a possibilidade de o conhecimento coincidir com seu objeto, tornando as teorias verdadeiras. O racionalismo crítico é o contexto no qual Popper desenvolve esse debate. Na pesquisa, investiguei a transformação da Filosofia popperiana, de uma noção inicial em que sequer aparece a terminologia verdade e falsidade, passando pela aceitação da certeza quanto à falsidade de proposições empíricas, até a relativização de tais conceitos. Apontei o risco de Popper ceder integralmente ao ceticismo e mostrei que o autor lança mão de uma metafísica evolucionária como subsídio para sua Filosofia das Ciências. Evidenciei que Popper foi contraditório ao negar a indução e retomá-la em sua ideia de aproximação da verdade; que foi

superficial relativamente à teleológica ideia regulativa da verdade e que foi ingênuo ao conceber a base empírica como decisiva em um falibilismo restrito. Mostrei que Popper aceitou seus erros e os corrigiu; propôs a verdade e a aproximação da verdade como parâmetros para a crítica e; aceitou que a apreensão teórica do mundo só é possível por representações na linguagem. Conclui que, com tal procedimento, Popper venceu o positivismo e as teses antiliberais, substituindo a meta de fundamentação pela ideia de crítica. Considero que seu instrumental conceitual pós-positivista permite a interpretação da ciência como altamente dinâmica, complexa e criativa, em um universo cujas contradições teóricas são inevitáveis e o pluralismo conjectural permite desvendar a realidade de forma mais abrangente.

Esse trabalho constituiu minha maturidade intelectual e um gratificante objeto de pesquisa que vem sendo desenvolvido desde então, com desdobramentos dos problemas de forma a permitir que, aliado a muitas visões do campo da Epistemologia e às críticas e reconstruções do sistema de referência, caminho em direção à uma concepção própria e autônoma de Filosofia.

Há muitas tendências filosóficas e me parece que é responsabilidade do pesquisador formatar um sistema filosófico que dialogue a partir de uma cosmovisão com as mais variadas dimensões da existência teórica, em concepções que se complementam e se vinculam sistemicamente. A epistemologia de Popper e sua Filosofia como um todo me permitiram compreender e construir essa necessária articulação em um projeto intelectual que julgo relevante.

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

RS – Acho que o desafio de todo teórico da Filosofia é construir sua própria Filosofia. Com maior ou menor número de páginas escritas, devemos buscar aquele lugar a partir do qual nada nos escapa, nada nos seja estranho na Filosofia, nas artes, na literatura, nos elementos constitutivos do mundo ou mesmo nos processos técnicos que alteram esse mundo. Buscar compreender o mundo em projetos cada vez mais articulados e interrelacionados com seus distintos e variados aspectos é algo que me move e que, entendo assim, produz liberdade e felicidade efetivamente humana. Ao humano ousado e responsável não há barreira que não possa ser vencida e o primeiro passo é sempre a humildade intelectual e a ousadia crítica. Se Cronos permitir, espero continuar avançando.

D – O senhor trabalhou na UNIJUÍ, antes de chegar à UNIOESTE. Como avalia essa experiência acadêmica e no que ela, muito especialmente, tem agregado nessa construção de passagem a outra vivência?

RS – A UNIJUÍ definiu meu DNA teórico. Uma universidade de tradição em atividades de extensão com os mais variados segmentos da sociedade e cujo debate

filosófico fundante da instituição é muito semelhante ao da UNIOESTE. A congregação dos Franciscanos criou a UNIJUÍ e depois a passou para a comunidade leiga que a ampliou imensamente, sem perder o compromisso inicial de produção de conhecimento para apropriação da comunidade local e regional. Trabalhar por vinte anos nos cursos de graduação da UNIJUÍ foi um mergulho completo nesse universo de relação entre avanço do conhecimento acadêmico e o compromisso com a melhoria de vida de todas as pessoas do planeta.

A UNIOESTE permitiu o desabrochar de uma concepção teórica que se sabe incompleta e que, entretanto, busca ampliação e maior densidade.

D – O professor teve uma atuação marcante, decisiva até, em vários projetos concernentes ao Curso de Filosofia aqui da UNIOESTE, mas também do Campus em que, pela segunda vez, assumiu a direção. Que significado histórico-pessoal representa isso para o senhor?

RS – Sou de personalidade participativa e de disposição a expor minhas ideias e argumentar por elas. Concebo todo existente como um estado de coisas acidental, não necessário. A constância é a mudança e nossa obrigação é compreender quais mudanças melhoram e quais pioram a realidade. Precisamos saber que podemos estar errados em tudo ou em parte e que nunca saberemos quanto de verdadeiro defendemos. Com isso, estamos aptos ao debate responsável, ouvindo criticamente e propondo ceticamente, mas observando a objetividade do debate e a racionalidade das propostas. Assim, sustentei minha postura na Graduação e na Pós-graduação em Filosofia, na Pró-reitoria de Extensão e depois na Direção do Campus. Meu histórico de sindicalista me moldou a ver sempre as debilidades dos sistemas de trabalho e me fez sensível a ouvir as demais inteligências envolvidas nas atividades. Administrar é um desafio que compartilho com muitas pessoas, e, felizmente, todas gostaram de compor equipes propositivas e desafiadoras. Em uma instituição pública, laica, de qualidade e democrática como a nossa, devemos ter a consciência de que não devemos fazer nada sozinho. Nossa nomeação como professores de ensino superior na UNIOESTE estabelece compromissos com o ensino, com a pesquisa, com a extensão e com a administração. Considero bastante importante ter atuado nas mais variadas atividades nesses anos iniciais como docente da UNIOESTE e me sinto preparado teórica e praticamente para os desafios futuros em cada uma dessas atividades acadêmicas. Popperianamente sustento que o passado é determinado e que o futuro é indeterminado.

D – Qual sua posição relativa à disciplina de Filosofia no ensino médio em face da atual conjuntura nacional? Quais as implicações do ponto de vista das políticas públicas?

RS – Nosso Ensino médio é um problema que merece atenção urgente. Não temos um conjunto de funções claras para esse período de estudos e isso impacta

negativamente no ânimo dos jovens e na sua formação como um todo. Acho que a Filosofia poderia e deveria ser a disciplina que constituísse o amálgama entre os mais variados saberes apresentados, os relacionasse com a arte e a literatura e ajudasse a constituir o cidadão culto. Acho que é para evitar que ela cumpra essa função que seguidamente é atacada e diminuída ou maculada. O tratamento atribuído aos jovens brasileiros é, em grande parte, normatizado por uma lógica que subestima as aptidões e capacidades dos estudantes; isso torna-os e os mantém menores. A aposta está errada, se quisermos humanos afirmados, capazes e livres, devemos desafiá-los com os grandes problemas reais e contemporâneos que estão definindo o seu futuro sobre a Terra. Não devemos buscar os problemas para os quais os filósofos construíram suas teorias como respostas, aqueles problemas já não afetam o presente, uma vez que seu conhecimento é meramente histórico. Devemos ter muito mais Filosofia no ensino médio, entretanto, não qualquer filosofia. Não confundamos Filosofia com História da Filosofia. Essa é uma reflexão para nossos cursos de graduação que formam professores que atuam no ensino médio.

Os gestores do sistema educacional podem pouco, sou cético quanto às suas intenções. No Brasil tivemos uma luta imensa para incluirmos a Filosofia nos currículos escolares e finalmente conseguimos, por conta de governos mais sensíveis. Em período subsequente, a conquista recente foi sendo subvertida e a situação degenerou drasticamente. Os donos do mundo mandam nos políticos que definem os currículos e nossa soberania chora; precisamos reagir.

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

RS – Entendo que não há a Filosofia e sim Filosofias, muitas e bastante distintas Filosofias. Isso é positivo para quem, como eu, pensa que devemos refazer os entendimentos majoritários relativamente às formas de ensino da Filosofia. Temos muitos recursos filosóficos para constituirmos com os estudantes uma análise complexa, densa o mais completa possível, complementarmente constituída com recursos teóricos reinventados de forma a serem aptos para as reflexões contemporâneas. Pensar os problemas atuais produz pertencimento aos estudantes de Filosofia no universo teórico acadêmico e permite que outros aspectos das vidas dos estudantes possam ser por eles pensados e, assim, a relevância da atividade filosófica fique manifesta.

A Filosofia não deve ser uma defensora da área das Humanidades; ela precisa ter relevância na articulação reflexiva de todas as áreas do conhecimento e das consequências tecnológicas que o mundo retira do avanço do conhecimento. Igualmente importante é perceber a retroalimentação que a tecnologia permite ao processo de constituição dos saberes. A Filosofia não pode ser instrumentalizada em uma luta por supremacia de determinados saberes; ela precisa permitir que a

totalidade dos saberes se vejam representados em seus debates, de tal forma que criticamente se possa compor uma teia de interdependência orgânica que diga respeito à todas as áreas de conhecimento.

Muito provavelmente, setores importantes do poder em uma sociedade como a brasileira irão continuar atuando para desmerecer a importância da Filosofia, tanto nos currículos quando no debate social e político. Essa é, entretanto, uma questão a ser pautada e refletida para que a sociedade se aproprie dos argumentos que constituem as condições de crítica a essas posturas, em um universo explicativo ampliado que vença a ingenuidade filosoficamente denunciada.

Nosso desafio comum é a defesa da relevância da Filosofia em um mundo em que as pessoas são cada vez mais instadas por mensagens muito rápidas e que não demandam raciocínios complexos. Acredito, contudo, que a agilidade na comunicação e a imediatividade das informações pode e deve ser pauta de reflexão filosófica para que, com a consciência da imensa memória externa ao indivíduo e disponível para consulta à distância de um *clic*, tenhamos cada vez mais entrecruzamentos cognitivos com referências diversificadas. As culturas distintas têm hoje muito mais condições de comunicação e interinfluências do que em qualquer outro período da história da humanidade. Nunca estivemos tão próximos e com tantas condições de diálogo; isso tem permitido debates enriquecidos pela diferença, por formas de crítica e de composição dos discursos que respondem melhor e mais complexamente aos problemas contemporâneos. Esse diálogo, contudo, precisa ser feito com postura objetiva crítica, já que, não é racional crer, e, ser subjetivamente otimista, pois, não podemos abandonar a busca por avanço teórico. Assim, a Filosofia que faremos será cada vez mais relevante.

18

A Revista Diaphonía agradece ao aceite do convite do entrevistado Professor Doutor Remi Schorn, assim como a sua participação conosco nessa primeira edição inédita de 2022.

Notas introdutórias para uma interpretação da filosofia política em Platão

Introductory notes for an interpretation of political philosophy in Plato

FELIPE AUGUSTO MARIANO PIRES¹ / MÁRCIA BÁRBARA PORTELLA BELIAN²

Resumo: O presente trabalho consiste em notas introdutórias para a interpretação da filosofia política no *corpus platonicum*. Nosso objetivo foi apresentar alguns dos principais posicionamentos sustentados ao longo da história da interpretação dos diálogos platônicos, a saber, o unitarismo e o desenvolvimentismo, o textualismo e o contextualismo, a ordem de leitura dos diálogos, o problema da forma de diálogos, o “problema socrático”, as interpretações cética e dogmática, continental, esotérica e anti-esotérica e da Escola de Tübingen, a visão de Platão como “totalitário”, a importância do *Timeu-Critias* para o pensamento político platônico e a questão de quais diálogos representam a filosofia política de Platão.

Palavras-chave: Platão. Interpretação. Política.

Abstract: This work consists of introductory notes for the political philosophy’s interpretation in the *corpus platonicum*. Our goal was to present some of the main positions held through the history of the interpretation of the platonic dialogues, to know, unitarianism and developmentalism, textualism and contextualism, the reading order of the dialogues, the problem of the form of dialogues, the “socratic problem”, the interpretations skeptical and dogmatic, continental, esoteric and anti-esoteric and the Tübingen School, the vision of Plato as “totalitarian”, the *Timaeus-Critias* importance to platonic political thought and the question of which dialogues represent Plato’s political philosophy.

Keywords: Plato. Interpretation. Politics.

Considerações iniciais

A questão de como interpretar o *corpus platonicum* deixou de ser uma questão secundária para todos aqueles que estudam os diálogos de Platão. Podemos apontar como um marco dessa virada o livro *Interpreting Plato*, de Tigerstedt (1977), escrito na década de 1970, a partir do qual qualquer interpretação do filósofo ateniense passou a ter como condição prévia um posicionamento consciente e bem definido do próprio intérprete sobre como ele enxerga o conjunto dos diálogos. Mesmo que o estudioso não explicita a sua posição, este fatalmente toma alguma quando realiza qualquer trabalho acerca do filósofo em questão, podendo a falta de conhecimento em relação às principais posições adotadas ao longo da história da exegese platônica

¹ Professor Assistente (dedicação exclusiva) da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA). Possui: Mestrado em Filosofia, Bacharelado em Filosofia e Licenciatura em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco, e Bacharelado em Relações Internacionais pela Faculdade Integrada do Recife. E-mail: nitrorhiso@hotmail.com

² Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (2011), graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (2012) e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (2015). E-mail: marciabelian@hotmail.com

levar a incoerências, contradições, superficialidade e necessidade de revisões frequentes de suas afirmações (cf. WALLACH, 2001; TIGERSTEDT, 1977).

Com relação à filosofia política em Platão, o referido problema certamente se agrava, pois este campo de estudos foi historicamente bastante evitado pelos intérpretes, resultando em uma menor exploração com relação a outras disciplinas filosóficas, como a metafísica, a teoria do conhecimento e a ética. Diversos motivos podem ser levantados como causa do fato referido, como, por exemplo, as polêmicas ligando o pensamento platônico a Estados autoritários ou totalitários, a rejeição de muitos estudiosos do filósofo ao próprio campo da filosofia política, o próprio fato de uma parte significativa dos teóricos enxergarem a política como um tema de menor importância dentro da filosofia e uma tendência dos próprios estudiosos da filosofia política considerarem Platão um filósofo ultrapassado ou de menor importância.

É com relação ao último exemplo dado que este trabalho principalmente vai de encontro, pois enxergamos Platão como a pedra fundamental do campo da filosofia política, tendo definido a estrutura da própria disciplina, além dos seus principais temas e assuntos. Entendemos, a partir disso, que qualquer estudo em política fica deficitário se não fizer referência, mesmo que implícita, ao filósofo ateniense.

Considerando tudo o que foi exposto anteriormente, o presente trabalho tem caráter introdutório, mas também exploratório, o que é necessário a uma posterior interpretação da filosofia política no *corpus platonicum*. Objetivamos aqui expor alguns dos principais posicionamentos sustentados ao longo da história da interpretação dos diálogos platônicos, sem a pretensão de esgotar o assunto, mas somente de fornecer um panorama útil, ilustrativo e suficiente das tomadas de posição necessárias à interpretação da filosofia política em Platão. Dois dos tópicos foram expostos no formato de polos opostos, com o intuito de ilustrar as escolhas que os estudiosos devem fazer, contudo, o leitor deve ter em mente que as interpretações podem muito bem se encontrar entre dois polos, tomando características de um lado e de outro. Os outros tópicos trazem correntes interpretativas que ganharam importância na história dos estudos platônicos.

Unitarismo versus desenvolvimentismo

A contraposição entre unitarismo e desenvolvimentismo é a mais ampla a respeito de como enxergar o *corpus platonicum* e versa em torno da seguinte questão: Platão teria (1) composto uma obra que reflete um pensamento único ou um sistema filosófico, que não se contradiz desde o seu primeiro escrito até o último, tendo um projeto claro desde o início, ou teria (2) desenvolvido sua filosofia e a alterado ao longo do tempo, fazendo avanços, tomando novas posições, revisando suas afirmações, chegando inclusive a rejeitar anteriores ensinamentos?

Charles Kahn (1996) coloca como ponto de início da posição unitarista o trabalho de Friedrich Schleiermacher, sendo citados também Hans von Arnim, Paul Shorey, Werner Jaeger, Paul Friedländer e a escola de Tübingen. Somos da opinião de que aqui podemos acrescentar também Karl Popper (1974). Ainda segundo Kahn, a visão desenvolvimentista remete a Karl Friedrich Hermann, tendo sido reforçada por Lewis Campbell. Já Magrini (2017) faz o unitarismo recuar até a Velha Academia Platônica³, trazendo uma citação de Gonzales (apud MAGRINI, 2017), que afirma que os mesmos não tinham o mesmo interesse nos diálogos que temos hoje, preocupando-se mais em desenvolver uma teoria oral comunicada por Platão, a dos princípios últimos. Para o mesmo autor, a Nova Academia também teria sido unitarista, mas cética. Rastreada até Arcesilau, esta teria visto Platão como um filósofo que utilizava suas habilidades argumentativas, retóricas e literárias para colocar em dúvidas os conceitos já postos, deixando, desta forma, o final de suas discussões e escritos sempre em aberto. Contudo, Magrini reconhece a importância de Schleiermacher para esta posição, afirmando que foi ele quem buscou primeiro sistematizar o pensamento platônico, enxergando o conteúdo dos diálogos como inseparável de sua forma. Para ele, a filosofia platônica seria a mesma desde o primeiro até o último diálogo, não devendo o intérprete, portanto, isolar as doutrinas. Magrini também destaca a importância de Shorey, que afirmou haver uma essência da filosofia platônica, apesar de aceitar a divisão cronológica dos diálogos em três grupos. Ainda na visão unitária podemos citar Harold Cherniss e Julia Annas.

George Klosko (2006) considera a visão desenvolvimentista dominante entre os estudiosos de Platão, tendo sido adotada pela maioria dos acadêmicos platônicos nos últimos duzentos anos. O desenvolvimentismo geralmente surge a partir de considerações acerca das diferenças que existem entre muitos diálogos, que é comumente explicada através da hipótese de que o filósofo ateniense teria mudado de visão e de ideias em diferentes épocas de sua vida. Portanto, a visão desenvolvimentista está intrinsecamente ligada à ordem dos diálogos e o seu principal desafio é explicar como o pensamento de Platão se desenvolve através do *corpus platonicum*.

O referido desafio já nos conduz imediatamente ao nosso segundo tópico, contudo, antes devemos expor a importância deste debate entre unitarismo versus desenvolvimentismo para o estudo da filosofia política. Em primeiro lugar, se é

³ Prior (2012) tem uma classificação semelhante a Magrini, afirmando que o desenvolvimentismo é um fenômeno moderno e que os antigos platônicos eram unitaristas. Ausland (2012) difere de Kahn em relação à posição de Schleiermacher e Hermann, afirmando que eles tinham uma interpretação semelhante dos diálogos platônicos: (1) Platão deve ser entendido através dos diálogos, (2) os diálogos devem ser entendidos à luz da sua ordem de composição original e (3) todos os diálogos eram preliminares à exposição final trazida na *República*. Pelo que diz Ausland, podemos ver a posição tanto de Schleiermacher quanto de Hermann como um unitarismo já com um toque de desenvolvimentismo.

adotada a posição unitarista, os diálogos mais conhecidos como “políticos”, como *A República* (1965), *O Político* (1975) e *As Leis* (1999) apresentam grandes diferenças entre si, parecendo mesmo se contradizerem, o que conduz o intérprete a uma situação de exegese bastante difícil para explicar qual seria a “unidade política” de Platão. Já a posição desenvolvimentista, apesar de não colocar o intérprete na posição de desfazer aparentes contradições, coloca-o na posição de ter que explicar quais são e onde ocorrem os desenvolvimentos da teoria política platônica e, pior, dizer quais livros ou passagens Platão teria corrigido e que, portanto, restam fora do “pensamento político final” de Platão.

Textualismo versus contextualismo

Como salienta John Wallach (2001), há dois modos de abordagem dos textos platônicos: o textualismo e o contextualismo. Ambos possuem seus próprios problemas. O textualismo é a abordagem de Platão somente pelo texto e que, muito ligado à filosofia analítica e ao desconstrucionismo, ignora a intenção autoral e a concretude histórica na qual Platão viveu e à qual seus diálogos responderam e absorve as questões dos pensadores antigos em um arcabouço conceitual moderno. Ainda segundo Wallach, tal posição começa com Schleiermacher e passa por nomes como Popper, Arendt, Barker e Derrida. Já o contextualismo, mais sustentado por historiadores e classicistas, subordinam os diálogos de Platão a forças históricas e posições políticas da antiguidade, ligando o pensador a interesses de classe e tomando suas afirmações como ideologia. Como exemplos dessa posição podem ser citados Ellen Wood e Neal Wood.

As duas posições, se tomadas de forma radical, parecem a nós trazer muitas dificuldades, em especial em relação à interpretação da filosofia política em Platão. Na posição textualista, o filósofo ateniense estaria completamente descolado de seu contexto histórico, sem contar o problema que é reduzir a interpretação de filósofos antigos à pura interpretação de texto, em especial com um instrumental conceitual moderno. Por outro lado, a posição contextualista faria desaparecer o caráter de livre pensador do filósofo, como se o mesmo não pudesse formular suas próprias ideias, sendo um mero brinquedo das suas circunstâncias. Resta claro que a posição mais acertada seria algo próximo ao meio-termo, mas nem isso afasta os problemas do intérprete – sabemos muito pouco tanto sobre aspectos fundamentais dos textos de Platão quanto sobre sua vida e suas opiniões políticas. Não temos nem certeza da ordem de escrita dos diálogos, o que nos leva ao próximo tópico.

A ordem de leitura dos *Diálogos*

A questão da ordem dos diálogos é especialmente importante para os estudiosos desenvolvimentistas. Todavia, mesmo os unitaristas terão que expor

aquilo que acreditam ser o sistema platônico em uma determinada ordem, que faz, sim, muita diferença no resultado final da sua exposição.

Carol Poster (1998) listou quatro modos de ordenar os diálogos platônicos. São eles: (1) A cronologia da composição (a mais adotada entre os desenvolvimentistas), (2) a cronologia dramática, (3) a ordem pedagógica e (4) a ordem teorética ou metafísica⁴. Segundo a autora, a própria ideia de ordenar os diálogos platônicos já traz em si um risco de circularidade hermenêutica, pois a ordenação dos diálogos já parte de um esquema interpretativo prévio (veremos mais à frente que testes estilométricos puros não são suficientes para ordenar os diálogos).

De acordo com Poster (1998), a ordem cronológica foi a mais discutida no século XX⁵ e a base desta ordem geralmente se fundamenta em testes estilométricos. Segundo a autora, trata-se de um critério questionável, por não admitir que Platão possa ter feito significantes revisões dos seus textos⁶. A ordem cronológica foi feita, algumas vezes, por classicistas ou filólogos tendo em vista os próprios propósitos dos seus domínios de estudo, contudo ela é mais frequentemente utilizada para uma interpretação genética da filosofia de Platão. Uma observação a ser feita é que tal forma de ordenar nunca é inocente, pois, mudanças na ordem sempre dão origem a mudanças de interpretação, restando enfatizada a circularidade hermenêutica apontada pela autora: seria a cronologia que daria suporte à interpretação ou vice-versa?

A ordem cronológica dos diálogos mais aceita é a que divide os diálogos platônicos em três grupos, formados por uma junção de considerações estilométricas, filosóficas e literárias. Para termos uma ideia desses grupos, citaremos, como o fez Klosko (2006), a classificação de Cornfold⁷: 1º grupo – *Apologia de Sócrates, Crítion, Láques, Lísias, Cármides, Eutífron, Hípias Menor, Hípias Maior, Protágoras, Górgias, Íon*; 2º grupo – *Mênomo, Fédon, República, Banquete, Fedro, Eutidemo, Menexeno, Crátilo*; 3º grupo – *Parmênides, Teeteto, Sofista, Político, Timeu, Crítias, Filebo, Leis*. O primeiro grupo, conhecido por diálogos “Socráticos” ou “aporéticos” é geralmente visto como centrados em

⁴ Nails (2012) também oferece quatro ordenações, de um modo um pouco diferente: a literária, a estilométrica, a temática e a histórica. Escolhemos abordar as ordenações de Poster pelo desenvolvimento mais completo oferecido e pela semelhança entre as duas tornar um pouco redundante a abordagem das duas. Contudo, a classificação de Nails também é um conteúdo a ser pensado pelo intérprete.

⁵ Nails (2012) considera que a abordagem cronológica foi a dominante durante 150 anos, mas que já começa a demonstrar enfraquecimento.

⁶ Ausland (2012) afirma que a “estilometria”, cujo pioneiro foi Campbell, apesar da inconsistência de seus resultados, trouxe toda uma mudança de visão em relação à interpretação da ordem dos diálogos platônicos, fazendo os acadêmicos saírem da ordem de Schleiermacher e Hermann.

⁷ As ordens mais assumidas hoje são aquelas que têm como base a ordem de Campbell (AUSLAND, 2012), que toma como segundo grupo os diálogos *Fedro, República, Parmênides e Teeteto* e como terceiro grupo *Timeu-Crítias, Filebo, Sofista, Político e Leis*, ficando todo o resto no primeiro grupo (PRIOR, 2012).

questões morais, o segundo é onde estaria concentrada a Teoria das Formas e o terceiro já seria mais voltado para a epistemologia e a metafísica. As visões que se tem sobre cada grupo implicam, para os desenvolvimentistas, alterações do próprio pensamento de Platão (KLOSKO, 2006).

A segunda cronologia descrita por Poster (1998), a dramática, vem ganhando uma relativa força nas últimas décadas. Esta enxerga os diálogos de Platão como uma narrativa, começando com Sócrates ainda jovem e culminando com a morte deste. Todavia, apesar de bastante atrativa, esta forma de ordenar os diálogos traz muitos problemas, como diálogos com datas vagas ou o surgimento de cronologias impossíveis, além dos diálogos “moldura” como *O Banquete*, onde fica a dúvida se se deve privilegiar a data da moldura externa ou a do diálogo interno.

A ordem pedagógica, ou paidêutica, que seria aquela com a qual dever-se-ia ensinar ou ler os diálogos, teria sido a mais frequente em comentários antigos, por ali não haver uma separação entre teorização e aprendizado, como no ensino moderno. Dois exemplos colocados por Poster (1998) são Trásilus, que firmou a ordem tetralógica e para quem explicar Platão era um processo de conversão à filosofia e treinamento da alma, e Alcinous, em seu *Didaskalikos*, onde estabeleceu um programa de cinco etapas que começava com a catarse (expelir falsas noções) e culminava no aprendizado da forma de contradizer os argumentos sofistas.

Já a ordem metafísica seguia de acordo com algumas progressões filosóficas, tomando a filosofia grega como atemporal, isto é, não ligando a mesma a noções de tempo.

O problema da forma de *Diálogos*

Klosko (2006) salienta a afirmação de Aristóteles de que os “diálogos socráticos” formavam um verdadeiro gênero literário, com representantes como Xenofonte e Ésquines e com a finalidade de preservar os ensinamentos de Sócrates. Corlett (2005) afirma que Platão expandiu o gênero muito além dos outros de seu tempo. Contudo, em Platão a forma de diálogos traz muitos problemas interpretativos.

Quando Platão escreveu os diálogos, o tratado não era um gênero estabelecido. Como há vários personagens nos diálogos, quem seria o próprio Platão? Klosko (2006) não vê problemas em identificar o personagem principal com o próprio Platão e cita o exemplo extremo de Cornfold, que chegou a editar a *República* mantendo apenas as falas de Sócrates, lembrando também que Aristóteles também toma o personagem principal como o próprio Platão na *República* e nas *Leis*. Contudo, apesar desta parecer uma posição dominante na interpretação dos diálogos, pode-se sempre argumentar que a mudança de personagem deve ter algum

significado na interpretação, deixando a dúvida sobre quais seriam de fato as afirmações do próprio Platão.

Corlett (2005) desenvolveu uma classificação mais elaborada sobre a questão, diferenciando entre a interpretação porta-voz, na qual os personagens comunicam as ideias do próprio Platão, e a anti-porta-voz, que seria justamente o contrário. A interpretação porta-voz, por sua vez, comporta duas versões: a porta-voz intencional, na qual os personagens refletem intencionalmente o pensamento de Platão, e a não-intencional, na qual uma reconstrução racional é possível para se chegar ao pensamento de Platão mesmo que não tenha sido sua intenção comunicá-lo através dos personagens. A interpretação anti-porta-voz acredita que Platão escreveu em diálogos para simular uma situação dialética entre o autor e o leitor e não para colocar doutrinas aos leitores. A porta-voz intencional é a mais comumente aceita, podendo ser citados Julia Annas, Terence Irwin, Charles Kahn e Richard Kraut. Do lado da anti-porta-voz podemos citar Gerald Press e Diskin Clay.

Em relação aos diálogos mais comumente relacionados ao pensamento político de Platão, esta questão toma uma ênfase especial, pois cada um dos livros tem um personagem principal diferente. Na *República* o personagem principal é Sócrates, no *Político*, o Estrangeiro de Eleia, nas *Leis*, o Estrangeiro Ateniese, e, se tomarmos o *Timeu-Critias* (2011), *Timeu* e *Critias*, devendo o intérprete, portanto, ter uma posição clara sobre a questão.

O “problema socrático”

O problema da forma de diálogos nos conduz necessariamente ao problema da diferenciação entre o Sócrates histórico e o Sócrates personagem de Platão. Se o intérprete acha que em algum momento há uma representação do Sócrates histórico nos diálogos platônicos, o que é dito ali deve ser atribuído a Sócrates, mas passa a haver a necessidade de se dizer onde começaria o próprio Platão. Se, por um lado, interpretações como a de Burnet e Taylor, que consideram em todo o corpus platônico o Sócrates como histórico, são geralmente rejeitadas, por outro, trabalhos como o de Xenofonte parecem conduzir ao entendimento de que os diálogos de Platão extrapolam o Sócrates histórico, mas mantêm em si muito deste. Segundo Klosko (2006), a maioria dos acadêmicos considera que Platão começa a falar por si nos diálogos do segundo grupo, com a Teoria das Formas.

Uma abordagem notória sobre o assunto é a abordagem vlastosiana. Vlastos considerava que o primeiro grupo de diálogos era a melhor evidência que se tem das visões do próprio Sócrates, começando Platão a falar através do personagem Sócrates nos textos do segundo grupo (McPHERRAN, 2012)⁸.

⁸ A ordem dos *Diálogos* apresentada por Vlastos é a seguinte: 1º grupo – *Apologia*, *Cármides*, *Críton*, *Eutífron*, *Górgias*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Láques*, *Protágoras*, Livro I da *República*; grupo de transição –

De maneira geral, em relação à filosofia política de Platão, o problema socrático não levanta tantas controvérsias, já que é amplamente aceito que o Sócrates da *República* não seria o histórico, assim como o Sócrates do *Timeu*. Contudo, ainda assim cabe ao intérprete uma tomada de posição, já que, por exemplo, uma interpretação como a de Burnet e Taylor, referida acima, sempre é possível.

As interpretações cética e dogmática

De acordo com Annas (2003), estas duas interpretações fizeram parte do mundo antigo. A cética⁹ seria aquela em que Platão foi visto como um continuador do método socrático de questionamento e teria começado, após um período da Academia em que os sucessores de Platão desenvolviam suas próprias ideias. Arcesilau, por volta de 268 a.C., tomou a frente da Academia e seguiu o método socrático da forma que era exemplificado nos diálogos platônicos, um questionamento partindo das afirmações do interlocutor. Arcesilau considerava que, desta forma, fazia filosofia à própria maneira de Platão e que as afirmações positivas contidas nos diálogos nunca eram definitivas, mas sempre abertas a discussões futuras. Tarrant (2000) esmiúça a visão cética: nada é de fato afirmado como certo nos diálogos e tudo permanece sob investigação, com exames de todos os lados de uma questão.

Já a interpretação dogmática surgiu após a cética, ainda na Academia, no século I a. C.. Denominada “platonista”, esta interpretação dava ênfase às afirmações positivas de Platão e via os diálogos de Platão como estabelecendo um sistema de ideias, por meio de doutrinas. O trabalho desta fase é baseado em comentários às doutrinas platônicas e introduções à filosofia de Platão. Esta segunda tradição da Academia recebe duas denominações pelos estudiosos: Platonismo Médio e Neo-Platonismo (que começa com Plotino).

A interpretação dogmática é a mais familiar dos estudiosos de hoje. Segundo Annas (2003), esta interpretação é encarada praticamente como natural e uma interpretação alternativa, mais similar ao ceticismo platônico, na qual se afirma que Platão escreveu os diálogos mais para demonstrar seus métodos de fazer filosofia do que fazer afirmações positivas, só foi colocada no século XX e ainda não ganhou força argumentativa suficiente.

Apesar da interpretação cética ser bastante minoritária e não conseguir explicar diálogos onde o personagem principal faz longas exposições positivas de suas ideias, não deixa de ser uma possibilidade interpretativa, devendo o intérprete

Eutidemo, Hípias Maior, Lísias, Menexeno, Mênon; 2º grupo – *Crátilo, Fedro, Banquete*, Livros 2-10 da *República, Fedro, Parmênides, Teeteto*; 3º grupo – *Timeu, Crítias, Sofista, Político, Filebo, Leis*. Vlastos considera que o segundo grupo introduz a teoria das formas e o terceiro uma crítica a esta teoria e uma mudança de visão (McPHERRAN, 2012).

⁹Tarrant (2000) prefere a denominação “não-dogmática”.

da filosofia política platônica levá-la em consideração. Como a visão dogmática muitas vezes conduz ao isolamento e descontextualização das doutrinas em relação ao resto dos diálogos, levando a interpretações apressadas e inconsistentes, a visão cética pode ser um contraponto importante.

A interpretação continental

Segundo Gonzalez (2012), a interpretação continental de Platão é aquela que possui como modelo a interpretação que Nietzsche faz do filósofo ateniense. Ao invés de buscar o que Platão quis dizer, o intérprete continental utiliza o texto platônico para fazer a sua própria filosofia, buscando um diálogo com o texto platônico nos dias de hoje, enxergando que existe uma tradição filosófica ocidental e tomando Platão como um representante privilegiado desta, devendo, portanto, as ideias platônicas serem combatidas. O ponto inicial, podemos assim dizer, da interpretação continental é Heidegger.

A interpretação continental pode também ser dividida entre aqueles filósofos que enxergam em Platão tanto os erros da tradição ocidental quanto os próprios meios de correção, e nesta posição podemos citar o próprio Heidegger, e aqueles que simplesmente combatem o pensamento de Platão, nos quais podemos citar Derrida e Arendt.

Em relação à filosofia política, o intérprete possui uma difícil tarefa ao considerar a interpretação continental, pois esta, apesar de estar intrinsecamente ligada à questão política, dificilmente aborda de frente os textos de Platão mais ligados à filosofia política, dando geralmente primazia a assuntos como a metafísica e o conhecimento. Além disso, esteve sempre ligada à política do século XX, considerando Platão como uma das sementes do que se passou de mal neste século, mas sem se deter o suficiente no contexto do mundo antigo. Portanto, apesar de parecer mais atrativa àqueles que desejam enveredar em um caminho filosófico menos interpretativo e mais “autoral”, a interpretação continental deixa de fora grande parte dos debates que são travados em relação aos diálogos platônicos e pode levar o estudioso a aderir a ela rápido demais, proferindo uma censura não devida a Platão e deixando de lado uma reflexão mais demorada e necessária sobre as outras interpretações existentes. Portanto, se a tarefa escolhida é interpretar o pensamento político de Platão, a interpretação continental é uma opção, mas uma visão mais abrangente aliada a ela se faz necessária.

A interpretação esotérica versus a anti-esotérica

A interpretação esotérica em Platão, como podemos ver em Richard (2005), é aquela que considera que havia um ensinamento oral de Platão, passado aos seus discípulos na forma de doutrinas não-escritas. A principal referência a tais doutrinas

situa-se na *Física* e na *Metafísica* de Aristóteles, onde o estagirita refere-se a determinadas doutrinas platônicas, que, todavia, não se encontram nos diálogos.

O início da interpretação esotérica, ainda de acordo com Richard, considerava as doutrinas não-escritas de Platão um fenômeno tardio. Richard cita autores como Robin, Stenzel, Ross, Cornfold, Merlan, Wilpert e Vogel, que teriam tratado das doutrinas não-escritas sob um prisma evolucionista, no qual tais doutrinas representariam um período do pensamento platônico posterior aos diálogos.

Richard atribui o início da posição anti-esotérica a Schleiermacher, por aplicar aos diálogos platônicos o princípio protestante da *sola scriptura*, causando uma desvalorização da transmissão oral dos ensinamentos de Platão. Posteriormente, Cherniss teria realizado uma radicalização da posição de Schleiermacher, em resposta aos autores citados anteriormente, colocando em questão a própria credibilidade de Aristóteles como doxógrafo de Platão.

A escola de Tübingen

De acordo com Nikulin (2012), quem deu origem à Escola de Tübingen foi Hans Joachim Krämer e Konrad Geiser. Posteriormente aderiram à mesma Heinz Happ, Thomas Szlezák, Jürgen Wippen, Vittorio Hösle e Jens Halfwassen. Fora da Alemanha, Giovanni Reale e Marie-Dominique Richard. Esta escola acredita que o ensinamento que Platão deu a seus discípulos pode ainda ser rastreado nos fragmentos da Velha Academia, do Platonismo Médio e do Neoplatonismo, caminho que teria percorrido e que permite hoje a reconstrução, começando com os discípulos mais próximos de Platão e utilizando outros pensadores antigos, de uma visão sistemática, onde a ênfase está na reconstrução histórica e crítica de um conjunto consistente das doutrinas platônicas, que formam um todo. Trata-se, portanto, de uma visão unitária.

Segundo Hadot (2005), o ponto distintivo da Escola de Tübingen dentro da interpretação esotérica é que tal escola não considera o ensinamento oral de Platão um fenômeno tardio, mas a própria essência do pensamento platônico, o único conhecimento válido, indispensável para o entendimento dos diálogos.

A Escola de Tübingen foi recebida com grande entusiasmo por Reale (2010), que faz um paralelo da interpretação de Platão com os paradigmas de Kuhn, ficando implícito que, para ele, a interpretação de Tübingen seria o novo paradigma a ser adotado pelos estudiosos de Platão.

A visão de Platão como filósofo “totalitário”

A ascensão dos totalitarismos no século XX refletiu e ainda reflete na interpretação de Platão, sendo algo que exige uma posição do intérprete. Segundo Wallach (2001), contribuiu para uma interpretação de um Platão totalitário o fato de

que Martin Heidegger, em maio de 1933¹⁰, parece ter transposto a tripartição de classes da *República* para uma visão da “essência” da sociedade alemã. De acordo com este, para as correntes do liberalismo, pragmatismo e pós-estruturalismo, durante e após a Segunda Guerra Mundial, Platão passou a ser visto como uma espécie de ancestral do totalitarismo, como um pensamento a ser evitado.

Contudo, o que parece mesmo ter dado muita força a esta posição foi o poder de argumentação do livro de Popper (1974), no qual ele mostra enxergar Platão como um conservador totalitário intencional, reagindo contra os novos movimentos democráticos surgidos na Atenas de sua época. O livro se passa como uma espécie de julgamento histórico, onde Platão um antigo é julgado por padrões modernos. A interpretação de Popper, como já dissemos anteriormente, encaixa-se em um unitarismo, sendo que focado quase que exclusivamente na *República*, ficando o *Político* e as *Leis* apenas como fonte de passagens confirmatórias do que Popper estava acusando Platão.

Muito provavelmente a tentativa de Owen¹¹ (1967) de jogar o *Timeu-Crítias* para o segundo grupo de escritos platônicos tem relação com a crítica de Popper, pois fica muito difícil de defender Platão de uma acusação de totalitarismo quando se lê a *República* tendo como pano de fundo os acontecimentos do século XX, sendo mais fácil descartar este livro, assim como as *Leis*, afirmando que o pensamento de Platão desenvolveu-se em um sentido mais democrático, focando-se apenas no *Político*.

29

A importância do *Timeu-Crítias* na interpretação da política platônica

Apesar da pouca aceitação que recebeu a tese de Owen (1967), que buscou passar o *Timeu-Crítias* para o segundo grupo de diálogos platônicos, o artigo em questão, em seu tópico denominado *Second Thoughts on Government*, termina por ressaltar a importância dos diálogos *Timeu* e *Crítias* para a interpretação da filosofia política de Platão, que geralmente se concentra na tríade *República*, *Político* e *Leis*, como nos mostram o clássico de Barker (1951) e o relativamente recente livro de Klosko (2006). A resposta de Gill (1979) a Owen, mais de uma década depois, só fez ressaltar essa importância.

Quais são os *Diálogos* que representam a filosofia política de Platão?

Apesar de, como já foi afirmado anteriormente, os diálogos geralmente considerados como aqueles políticos de Platão serem a *República*, o *Político*, e as *Leis*, levanta-se a questão, como também antes dito, da importância do *Timeu-Crítias* para uma análise mais completa do pensamento político de Platão, conforme

¹⁰ *The Self-Assertion of the German University*. In: *Martin Heidegger and National Socialism*. Um discurso que se seguiu à aceitação do reitorado de Universidade de Freiburg.

¹¹ Cf. *Second Thoughts on Government*. In: *The Place of The Timaeus in Plato's Dialogues*.

fica salientado no debate Owen-Gill. Todavia, a questão se aprofunda ainda mais quando levamos em consideração outros diálogos, em sua maioria “socráticos”, que trazem muitos temas que são também relacionados à política. Podemos citar como exemplo o trabalho de Wallach (2001), que estuda a arte política de Platão, em seu terceiro capítulo, em diálogos como *Apologia de Sócrates*, *Eutidemo*, *Protágoras*, *Górgias*, *Láques*, *Cármides* e *Mênnon*.

Considerações finais

Como dissemos anteriormente, este trabalho não teve a intenção de esgotar o assunto sobre as possibilidades de interpretação dos diálogos platônicos tendo como enfoque a filosofia política. Buscamos, todavia, fazer um trabalho exploratório sobre o assunto para orientar uma futura interpretação da filosofia política platônica. Começamos pela classificação mais abrangente, a distinção entre unitarismo e desenvolvimentismo, onde pudemos ver que o desenvolvimentismo é um fenômeno moderno, impulsionado pelas cronologias baseadas na estilometria, que ganhou muito terreno na interpretação dos diálogos, mas que ainda é constantemente desafiado pelo unitarismo. Passamos então à questão do textualismo e do contextualismo, onde o foco de discussão se encontra em qual medida devemos dar ênfase à contextualização histórica dos diálogos. Em seguida, trouxemos à tona a ordem dos diálogos, que em si mesma é um problema para o intérprete, que simplesmente tem que decidir, entre muitas opções e debates, qual a ordem a ser utilizada. Depois, veio a questão do próprio formato de diálogo, que deixa sempre a dúvida de quais seriam as afirmações do próprio Platão. Na sequência, abordamos o problema “socrático”, que levanta questionamentos sobre onde estaria o Sócrates histórico e o Sócrates personagem de Platão nos diálogos. Após isso, vieram as exposições das interpretações cética e dogmática, continental, esotérica e anti-esotérica, da Escola de Tübingen e do Platão “totalitário”, nas quais vimos, respectivamente, o Platão continuador do método socrático de questionamento, o que faz afirmações positivas, o representante privilegiado da tradição filosófica ocidental, o que teria realizado um ensinamento oral a seus discípulos diferente daqueles contidos nos diálogos, o que não teria diferenciado seu ensinamento oral do que escreveu nos diálogos, o que, além de ter realizado este ensinamento oral diverso do contido nos diálogos, reservou à oralidade o que havia de mais essencial no seu pensamento, uma doutrina sem a qual não se pode compreender os próprios diálogos, e o precursor do totalitarismo do século XX. Por fim, vieram os questionamentos da importância do *Timeu-Critias* para o estudo da filosofia política de Platão e de quais diálogos seriam aqueles “políticos”, já que muitos diálogos, em especial os “socráticos” trazem temas relacionados à política.

Para concluir este trabalho, devemos salientar que todas as posições citadas relacionadas à interpretação de Platão permanecem, de alguma forma, ativas, ainda vivas e com defensores no debate, sendo, por conseguinte, todas elas opções viáveis

ao intérprete. A importância de se ter consciência dessas posições não se encontra apenas no fato de que todo intérprete sempre estará tomando uma posição neste debate, mas também de que um trabalho consistente deve tomar uma posição buscando conscientemente responder às posições diversas.

Referências

- ANNAS, J. *Plato: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- AUSLAND, H. "Nineteenth-century Platonic scholarship". In: PRESS, Gerald. *The Continuum Companion to Plato*. Londres; New York: Continuum International Publishers, 2012.
- BARKER, E. *Greek political theory: Plato and his predecessor*. Londres: Methuen & Co. Ltd., 1951.
- CORLETT, J. A. *Interpreting Plato's Dialogues*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2005.
- COOPER, M; HUTCHINSON, D. *Plato: Complete works*. Indianapolis: Hackett, 1997.
- GILL, C. "Plato and politics: The *Critias* and the *Politicus*", in *Phronesis*, v. 24, n. 2, 1979, p. 148-167.
- GONZALEZ, F. "Continental approaches". In: PRESS, G. *The Continuum Companion to Plato*. Londres; New York: Continuum International Publishers, 2012.
- HADOT, P. "Préface". In: RICHARD, Marie-Dominique. *L'enseignement oral de Platon*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.
- KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KLOSKO, G. *The development of Plato's political theory*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press: 2006.
- MAGRINI, J. *Reconceptualizing Plato's Socrates at the limit of education*. New York: Routledge, 2017.
- McPHERRAN, M. "Vlastosian approaches". In: PRESS, G. *The continuum companion to Plato*. Londres; New York: Continuum International Publishers, 2012.
- NAILS, D. "Compositional Chronology". In: PRESS, G. *The continuum companion to Plato*. Londres; New York: Continuum International Publishers, 2012.
- NIKULIN, D. *The Other Plato: The Tübingen interpretation of Plato's inner-academic teachings*. New York: State University of New York, 2012.
- OWEN, G. "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues". In: ALLEN, R. *Studies in Plato's Metaphysics*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967.
- PLATÃO. *A República*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Divisão Europeia do Livro, 1965.
- _____. *As leis: Epinomis*. São Paulo: Edipro, 1999.
- _____. *Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1975 (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Timeu-Crítias*. Trad: Rodolfo Lopes. Coimbra: Ect, 2011.
- POPPER, K. *A sociedade aberta e seus Inimigos*. Trad: Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1974.

- POSTER, C. “The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and their Hermeneutic Consequences”, in *Phoenix*, v. 52, n. 3/4, 1998, p. 282-298.
- PRIOR, W. “Developmentalism”. In: PRESS, G. *The continuum companion to Plato*. Londres; New York: 2012.
- REALE, G. *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “Dottrine Non Scritte”*. Milão: Bompiani, 2010.
- RICHARD, M-D. *L’enseignement oral de Platon*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.
- TARRANT, H. *Plato’s first interpreters*. New York: Cornell University Press, 2000.
- TIGERSTEDT, E. *Interpreting Plato*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell International, 1977.
- WALLACH, J. *The platonic political art: a study of critical reason and democracy*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2001.

Submissão: 01. 11. 2021 / Aceite: 21. 01. 2022

Do método de investigação de Ockham ao pensamento científico moderno

From Ockham's research method to modern scientific thinking

FERNANDO ALVES GRUMICKER¹ / JOSÉ ATÍLIO PIRES DA SILVEIRA²

Resumo: O presente escrito visa uma exposição do pensamento de Guilherme de Ockham (1285-1347), ao que diz respeito ao caráter lógico de suas considerações sobre o nominalismo, como também, uma exposição do pensamento de Ockham sobre o problema dos universais. Se o universal é entendido como uma abstração quantitativa da realidade contingente, então, a ciência que até então se encontrava vinculada a conceitos metafísicos deveriam partir as suas investigações dos objetos particulares, se pretendiam alguma validade. Neste trabalho o objetivo será destacar a concepção metodológica da “navalha de Ockham” como um princípio da parcimônia, diante da crítica do autor à metafísica tradicional, visando a relevância de Ockham no pensamento moderno, já que o seu método de investigação parte de uma exigência para que o homem se volte para a natureza, e não a antecipe nas suas especulações. O método empregado neste artigo será uma investigação a partir de descrições com recursos às bibliografias, uma vez que o escrito visa a conceitualização acerca do posicionamento e, mais nomeadamente, da concepção lógica empregada por Ockham.

Palavras-chave: Lógica. Ciência. Universal. Conhecimento. Nominalismo.

Abstract: This writing aims at an exposition of William of Ockham's thought (1285-1347), regarding the logical character of his considerations on nominalism, as well as an exposition of Ockham's thought on the Problem of Universals. If the universal is understood as a quantitative abstraction from contingent reality, then science, which until then had been linked to metaphysical concepts, should start its investigations of particular objects if they intended some validity. In this work the objective will be to highlight the methodological conception of "Ockham's razor" as a principle of parsimony, regarding the author's criticism of traditional metaphysics; aiming at Ockham's relevance in modern thought, since his method of investigation starts from a requirement: for man to look at nature, and not to anticipate it in his speculations. The method employed in this article will be an investigation from descriptions with resources to bibliographies, since the writing aims at conceptualizing the positioning and, more specifically, the logical conception employed by Ockham.

Keywords: Logic. Science. Universal. Knowledge. Nominalism.

Uma primeira constatação introdutória

Guilherme de Ockham (1285-1347)³ foi um frade franciscano do século XIV, detêm das mais variadas contribuições para a lógica, a física e a teologia, assim

¹ Graduando no curso de Filosofia pela Universidade Estadual Do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Bolsista pelo Programa de Educação Tutorial (PET) de Filosofia. E-mail: grumickerfernando@gmail.com

² Professor do Colegiado de Graduação em Filosofia da UNIOESTE. E-mail: jose.silveira@unioeste.br.

³ Ockham foi além de filósofo, um lógico, e teólogo escolástico inglês, considerado por muitos como o “príncipe dos nominalistas”, doutrina na qual a existência dos universais é tomada como uma

como no que diz respeito às suas contribuições para a política. No entanto, não é totalmente evidente que a lógica empregada por Ockham seja constituída unicamente pela lógica silogística (ou de termos) aristotélica, mas também, emergem definições precisas do autor para as definições nominais e simbólicas que mais tarde na modernidade serão definitivas para a sintaxe na linguagem. De fato, as contribuições de Ockham para a ciência da lógica não são de modo algum uma mera maneira de dar consistência ainda maior à lógica aristotélica para a escolástica.

Ainda aqui, o nominalismo de Ockham deve ser destacado, sobre a parte lógica que faz referência direta aos nomes e aos próprios objetos que denotam os seus conceitos, do mesmo modo como a caracterização epistemológica do seu pensamento, a saber, a distinção entre conhecimento incompleto e conhecimento complexo, como critérios determinantes para aferir a verdade formal ou contingente de uma proposição, seja ela a respeito dos termos que denotam objetos ligados ao mundo contingente, para aferir a validade enquanto intuição do termo, seja para a verificação de uma dada proposição a partir da abstração da contingência. A esta última, Ockham chamará de conhecimento abstrato, assim, um conceito como ‘circularidade’ é um conceito “extraído de muitos objetos individuais” (REALE, 1990, p. 620), desta maneira, o caráter universal abstraído de uma multiplicidade de individuais⁴ é, segundo Ockham, um mero *flatus vocis*⁵, uma vez que o conceito de universalidade não é um conceito que se entende como vinculado à realidade empírica (sensível), mas um mero nome significado a partir da abstração da multiplicidade de individuais.

Ao que se refere à lógica propriamente dita, trata-se de nomes empregados em proposições, de fato, assim como para Aristóteles⁶, Ockham chama de termo o que a proposição consiste, o lugar onde o termo ocupa, constitui o valor formal da proposição. Não obstante, a sua investigação acerca dos termos das proposições vai constituir, em suas obras, no primado da experiência junto com a concepção individual da natureza (vejamos mais adiante como são rejeitados os conceitos metafísicos por Ockham), constituirá, então, a base de um método de investigação natural.

discussão meramente verbal e fonética, isto é, onde o conceito de universalidade é entendido como um mero conceito desprovido de realidade concreta.

⁴ Tomamos aqui como exemplo para auxílio do leitor, a multiplicidade de objetos redondos, o que há de comum entre eles é a forma, portanto, da abstração do conteúdo para a forma, surgirá o conceito de circularidade como um conhecimento abstrativo. Afirma-se, portanto, que abstraindo de uma multiplicidade de objetos a sua forma, podemos ter um conhecimento abstrato de tais objetos, tal abstração, no pensamento de Ockham, refere-se à um conceito abstraído de objetos.

⁵ Emissão fonética.

⁶ “Designo por termo aquilo em que uma premissa se resolve, isto é, o predicado e o sujeito acerca do qual se afirma, quer o verbo ser lhe esteja junto, quer o não ser esteja separado” (ARISTÓTELES, 1986, p. 11).

Entende-se por ciência moderna, o desenvolvimento da filosofia natural⁷, partindo da investigação da natureza com um rigor metodológico, isto é, a maneira de investigação que aproxima a experimentação e observação com uma abordagem técnica e metodológica. Mostraremos como a exigência de um método de Ockham se assemelham com alguns dos conceitos e ideias de filósofos da modernidade, em especial, aos de Bacon, Descartes e Kant, como também a maneira que tais ideias parecem ser antecipadas por Ockham e influenciado, em certa medida, o pensamento moderno para o advento da ciência moderna.

Da verdade das proposições segundo os termos da lógica

Ockham toma por termo de três modos, que se referem à maneira como podemos falar deles, são os seguintes: os termos proferidos⁸, escritos e concebidos⁹, afirma assim que podemos conceber os termos dessas maneiras. No entanto, o próprio termo ainda pode ser entendido de dois modos diversos ao que tange às predicções e ao conhecimento, a saber, os termos categoremáticos e sincategoremáticos, o primeiro se refere aos nomes que denotam categorias específicas como ‘homem’, que no geral “significa todos os homens” (Ockham, 1999, p. 126); o segundo referem-se à nomes que não são tomados com significações isoladamente mas sim acrescentando alguma coisa a ele, Ockham chama de termos sincategoremáticos, termos que não significam algo isoladamente, por exemplo: ‘todos’, ‘brancura’, ‘circuladidade’ (mas todos o que?, brancura de que?) e assim por diante, uma vez que o termo precisa de um conceito colocado para significar, assim “cumpre dizer que não é chamada significativa por significar algo determinado, mas por que faz outra significar” (Ockham, 1999, p. 127), com efeito, nem todos os termos tem um significado definitivo e significam isoladamente algo de modo específico como é o caso dos termos categoremáticos.

Ainda aqui os termos podem ser entendidos de acordo a dois tipos de conhecimentos, a saber, o conhecimento incompleto e conhecimento complexo. O conhecimento incompleto refere-se ao conhecimento dos termos de uma proposição e aos objetos que eles se referem. O conhecimento complexo, no entanto, diz respeito às proposições que resultam dos termos de um argumento.

O conhecimento incompleto que, para Ockham, nos permite aferir sobre a verdade de determinados termos categoremáticos, razão pela qual, este tipo de

⁷ Notamos que o conceito de filosofia natural é empregado por Ockham em suas obras como uma investigação da natureza, o que mais tarde na história do pensamento filosófico e principalmente o pensamento moderno, será definido como investigação científica. Portanto, Ockham ao empregar o conceito de filosofia natural faz referência a uma investigação objetiva.

⁸ Os termos proferidos, trata-se do termo em uma proposição onde ocorre a locução, assim, segundo Ockham (1999, p. 119) “o termo proferido é a parte da proposição proferida pela boca e capaz de ser ouvida pelo ouvido corporal”

⁹ O termo concebido se refere à intenção do indivíduo significando algo e constitui uma proposição mental, suscetível de ser parte da proposição mental e por ela significar algo.

conhecimento que será a ponto de partida para a investigação epistemológica a respeito dos termos das proposições. O conhecimento incompleto pode ser por sua vez duplo. De um lado se refere ao conhecimento intuitivo¹⁰ e abstrativo, e é exatamente ao conhecimento abstrativo que Ockham dará ênfase em sua crítica à metafísica tradicional. Por outro lado, o conhecimento intuitivo que dirá a validade de uma proposição a de acordo ao método empregado por Ockham, uma vez que essa se compõe de termos e os termos por sua vez podem ser intuídos, uma vez que denotam objetos particulares da experiência dos sujeitos. Assim, o conhecimento incompleto intuitivo dirá se uma proposição é válida segundo a intuição de seus termos. A proposição “o homem é um bípede” só pode ser aferida a sua validade de maneira intuitiva, é dizer que a verdade de uma proposição depende da intuição dos termos que a compõe.

Portanto, o conhecimento incompleto intuitivo é o conhecimento de onde parte a experiência sensível e é apenas esta que ditará se uma proposição é verdadeira segundo a sua relação com o mundo sensível. Sobre isto nos diz Ockham:

O conhecimento simples, próprio do singular e primeiro sob esse aspecto é o conhecimento intuitivo. Que esse conhecimento seja o primeiro, vê-se pelo fato de que o conhecimento abstrativo do singular pressupõe a intuição a respeito do mesmo objeto, e não vice-versa (Ockham, 1973, p. 352)

36

De um lado, o conhecimento intuitivo trata de objetos particulares enquanto possuidores de realidade e suscetíveis de serem localizados na experiência. Por outro lado, o conhecimento abstrativo se refere ao conhecimento abstraído de uma multiplicidade de objetos singulares e a isso se chamará posteriormente de universal, enquanto abstração de propriedades de objetos particulares, também que diz respeito ao conhecimento das qualidades de certos objetos particulares, segundo Reale (1990, p. 619) “os dois conhecimentos são intrinsecamente distintos porque cada qual tem o seu próprio ser: o primeiro diz respeito a juízos de existência, o segundo não”. De que modo, portanto, na distinção entre conhecimento intuitivo e abstrativo poderíamos falar de verdade de uma proposição? Ockham entende que são os termos de uma proposição que denotam objetos da experiência e não a abstração das qualidades dos objetos, tampouco a abstração da multiplicidade para formar uma universalidade, assim, como exemplo, na proposição “a grama é verde” podem ser entendidos, segundo a intuição do termo “grama” e seu predicado “verde”, é necessário que os termos sejam significativos. É apenas com a intuição dos termos da proposição que a própria proposição poderá ser validada ou rejeitada, partindo do conhecimento incompleto, independentemente de como fazemos referência a tal termo, seja proferido, escrito ou concebido.

¹⁰ Intuição se refere à maneira imediata de se conceber diretamente um dado objeto da experiência.

Francis Bacon (1561-1626), filósofo inglês, compartilha, desta concepção de Ockham, segundo a ideia pela qual a nova lógica apresentada em sua obra “*Novum Organum*” (1620), junto com a experiência, pode fornecer bons resultados à investigação, uma vez que a sua obra pressupõe um método de investigação pautado na experimentação. Isto segue-se da concepção pela qual a lógica indutiva é um caminho seguro para a filosofia natural, segundo séries de enumerações de observações, como também para a testabilidade de leis axiomáticas. Bacon parte da concepção de que a *lógica vulgar*¹¹, a de termos isoladamente, sem recurso da experiência se torna infrutífera para a ampliação do nosso conhecimento da natureza.

Bacon utiliza-se da lógica indutiva para validação de axiomas, como também para a descoberta de novas informações a respeito da natureza. No entanto, não se trata de que a indução de Bacon parte de *cima para baixo*, isto é, das premissas para a observação, mas que procura dar cabo de elaboração de hipóteses e leis gerais a partir da observação, isto é, de *baixo para cima*, de acordo com a observação para a elaboração de argumentos e axiomas. Sobre esta questão, Bacon nos diz:

E as indicações acerca da interpretação da natureza compreendem duas partes gerais: a primeira, que consiste em estabelecer e fazer surgir os axiomas da experiência; a segunda, em deduzir e derivar experimentos novos dos axiomas (BACON, 1973, p. 108)

37

Partindo desta abordagem, a indução de Bacon é pautada antes na observação para a elaboração de axiomas da experiência, segundo os axiomas simples já aceitos, para uma nova observação para aferir se é o caso da natureza se comportar como a prescrição da hipótese. Assim, a lógica indutiva parte da observação para a elaboração de axiomas cada vez mais gerais e observáveis. Ao mesmo tempo, os termos dos axiomas se referem ao mundo pautados numa estrutura de referência observável.

Apesar de que a abordagem de Ockham seja semelhante com a de Bacon no que se refere à experiência, a lógica empregada por Ockham parte de *cima para baixo*, no sentido de recorrer à observação das premissas e dos termos de um silogismo e suas conclusões, contrariamente à Bacon que inicia a elaboração de axiomas a partir da observação e os coloca à prova, mediante a experiência.

Portanto, Ockham não é um indutivista no sentido de pressupor que a ciência começa com a observação simplesmente, mas parte da composição e da estrutura lógica de argumentos para a observação e a validação dos argumentos. É interessante notar como estas concepções tão parecidas e historicamente separadas mantêm uma relação. Com Ockham vê-se a abordagem lógica e o recurso à

¹¹ Bacon afirma que “lógica tal como é hoje usada mais vale para consolidar e perpetuar erros, fundados em noções vulgares, que para a indagação da verdade, de sorte que é mais danosa que útil” (BACON, 1973, p. 21)

observação, enquanto em Bacon temos algo semelhante a um desenvolvimento dessa perspectiva de empregar a experiência, tanto no sentido de elaboração hipóteses e de recorrer à experiência para a investigação de axiomas, quanto no sentido de elaborar axiomas partindo da experimentação.

O princípio da economia da razão: a exigência de simplicidade

O que ficou conhecido como a “navalha de Ockham” trata-se de um princípio da parcimônia onde as proposições com termos devem ser de menor número, é dizer que um argumento que se constitui de proposições menores é um argumento melhor de acordo à sua simplicidade em relação a um argumento onde as premissas se multiplicam. Entre dois argumentos semelhantes, a navalha de Ockham pressupõe que o argumento mais simples seja o mais viável. Assim, os argumentos que pretendem fazer provas meramente racionais devem admitir o número mínimo de premissas.

Ockham não pretende dizer de modo algum que os argumentos com mais premissas, complexos, por conseguinte, que admitem a multiplicação dos termos das proposições de uma maneira que a sua premissa seja fraca e conclusão por sua vez, se torne forte, seja um argumento inválido. Pelo contrário, não se trata aqui da verdade de um argumento e a navalha de Ockham não é um método para determinar a validade de um argumento ou a sua invalidade, mas demonstra ser sugestivo, enquanto um método que impeça a multiplicidade de premissas para uma conclusão e a sua conjunção com demais proposições. Deste modo, o que o método pretende é um cânon para a elaboração de argumentos segundo a consistência da simplicidade, admite-se assim que um argumento seja mais consistente em uma relação proporcional com a sua simplicidade.

Esta abordagem metodológica faz com que sejam dissolvidas as proposições meramente especulativas da metafísica tradicional, como o platonismo, o ser analógico de Tomás de Aquino¹² e entre outras posições escolásticas e teológicas. Ockham pressupõe que as proposições enunciadas em argumentos e a metafísica que pressupõe um termo na proposição sem o seu respaldo direto com a experiência também precisa ser tomado como um argumento que viola a economia da razão¹³ já que conhecemos das coisas apenas a sua predicação e não a sua “substância” que é, na metafísica tradicional um termo demasiadamente empregado nas proposições.

Esta concepção abre uma variedade de possibilidades para aferir conceitos do campo racional como também os termos empregados nas proposições no campo da fé. Os argumentos que compõe proposições e as proposições com termos, onde o

¹² Doutrina segundo a qual há uma relação entre a imagem de Deus e o homem.

¹³ A separação feita entre os termos empregados na lógica e a natureza, “permite a Ockham tratar os termos como se fossem puros símbolos e relacioná-los entre si sem se ocupar da realidade designada” (REALE, 1990, p. 624).

termo é um conceito que denota um objeto, pertence, pois, ao conhecimento racional o conceito de um objeto, seu termo na proposição e o objeto intuído que o conceito denota. Ockham é enfático ao observar que em uma proposição onde o termo é um conceito metafísico — como a universalidade, Deus¹⁴, anjo e assim por diante — não detêm de intuição empírica, dissolve-se as pretensões de verdade meramente formais das proposições gnosiológicas e teológicas que por sua vez são restritas do campo da metafísica e da própria fé. Sobre isto, afirma Gilson:

As únicas proposições evidentes são aquelas onde o predicado está incluído no conceito do sujeito; ora, como todos os nossos conhecimentos são emprestados da experiência sensível, não temos conceito de Deus; portanto não podemos afirmar nenhuma proposição evidente a seu respeito” (GILSON, 1995, p. 821)

Assim, a crítica à metafísica tradicional feita por Ockham é justificada, pois os conceitos empregados que pretendem ter universalidade jamais serão suscetíveis de intuição na experiência possível. Portanto, se o conceito de Deus é um conceito ininteligível de maneira individual, já que para este conceito não encontramos a sua intuição na experiência, ele permanecerá ao terreno da fé e não da filosofia. Ockham coloca uma demarcação entre dois campos de pesquisa, uma vez que a verdade de um conceito (ou de um termo) apenas pode ser aferida conforme a intuição possível do mesmo, assim, como consequência, os termos proferidos como conceitos abstratos não passam de meras emissões fonéticas. Podem ser objeto de um discurso, mas nunca conhecidas pelo homem enquanto um conceito com conteúdo existencial definitivo.

Também Bacon em sua crítica à abordagem na investigação científica do seu tempo, afirma a necessidade de um método rigoroso para a investigação. Afirma que o método seguro seria o de partir de axiomas simples para axiomas intermediários e das observações empíricas para uma estrutura com sentido. Assim, partindo da simplicidade a uma complexidade. Bacon nos diz:

Resta-nos um único e simples método, para alcançar os nossos intentos: levar os homens aos próprios fatos particulares e às suas séries e ordens, a fim de que eles, por si mesmos, se sintam obrigados a renunciar às suas noções e comecem a habituar-se ao trato direto das coisas. (BACON, 1973, p. 26)

Com isso Bacon afirma a necessidade de uma abordagem mais objetiva, apondo-se as antecipações e especulações. Colocando as *falsas noções* em questão, isto é, a maneira pela qual a abordagem de investigação até então que se encontrava

¹⁴ Com isso, não queremos afirmar que Ockham mantém uma posição ateísta, mas que coloca os conceitos sem correspondência com a experiência em um conjunto vazio e inacessível aos homens pela sua contradição, assim, separa os campos da fé e da razão, respectivamente, da teologia e da filosofia. Mantendo uma posição rica, no sentido de distinguir um campo de investigação da natureza de um campo do discurso.

estarecida. Ao mesmo tempo que a posição empirista de Bacon mantém uma abordagem segundo a qual os axiomas precisam ser confirmados através de minuciosas observações para não acontecerem generalizações apressadas, também, coloca a observação como um critério para a verdade.

Tanto Ockham quanto Bacon, concordam com uma exigência de simplicidade no momento de partir para uma investigação, seja da que parte da lógica (axiomática), seja empírica. Ockham coloca a concepção aristotélica “à dupla prova de um empirismo radical e de uma crítica *a priori* cuja única regra é o princípio da identidade” (GILSON, 1995, p. 838), assim, o método que exige a correspondência do conceito com o objeto segue o princípio lógico do próprio termo que deve ser igual ao objeto da experiência.

Aqui podemos nos interrogar a diferença entre a exigência de Ockham e o método de Francis Bacon, de fato, a diferença entre Ockham e Bacon se resume no fato de que a tradição de investigação é totalmente diversa, ainda assim, as exigências de um método científico pautado na experimentação seguem-se semelhantes, no entanto, o recuso que Ockham faz da lógica, aferindo os argumentos válidos de uma dupla prova de observação, ou seja, de aferir tanto as premissas quanto a conclusão de um argumento silogístico, por exemplo, se segue da ideia de que a lógica se faz necessária como um método dedutivo e o recuso à experimentação para a validação de argumentos.

Em Bacon a indução é empregada como método para que o homem conheça as regularidades da natureza para a formulação de leis gerais na ciência partindo de uma indução. Sua teoria a respeito dos quatro ídolos¹⁵, revela uma semelhança nítida com Ockham, já que Ockham coloca um peso como crítica à abordagem escolástica e à metafísica tradicional. Em Bacon essa crítica é voltada para a posição do homem em relação à natureza, de modo que declara a necessidade para que o homem se coloque diante da natureza sem nenhuma superstição ou idiosincrasia, reme à expurgação dos ídolos da mente dos homens. Afirma Bacon (1973, p. 26):

Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente o obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam.

Bacon nos remete à exigência de que o homem expurgue de si as generalizações desmedidas, de recorrer às obras de filósofos e não diretamente à natureza, como também, da imposição das ideias à natureza com o intuito de força-la a se comportar de acordo com os ideais humanos, já que entende que a natureza é

¹⁵ A saber, os ídolos do foro, do teatro, da caverna, e os ídolos da tribo.

independente do homem.

Outro eminente filósofo moderno que também recorre a uma exigência de simplicidade ao abordar o método da ciência é René Descartes (1596- 1650), em sua obra “Discurso do Método”, elabora uma série de preceitos, segundo os quais mantém a ideia metafórica de que um método de procedimento seria “como a multiplicidade de leis frequentemente fornece desculpas aos vícios, de modo que um Estado é bem melhor regrado quando, tendo pouquíssimas leis, elas são rigorosamente observadas” (Descartes, 2001, p. 22), dessa maneira, a estrutura da qual Descartes faz referência é a maneira pela qual os objetos de conhecimento se coloca nos homens. Se trata de uma maneira de se fazer fiel à simplicidade aos objetos e ao modo de os conceber.

Assim, recorrendo à simplicidade, maneira pela qual se deve conceber os objetos no entendimento, Descartes em um dos seus preceitos coloca que:

[...] conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo certa ordem mesmo entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros (DESCARTES, 2001, p. 23).

Este terceiro preceito de Descartes mostra a maneira como o seu método se torna gradual segundo a dificuldade de concedimento de ideias, por se tratar do seu racionalismo, ao contrário de Bacon, Descartes pressupõe uma abordagem dinâmica em termos de permissividade de pensamento. A metodologia científica cartesiana ganhou grande consistência, mais tarde desenvolvida por Isaac Newton (apesar da crítica newtoniana à posição cartesiana), com bases experimentais na física principalmente no que toca o pensamento mecanicista.

Tal metodologia científica que encontramos em Descartes parte da decomposição, partindo inicialmente das ciências matemáticas, busca uma exatidão no procedimento científico, para atingir e demonstrar a verdade partindo dos objetos mais simples aos mais complexos, ao mesmo tempo, tal abordagem se trata de uma base segura para o conhecimento e seu progresso nas ciências.

Coincidem intimamente o método de Bacon e Descartes e suas exigências de simplicidade, com o pensamento de Ockham e seu princípio da parcimônia. Uma vez que Ockham demonstra a necessidade de simplicidade em argumentações lógicas e discursivas, para a possível validação de tais argumentações com respaldo na experiência, Descartes e Bacon, por outro lado, apesar de manterem uma posição contrária entre si, dado ao racionalismo cartesiano e ao empirismo de Bacon. Coincidem também em suas exigências de simplicidade, já que para Bacon se faz necessário partir de axiomas e observações mais simples para uma estrutura ordenada e complexa pautada em termos observacionais. Em Descartes,

encontramos um procedimento metodológico de partir de objetos simples para os mais compostos na investigação filosófica.

O nominalismo: o problema do conhecimento abstrativo

A problemática aqui se refere ao ponto em que o conhecimento abstrativo provém do conhecimento intuitivo, não se trata de um dualismo epistemológico ao qual ambos os conhecimentos seriam opostos ou travariam uma guerra dicotomia, no entanto, cumpre destacar que Ockham pensa o uso prático e argumentativo desses tipos de conhecimentos, a saber, o mal uso dos conceitos advindos do âmbito abstrativo pode fazer que um sujeito pense que tenha o conhecimento de um objeto real, no sentido concreto, mas que se trata do oposto disso, o conhecimento de um mero conceito, a problemática se coloca sobre como se dá o complemento entre o conhecimento intuitivo e o abstrativo ou, ainda, existiriam conceitos abstratos que não seriam possíveis de intuição sensível? Ockham nos dirá que apesar do conhecimento abstrativo ser originado do conhecimento dos objetos da experiência, qualquer conceito que não detém de uma intuição possível é um conhecimento abstrato e desprovido de constatação ao que concerne à realidade deles na natureza, mas que apesar disso, tais conceitos pertenceriam ao campo do discurso.

Analogamente, podemos agora nos referir a distinção entre pensar e conhecer, elaborado mais eminentemente por Immanuel Kant (1724-1804), encontramos aqui uma concepção bastante parecida com a de Ockham, uma vez que se trata da distinção entre meros conceitos e a possibilidade do conhecimento a partir da intuição. Nos diz Kant (2001, p. 114-115):

Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento [...] sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas [...]. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar.

Se um conceito apenas pensado não detém de intuição sensível se trata de um mero pensamento por conceitos. No entanto, se um conceito detém de intuição correspondente a um objeto podemos saber de suas qualidades e de seus acidentes, tornando-se, portanto, um conhecimento intuitivo.

Desta maneira, os conceitos metafísicos — como a totalidade e conceitos com pretensões de universalidade como “espécie” ou “gênero” — são conceitos abstraídos da experiência, no entanto, não se referem a objetos universais (já que estes são conteúdos vazios) senão a objetos individuais. Assim, os conceitos universais não podem ser entendidos de modo algum como um conhecimento intuitivo, mas um conhecimento complexo, abstraído da experiência dos objetos singulares, isto quer dizer que “nenhuma coisa pode ser conhecida em si por nós abstrativamente por meios puramente naturais, sem ter sido conhecida antes

intuitivamente” (OCKHAM, 1973, 386), nos remetemos ao conhecimento intuitivo como sendo este o que promove o conhecimento dos objetos aos quais os termos se referem.

Partindo do conhecimento abstrativo, eles podem ser de dois modos, a saber, do abraço da experiência para a formação de conceitos da multiplicidade e, da abstração da multiplicidade e de suas qualidades (abstração do conteúdo) para o pensamento formal do objeto, de outro modo, os nomes abstratos convergem. De acordo a Reale, o conhecimento abstrativo “pressupõe e é posterior à sua apreensão” (REALE, 1990, p. 619), ou seja, o objeto se encontra após seu conceito, uma vez que carrega consigo a forma da intuição. Ao que tange ao nominalismo, o conhecimento abstrativo que será entendido como o precursor que levará os homens a afirmarem conceitos universais e metafísicos que por sua vez, como afirmamos anteriormente, não se tratam de conceitos com intuições correspondentes, mas conceitos formados a partir do múltiplo da experiência abstraído, deste modo, a problemática se encontra no fato de que não podemos encontrar na experiência os conceitos abstraídos (como totalidade ou universalidade), uma vez que precisam corresponder a objetos particulares.

De acordo a Ockham, a realidade é composta de objetos individuais e não universais, uma vez que a intuição dos conceitos apenas pode ser aferida de modo individual, os conceitos metafísicos que pretendem universalidade ainda apenas podem ser possíveis como conceitos pensados (no campo do discurso), mas sem objeto correspondente na experiência. Assim, as proposições que possuem termos universais são proposições carentes de intuições e por sua vez desprovidas de realidade, não são significativas isoladamente, assim como um termo sincategoremático não é significativo separadamente.

Tal concepção também aparece na “Crítica da Razão Pura” de Kant, uma vez faz que o filósofo alemão faz uma distinção entre pensamento por conceitos e o conhecimento de tais conceitos no entendimento. A razão pode, de acordo à Kant, pensar por si mesma elaborando sínteses entre conceitos (numenom), mesmo que tais conceitos não seja possíveis de serem encontrados na experiência (femomeno), ainda, de uma representação de um objeto da experiência no sujeito “não se conclui que toda a representação intuitiva das coisas exteriores implique a existência dessas mesmas coisas” (KANT, 2001 ,p. 272) uma vez que o conceito para ser pensado não necessariamente precise estar ligado à sensibilidade.

Esta distinção é de grande importância para uma distinção entre a razão e a experiência, uma vez que poupa ao investigador ingênuo o esforço de procurar na experiência os conceitos pensados e sem intuição possível. Assim como a lógica e a matemática haviam construído um caminho seguro como ciência até Newton, para Kant, também a filosofia deveria encontrar um caminho seguro. Descartes ainda não havia instituído as bases segundo o método dos matemáticos nas “Meditações

Metafísicas”, uma vez que recorria à Deus para fundamentar as suas pretensões de verdade, tampouco Bacon e o empirismo junto ao indutivismo o fizeram. O que Kant traz em sua posição é ressaltar a necessidade de uma metodologia que leve em consideração tanto a razão quanto a experiência.

Ockham, no entanto, é da perspectiva de que a base mais viável para o desenvolvimento do conhecimento é através da intuição de conceitos, que a lógica serve como um apoio para a investigação da filosofia natural. Emergem aqui situações bastante parecidas com as pretensões de Kant de instituir um caminho seguro para a filosofia, ainda que em Ockham tal noção se encontre em um estado embrionário.

A ciência pensada através dos objetos individuais

Ockham recusa o realismo franciscano revelando uma posição nominalista totalmente oposta à tradição que encontrava no seu século, de acordo a Huisman (2001, p. 735) “Duns Escoto, que era franciscano, defenderá com algumas variantes um ponto de vista realista. A novidade é que Ockham, defende um nominalismo totalmente oposto a tradição de sua ordem”. Para destacar esta posição ímpar de Ockham e seu pensamento, sua posição se resume em que é totalmente absurdo que as espécies e gêneros sejam tomadas como universais já que estes apenas se sobrepõem aos indivíduos singulares. Dado a este motivo, o único método de investigação que pertence ao terreno da razão e da filosofia é o método da investigação que parte dos objetos individuais. A ciência terá de ter como ofício a investigação de objetos particulares e não de meras conceitos restritos que não se referem à experiência. Assim sendo, uma vez que os conceitos universais não denotam objetos dados, serão meros conceitos sem um uso para a ciência, no entanto, detêm de um uso linguístico no terreno do discurso.

A lógica é o instrumento pelo qual poderá se fazer análises a respeito das proposições da ciência, separando os campos do discurso e da realidade (ou natureza), Ockham atribuí à lógica um papel de suma importância ao que tange à avaliação dos termos no que se refere à validade das proposições, ou seja, uma proposição apenas será válida conforme o seu termo denote algum objeto da experiência. Assim, o carácter da intuição do conceito na experiência é a justificação da proposição, é ela que confere a validação de uma hipótese e/ou argumento.

Partindo desta perspectiva, a ciência que até então se encontrava sem um método definido, ao ser rigor vai ser entendida por Ockham pelo seu objeto de estudo e não de acordo com o grau de universalidade pensada pelos escolásticos¹⁶,

¹⁶ Para os aristotélicos escolásticos, a ciência deveria ter por objeto tudo o que se fazia universal e consolidava com os aspectos de necessidade. Assim, a realidade contingente não é universal e necessária, portanto, se concluí que a ciência deve ser apenas o que tem Deus por seu objeto já que Deus é o que há de maior universalidade e necessidade. Portanto, o estudo da realidade contingente

aqui a natureza é entendida como uma reunião de individuais, e estes que irão compor o objeto de investigação da ciência, de acordo ao autor. Seu método, portanto, se refere à distinção entre discurso e natureza, de investigação e antecipação.

Sem dúvida, é com Bacon que a concepção de investigação de um todo constituído por particulares, ganha mais notoriedade, uma vez que:

[...] os axiomas reta e ordenadamente abstraídos [no sentido de serem intuídos] dos fatos particulares, [...] facilmente indicam e designam novos fatos particulares e, por essa via, tornam ativas as ciências (BACON, 1973, p. 23).

A ciência apenas poderá ser entendida de acordo com o seu objeto de investigação, ou seja, os objetos individuais, já que o conhecimento dos objetos pela experiência jamais é o conhecimento das espécies e de suas categorias formais abstratas, mas de suas propriedades específicas segundo cada objeto singular, apesar disso, o objeto singular não é entendido aqui como uma expressão escrita significada pelo campo da linguagem e se restringe a ela, nem mesmo o singular como no caso dos conceitos que pretendem ter universalidade devem ser entendidos como um símbolo expresso em palavras.

Um método para a investigação científica definido foi de grande importância para o advento da ciência moderna, com Bacon e ao mesmo tempo com o pensamento mecanicista, em especial o de Descartes. Este pensamento bastante frutífero, sem dúvida, possibilitou à humanidade novos horizontes de práticas, experimentação e técnicas, Ockham anterior a tais pensamentos da modernidade, voltados para a ciência, ainda antecipa muitos pressupostos do pensamento científico moderno.

Como falamos anteriormente, o individual é possuidor de características e este que deve ser entendido como pertencente à realidade externa ao sujeito, uma vez que são estes objetos que são os primeiros conhecimentos intuídos através da experiência, Gilson ao referir-se a esse tipo de conhecimento nos diz que “todo conhecimento universal é, em certo sentido, conhecimento de uma coisa singular” (GILSON, 1995, p. 360), assim sendo, para o conhecimento científico (ou filosofia natural) deve-se tratar de objetos bem delimitados. Ockham rejeita conceitos de concepções como os daqueles que colocam uma a teleologia na natureza, assim, mantém uma posição bastante distinta de Aristóteles por entender a física recorrendo à lógica a à experiência, Ockham entende o movimento de corpos como

não pode ser entendido como ciência, nem a física ou a biologia podem o ser por conterem em seus estudos objetos externos ao sujeito. Por esta razão, apenas conceberia como o objeto da ciência o resultado de uma conclusão, assim, o que a conclusão significa é o objeto da ciência que não teria outra realidade que a realidade mental, assim sendo, pertence à esfera do sujeito cognoscente o conteúdo da ciência e não ao que é exterior ao sujeito.

objetos individuais, mas não faz uso de conceitos metafísico-físicos, afirma que o movimento apenas é uma ação recíproca entre objetos singulares, ao contrário da concepção Aristotélica na qual entende todo o movimento como uma predisposição dos corpos para um lugar natural no cosmo.

Assim, Ockham mantém uma posição quantitativa sobre os objetos da experiência uma vez que a realidade é composta com objetos singulares, ainda aqui, a filosofia natural apenas conheceria dos objetos as qualidades e seus acidentes, e não as substâncias últimas das coisas, também Bacon compartilha dessa concepção.

A posição quantitativa deixa de lado a concepção qualitativa das causas e dos acontecimentos naturais explicados pela tradição escolástica. De fato, Ockham nega a afirmação da cosmologia aristotélica de que tudo estaria sujeito a leis universais teleológicas que ordenariam a *physis*, também nega as hipóteses especulativas a respeito da causa última da realidade, portanto, Ockham mantém-se na posição ímpar do seu tempo, não nega que a especulação não seja útil ao homem, como o faz Bacon, no entanto, Ockham nos diz que a especulação de nada serve caso não esteja baseada em postulados da experiência.

De fato, as conclusões a que chegou Ockham, seus métodos, exigências e princípios empregados, especialmente na lógica e no método de investigação da natureza e de prova de argumentos, nos permitem afirmar que não se trata de uma mera especulação o modo pelo qual procedeu, pelo contrário, o autor tratou com elas de interceptar as proposições em relação com a própria experiência. Até mesmo Kant na obra “Crítica Da Razão Pura” afirma que boa parte de nossos conhecimentos derivam da experiência.

Outra questão é a proximidade aparente de Ockham com o pensamento contemporâneo do empirismo lógico e, o princípio de verificação do Círculo de Viena, se tomamos como ponto de partida a concepção verificacionista de Wittgenstein e Carnap, encontramos uma proximidade com as ideias do uso da lógica e a verificabilidade das proposições formais na experiência. Apesar dessa aparente semelhança, Ockham em nenhum momento traz consigo a ideia da possibilidade de universalização das proposições como os filósofos do Círculo de Viena. Tampouco a exigência de se voltar para a natureza, para aferir os termos da logicamente com o recurso da experiência, se aproxima com o confirmacionismo de Carnap, uma vez que tal tipo de método de teste de teorias científicas, além de serem considerados como estáticos (pois ditam um método de proceder que não diz respeito ao caráter temporal de mudanças metodológicas nas ciências), também recorrem a uma indução e, especialmente em Carnap, ainda aborda uma perspectiva de graus de confirmação probabilística das teorias científicas, no sentido de que uma teoria tivesse um grau de verdade maior que outra.

Considerações finais

É claro que o advento do pensamento científico da modernidade começou com Bacon, seguido do método experimental junto com o a matematização da natureza, que levou Galileu às descobertas na astronomia, à objetividade e conseqüentemente a uma revolução científica. No entanto, separado de Galileu por mais de duzentos anos, Ockham ainda antecipa uma grande magnitude de problemas metodológicos enfrentados pelos filósofos modernos, ao mesmo tempo em que seu pensamento traz um rompimento com a tradição escolástica.

O pensamento lógico de Ockham e a sua posição nominalista, colocam uma demarcação para a distinção entre os campos da razão e da fé; do campo do discurso e da realidade empírica. Nos permite aferir o pensamento pelo qual será de grande êxito para o surgimento da ciência moderna, isto é, a experimentação e a objetividade, o rigor metodológico, como também as exigências de partir com a investigação dos objetos mais simples e menos problemáticos para os mais complexos.

O método de Ockham para a verificação das proposições faz com que os campos da teologia e da filosofia racional se separem de tal modo que os argumentos metafísicos da escolástica percam peso e inversamente, dita os limites da razão em relação com os argumentos empregados discursivamente, que se coloque a razão em seu lugar definitivo, também faz com que a metafísica aristotélica e a sua teleologia como explicação da física e de toda a natureza sejam suplantadas por uma visão da contingência dos objetos individuais e a suas relações recíprocas. A exigência de investigação dos objetos singulares que constitui o próprio objeto da ciência, de maneira que a ciência seja definida pelo seu objeto de estudo é uma visão ímpar que está intimamente ligada com a exigência de uma objetividade nas científicas pelos filósofos modernos, que Ockham já antevia.

Ao contrário dos teólogos aristotélicos, o método de Ockham com a exigência da experiência e as intuições dos termos da lógica na natureza, cumpre definitivamente o requisito para a investigação sem nenhuma idiosincrasia humana. Portanto, Ockham tem como base, tanto a razão quanto a experiência, a primeira pelo entendimento dos termos das proposições, o segundo como critério para a justificação do significado das proposições conforme a experiência, levando em conta um único árbitro implacável para validação das proposições: a natureza.

Referências

- AQUINO, T. *Seleção de textos*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985 (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Analíticos anteriores*. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.
- BACON, F. *Novum Organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

OCKHAM, G. *Seleção de textos*. São Paulo: Abril cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Lógica dos termos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

REALE, G. *História da filosofia: antiguidade e Idade Média*. 3. ed. São Paulo: PAULUS, 1990.

Submissão: 01. 06. 2021

Aceite: 30. 08. 2021

Filosofia e Literatura em Luciano de Samósata: o proêmio *Das Narrativas Verdadeiras*

Philosophy and Literature in Lucian of Samósata: the proem of *A True Story*

FABIO ANTONIO DA SILVA¹

Resumo: No presente artigo se propõe uma reflexão sobre a relação filosofia e literatura a partir dos parágrafos iniciais do livro *Das Narrativas Verdadeiras* (*Ἀληθῆ διηγήματα*) do escritor sírio helenizado Luciano de Samósata, que viveu no segundo século depois de Cristo como um cidadão do Império Romano. Obra que figura como exemplo paradigmático do que se veio chamar tradição luciânica, nela, por meio da alusão, o humor de Luciano nos leva até às reflexões mais refinadas da crítica dos costumes às elucubrações científicas; mas é ao desvelar o caráter ficcional da sua narrativa que nos oferece, ainda hoje, subsídio para teorizarmos sobre essa fronteira [tão contestável] entre o que é literatura e o que é filosofia.

Palavras-chave: Luciano de Samósata. Literatura. Filosofia.

Abstract: The present article is a reflection on the relation of philosophy and literature to the initial paragraphs of the book *A True Story* (*Ἀληθῆ διηγήματα*) by the Hellenized Syrian writer Lucian of Samosata, lived in the second century after Christ as a citizen of the Roman Empire. A work that appears as a paradigmatic example of what came to be called Lucianic tradition, in it, by means of the allusion, Luciano's humor takes us to the most refined reflections of the critic of customs to scientific explanations; but it is by revealing the fictional character of his narrative that he offers us, even today, a subsidy for theorizing about this [so contestable] frontier between what is literature and what is philosophy.

Keywords: Lucian of Samosata. Literature. Philosophy.

Introdução

Luciano de Samósata (≅125-181) é tido como o criador de uma tradição de textos com narrativas de viagens fantásticas que surgiram desde suas *Das Narrativas Verdadeiras*² (alguns diriam que se trata do fundador da ficção científica). Para além da sua importância literária esse texto pode ser avaliado do ponto de vista filosófico, em especial na leitura atenta do proêmio³ do texto que nos orienta na leitura de suas *Narrativas*. O autor sírio helenizado oriundo da capital do antigo reino de Comagena, então incorporada ao Império Romano, viveu durante o reinado de Marco Aurélio (o filósofo estoico), tendo passado boa parte de sua vida fora de sua

¹ Bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2008) e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2013). Atualmente é doutorando em Filosofia também pela Universidade Federal do Paraná, pesquisador bolsista pela CAPES. E-mail: fabioantonio@ufpr.br

² “Nesse sentido, já o título do texto parece anunciar do que se trata o seu conteúdo. O título *Ἀληθῆ διηγήματα* é comumente traduzido como *Histórias Verdadeiras*. A decisão de traduzi-la por *Das Narrativas Verdadeiras* justifica-se pelo fato de a primeira opção apresentar uma simplificação do seu sentido” (SANO, Lucia, 2008).

³ Trecho do texto que o tradutor português Custódio Magueijo chama de *preâmbulo* (SAMÓSATA, Luciano de, Obras completas, Coimbra, 2012).

cidade natal⁴, acabou por morrer no Egito, na cidade de Alexandria. Muitas vezes classificado como um filósofo da Segunda Sofística por sua posição histórica (como se verá uma rotulação questionável) e ficou famoso por renovar os diálogos filosóficos acrescentando um caráter satírico aos mesmos: essa característica cômica e ao mesmo tempo crítica é fonte de reflexões filosóficas como se poderá ver na investigação do proêmio *Das Narrativas Verdadeiras*. A relação que o autor estabelece aí entre filosofia e literatura é, ainda hoje, fonte de uma rica reflexão que nos faz pensar o papel da imaginação no trabalho intelectual; bem como a fronteira entre verdade e ficção.

Confesso que minto

O proêmio a que nos referimos são os quatro parágrafos que abrem o texto de Luciano e preparam-nos para encarar as páginas vindouras. O primeiro parágrafo anuncia que o tipo de narrativa que iremos conhecer não se trata da leitura “prolongada” nem “das mais sérias”, porém, já aí anuncia uma posição filosófica de Luciano: por meio de uma analogia entre os atletas e aqueles que se dedicam às letras, afirma o autor que, se para os primeiros o relaxamento é uma das partes principais de sua disciplina de treino para que alcancem a boa forma física, para os últimos convém relaxar o intelecto e deixá-lo mais arguto, mais forte para o esforço futuro; ou seja, há em suas narrativas algo de relaxamento do intelecto o qual é parte inalienável da prática das leituras sérias como as de filosofia.

Desse modo Luciano afirma uma utilidade prática para a leitura de suas narrativas, mas não para por aí: mesmo ali, nas suas narrativas que oferecem, sobretudo, prazer e graça por sua “proposta insólita”; há uma visão refinada (conforme sustenta no segundo parágrafo) quando - com suas alusões cômicas - oferece uma crítica a historiadores e filósofos de então e do passado, e quando apresenta “mentiras convincentes e verossímeis”.

Mentiras estas em que, como vemos no terceiro parágrafo, alguns “antigos poetas, historiadores e filósofos” incorreram sem tê-lo confessado: como prova Luciano cita o caso do historiador persa Ctésias de Cnido que escreveu sobre a Índia sem nunca tê-la visto ou dela colhido relatos, bem como Iâmbulo que mencionava de forma fantasiosa a viagem de uma frota de fenícios que teria saído da costa da África perto de Dakar, e navegado pelo “grande mar” (Oceano Atlântico); além de falar de modo geral de “muitos outros” que criaram feras e tipos inéditos de vida em seus relatos, para Luciano todos estes autores teriam seu guia em Homero com seu Odisseu “mestre nesse tipo de bufonaria”.

No quarto e último parágrafo deste proêmio tendo, por assim dizer, desmascarado “antigos poetas, historiadores e filósofos”, Luciano de Samósata, sem

⁴ “Da Ásia Menor passa para a Grécia, e daí para a Itália, mas é sobretudo na Gália que obtém glória e fortuna” (*Ibid.*p.8)

ter vivido nada digno de menção para relatar, e tomado “pelo desejo da vanglória”, que sua ironia não poupa, resolve se juntar ao grupo dos mentirosos, uma vez que o relato que lemos na sequência (de sua navegação até a lua⁵, o sol e outros planetas até acabar vivendo no interior de uma baleia gigante) é uma evidente mentira. Porém, aí reside a virtude de suas narrativas: “me voltei para a mentira, em muito mais honesta que a dos demais, pois ao menos nisto direi a verdade: ao afirmar que minto”.

Luciano filósofo?

Ainda que identifiquemos neste proêmio certa posição filosófica de Luciano é preciso lembrar do que afirma Jacyntho Lins Brandão para quem o autor “pós-antigo” não se tratava de um filósofo, aliás, nem se pretendia um, do mesmo modo que não se tratava de um historiador. Ao reconhecer a distância entre seus escritos e daqueles é que podia tomar suficiente distância para tecer suas críticas. Assim, ainda que se possam verificar abordagens que insistem em qualificar o escritor como um filósofo da época da Segunda Sofística, Brandão explicita como todas as características desta Segunda Sofística, e demais doutrinas filosóficas em disputa então, são objeto de ácida crítica de Luciano: “Todos os que filosofam, como diz o ditado, combatem pela sombra do asno”⁶.

Estudiosos do *corpus luciânico* mostram que este tomado como um todo deixa isso mais claro, como em *Hermotimo ou As Escolas Filosóficas*, ali:

[...] Luciano não poupa ninguém. No entanto, é justo salientar que, mais que as doutrinas filosóficas, ele verberava sobretudo os seus representantes atuais, cheios de orgulho e de certezas absolutas. Mesmo assim, pelo seu racionalismo ou pelo desprezo pelas convenções sociais, Luciano admira principalmente os epicuristas e os cínicos (MAGUEIJO, 2012, p. 1667).

Porém, mesmo entre os cínicos ou entre os epicuristas, afirma o tradutor português, Luciano encontra indivíduos desprezíveis, precisamente pelo fato de não viverem como dizem pensar. Se, não se pode alinhar indiscriminadamente Luciano a

⁵ É possível encontrar duas viagens à Lua nas obras de Luciano de Samósata, além do relato da guerra entre habitantes do Sol e da Lua em *Narrativas Verdadeiras*, em *Icaromenipo* o autor sírio descreve o relato da viagem de Menipo, que, equipado de uma asa de abutre e uma de águia, sobe aos céus em busca de conhecimento, chegando a Lua encontra seu solitário habitante: Empédocles, filósofo que ao tentar o suicídio se atira nas águas do Etna e, segundo a versão luciânica, é arrebatado e lançado até a Lua onde vive alimentando-se de orvalho. Além de Empédocles o próprio Menipo trata-se de figura histórica (autor grego tido como o criador da sátira menepéia) e, segundo Jacyntho Brandão, personagem com o qual Samósata “situa a tradição das viagens aéreas no campo (pelo menos satírico) das preocupações filosóficas”. Neste texto a própria Lua toma a palavra pedindo a Zeus que interceda contra os filósofos, os quais não lhe deixam em paz, envolvendo-a em discussões sobre sua real natureza (BRANDÃO, 2007).

⁶ *Apud* BRANDÃO, 2001, p.54.

qualquer escola filosófica de então, o rótulo de exemplar da Segunda Sofística tão pouco será preciso.

Segunda Sofística

O termo “Segunda Sofística” foi originalmente cunhado por Flávio Filóstrato (170-250) sofista que, na obra *Vidas dos Sofistas* (na qual não se encontra referência a Luciano), classifica como “primeira” sofística a praticada em Atenas no século V a. C. por figuras como Górgias e Protágoras e, apesar de identificar o movimento de que faz parte com esta, não o faz a ponto de considerá-lo sua continuação. A primeira se trataria da sofística praticada na Ática clássica preocupada com a retórica filosófica, enquanto a segunda designa o período entre os séculos I e III d.C., e estaria mais preocupada com a retórica enquanto tal. Essa visão vaga e tendenciosa de Filóstrato, no entanto, dá lugar atualmente a uma visão mais afastada e imparcial que não vê uma ruptura entre a Primeira e a Segunda Sofística, mas sim um movimento de continuidade que opera a memória helênica no seio da Roma Imperial.⁷

Para Goldhill⁸ a cultura grega é, em autores romanos helenizados como Filóstrato e Luciano, parte fundamental dos seus projetos intelectuais e sociais, mas o modo como cada um a representa é muito diverso. Durante o Império a identidade grega não é definida pela genealogia ou pelo local de nascença, mas pelos hábitos, pela língua, pelas referências e pela aparência; a identidade grega é um estilo socialmente construído, a adequação a conceitos valorizados em conjunto (dicção, aparência, inteligência, civilidade, masculinidade).

Só podemos aproximar Luciano da Segunda Sofística com facilidade por essa segunda concepção mais ampla, pois se tratarmos do conceito como originalmente apresentado por Filóstrato fica mais difícil: a preocupação de Luciano com a retórica é idiossincrática e mesmo o modo como Luciano faz alusão ao classicismo grego com sua comicidade crítica lhe deixa numa posição muito particular.

Jacyntho Lins Brandão adverte para o fato de que a princípio Luciano é “orador e sofista”, porém, “ultrapassa os limites da retórica de aparato” vista em demais representantes ilustres da Segunda Sofística abordada por Filóstrato. Esse pode ser, segundo o estudioso brasileiro, um dos motivos de Luciano não figurar entre os sofistas nas *Vidas dos Sofistas*. A crítica de Luciano ao discurso sofista, no entanto, não nos permite colocá-lo de outro lado como um filósofo que propõe como

⁷ MARTINS, Paulo; BRENER, Pedro Zanetta, Novas luzes sobre a Segunda Sofística, *CODEX – Revista de Estudos Clássicos*, v. 5, n. 2, p. 11, 2017.

⁸ GOLDHILL, Simon, *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, New York: Cambridge University Press, 2001.

alternativa a sofisticar um sistema filosófico: como vimos todos também são objeto de sua crítica⁹.

Uma reflexão luciânica

Mais que procurar a reflexão de um filósofo antigo no prólogo *Das Narrativas Verdadeiras* se pode vislumbrar a abordagem de um literato sobre os filósofos e suas práticas. Em certa medida, mais que tratar da relação entre filosofia e literatura se pode, a partir de Luciano, pensar certa vantagem crítica da literatura frente à filosofia: o distanciamento gerado pelo discurso ficcional oferece uma posição privilegiada para a o discurso crítico. Mais que descrever uma viagem fantástica as *Narrativas luciânicas* se caracterizam por descrever as características físicas e comportamentais dos habitantes do espaço e da baleia, sobretudo no intuito de comparar e satirizar características e comportamentos humanos; traços dos escritos de Luciano que ficaram conhecidos: a ironia e a sátira.

Em *Das Narrativas Verdadeiras* (uma paródia da Odisseia) a Lua é descrita como um lugar amplamente habitado. Nela Luciano o personagem e narrador, em uma jornada - motivada pela busca de conhecimento - para além do estreito de Gibraltar (as colunas de Hércules) onde o navio, após conhecer ilhas ao modo Odisseu, acaba por ser elevado aos céus por um tufão, e, após sete dias e sete noites, aporta na Lua. Ainda que essa viagem em busca de conhecimento e de um distanciamento da Terra para fazer a crítica da sociedade humana, possa ser vislumbrada em historiadores e filósofos anteriores a Luciano, o autor sírio como vimos, alerta seus leitores de que tudo não passa de uma mentira. Assim, se se pode dizer que o autor conta mentiras, ao contrário de seus predecessores, trata-se de uma mentira desculpável, na medida em que o autor admite se tratar de uma ficção. Conforme Jacyntho Brandão esses são três aspectos que mais se destacam nesta narrativa: “a intenção epistemológica, a confissão de ficcionalidade e o relato em primeira pessoa que apaga intencionalmente a fronteira entre autor e narrador”¹⁰.

A intenção epistemológica - essa motivação pelo saber que moverá boa parte dos personagens dos representantes vindouros da tradição luciânica - se deixa ver no ímpeto de descrever além dos limites do mundo conhecido. Mas, é a confissão de ficcionalidade o que torna paradigmática a posição de Luciano assumida no prólogo. Ao assumir que mente, e, portanto, elabora uma ficção, evidencia que essa teria sido a prática de muitos antigos poetas, historiadores e filósofos que ajudavam a forjar a cultura, ou seja, a “história real”. O relato em primeira pessoa ajuda a confundir o limite entre realidade e ficção, mas é sua descrição da Lua como essa

⁹ Cf. BRANDÃO, *A poética do hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte, 2001, pp.65-76.

¹⁰ BRANDÃO, 2007.

outra Terra que permite um espelhamento crítico em que a ficção já não serve mais ao puro deleite do leitor, e sim como ferramenta crítica da realidade.

Assim, parece mais que apropriado o genitivo na tradução do título como *Das Narrativas Verdadeiras*: além de uma narrativa fabulosa esse texto se propõe um questionamento sobre as narrativas que se afirmam verdadeiras. Uma espécie de narrativa que por meio da sátira e da ironia oferece uma ferramenta crítica para se avaliar e avaliar demais narrativas.

Ao descrever de forma verossímil os detalhes de sua viagem esse embaralhar crítico entre ficção e realidade faz rir e pensar: Luciano procura focar sua etnografia nas características bizarras dos seres por ele apresentados como forma de evidenciar o caráter bizarro da narrativa e da própria humanidade.

Etnografia lunar

Se em *Icaromenipo* Luciano já havia descrito a viagem de um personagem histórico até a lua é em *Das Narrativas Verdadeiras* que o satélite é descrito, pelo autor narrador, como um lugar amplamente habitado e a narrativa de viagem ganha um aspecto propriamente etnográfico¹¹.

Dos muitos aspectos da etnografia lunar luciânica Jacyntho Lins Brandão chama atenção para alguns: “a) sexo e procriação; b) natureza animal, vegetal e produção de utensílios; c) alimentação e dejetos; d) diversidades natural, econômica e cultural”¹². Luciano com essas descrições faz com que haja um apagamento da fronteira seja entre vegetais e animais, como entre natural e artificial; gera uma reflexão nova a partir da radicalização de ideias presentes em filósofos e historiadores que lhe precederam e abre caminho para a crítica de costumes.

Os selenitas aí descritos são seres muito diversos dos que habitam a Terra: não são gerados por fêmeas, mas por machos que não os concebem pelo ventre, mas pela barriga da perna (motivo pelo qual o autor atribui essa definição para a panturrilha), outra espécie (dendritas) nascem como frutos de plantas em forma de pênis (que brotam quando se enterra o testículo de um deles). Os habitantes lunares descritos por Luciano usam órgãos sexuais postiços: os ricos de marfim e os pobres de madeira; se alimentam do odor exalado quando assam rãs voadoras; suas vestes são de cristal macio (os ricos) ou de cobre com o qual se faz uma lã (os pobres); não possuem sistema excretor, e, entre outras características, seus olhos podem ser retirados e colocados; quando envelhecem não morrem, mas viram fumaça.

Muitas das fontes dessas “características bizarras” das descrições de Luciano estão na mitologia e nos antigos poetas, mas boa parte de suas alusões são a

¹¹ Ainda que haja também a descrição de outros habitantes celestes como os Heliotas (habitantes do Sol) para nossa abordagem aqui nos limitaremos a descrição dos Selenitas (habitantes da Lua).

¹² BRANDÃO, Cyrano de Bergerac e a tradição luciânica.

historiadores e filósofos. Além de estas alusões mostrarem um modo nada servil de Luciano resgatar a cultura helênica, compõem os personagens da sátira de costumes que marcarão seu legado.

A tradição luciânica

Luciano constrói sua narrativa deliberadamente por meio da alusão e escolhe a viagem como ocasião para narrar o encontro com o fabuloso, com a ficção, com uma mentira em alguns aspectos verossímil: ao mesmo tempo uma alusão à poesia épica, quando Odisseu descreve suas aventuras aos Feácios, e aos relatos dos historiadores, que se pretendiam descrições fiéis da realidade.

Além dessa herança de *Das Narrativas Verdadeiras* a tradição luciânica se caracteriza também por outras particularidades presentes no *corpus* luciânico que (para além da vinculação à Segunda Sofística) é também considerado como uma variação da chamada *tradição menepéia*.

Menipo, outro autor sírio helenizado que viveu no século III a.C. nascido em Gadara, o qual foi personagem em textos de Luciano e, apesar de nada de sua obra ter chegado até nós, é conhecido por criar o gênero literário que ganhou seu nome.

A *sátira menepéia* ficou conhecida como um tipo de paródia que desrespeitaria as tradições literárias vigentes. A partir do escritor romano Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C.) passou-se a diferenciá-la da *sátira romana*: esta última estaria marcada pelo aspecto formal por ser constituída de versos hexâmetros (o padrão do metro épico tanto dos gregos como dos romanos) e do ponto de vista moral cumpriria a função social de, por meio do riso, denunciar os vícios da sociedade e, assim, torná-la melhor; já a *sátira menepéia*, não obedece modelo formal misturando mesmo versos com prosa e, do ponto de vista moral, não assume nenhum compromisso além de, através do riso, falar com seriedade¹³.

Luciano de Samósata, nessa medida, seria um representante dessa *tradição menepéia* e um de seus mais importantes divulgadores, por outro lado não podemos dizer que se trata de um simples continuador de uma longa tradição literária sem ignorar sua evidente inovação. Para ilustrar essa originalidade vejamos o que escreve Enylton José de Sá Rego o qual afirma que “as principais características da obra de Luciano podem ser resumidas em cinco pontos”:

- 1) criação – ou continuação - de um gênero literário inovador, através da união de dois gêneros até então distintos: o diálogo filosófico e a comédia; 2) utilização sistemática da paródia aos textos literários clássicos e contemporâneos, como meio de renovação artística; 3) extrema liberdade de imaginação, não se limitando às exigências da história ou da verossimilhança;

¹³ Cf. REGO, 1989, (pp. 31-36).

4) estatuto ambíguo e caráter não moralizante da maior parte de sua sátira, na qual nem o elemento sério nem o elemento cômico tem preponderância, mas apenas coexistem; 5) aproveitamento sistemático do ponto de vista do *kataskopos*, ou observador distanciado, que, como um espectador desapaixonado, analisa não só o mundo que se refere como também a sua própria obra literária, a sua própria visão de mundo (REGO, 1989, p.45-46).

De modo geral podemos dizer que essas características são o que constituem o cerne da chamada *tradição luciânica*. Essa tradição literária, inaugurada por Luciano de Samósata, que encontra seus ecos em textos das mais diversas épocas. Foi na Renascença, contudo, que seu resgate lhe apresentou ao mundo moderno e fez com que, ainda que de modo discreto, chegasse até nós.

Das Narrativas Verdadeiras inaugura ainda outra tradição literária: a das *narrativas de viagens espaciais*, em especial das viagens à Lua. É preciso lembrar que se podemos atribuir certa paternidade de gênero literário a Luciano de Samósata, não se ignora a originalidade que essa tradição luciânica ganha com cada uma de suas novas expressões, seja antes do libertino setecentista Cyrano de Bergerac (*Viagem à Lua* - 1657), seja depois dele com Edgar Allan Poe (*As aventuras sem par de um certo Hans Pfall* - 1835), Júlio Verne (*Da Terra à Lua* -1865) e H. G. Wells (*Os primeiros homens na Lua* - 1901); sem contar nas expressões cinematográficas e audiovisuais desde Georges Méliès e sua *Viagem à Lua* (1902) até as renovadas produções sobre viagens interplanetárias.

Mais que um exame detido de cada uma das expressões dessa tradição luciânica (que, mais que o relato de viagem, se caracteriza pela intersecção entre ficção e facticidade, não sem carregar-se de exagero, ironia, sarcasmo e sátira – em uma palavra humor), busca-se aqui, ainda que de modo modesto, a partir da análise do proêmio das *Narrativas* e do contexto geral da obra, refletir sobre as consequências dessa tradição literária para o pensamento filosófico e a produção literária moderna.

Ecos de Luciano na modernidade

Se Luciano foi, de certa forma, eclipsado na idade média, a modernidade encontrou em sua obra as referências para uma criação intelectual que procurava se renovar. Obra de um pagão entre os cristãos, seus textos passam figurar nas bibliotecas do século XVI muito devido a Erasmo de Roterdã (1466-1536); não só por se inspirar em Luciano para compor seu *Elogio da Loucura* (1509), mas por ter (em conjunto com Thomas Morus) publicado uma série de traduções de textos de Luciano¹⁴.

¹⁴ Cf. *Ibid.* (pp.69-76).

Um bom exemplo do eco da obra de Luciano, em especial das *Narrativas*, é Johannes Kepler e seu *Somnium [Sonho]*¹⁵ (1634) (editado postumamente), no qual admitiu que se inspirou em “uma tradição de narrativas ficcionais com teor filosófico: o *Sonho de Cipião*, de Cícero, a *História verdadeira*, de Luciano, e, principalmente, o *Sobre a face que aparece no orbe da Lua (De facie quae in orbe lunae apparet)*, de Plutarco”¹⁶.

O papel de Luciano no debate [da assim chamada filosofia natural e] da ciência moderna nascente se torna explícito quando uma mente como a de Kepler ao inserir-se na “tradição das narrativas oníricas e nos relatos de viagem a ilhas distantes”¹⁷ faz no *Somnium*, na nota 2, não só referência ao autor sírio como evidencia sua importância na compreensão não apenas do grego, mas do carácter funcional da ficção presente no próêmio analisado:

Nota 2: “Mais tarde me deparei com os dois livros de Luciano, *História verdadeira*, escrita em grego. Eu escolhi estes opúsculos para aprender a língua além de desfrutar dessa fábula audaciosa, que, porém, aponta algo da natureza de todo o universo, como Luciano lembra em sua introdução” (KEPLER, J. *Sonho*. *Apud BRANDÃO*, 2020, pp. 104, nota 08).

Essa possibilidade oferecida pela ficção dos antigos se apresenta, conforme Rodrigo Brandão, como “caução ao uso da ficção para tratar do conhecimento filosófico”¹⁸. Além da autoridade da literatura antiga, a ficção é o que possibilita com que todos os fenômenos celestiais sejam relativizados e aprendamos sobre nós ao adotar o ponto de vista permitido pela viagem:

Ora, para Kepler, como mostrou a nota 2, mesmo a *História verdadeira*, de Luciano, serve para conhecer a natureza das coisas. De maneira geral, a ficção lhe serve para avançar observações de fenômenos e corpos celestes, ou como diz em outra ocasião: “Volto aqui a contemplar a natureza dos corpos utilizando a ficção” (BRANDÃO, 2020, p. 104-105).

Durante o século XVII teremos uma série de outros autores que podem ser filiados a esta tradição luciânica. Cyrano de Bergerac (1619-1655) se insere aí como uma das mais famosas dessas filiações com sua *Viagem à Lua*. Nela, além da viagem pressuposta no título, há a novidade da primeira máquina imaginada para viagens espaciais: a qual por conta da atração da Lua e da posição geográfica teriam lhe elevado ao espaço.

¹⁵ RIBEIRO, Jair Lúcio Prados, O Sonho de Johannes Kepler: Uma tradução do primeiro texto de hard sci-fi, *Revista Brasileira de Ensino de Física*, v. 40, n. 1, p. e1602, 2018.

¹⁶ BRANDÃO, Rodrigo, Filosofia e Imaginação no Sonho, De Kepler, e nos Diálogos Sobre a Pluralidade dos Mundos, de Fontenelle, *Cadernos Espinosanos*, v. jan-jun, n. 42, p. 99-123, 2020.

¹⁷ *Ibid.* pp. 103-104.

¹⁸ *Ibid.* p.104.

Anos depois em 1638 aparece *The Man in the Moon* (O homem na Lua), de autoria do prelado anglicano Francis Godwin, no qual a viagem é mediada por uma máquina que chega à Lua puxada por gansos (confirmando a antiga crença de que é pra lá que migram esses pássaros no outono). Essas três obras seiscentistas além de conterem uma inspiração luciânica acabam por reproduzir o dispositivo da paródia e da alusão entre si: podemos encontrar em Cyrano referências diretas à Kepler bem como um encontro lunar com o personagem da viagem de Godwin.

É por isso que se pode falar propriamente de tradição, vale dizer, uma ambientação em que a verve luciânica se desdobra em diferentes funções, a mais surpreendente delas, sem dúvida, o tornar palatáveis as novidades científicas dos primeiros séculos da era moderna (BRANDÃO, 2007).

Ou como afirma Rodrigo Brandão: trata-se de um resgate de Luciano e demais autores antigos “dentro de um quadro da astronomia moderna” (2020, p. 105).

Um ponto importante para diferenciar Luciano de seus “êmulos” do século XVII, como afirma Jacyntho Lins Brandão, é que aquele se tratava de um autor antigo e pagão e as dissonâncias entre suas *Narrativas* e a teologia cristã ficam a cargo de seus leitores, já estes setecentistas, além de utilizar sua ficção para “tornar palatáveis as novidades científicas” modernas, precisam lidar com essa dissonância de modo mais cuidadoso: um dos prováveis motivos para que as três ficções modernas tenham sido publicadas apenas após a morte de seus autores. No caso de Cyrano esse aspecto é acrescido de mais dois fatos: o amigo e editor Henri Le Bret mudou o título - que originalmente constava como *O outro mundo ou os Estados e Impérios da Lua* - para *História cômica*; não bastando isso, censurou parte do texto que julgou ofender as bases da religião e do Estado para proteger o editor, ou seja, o próprio Le Bret.

A partir dessa tradição de relatos de viagens espaciais - que revela a ancestralidade das ficções científicas - vemos como a ficção literária retroalimenta as especulações filosóficas e vice versa; e, mais precisamente, como a tradição literária inaugurada por Luciano se tornou um aparato crítico e criativo mais presente na cultura letrada ocidental do que suas referências marginais podem sugerir. Ou seja, chamamos atenção aqui para uma tradição, que continuará nos séculos seguintes até os dias de hoje, importante não só para a história da literatura, como da filosofia e da ciência.

Se os selenitas de Luciano foram extintos de nosso imaginário desde a Apollo IX em 1969, os extraterrestres só foram exilados para lugares mais longínquos, os quais ainda não foram totalmente desvelados pela ciência e restam como objeto da ficção de literatos e da especulação dos filósofos, ou ainda, levando em conta a tradição luciânica, nas obras que conjugam ficção e especulação filosófica.

Para além do aspecto científico que se incorpora a essa tradição luciânica na modernidade, não se deixará de ver a sátira e a crítica de costumes possibilitada pelo distanciamento provocado pela narrativa de viagens e o embaralhar entre ficção e realidade.

É possível encontrar referências à tradição luciânica desde o final do Império Romano até os textos de Machado de Assis, mais que com referência direta as reflexões provocadas por essa tradição literária pode se fazer notar nos mais diversos contextos. As reflexões dos filósofos brasileiros da Escola do Recife, no final do século XIX, sobre as vantagens críticas da literatura frente à filosofia parecem reverberar muito dessa reflexão luciânica, por exemplo, ao afirmarem que os filósofos só podem investigar a alma humana por meio da introspecção, o que faz do procedimento filosófico algo pouco objetivo. Já os literatos, ao transporem a alma humana para um personagem, ganham o distanciamento crítico que em relação aos filósofos, falta.

Ainda hoje, para além das ficções científicas, os ecos da tradição luciânica, e todas as suas características, continuam provocando nossa reflexão sobre a literatura e sua função/compromisso com a produção de conhecimento. E, no seio da História da Filosofia, a tradição literária inaugurada por Luciano tem se feito presente, não apenas como uma referência, mas como uma ferramenta crítica - com artifícios como o afastamento e o humor - capaz de oferecer novos pontos de vista tanto para a crítica dos costumes como para as elaborações sobre o papel da imaginação no desenvolvimento dos conhecimentos científicos e filosóficos.

59

Referências

- BRANDÃO, J. L. *A poética do hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- _____. “Cyrano de Bergerac e a tradição luciânica”. In: MORETTO, Fulvia M. L. (Org.). *Viagem à lua*. São Paulo: Globo, 2007.
- BRANDÃO, R. “Filosofia e Imaginação no Sonho, De Kepler, e nos Diálogos Sobre a Pluralidade dos Mundos, de Fontenelle”. In: *Cadernos Espinosanos*, v. jan-jun, n. 42, p. 99-123, 2020.
- GOLDHILL, S. *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- MARTINS, P; BRENER, P. Z. “Novas luzes sobre a segunda sofística”. In: *CODEX – Revista de Estudos Clássicos*, v. 5, n. 2, p. 11, 2017.
- REGO, E. *S O calundo e a panacéia: Machado de Assis a sátira menipéia e a tradição luciânica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- RIBEIRO, J. L P. “O sonho de Johannes Kepler: uma tradução do primeiro texto de hard sci-fi”. In: *Revista Brasileira de Ensino de Física*, v. 40, n. 1, p. e1602, 2018.
- SAMÓSATA, L. *Obras completas*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

SANO, L. *Das narrativas verdadeiras, de Luciano de Samósata*: Tradução, Notas e Estudo. USP, 2008.

Submissão: 01. 06. 2021 / Aceite: 25. 10. 2021

A realização da liberdade humana a partir da teoria ética do *conatus* de Spinoza

The realization of human freedom from the ethical theory of *conatus* de Spinoza

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES¹ / VIVIANE SILVEIRA MACHADO²

Resumo: O objetivo principal dessa nossa pesquisa é investigar a importância da noção de *conatus* para a liberdade humana segundo o pensamento ético do holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677). Sendo assim, teremos como fundamentação teórica principal, a Parte III (*Da origem e natureza dos Afetos*) da *Ética*, obra máxima de Spinoza, bem como outros textos deste a fim de explicitar as relações entre o *conatus* e a liberdade dos indivíduos e de como os homens podem se libertar de suas paixões tristes esforçando-se por agir virtuosamente buscando nos bons encontros uma ética da alegria.

Palavras-chave: Spinoza. Ética. Liberdade. *Conatus*.

Abstract: The main objective of our research is to investigate the importance of the notion of *conatus* for human freedom according to the ethical thought of the Dutchman Benedictus de Spinoza (1632-1677). Therefore, we will have as the main theoretical foundation, Part III (*On the origin and nature of the Affects*) of *Ethics*, Spinoza's maximum work, as well as other texts by this to explain the relations between the *conatus* and the freedom of individuals and how men can free themselves from their sad passions by striving to act virtuously by seeking an ethic of joy in good encounters.

Keywords: Spinoza. Ethics. Liberty. *Conatus*.

Introdução

O presente artigo tem como objetivo apresentar a importância do *conatus* para a liberdade na ética spinozana. O ponto de partida para o estudo em questão será o pensamento filosófico do holandês Benedictus de Spinoza. No escólio da proposição 22 da Parte IV (*Da Servidão Humana ou das Forças dos Afetos*) de sua obra magna *Ética*, o pensador cita que “o esforço por se conservar (*conatus*) é o primeiro e único fundamento da virtude³”. (SPINOZA, 2016, p. 291). Dado o exposto, serão analisadas

¹ Doutor e Mestre em Filosofia (UFC). Bacharel e Licenciado em Filosofia (UECE). Pesquisador no Grupo de pesquisa A questão da Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza. Membro do GT Benedictus de Spinoza (UECE). Membro de Comissão editorial em Revista *Conatus - Filosofia de Spinoza* (UECE) e *Kalagatos - Philosophical Journal* (UECE). E-mail: wagnercarlos92@gmail.com

² Mestranda em Filosofia pela UFC. Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará-UECE. Membro do GT Benedictus de Spinoza (UECE) desde 2018. Atuou como professora voluntária da disciplina de Filosofia no Projeto Pré-Vestibular do Programa de Formação para Travestis e Pessoas Transgêneras -Transpassando de 2018 até 2021. Entre o seu domínio de interesses, constam-se questões de ética, educação, ontologia e política em Spinoza. E-mail: vivianemachado10@gmail.com.

³Segundo Marilena Chaui (2011, p. 96), “a chave da ética espinosana encontra-se nessa posição do *conatus* como fundamento primeiro e único da virtude, palavra empregada por Espinosa não no sentido moral de valor e modelo a ser seguido, mas em seu sentido etimológico de força interna (em Latim, *virtus* pertence à família de *vis*, força)”.

ideias que podem contribuir para a verdadeira liberdade dos indivíduos em sociedade no *modus operandi* da filosofia de Spinoza. Ou seja, ideias advindas da afetividade e de um único fundamento, a saber, a razão⁴ clara e distinta. Ora, segundo o pensador holandês, somente as ideias adequadas podem determinar nossas ações adequadamente, ou seja, potencializar nossas ações de forma virtuosa. Assim, enfatiza a necessidade de compreendermos nossos afetos⁵ para então moderá-los. Isso porque os afetos não compreendidos levam-nos à superstição, à servidão e às paixões tristes. Assim, a filosofia de Spinoza nos guiará na investigação desse precioso caminho.

Em suas obras⁶, como *Tratado Teológico-Político*⁷ e *Ethica Ordine geometrico demonstrata*⁸, Spinoza nos apresentará as verdadeiras causas da servidão dos indivíduos, tanto a nível individual (ético/direito natural) como a nível social (político/direito civil). Na maioria de seus escritos e cartas podemos encontrar questões circunstanciais para realizarmos a fundamentação de nossa investigação. Segundo Spinoza, as relações entre as paixões passivas e o medo entrelaçam-se aos afetos tristes, pois mente e corpo padecem simultaneamente (conforme podemos observar na sua teoria da unidade do corpo e mente do indivíduo humano presente na Parte II da *Ética*). Assim, analisaremos também a importância da liberdade do pensamento à luz da razão e do verdadeiro cuidado de si para o bem da coletividade observando as ideias de Spinoza relacionadas ao desejo, às paixões tristes e alegres, à

⁴ “[...] quando sentimos a alegria de conhecer pela razão os nossos próprios afetos, inicia-se um percurso liberador, um caminho que não apenas leva à Felicidade, ou à Liberdade, mas que já se constitui como um primeiro momento da felicidade se formos uma vez determinados a percorrê-lo”. (PAULA, 2017, p. 26).

⁵ “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada (*coercertus*), e ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.” (SPINOZA, 2016, p. 163)

⁶ A divulgação de seu pensamento heterodoxo faria com que o jovem judeu fosse excomungado de sua comunidade judaica aos 24 anos. Para manter seu sustento, Spinoza passou a trabalhar como polidor de lentes ao passo que se dedicou também a composição de seus manuscritos filosóficos.

⁷ A presente obra foi publicada anonimamente no ano de 1670.

⁸ “*Ethica Ordine geometrico demonstrata* é uma ordem discursiva adequada ao seu objeto e requerida necessariamente por ele. Ordem adequada não só porque é a forma exemplar de exposição da autonomia do intelecto como força inata para o verdadeiro, mas também porque exprime sem lacuna a ideia adequada da própria adequação, isto é, de causa *sive ratio*: a substância absolutamente infinita e causa de si e não carece de conceito de outra coisa para ser concebida; é causa adequada em sentido pleno, infinitude atual ou eterna, auto-suficiente e autodeterminada que põe sua própria inteligibilidade porque é *ratio* de si mesma quanto à essência, à potência e à existência. A substância absolutamente infinita é *philosophice* o que a quantidade infinita é *mathematice*. Ordem necessária não só porque oferece a gênese necessária de seu objeto e porque a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas, mas também porque afirma a *ratio* entre o infinito e o finito, a passagem contínua do primeiro ao segundo e deste àquele, descrevendo a produção real da realidade assegurando que nosso intelecto conhece o mesmo e da mesma maneira que o intelecto infinito de Deus. Por isso é ordem livre: instituindo seus conceitos, é exatamente como seu objeto, ou seja, como ele, ela também não é determinada por nada que lhe seja extrínseco, mas apenas pela necessidade imanente que gera, ordena, conecta e comunica todas as suas ideias. Em suma, ordem imanente”. (CHAUI, 1999a, p. 733).

liberdade de Deus e à liberdade determinada dos homens. E, por fim, observaremos o que Spinoza esclarece sobre a potência do intelecto sobre os afetos onde o *conatus* passa a ser um agente ativo e determinante para a liberdade humana na ética espinozana.

A construção de uma ética da alegria

Segundo Gilles Deleuze (2002, p. 19), Spinoza demonstrou que “a vida não é uma ideia, uma questão de teoria. A vida é uma maneira de ser, um mesmo modo externo em todos os seus atributos”. O pensador francês observa que Spinoza constrói uma *Ética*⁹ voltada para a alegria e felicidade dos indivíduos. Entretanto, conforme explicita o mesmo, as teses práticas de Spinoza fazem com que ele seja acusado injustamente de “materialismo, imoralismo e ateísmo” porque tais teses “implicam uma tripla denúncia: da consciência, dos valores e das paixões tristes”. (DELEUZE, 2002, p. 23). O autor da *Ética* pensa a desconstrução das ideias do pensamento que foram alicerçadas sobre as bases de uma moral teológica durante séculos e nos convida a pensarmos através da reflexão crítica do pensamento, ou seja, não somente da consciência do pensar, mas do pensar ativo e útil¹⁰ a partir da compreensão das leis da natureza. Entretanto, é necessário compreendermos o *Deus sive natura* (Deus, ou seja, a Natureza) do qual Spinoza expõe em sua *Ética* (mais precisamente no prefácio à Parte IV, por exemplo) e seus infinitos atributos infinitos em seu gênero, que exprimem sua essência eterna e infinita.

Para Spinoza, os indivíduos não são livres, porque não nascem livres (embora possam se tornar livres como veremos), mas são produzidos pela essência infinita de Deus como modos finitos singulares e determinados pelos atributos¹¹ infinitos de Deus (como é o caso do atributo extensão e pensamento, que produzem a constituição do ser humano, composto de corpo e mente como modos finitos). Ou seja, somente Deus é livre, causa de si (*causa sui*), “substância necessariamente

⁹“Eis, pois o que é a *Ética*, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a moral, a qual relaciona sempre a existência e valores transcendentos. A moral é o julgamento de Deus, o sistema de Julgamento. Mas a *Ética* desarticula o sistema do julgamento. A oposição dos valores (Bem e Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau). A ilusão dos valores se confunde com a ilusão da consciência: porque a consciência é essencialmente ignorante, porque ignora a ordem das coisas e das leis, das relações e de suas composições, porque se contenta em esperar e recolher o efeito desconhece toda a Natureza”. (DELEUZE, 2002, p. 29).

¹⁰[...] Ao contrário de todo relativismo, o útil próprio está ligado ao conhecimento adequado das afecções, daquilo que é verdadeiramente bom como aquilo que produz afecções que reduzem nosso ser. Além disso, é fundamental notar que só a utilidade verdadeira é a razão como poder de conhecer”. (RIZK, 2010, p. 210).

¹¹“Um “atributo” é, tradicional e correntemente, o que é atribuído a um sujeito, ou seja, uma caracterização, uma determinação ou uma qualificação, que sempre deixa a possibilidade de uma distinção entre o atributo do sujeito e sua essência. Espinosa, nos seus primeiros escritos, conserva algo dessa tradição, mas rompe com ela na *Ética*, em dois sentidos: ali, o “atributo” é dito de uma “substância” e não mais de um sujeito, e ele constitui a própria essência dessa substância (já não se distingue dela) [...]”. (RAMOND, 2010, p. 26).

infinita” (SPINOZA, 2016, p. 19). Já em relação à liberdade dos homens, o pensador holandês a coloca como coisa coagida (definição 7 da Parte I da *Ética*), ou seja, determinada por outra coisa (*in alio*), e sua essência¹², como o desejo. O desejo, ressalta Spinoza, pode ser ativo ou passivo a partir da compreensão das paixões alegres e tristes. Isso porque é preciso primeiramente conhecer a verdadeira causa das paixões, pois só assim será possível desvelar o que pode a potência das ideias¹³ da mente sobre as afecções do corpo¹⁴. No *Breve Tratado*, Spinoza expõe alguns conceitos que serão bem mais desenvolvidos em sua *Ética*, como as noções de Deus, *conatus* e conhecimento. Daí porque o *Breve Tratado* ser considerado um esboço da *Ética*, que seria sua grande obra escrita conforme a ordem geométrica, pois naquele, encontramos um apêndice geométrico.

Por conseguinte, o filósofo holandês constrói sua epistemologia no *Breve Tratado* a partir da explicação da estrutura das relações existentes entre os movimentos¹⁵ dos corpos e as ideias da mente¹⁶ e de como são determinadas e determinantes. Ou seja, como as relações simultâneas constituídas entre os “decretos da mente e as determinações do corpo¹⁷” onde as ideias se formam a partir das modificações ocasionadas pelo movimento e repouso dos corpos que se compõem e se decompõem.

A liberdade humana como um processo do *conatus* na ética spinozana

64

Contemporâneo de René Descartes (1496-1650), o pensador visionário Spinoza traz, em suas obras, grandes discussões que percorreram boa parte o século XVII, dos séculos anteriores, mas sobretudo dos séculos seguintes. Antes de seguirmos nossa investigação na *Ética*, trataremos alguns pontos importantes da obra *Tratado Teológico-Político* da qual Spinoza apresenta um estudo rigoroso do *Pentateuco*. O filósofo observou a evolução¹⁸ histórico-teológica e política do povo Hebreu que

¹²“A essência do homem é constituída por modos definidos dos atributos de Deus. E certamente, por modos do pensar, dentre os quais, a ideia é, por natureza, o primeiro”. (SPINOZA, 2016, p. 95).

¹³“Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante”. (SPINOZA, 2016, p. 79).

¹⁴“Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa”. (SPINOZA, 2016, p. 79).

¹⁵“Assim, tendo falado dos efeitos que a alma tem no corpo, vejamos agora aquele que o corpo tem na alma; afirmamos que sendo entre eles o principal que o corpo faz que a alma perceba a ele próprio e por isso também a outros corpos, o que não tem outra causa, além do movimento junto ao repouso, não havendo no corpo outras coisas pelas quais ele pode agir.” (SPINOZA, 2012, p. 132).

¹⁶“Uma vez que o corpo e a mente são uma só e a mesma coisa sob perspectivas distintas e que a ordem e conexão das ideias é a mesma que a das coisas, compreende-se que ‘decreto da mente’ e ‘determinação do corpo’ são simultâneos por natureza e, portanto, não indicam uma oposição entre o livre e o necessário, mas duas maneiras de operação da necessidade, segundo a ação de seus respectivos atributos” (SPINOZA, 2016, p. 311).

¹⁷“Segue-se disso que o homem consiste de uma mente e de um corpo, e que o corpo humano existe tal como o sentimos”. (SPINOZA, 2016, p. 97).

¹⁸“Quando o tempo é introduzido na realidade última como um ingrediente essencial, a concepção de Deus e da paixão religiosa é alterada imediatamente”. (ALEXANDER, 2019, p. 69).

viveu sob as leis de Moisés. Ora, em sua época, as revoluções científicas, as crises filosóficas e religiosas misturavam-se em meio aos problemas políticos e econômicos. E sua obra vai de encontro às raízes dessas querelas, pois trazem fortes críticas às disputas das monarquias e clérigos que lutavam entre si desde a Idade Média. Em seu *Tratado Teológico-Político*, Spinoza apresenta um pensamento novo, que parte de um monismo e imanência absoluta contestando a transcendência de Deus, ou seja, a separação entre criador e criatura e negando o livre-arbítrio dos indivíduos, bem como afirmando a necessidade da separação entre a filosofia e a teologia, a religião e a política, entre a razão e a imaginação. Segundo Chauí (1999b, p.177):

As lutas teológico-políticas da Revolução, batizadas pela oposição natureza e graça, transcendência e imanência, religião natural e religião revelada, carisma e magistério, fé recebida e fé vivida, com que puritanos e entusiastas denunciaram o conluio entre o conformismo religioso, injustiça e realeza (a ele opondo a Palavra viva, a loucura da Cruz e a Jerusalém Terrestre com seus mil anos de paz, abundância, igualdade, justiça e felicidade) a Restauração veio contrapor a figura de um Deus responsável pelas causas dos processos naturais e sobrenaturais e afirmar a razoabilidade da religião (cristã), a irracionalidade do ateísmo e os perigos do entusiasmo.

Spinoza estremece as bases do fundamento teológico da religião judaico-cristã de sua época ao denunciar que as superstições eram a causa da servidão¹⁹ das sociedades cujos indivíduos continuavam vivendo sob o domínio do medo e do castigo divino. E, por não saberem interpretar a natureza adequadamente, acabavam por construir superstições²⁰ como justificativa do que não sabiam explicar. Ora, Spinoza não é contra a religião, mas defende, em seu *Tratado Teológico-Político*, justamente a liberdade de pensamento e de religião²¹ ao passo que também enfatiza que o direito natural é algo inalienável e conclui que “o mais violento dos Estados é, pois, aquele que nega aos indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam²²; pelo contrário, aquele onde essa liberdade é concedida a cada um é um

¹⁹“O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição”. (SPINOZA, 2003, p. 6)

²⁰“Se esta é a causa da superstição; há que concluir primeiro que todos os homens lhe são naturalmente sujeitos (digam o que disserem os que julgam que ela deriva do facto de os mortais terem todos uma qualquer ideia, mais ou menos confusa, da divindade); em segundo lugar que ele deve ser extremamente variável e inconstante, como todas as ilusões da mente e os acessos de furor; e por último, que só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista, pois não provém da razão, mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente. Daí que seja tão fácil os homens acabarem vítimas de superstições de toda a espécie quando é difícil conseguir que eles persistam numa só e na mesma superstição. [...]” (SPINOZA, 2003, p. 6).

²¹Em resposta à carta de Albert Burgh Spinoza adverte-o “que há em toda igreja homens mui dignos de estima, honrando Deus pela justiça e pela caridade; vós os encontrais entre os luteranos, os reformados, os menonitas, [...]”. (SPINOZA, 2014, p. 285).

²²Em uma correspondência de 1675 destinada a Albert Burgh, um dos homens mais influentes de Amsterdã que se converteu à Igreja Romana e à Ordem dos franciscanos, Spinoza manifesta

Estado moderado²³. (SPINOZA, 2003, p. 302). Ora, Spinoza já pensava uma ética da felicidade em coletividade. Conforme cita:

A verdadeira felicidade e beatitude de cada um consiste unicamente na fruição do bem e não na glória de ser o único a fruir, enquanto os outros são excluídos; quem, na verdade, se julga mais feliz porque as coisas lhe correm bem só a si, e não aos outros, ou porque é mais feliz e afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e beatitude. (SPINOZA, 2003, p. 50).

Em sua obra póstuma *Ética*, Spinoza desenvolverá conceitos ainda mais amadurecidos sobre Deus e suas leis eternas e imutáveis; sobre a natureza humana e sua mente, as paixões, a servidão, a verdadeira beatitude, etc. Ora, foram quase 15 anos para construir uma extraordinária *Ética* geométrica. Na Parte I (*De Deo*), Spinoza apresenta-nos a partir de definições, axiomas, proposições, escólios e demonstrações, uma metafísica e ontologia do ente do ser da substância, ou seja, da coisa *per se* e de seus atributos, da coisa finita em seu gênero. Spinoza descreve a *substantiam* como “aquilo que existe em si mesmo” (SPINOZA, 2016, p. 13) cuja essência envolve todas as coisas existentes. O filósofo também nos explicita que as leis de Deus são eternas e imutáveis e que só “Deus é causa livre²⁴”. Para o pensador, Deus²⁵ é o “ente absolutamente infinito”. Esta definição explicita a grande diferença entre o ser da coisa em si e por si infinita e o ser da coisa finita em seu gênero, ou seja, modos finitos determinados de atributos distintos. Ora, como vimos, somente Deus é causa de si²⁶, causa livre que “existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinado a agir”. (SPINOZA, 2016, p. 13).

Segundo Spinoza (2016, p. 19), “toda substância é necessariamente infinita”. 19). Assim, afirma a existência absolutamente infinita de Deus, pois “existe apenas uma única substância de mesma natureza”. (ibidem). Em seguida, descreve a coisa finita como: “diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por

esclarecimentos concernentes à acusação de que estaria proferindo heresias ao defender sua filosofia e de que estaria sendo enganado pelo “Príncipe dos espíritos malvados”. Ora, Spinoza repreende-o persuasivamente seu acusador ressaltando que este deve “reconhecer que a santidade da vida não pertence em particular à Igreja Romana, mas é comum a todos.” [...]” (SPINOZA, 2014, p. 285).

²³Em sua época, havia um grande conflito na Inglaterra e também na Holanda justamente entre algumas religiões, onde católicos, anglicanos, e luteranos disputavam a hegemonia religiosa e política. Por conta disso, a Santa Inquisição, através do Conselho de Trento, tenta reafirmar as bases cristãs da fé na Igreja Romana e nas leis divinas contidas nas Escrituras, perseguindo todos aqueles que contestassem a fé cristã como única e verdadeira.

²⁴“Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir”. (SPINOZA, 2016, p. 13)

²⁵Em uma carta em resposta ao diplomata e filósofo alemão Henry Oldenburg, Spinoza também descreve o conceito de Deus como sendo “um ser que se compõe de uma infinidade de atributos, cada um dos quais é infinito, quer dizer, soberanamente perfeito em seu gênero”. (SPINOZA, 2014, p. 48).

²⁶[...]: posto que Deus é causa de si mesmo, é suficiente que o demonstremos por si mesmo, e essa demonstração é mais concisa do que a demonstração a posteriori, a qual não se realiza senão através de causas externa”. (SPINOZA, 2012, p. 82).

outra coisa da mesma natureza” (SPINOZA, 2016, p. 13). Na mesma definição, o filósofo expõe que “um corpo não é limitado por um pensamento nem um pensamento por um corpo”. Ademais, Spinoza apresenta-nos dois elementos cruciais: “um pensamento é limitado por outro pensamento” e “o corpo é finito porque sempre concebemos outro maior”. Isso acontece porque somos modos singulares dos atributos divinos de Deus. Ou seja, o corpo é um modo finito, singular e complexo ao passo que a mente é também um modo finito, singular e complexo. Entretanto, ambos são produzidos pela essência infinita de Deus. Isso porque, existimos em outra coisa, ou seja, pertencemos ao atributo da extensão e ao atributo do pensamento de Deus.

O que Spinoza quer nos explicar a partir de seus conceitos é que somos partes (enquanto modos de ser ou afecções) de Deus, logo, estamos em Deus porque nosso corpo e mente são produtos dos atributos divinos e infinitos em seu gênero, que exprimem sua essência absolutamente infinita. Ora, somos modos determinados, mas existimos e operamos de maneira definida e determinada (*modus operandi*). Assim, nos diz a pesquisadora brasileira Chauí (2011, p. 76), que o “atributo pensamento efetua produzindo ideias e mentes, o atributo extensão efetua produzindo movimentos e corpos. Trata-se de duas atividades simultâneas de uma única substância que se exprime de duas maneiras diferentes [...]”. Ora, conclui-se que existe uma pluralidade simultânea entre corpo e mente, ou seja, ambos agem ou padecem simultaneamente embora pertençam a atributos distintos²⁷.

Segundo o pensamento do filósofo holandês, não somos causa de si, mas antes, coisas ou modos singulares finitos, causados, coagidos, determinados e limitados. Sendo assim, podemos ser totalmente livres? Segundo Spinoza, não. Mas podemos alcançar certo grau de liberdade. Ou como dirá Deleuze (2002), em seu *Spinoza: Filosofia Prática*, o homem não nasce livre, mas torna-se livre. Na Parte II de sua *Ética*, Spinoza explicita-nos o conceito de ideia. Ou seja, “a ideia é um conceito da mente, que a mente forma, porque é uma coisa pensante”. (SPINOZA, 2016, p. 79). Pensar, portanto, é uma atividade da mente, ou seja, a mente está pronta para realizar sua atividade que é pensar ideias. Entretanto, apenas as ideias claras e distintas que podem nos conduzir ao caminho virtuoso. Já as ideias mutiladas nos levam à falsidade²⁸. Segundo o pensamento de Chauí (2011, p. 79), “a mente é

²⁷[...] a união não é algo que lhes acontece, mas aquilo que um corpo e uma mente são quando são corpo e mente humanos. Além disso, porque são efeitos simultâneos de uma única substância, corpo e mente não estão, como sempre afirmava a tradição, numa relação hierárquica em que a mente seria superior ao corpo. Espinosa pode recusar não só a ideia de união substancial cartesiana, como também a ideia platônica da alma piloto do corpo (a alma como dirigente do corpo) e a aristotélica do corpo órgão da alma (o corpo como instrumento da alma), O homem, como a substância de que é efeito imanente, é a unidade de duas ordens de realidade internamente articuladas ou de duas potências de agir; é um ser cuja unidade se exprime diferencialmente pelas operações psíquicas e corpóreas”. (CHAUI, 2011, p. 76).

²⁸“O conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade, enquanto o conhecimento de segundo gênero e o de terceiro é necessariamente verdadeiro”. (SPINOZA, 2016, p. 135).

consciência dos movimentos, das mudanças, das ações e reações de seu corpo na relação com outros corpos, das mudanças no equilíbrio interno de seu corpo sob a ação das causas externas e internas”.

Na realidade, essas mudanças, segundo Spinoza, são produzidas pelas marcas dessas relações, ou seja, pelas afecções dessa substância. Entretanto, é necessário compreender o que sentimos e pensamos adequadamente sobre essas afecções, ou seja, refletir se essas ideias que temos exprimem uma essência formal ou objetiva. Pois pensar não é tão somente ter consciência de algo. Para Chantal Jaquet (2011, p. 23), “a essência objetiva de uma coisa, não é, pois, nada outro que a ideia dessa coisa, e se distingue da essência formal, que visa à coisa em sua realidade material ou sua forma.”

Dado o exposto, podemos observar a importância da ideia clara e distinta para pensar criticamente as causas de nossas ações passivas, desejos e paixões tristes. Para Spinoza, nas ideias inadequadas, o pensamento é mutilado e confuso e somente nas ideias adequadas o pensar é claro e distinto. Pois a ideia adequada “é uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira”. (SPINOZA, 2016, p. 79). A ideia adequada ou verdadeira precisa estar considerada em si mesma e não em outra coisa. Logo, a ideia adequada é o pressuposto fundamental para compreendermos as verdadeiras causas das coisas, ou seja, a ordem e a conexão das causas. Isso porque as ideias adequadas, segundo Spinoza, nos conduzem à verdadeira liberdade e autonomia. Ora, segundo Spinoza, as ideias inadequadas estão ligadas à imaginação e, portanto, levam os homens à passividade, ao medo e à servidão. O pensador holandês nos explicita que é necessário abandonarmos as opiniões fictícias e mutiladas, ou seja, a imaginação do que pensamos conhecer, pois a imaginação é a causa de todo engano e falsidade. Portanto, para que uma ideia seja verdadeira é necessário que seja concebida uma ideia²⁹ em si mesma, ou seja, é necessário que a mente esteja unida ao intelecto de Deus como causa dessa ideia.

Na Parte III de sua *Ética*, Spinoza trata sobre *a origem e a natureza dos afetos* apresentando-nos a definição geral dos afetos³⁰, do desejo e das paixões alegres e tristes³¹ e de como se dão nossas ações a partir das modificações dessas afecções.

²⁹“Ora, a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das causas. Logo, a causa de uma ideia singular é outra ideia, ou seja, Deus, enquanto é considerado afetado de outra ideia, da qual ele é igualmente a causa, enquanto afetado de outra ideia ainda, e assim até o infinito”. (SPINOZA, 2016, p. 91).

³⁰“Todos os afetos estão relacionados ao desejo, à alegria ou à tristeza. [...]. Ora, o desejo é a própria natureza ou essência de cada um. [...]”. (SPINOZA, 2016, p. 233).

³¹“Além disso, a alegria e a tristeza são paixões pelas quais a potência de cada um, ou seja, seu esforço por perseverar no seu ser, é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada (*coerctur*). Ora, por esforço em perseverar em seu ser, enquanto esse esforço está referido ao mesmo tempo à mente e ao corpo, compreendemos o apetite e o desejo. Portanto a alegria e a tristeza são o próprio desejo ou o

Segundo seu pensamento, “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem menor nem maior” (SPINOZA, 2016, p. 163). Para o autor da *Ética*, é imprescindível primeiramente compreender a natureza e causa dos efeitos desses afetos. Isso porque é a partir dessas afecções ou modificações compreendidas que poderemos pensar e agir adequadamente. Ora, “nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece” (SPINOZA, 2016, p. 165). E isso é o resultado do efeito da compreensão das ideias e causas que podem ser adequadas ou inadequadas. A proposta de Spinoza é desafiadora. Ou seja, ele pretende, a partir de sua teoria dos afetos, compreender o que pode o corpo e como a potência do intelecto pode agir sobre os afetos. Conforme cita:

Quase todos os que escreveram sobre os afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. [...], mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças dos afetos, e o que, de sua parte, pode a mente para moderá-los. [...] Tratarei, pois, da natureza e das forças dos afetos e da potência da mente sobre eles com o mesmo método com que tratei de Deus e da Mente nas partes precedentes e considerarei as ações e apetites humanos como se fosse questão de linhas, planos ou corpos. (SPINOZA, 2016, p. 161-163).

69

Primeiramente, é importante ressaltar que, segundo Spinoza, a mente não age ou padece sozinha, ou seja, ela age com o corpo. E cita, “segue-se disso que o homem consiste em uma mente e de um corpo, e que o corpo humano existe tal como o sentimos”. (SPINOZA, 2016, p. 97). Ou seja, pensamos e sentimos afetos³². Spinoza também explica que “cada coisa se esforça, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (SPINOZA, 2016, p. 173). E conclui que “a mente se esforça³³

apetite, enquanto ele é aumentado ou diminuído, estimulado ou refreado (*coercetur*) por causas exteriores, isto é, é a própria natureza de cada um”. (SPINOZA, 2016, p. 233).

³²“Os filósofos concebem os afetos como que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética [...]”. (SPINOZA, 2009, p. 5).

³³“O *conatus* está em todas as coisas, mas é percebido melhor nas criaturas orgânicas. Em todos os acontecimentos por mais diversos que sejam dadas as diferenças de ocasiões que os provocam, a planta ou o animal mantém sua individualidade singular de ser, abandonando-a apenas por força de violência exterior, ou decadência interior, ou circunstancialmente em casos mais raros(aqueles de personalidades divididas), dividindo temporalmente em duas coisas, cada uma das quais persiste em seu ser, embora possam se sobrepor em alguns aspectos e ter uso comum de alguma porção de um corpo no qual estão alojados. Mas a descrição se aplica igualmente à uma pedra, à uma molécula ou à um átomo”. (ALEXANDER, 2019, p. 70).

por perseverar em seu ser por uma duração indefinida³⁴ (SPINOZA, 2016, p. 175). Segundo Chauí (2011, p. 85), “a relação originária da mente com seu corpo e de ambos com o mundo é a relação afetiva”. Portanto, é necessário compreender a união³⁵ e arranjo das forças (*conatus*) afetivas desses corpos. Ora, para Spinoza, o pensamento reflexivo, ou o conhecimento de uma ideia adequada³⁶, pode determinar o indivíduo a compreender a si próprio e ao outro, bem como conduzi-lo ao agir³⁷ segundo a luz da razão³⁸. Dessa maneira, é necessário principalmente compreender a natureza dos afetos através das ideias³⁹ da razão para determinar as ações das ideias. Só assim os indivíduos poderão moderar⁴⁰ suas paixões⁴¹. Ora, se o corpo e mente possui essa ligação, logo, há uma pluralidade simultânea entre ambos, pois ambos agem ou padecem e perseveram em sua existência. É necessário compreender o que sente o corpo.

Na Parte IV de sua *Ética*, Spinoza explicita o conceito de servidão⁴² bem como suas causas, além de nos esclarecer o que podemos compreender por bom e por mal⁴³. Ora, segundo Spinoza, uma ideia inadequada só é construída devido “a privação de conhecimento⁴⁴”, que, para o filósofo, é o fundamento de toda ignorância. Spinoza enfatiza que a privação do conhecimento das verdadeiras causas das coisas diminui nossa potência de pensar e de agir, ou seja, que “à medida que os

³⁴“A duração é a continuação indefinida do existir”. (SPINOZA, 2016, p. 81).

³⁵“Do que precede, compreendemos não apenas que a mente humana está unida ao corpo, mas também o que se deve compreender por união da mente com o corpo. Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo”. (SPINOZA, 2016, p. 181).

³⁶“As ações da mente provêm exclusivamente das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas”. (SPINOZA, 2016, p. 173).

³⁷“Digo que agimos, quando, em nós, ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial”. (SPINOZA, 2016, p. 163).

³⁸“O conhecimento de segundo e de terceiro gênero, e não o de primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso”. (SPINOZA, 2016, p. 135).

³⁹“Por termos finalmente noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas [...] a este modo me referi como razão e conhecimento de segundo gênero. [...]”. (SPINOZA, 2016, p. 135).

⁴⁰“A alegria ou a tristeza de um discrepa da alegria ou da tristeza de outro tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da essência do outro e, conseqüentemente, um afeto qualquer de um indivíduo discrepa de um afeto de um outro”. (SPINOZA, 2016, p. 233).

⁴¹“Disso se segue que quanto mais ideias inadequadas a mente tem, tanto maior é o número de paixões a que é submetida; e, contrariamente, quanto mais ideias adequadas tem, tanto mais ela age”. (SPINOZA, 2016, p. 165).

⁴²“Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos [...]”. (SPINOZA, 2016, p. 263).

⁴³“Assim, compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo”. (SPINOZA, 2016, p. 267).

⁴⁴“A potência da mente é definida, entretanto, exclusivamente pelo conhecimento, enquanto sua impotência ou paixão é medida exclusivamente pela privação de conhecimento”. (SPINOZA, 2016, p. 389).

homens estão submetidos às paixões não se pode dizer que concordem em natureza”. (E4P32). Segundo seu pensamento filosófico, “à medida que os homens são afligidos por afetos que são paixões podem ser reciprocamente contrários”. (E4P34). Somente sob a condução da razão que os indivíduos podem concordar em natureza e potência. Ou seja, “é quando cada homem busca o que é de máxima utilidade para si, que são, todos, então, de máxima utilidade uns para com os outros⁴⁵”. A busca se dá através da compreensão⁴⁶ da natureza dos afetos e da verdadeira natureza de suas causas.

A razão é, pois, uma grande virtude entre os homens em sociedade. Isso porque os homens concordam ao máximo em natureza quando vivem sob a condução da razão. “Logo, os homens serão de máxima utilidade uns para com os outros quando cada um buscar o que lhe é de máxima utilidade”. (SPINOZA, 2016, p. 303). Segundo Paula (2017, p. 81), “no próprio uso da razão, portanto, encontramos o que no é de mais útil: a capacidade de compreensão, que mostra o verdadeiramente útil e nocivo, o bom e o mau”. Ora, em toda sua *Ética*, Spinoza apresenta pressupostos para encontrarmos a melhor maneira de agir virtuosamente em coletividade através do conhecimento de si e dos afetos, ou seja, a partir das ideias adequadas. Paula (2017, p. 29) conclui que “a *Ética* elabora uma ontologia do necessário através da qual nós compreendemos a ontologia da alegria”. Ora, a importância do *conatus* para a liberdade humana na *Ética* spinozana é senão o esforço para encontrar em coletividade o verdadeiro bem, ou seja, a beatitude⁴⁷.

No *Tratado da emenda do Intelecto*, obra juvenil e incompleta de Spinoza, esclarece que “o conhecimento do efeito nada mais é, deveras, que adquirir um mais perfeito conhecimento da causa”. (SPINOZA, 2015, p. 85). E conclui que “quanto mais específica é uma ideia, tanto mais distinta e, por isso, mais clara é. [...]”. (SPINOZA, 2015, p. 89). Ora, a liberdade consiste em conhecer. Para Spinoza, somente os homens verdadeiramente livres podem de fato conhecer e compreender as verdadeiras causas das coisas. Spinoza apresenta-nos, em sua *Ética*, uma geometria da virtude, da busca pelo verdadeiro conhecimento das causas, do que é bom para si e para os outros, das virtudes e dos bons encontros, ou, como citado anteriormente por Gilles Deleuze, uma “ética da alegria e da felicidade”. Com isso, o pensador holandês apresenta-nos que a razão pode ser muito mais útil para a

⁴⁵Com efeito, quanto mais cada um busca o que lhe é útil e se esforça por se conservar, tanto mais é dotado de virtude, ou, o que é equivalente, de tanto mais potência está dotado para agir pelas leis de sua natureza, isto é, para viver sob a condução da razão. [...]”. (SPINOZA, 2016, p. 303).

⁴⁶[...] Quando a mente compreende, ela tem ideias adequadas, e só neste caso ela pode ter certeza das coisas; somente quando compreende, portanto, a mente pode saber o que é verdadeiramente bom (útil) ou mau (nocivo), isto é, só nessa condição ela pode ter um conhecimento do bem e do mal. [...]”. (PAULA, 2017, p. 81).

⁴⁷E se a alegria consiste na passagem para uma perfeição maior, a beatitude, deve, certamente, consistir então, em que a mente está dotada da própria perfeição”. (SPINOZA, 2016, p. 399).

liberdade dos indivíduos do que os afetos tristes e as paixões passivas. Conforme Spinoza:

Para acabar com o medo é preciso pensar com firmeza, quer dizer, é preciso enumerar e imaginar, com frequência os perigos da vida e a melhor maneira de evitá-los e superá-los por meio da coragem e da fortaleza. Deve-se observar, entretanto, que ao ordenar nossos pensamentos e imaginações, devemos sempre levar em consideração aquilo que cada coisa tem de bom, para que sejamos, assim, sempre determinados a agir segundo o afeto da alegria. [...] Assim, quem tenta moderar (*moderari*) seus afetos e apetites exclusivamente por amor à liberdade se esforçará tanto quanto puder, por conhecer as virtudes e suas causas, e por encher o ânimo que nasce do gáudio que nasce do verdadeiro conhecimento delas. (SPINOZA, 2016, p. 381).

Considerações finais

Spinoza nos apresenta o caminho do amor à liberdade estabelecendo uma ética⁴⁸ capaz de conduzir os indivíduos à verdadeira beatitude, bem como à verdadeira liberdade ou salvação. E esse caminho começa a ser trilhado a partir do esforço (*conatus*) de nossa mente quando buscamos conhecer e compreender a verdadeira causa das coisas e assim aprendemos a moderar nossos afetos. A *Ética*⁴⁹ de Spinoza estabelece pressupostos que podem conduzir os homens a uma vida harmoniosa e feliz, ou seja, uma vida livre da servidão e dos preconceitos estabelecidos pelas ideias inadequadas da imaginação e do senso comum. Ora, a verdadeira potência de agir do homem se dá pelo esforço do conhecimento de sua verdadeira virtude: a razão. Para Spinoza, “o desejo de viver feliz ou de viver e agir bem, etc. é a própria essência do homem” (SPINOZA, 2016, p. 291). Ora, o homem que busca o viver bem e agir bem, conserva sua própria essência. E assim, o existir em ato determina a potência do intelecto e diminui a possibilidade das ações passivas. Pois, para Spinoza, a servidão e o medo são incapazes de proporcionar aos homens o verdadeiro caminho para a liberdade das ações⁵⁰, ou seja, do existir em ato.

72

⁴⁸ “[...], a tradição normativa submete a ética a imagem de coisas boas ou más em si e apresenta bom e mau como modelos externos da conduta virtuosa (conforme ao bem) e viciosa (conforme ao mal), identificando a liberdade com o poder da vontade para escolher entre valores postos como regras e normas para o agente. Nas duas tradições o corpo é tido como as causas das paixões da alma e estas são consideradas vícios em que caímos por nossa culpa, desobedecendo à vontade de Deus (na tradição teológico-metafísica) ou contrariando as leis da Natureza (na tradição da normatividade moral).” (CHAUI, 2011, p. 69).

⁴⁹ “A *Ética* elabora uma ontologia do necessário através da qual nós compreendemos a ontologia da alegria. Ela permite compreender por que a busca da alegria e a rejeição da tristeza são ontologicamente determinadas”. (PAULA, 2017, p. 29).

⁵⁰ “Não se trata, porém, de vituperar a natureza humana, condená-la ou censurá-la. Trata-se, ao contrário, de conhecer as causas, as formas e o sentido de nossas paixões”. (CHAUI, 2011, p. 156).

Segundo Spinoza, é através da razão que podemos aumentar nossa potência (*conatus*) de agir evitando as causas que nos levam à servidão e ao medo, ou seja, que diminuem nossa potência de pensar e agir adequadamente. Spinoza traça um caminho raro e nos convida a refletirmos sobre a felicidade de pensar e viver virtuosamente em sociedade, explicitando-nos que são necessárias regras de vida para mantermos nossa perseverança, mas principalmente o esforço pela busca do que é bom e útil para todos. A luz da razão é o farol e o conhecimento é a bússola para as ideias verdadeiras. Em sua *Ética*, Spinoza nos dá um precioso conselho que em partes é vindo dos antigos: conhecer a si mesmo. Ou seja, desprender-se dos antigos valores morais e das opiniões, ou seja, das paixões e afetos passivos. Eis que surge uma revolucionária filosofia da liberdade, da alegria, do compromisso com a ética e dignidade humana. Conforme cita Frédéric Lenoir (2019, p. 136), “a *Ética* de Espinosa parte da alegria para desembocar na alegria perfeita”. Eis a relevância do *conatus* para a liberdade humana na *Ética* spinozana.

A *Ética* de Spinoza é livre dos dogmas religiosos e, ao mesmo tempo, não se mostra contra as religiões, mas contra os preconceitos e avareza dos gananciosos e invejosos que às submetem para dominar o estado social. Ora, Spinoza busca o amor intelectual de Deus, ou seja, livre da ignorância, da intolerância e do medo, pois constrói caminhos capazes de conduzir os indivíduos à verdadeira beatitude e liberdade em coletividade. Isso porque seu edifício filosófico é fundamentado no aperfeiçoamento das virtudes sob a autoridade própria da razão, que, além dos encontros e afetos alegres, também busca alcançar a verdadeira beatitude. Spinoza é um observador da natureza humana, ou seja, de uma natureza ou essência que embora desejante, se estrutura nas relações simultâneas e complexas, que se dão entre os corpos exteriores e as ideias que se formam a partir dessas relações corpóreas, constantes e afetivas, que se ajustam para uma ética da felicidade. Citando Chauí (2011, p. 156): “eis o programa espinosano: não rir, não lamentar, nem detestar os afetos humanos, mas entendê-los”. A filosofia de Spinoza é, pois, um *modus operandi* para aumentar o *conatus* de pensar e de agir para o bem de si e da coletividade.

Referências

ALEXANDER, S. *Spinoza e o tempo*. Tradução revisão e notas e texto final: GT Benedictus de Spinoza. Fortaleza: EdUECE, 2019. (Coleção *Argentum Nostrum*).

CHAUI, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. v.1(imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.

_____. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. v. II (liberdade). São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.

_____. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2012.

JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Filo/Espinosa).

LENOIR, F. *O milagre Espinosa: uma filosofia para iluminar nossa vida*. Tradução de Marcos Ferreira de Paula. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

PAULA, M. F. de. *Alegria e felicidade: a presença do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017. (Ensaio de Cultura).

RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*. Tradução de Claudio Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RIZK, Hadi. *Compreender Spinoza*. Tradução: Jaime, A Clausen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Obra completa II: correspondência completa e vida*. Tradução e notas de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Tratado da emenda do intelecto*. Edição em latim e português. Tradução e nota introdutória de Cristiano Novaes de Rezende. São Paulo: Editora Unicamp, 2015.

_____. *Ética* (ed. bilíngue latim-português). Tradução e notas de Tomás Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. *Breve tratado*. Tradução e Notas: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Coleção FILÔ/Espinosa).

Submissão: 24. 09. 2021

/

Aceite: 30. 10. 2021

“Aprendi com as primaveras a deixar-me cortar e voltar sempre inteira”: o caso de Frank

“I learned from springs to let myself be cut and always come back in one piece”: the case of Frank.

DAIANY LARA MASSIAS LOPES SGRINHOLI¹ / THIAGO SITONI GONÇALVES²

Resumo: O presente relato de experiência objetiva apresentar o caso de uma usuária com diagnóstico de depressão e ansiedade que ao solicitar o Centro de Psicologia Aplicada (CPA) da Universidade Paranaense (UNIPAR), apresenta a demanda de ressignificar seu projeto de ser frente às situações-problema de seu cotidiano. A luz da fenomenologia existencial de Sartre e Beauvoir, respalda-se a análise de seu caso, pela compreensão do diagnóstico com a constituição do seu existir, construída dialeticamente, corpo-mente, história-singularidade, produto-produtor de seu meio e de si mesmo. A estrutura do relato busca seguir o método regressivo-progressivo fundamentado por Sartre, a fim de elucidar os (des)encontros entre o passado com a sua realidade atual e, a partir disso, promover uma consciência reflexiva e ressignificação do seu projeto de ser.

Palavras-chave: Sartre. Método progressivo-regressivo. Projeto de ser. Psicologia clínica.

Abstract: The present experience report aims to present the case of a user diagnosed with depression and anxiety who, upon requesting the Center for Applied Psychology (CPA) of the Universidade Paranaense (UNIPAR), presents the demand to reframe her project of being in face of problem situations of your daily life. In the light of Sartre and Beauvoir's existential phenomenology, the analysis of his case is supported by the understanding of the diagnosis with the constitution of his existence, dialectically constructed, body-mind, history-singularity, product-producer of his environment and of himself same. The structure of the report seeks to follow the regressive-progressive method founded by Sartre, in order to elucidate the (dis) encounters between the past and its current reality and, from there, promote a reflective awareness and reframing of its project of being.

Keywords: Sartre. Progressive-regressive method. Project of being. Clinical psychology.

Introdução

Este trabalho manifesta a vivência do estagiário a partir do Estágio Supervisionado Curricular Obrigatório Específico I (ESCO) do curso de Psicologia da Universidade Paranaense (UNIPAR), com ênfase em processos clínicos, ocorrido ao longo do ano de 2019. O principal objetivo do estágio na formação psi, é desenvolver habilidades e competências com a prática entrelaçada à teoria, integrando o/a acadêmico/a em múltiplos contextos e intervenções.

¹Psicóloga formada pela Universidade Paranaense (UNIPAR), Psicoterapeuta especialista em Psicologia fenomenológico-existencial pela Universidade Paranaense (UNIPAR), Mestranda em Promoção da Saúde (UNICESUMAR). E-mail: daianylara@prof.unipar.br

² Psicólogo formado pela Universidade Paranaense (UNIPAR) e mestrando em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: thiagositonipsi@gmail.com

Com base nisso, o projeto norteador da prática clínica, intitulou-se “Psicoterapia individual para adultos: a clínica sob a perspectiva fenomenológica-existencial na contemporaneidade”, pautado no atendimento individual de adultos solicitantes do serviço da clínica-escola Centro de Psicologia Aplicada (CPA) dessa universidade. A dinâmica dos atendimentos acontecia semanalmente, com a duração de cinquenta minutos cada sessão, em conjunto com quatro horas de orientação supervisionada.

A linha teórica que alicerçou o curso dos atendimentos, das orientações e a presente teorização do caso clínico é a abordagem fenomenológico-existencial, fundamentada pela filosofia existencial e no método fenomenológico, de Jean-Paul Sartre, embasando a díade teoria-prática. Posteriormente, o método e os conceitos principais de sua filosofia, serão explanados para a compreensão do caso, a partir do próprio autor e de seus comentadores.

Em vista desses aspectos, o caso amparador para a gênese deste trabalho é o de Frank³, que iniciou uma triagem interventiva em 2018 e retorna ao atendimento psicoterápico no ano de 2019, no início do segundo bimestre, cuja queixa, em um primeiro momento, está atrelada ao seu diagnóstico de depressão e ansiedade junto com a necessidade de refazer-se profissionalmente e lidar com situações problema atreladas ao seu cotidiano.

Vale esclarecer que desde o início do desenvolvimento do atendimento e de teorização do caso, não se atentou para definições nosológicas da sintomatologia desses dois transtornos de humor, tendo em vista a atitude de não rotular o sujeito em sofrimento a um determinado diagnóstico *a priori* e de aniquilar a liberdade de ser diante de sua situação.

Para delimitar o caminho teórico traçado a partir deste caso, o próximo tópico debruça-se a explicar acerca do método, o andamento das orientações e os seus objetivos disparadores pelo projeto de estágio. Em um terceiro momento, será descrito o caso, a partir de algumas informações que contornam os motivos do usuário a solicitar o serviço psicológico, uma breve observação geral de sua história de vida e as suas principais queixas, levantadas por uma triagem interventiva realizada nas primeiras quatro sessões e no transcorrer dos encontros em setting, totalizando em vinte e três atendimentos.

Em seguida, o tópico que versa sobre as discussões será responsável por fazer as conexões para a compreensão entre a narrativa enunciada pela usuária e a teoria existencialista sartriana, com as intervenções realizadas, visando aproximar-se da

³ O nome utilizado nesse relato para dirigir-se ao usuário solicitante do serviço psicoterápico é fictício, visando preservar sua identidade, respaldado pela resolução 010/05 que regulamenta o Código de Ética Profissional do Psicólogo que, legitima o sigilo profissional pelo seu 9º artigo (CFP, 2014)

experiência vivida (do fenômeno) e do projeto de ser, a partir de suas escolhas reflexivas ou não.

Metodologia

Os atendimentos aconteciam semanalmente, às quartas-feiras e/ou quintas-feiras, uma hora cada sessão e paralelo à isso, foram realizadas orientações com a professora orientadora às terças-feiras, com a duração de quatro horas, com o objetivo de discutir casos, entrecruzar as vivências do estagiário com a teoria, proporcionar uma compreensão dos conceitos e aplicar os conhecimentos da fenomenologia existencial em psicoterapia individual, o que contribuiu para o desenvolvimento pessoal e profissional do estagiário enquanto profissional da Psicologia no âmbito da clínica individual.

O contexto de estágio é o Centro de Psicologia Aplicada (CPA), um serviço-escola de atendimento psicológico da Universidade Paranaense. Os recursos que foram utilizados enquanto disparadores de temáticas e reflexões, selecionados ao longo do processo orientação-prática, foram duas dinâmicas e um recurso literário.

A primeira dinâmica utilizada é baseada nos escritos de Tereza Cristina S. Erthal (1998), intitulada *Cadeira Vazia*, cujo objetivo é aprender a lidar com o conflito, o que geralmente não é visto como algo necessário, por vezes, pejorativo e que nos tira de uma pseudo harmonia do convívio social. Com isto posto, a dinâmica funciona da seguinte maneira: uma cadeira é colocada na frente da pessoa. Ela pode representar um conflito intrapessoal ou interpessoal. A partir disso, é incentivado um diálogo vivido pela usuária, com as partes em conflito, apontando medos, angústias, questões, visando um equilíbrio. O conflito vem, principalmente, para questionar o fazer-se no mundo da usuária com o outro e consigo mesma.

A segunda dinâmica caracteriza-se como *A Dinâmica do Quadrado*, cujo o objetivo é de reconhecer o enfrentamento da usuária em relação às suas verdades e a sua própria construção subjetiva que é interferida por várias facticidades, inclusive, o outro. Essa atividade acontece da seguinte forma: é solicitado que ela escolha um espaço do setting enquanto pertencente a si, e nesse fragmento espacial em que se encontra, é definido como seu. O terapeuta tentará utilizar de seus recursos para adentrar ao seu espaço, usando estratégias que visam interferir no seu espaço.

Outro recurso usado em setting é o livro *A parte que falta* do autor Shel Silverstein (1976/2018), narrando o trajeto de uma pequena bola que lhe faltava uma parte e por isso, não se considerava feliz. A partir desse desconforto, o protagonista se dispõe a rolar, indo à procura de sua parte faltante, enfrentando vários percalços ao longo do caminho, lidando com a presença e a ausência de sentido de vida.

Pelas primeiras três sessões, foram realizadas a demarcação da triagem para mapear as primeiras informações relativas à história de vida da usuária. Nesses

encontros, ela relata estar atualmente residindo com o seu parceiro, sobrinha, mãe e simultaneamente com a família de seu companheiro em um sobrado. Interposto ao encaminhamento de seu psiquiatra, vem à psicoterapia como alternativa de amparo e, por consequência, fortalecimento diante da manifestação sintomática do diagnóstico de depressão e ansiedade. Fazia uso do medicamento Clonazepam⁴ há três anos com acompanhamento de seu psiquiatra. Em relação ao convívio familiar, a usuária menciona um vínculo próximo e significativo com a mãe e a sobrinha e por outro lado, um convívio conflituoso com a sogra. Em vista de suas expectativas, enxergava na psicoterapia uma oportunidade de refletir em formas de enfrentamento das situações-problema de seu cotidiano e pela necessidade de ressignificar o seu projeto profissional

Com base nisso, as hipóteses levantadas em seis sessões, foram relacionadas a uma extrema dificuldade em lidar com as vicissitudes de sua situação em casa, uma exigência exacerbada diante do retorno ao mercado de trabalho, tanto do INSS quanto de si própria, e uma atitude continente em relação aos conflitos próprios e dos outros cuja compreensão necessitava acontecer a luz de sua história de vida.

O percurso que objetivou descortinar o fenômeno, isto é, o que surgiu pelo trajeto de Frank, é conceituado como método regressivo-progressivo (Cf. SILVA, 2020). Uma dos comentadores acerca do método utilizado por Sartre, Freitas (2018) conceitua-o como movimento dialético, ou seja, a característica de remontar o que precede a realidade atual, a seguir, esclarecer, em vista de abranger novas possibilidades contidas na situação presente e, a partir de um futuro, traçar o projeto, colocando no existir o possível e o vir a ser, isto é, o que ainda não se fez possível.

Schneider (2008), ao desenvolver a respeito do método, pontua enquanto seu objeto crucial de investigação, a biografia, pois, ela é o aspecto concreto da vida do existente humano, cuja práxis em psicoterápica se debruça por compreender os sentidos dos seus atos, gestos, sentimentos, que possuem contornos significativos e fazem parte do seu projeto, pois, existir é isso: um processo ininterrupto de ressignificar sentidos.

Dado ao entendimento de que o outro fala de si, ou seja, ele é artífice de sua própria existência, é no encontro que o método acontece, por meio da descrição dos seus problemas. Em contato com a sua autobiografia em par com o seu presente, redimensiona-se o existente humano enquanto produto e produtor de seu meio, e a partir disso, busca-se alternativas em par com o que ele irá fazer com o que fizeram dele por meio de conceitos existenciais como, angústia, vazio, projeto de ser,

⁴ Nome científico do medicamento relatado e comercialmente conhecido como Rivotril. Clonazepam é um anticonvulsivante e ansiolítico da série farmacológica dos benzodiazepínicos cuja principal função é a inibição do funcionamento do sistema nervoso central (SNC), permitindo uma ação de efeito tranquilizador.

liberdade, responsabilidade, e inclusive, uma leitura de psicopatologia (SCHNEIDER, 2009a; SCHNEIDER, 2008b; ERTHAL, 1998; VACCARO, 2014).

Método progressivo-regressivo de Jean-Paul Sartre

A inquietação diante da subserviência do existente humano em seu contexto histórico, foi o que movimentou a expressiva produção bibliográfica de Sartre para pensar o existir humano (FREITAS, 2018). É com base nesse filósofo, que a concepção de que nada anterior à realidade humana, nem uma moral ou natureza determina o sujeito, que o existencialismo se fundamenta. Sartre (1946/2014) esclarece que o existente humano é o único ser que precisa existir primeiro, em um mundo, para fazer sua essência a partir de sua escolha e responsabilidade por aquilo que fizer de si em uma dimensão ética.

A liberdade de ser como brotamento originário (Silva, 2018) é a característica ontológica do humano, pela qual há o rompimento de Sartre com modelos deterministas *a priori* que visam explicitar o sujeito. Vaccaro (2014), uma de suas comentadoras, escreve que, ao nascer, o homem é inserido em uma materialidade, em um contexto histórico, social, econômico, político, familiar e, ao passo em que se relaciona com estas instâncias, irá fazer-se enquanto realidade humana. Estas instituições não o definem. O sujeito somente é, a partir do momento em que está lançado no mundo e engajado em seu contexto histórico.

A noção de sujeito sartriano parte da concepção ser-em-si-ser-para-si, isto é, de um sujeito psicofísico, todo corpo e todo mente, entendido a partir de uma relação homem-mundo que acontece pela intencionalidade, isto é, que escapa em direção ao concreto, atribuindo contornos, significados pelo existente humano em sua experiência no mundo a partir de uma consciência vazia, que não coincide consigo mesma (VACCARO, 2014).

Desta forma, a constituição do sujeito se enlaça pela ação na concretude do existir, na realidade objetivada, considerando as facticidades, que são os *factos*, as coisas que acontecem e não escolhemos, as resistências, limitações, visto que a liberdade está em todas as situações possíveis, pois, é pela liberdade que há a ação. Nela, a realidade humana age a fim de projetar-se para novos possíveis (SILVA; VACCARO, 2016)

Erthal (1998) respaldada em uma abordagem existencial em psicoterapia, fundamenta como objetivo, descortinar o projeto original do cliente, isto é, as escolhas e ações advindas dele e não daquilo que os outros o designaram. Projeto e temporalidade caminham juntos no pensamento sartriano. De acordo com Alvim e Castro (2015) tempo é escoamento, ou seja, horizontal, fluxo e por isso transborda a noção que isola passado, presente e futuro.

Acerca do tempo, Vaccaro (2014) fundamenta que, o passado compõe aquilo que *não é* posto que, não somos a mesma pessoa de quatro anos atrás e nem poderemos retornar, pois está acabado, é um Em-si. O futuro torna-se aquilo que *ainda não é*, um possível, indeterminado. Por sua vez, há um presente que é ação, lançamento a este futuro, podendo reconfigurar esse projeto escolhido no passado, ressignificando no presente. Contudo, esse lançar-se, não nos dá garantias de afirmar se aquilo será de fato quem seremos.

Freitas (2018) comenta sobre o método que subsidia a apreensão da experiência humana no mundo. Inspirado em Lefebvre, Sartre faz uso da lógica dialética para a construção do conhecimento. Na contramão de uma lógica dicotômica entre vida e o saber, a lógica dialética atém-se primeiro à realidade (ao aqui e agora) para articular o pensamento, ou seja, ver o que a realidade foi, voltando ao passado, reconhecendo a historicidade de suas relações de produção, os sentidos construídos e após isso, transformá-la. Isso é o conhecimento: nunca fechado, sempre em aberto, em constante transformação.

Erthal (1998) emprega esse método para a construção do conhecimento em prática psicoterápica. O método progressivo-regressivo é visto enquanto práxis, pois, é uma união de saber e fazer que assume um posicionamento filosófico para embasar as vivências que se desvelam na clínica. De ordem existencialista, ela compreende a realidade humana por meio da experiência desvelada pelo fenômeno.

Schneider (2008) explica que é pela história de vida da realidade humana que se debruça essa práxis em psicoterapia, avizinhando-se das significações atribuídas ao longo de seus desdobramentos, de suas escolhas, a fim de realizar a mediação entre a criação do seu mundo e de si mesmo. O objetivo é ir retirando as camadas, detectando questões, até chegar no projeto original e para isso, o sujeito precisa desfazer-se daquilo que fizeram dele e fazer-se novamente.

Segundo Erthal (1998), é um processo criativo e de intenso contato com a angústia de ser e por vezes, de defrontar-se com a má-fé, que se caracteriza pelo momento de mistificação da realidade ao depositar a responsabilidade de ser e de escolher ao outro, isentando-se do ato de escolher enquanto ser-no-mundo.

Por meio da redução fenomenológica, isto é, da suspensão, um conceito advindo de Husserl, pode-se evidenciar o conteúdo concreto da vida autenticamente pela atitude de colocar em parênteses os nossos juízos de valores e significações morais. Em outras palavras, pode-se desvelar o fenômeno mediante um olhar dedicado à realidade do cliente, que é alteridade, ou seja, que se mostra diferente das construções pessoais do terapeuta iniciante (ERTHAL, 1998; MENDES; GRESSLER; FREITAS, 2012).

Com base nisso, o trajeto teórico a ser desenvolvido no tópico a seguir é circunscrito a partir de uma noção de clínica contemporânea fundamentada por

Alvim e Castro (2015), baseado em um saber e fazer psi, que é contrário a uma ação mecanicista frente sociedade e seus fenômenos, a luz do engajamento, da compreensão e problematização da existência humana em sua realidade, em vista da sua capacidade de fazer-se sujeito em um mundo dado sócio historicamente, a partir de uma práxis pautada na transformação. Para isso, faz-se uso do conceito de situação, teorizado por Sartre (1943/2015) enquanto um conjunto de limites que caracterizam a existência, tal sendo meu lugar, meu passado, meus arredores, meu próximo e minha morte.

O primeiro tópico é definido pelo espaço ou contexto revelado à realidade humana, seja seu país, sua residência ou cidade, devido à impossibilidade humana de não estar em um espaço, habitando no vácuo espacial. Por exemplo, Sartre (1943/2015) manifesta que, ao nascer-se, ocupa-se um espaço determinado e a partir dali, há a possibilidade de escolher outros lugares originais, isto é, que dizem respeito ao projeto da realidade humana e também à liberdade situada frente a um conjunto de regras que o lugar possui. Então, pode-se reconhecer o lugar a partir de duas óticas:

[...] captar meu lugar como obstáculo intransponível e usar simplesmente de subterfúgio para defini-lo indiretamente no mundo; no segundo caso, ao contrário, os obstáculos não mais existirão, meu lugar não será um ponto de fixação, mas um ponto de partida (SARTRE, 1943/2015, p. 609).

81

Com isso, o segundo tópico, meu passado, diz respeito à força do que foi vivido para subsidiar o presente e preludiar o futuro, jamais determinando-o. O passado não determina as ações do homem no mundo, visto que já está posto e não podemos modificá-lo, mas, é com base no vivido que tomamos uma decisão, podendo ressignificar a partir de um presente ou continuar a repetir. Ora, o passado somente toma contornos de sentido se for levado em conta o futuro, pois, para que haja um alicerce de possibilidades, é necessário um passado, seja ele, como expressa Sartre (1943/2015 p. 614): “Passado vivo, passado semimorto, sobrevivências, ambiguidades, antinomias: o conjunto dessas camadas de preteridade é organizado pela unidade de meu projeto”.

No terceiro tópico, antagônico ao primeiro, meus arredores, caracterizam-se pelos objetos, utensílios que circundam a realidade humana em seu projeto, podendo ser motivos para abandoná-lo ou para fortificar a sua realização. Para Sartre (1943/2015) somos ser-livre-para-mudar e este termo manifesta a característica de poder exercer a ação humana frente às coisas que existem independentes de minha existência, podendo apreender os arredores como obstáculos à percorrer ou ferramentas, objetos a serem utilizados ao seu favor.

No quarto tópico, caracteriza-se como o meu próximo ou o outro, que não se refere somente aos outros que esbarro no mundo, cujo projeto e liberdade também

estão em relação (ou conflito) com os meus, todavia, refere-se aos utensílios e as coisas que já possuem significado antes de serem atribuídos por mim, sejam os imperativos ilustrados pelos sinais de trânsito (ex: pare, semáforos, placas, etc), as linguagens, gírias e dialetos nas quais precisa-se ter propriedade e que, repercutem no projeto existencial (Sartre, 1943/2015).

Por último, Sartre (1943/2015) desenvolve sobre minha morte, caracterizando-a como o encerramento da existência enquanto para-si, impossibilitando a concretização de projetos e totalizando o existente humano em condição de em-si. O fenômeno da morte sobrecarrega no indeterminado que se deve levar em conta, pois, esperar por ela, para Sartre (1943/2015) é preparar-se em vão para o caráter inelutável do fim enquanto facticidade. Enquanto fenômeno, a morte manifesta o outro como vitorioso, pois, as memórias são as únicas formas de manter um contato com aquele que se foi. Sendo assim, as metamorfoses da vida ocorrem pelo outro vivente, podendo manter a memória do outro morto pelo diálogo entre os familiares ou amigos e/ou generalizando-a, desembocando como mais uma morte dentre tantas ao redor mundo.

Com base na delimitação das características da situação, o próximo tópico versa em fazer o entrecruzamento de informações teóricas e vivenciais manifestadas pelo encontro terapêutico e conceitual, cujo objetivo é desvelar a experiência da usuária com os seus conflitos e as intervenções psi realizadas a partir delas.

Alguns questionamentos anteriores ao caso: como desbravar a história de Frank?

Baseado na explanação do método utilizado, torna-se imprescindível nesse tópico que haja uma aproximação com o caso de Frank. A sua solicitação por atendimento psicoterápico veio por encaminhamento de seu psiquiatra para maior cuidado com o seu diagnóstico de depressão e ansiedade. O acompanhamento psicoterápico realizou quando Frank passou por um procedimento de cirurgia bariátrica a dois anos atrás e após esse evento, veio à clínica-escola para uma triagem interventiva. A usuária pontua, nessas vinte e três sessões, os acontecimentos de sua vida que antecedem o diagnóstico de depressão e ansiedade, como a sua relação com o seu companheiro de vida, seu trabalho, seu passado (envolvendo um pouco de sua infância e adolescência), seu fazer-se mulher e sua busca por novos projetos.

Com isto posto, os tópicos seguintes versam em detalhar a história de vida de Frank, a partir das suas situações, ou seja, dos conjunto de limitações que fazem parte da existência que desvelam (im)possibilidades da continuidade do projeto, do seu vir a ser, caracterizado pelo lugar, pelo corpo, passado, pela posição, sua relação com o outro e com a morte. A situação se forma entre a liberdade e a facticidade,

para-si e em-si, como uma síntese, cuja concepção é a liberdade de projetar-se para fora e nas contingências do cotidiano. (Alvim & Castro, 2015).

Primeiras sessões e a caracterização da sua biografia

Neste tópico, debruça-se no enredamento da vida de Frank. Em seus trinta e sete anos de idade, F. solicita a psicoterapia tendo em vista o seu tratamento de depressão e ansiedade, acompanhado com psiquiatra a quatro anos. Levando em conta a dinâmica de sua família, na infância, F. relata ser a irmã do meio de mais dois irmãos homens. Sua mãe diz que ela é a filha que nasceu de parto natural e não deu tanto trabalho, em relação aos outros dois irmãos. O irmão mais velho, hoje casado, mantém pouco contato e o irmão mais novo, hoje, apresenta-se distante devido à sua dependência química. Ambos na infância, não eram próximos dela e eram apáticos em relação aos acontecimentos em casa. F. viveu de perto o definhamento da relação dos pais, gerado pela traição do pai e a passividade de sua mãe, em uma espera de mudança do marido, em troca de reconciliação e reconstrução do casamento. Avizinhando-se desse cenário, F. constata que essa espera foi em vão.

A situação de traição, segundo o seu relato, era vista com indiferença aos olhos dos irmãos e ainda, pelos parentes de seu pai, era tido como algo normal, naturalizado e esperado pelos padrões machistas seguidos na época. Em relação ao lugar onde moravam, encontravam-se distante da cidade, primeiro nos fundos da casa de sua avó paterna e depois, mudaram-se para uma chácara, onde por vezes, F. percebia a passagem de outras mulheres em casa.

Desde pequena, foi muito falante e inquieta diante das situações. Inquieta com a situação de traição de seu pai, pedia à mãe a separação, pela tortura em ver a tristeza no semblante de sua mãe. No ímpeto de silenciar a filha, a mãe pede para ela não falar mais sobre isso. Aos poucos, F. foi sendo silenciada, pelos irmãos que não faziam nada, pelo pai que trabalhava, sustentava a casa e justificava as traições dado a insatisfação sexual no casamento, pelas brigas que escutava escondida na porta do quarto e suas queixas não atendidas. Não desejava dar mais trabalho à mãe, que segundo ela, já tinha muitos conflitos pendentes.

Era espectadora de outros conflitos: via a mãe ser maltratada e humilhada pela sogra diversas vezes em casa. Incomodada com isso, tentava reagir (em vão) à todos os xingamentos de sua avó paterna para sua mãe. Nesse mesmo lugar, pôde conviver com o seu avô, que devido a um câncer, teve poucos dias ao seu lado e morreu serenamente. Também conheceu sua avó materna, mas pouco se sabe sobre ela. Pela mãe de F. sabe-se que houve uma reconciliação após o seu nascimento e então, ela vem visitá-la no seu terceiro aniversário. Sua avó materna vem a falecer dois anos depois de AVC.

Na adolescência, descreve-se como alguém que não gostava de muitas conversas, mais gorda do que as outras meninas de sua escola, ensimesmada e cujo contato com outras pessoas não era tão prazeroso, pois, o novo despertava medo, não era passível de controle. Sua voz começa a ganhar mais intensidade quando teve seu primeiro trabalho na mercearia de seu pai, aos dezoito anos e lá, descobriu que falar com o outro não era tão difícil assim. Sua relação com o pai era próxima, por mais que soubesse das suas traições. Em contrapartida, ele era a imagem do herói para F., que ao mesmo tempo em que ensinava sobre humildade e respeito ao outro, era o vilão devido ao machismo que cultivava.

A voz de F. toma maior intensidade no seu primeiro casamento com John, com quem viveu durante quatro anos, vindo a falecer após um período de quatro semanas em um hospital, com uma gripe que impedia a continuidade de sua vida.

John foi o primeiro marido de F. Ao seu lado, experienciou sonhos, conflitos e também uma vivência conflituosa do marido com sua mãe, neste caso, sua sogra, que mesmo nos internamentos e no último dia da existência de John não esteve presente. F. relata com indignação que John foi o primeiro grande amor de sua vida que teve que se despedir para a morte. F. questionou o sentido de perder o seu amor dessa forma, questionou o seu Sagrado e toda sua relação com a finitude. No sepultamento, a mãe de John aparece, e então, expressa a perda escandalosamente, chamando a atenção de todos. F., enraivecida, pede silêncio à mãe e respeito ao seu luto, dizendo que aquelas lágrimas não trariam seu filho de volta, muito menos, o que ela deixou de ter feito enquanto mãe.

Seis meses após o falecimento de John, F. sente a proximidade da depressão. As paredes pareciam engoli-la. Ela relata como se fosse um buraco negro, que estava presente em seu peito, girando, cheio de dor, perpassando por todos os músculos de seu corpo e retirando toda a energia para continuar a existir. Nesse momento, F. relata pesar 120 quilos e começa a ter dificuldades para o seu autocuidado, experiência muito cansaço em fazer atividades cotidianas e em enfrentar as implicações sociais em estar obesa, devido aos estigmas que viveu todas as vezes que desejava comprar uma roupa, calçado, sair com os amigos, cruzar as pernas e que, ainda, implicou em sérios problemas de saúde, principalmente na coluna e no coração.

F. relata a sua experiência de desistência, que se manifestou como a anedonia, que significa a incapacidade de sentir prazer e ver sentido em continuar vivendo. Amedrontada pelo sintoma de batimentos acelerados, aparentando ser uma possível doença cardíaca, F. vai até o pronto atendimento. Ao relatar para o médico o seu estado de saúde e toda a história envolvida, o médico atribui o diagnóstico de depressão. F. frustra-se. Começa a tomar doses altas de Clonazepam e calmantes para dormir. Sente um medo gigantesco da dor aniquilar a sua vida, então, como alternativa para findar a dor, planeja o suicídio. O minuto decisor para não

prosseguir com a tentativa de suicídio foi o impacto que isso geraria à mãe, desvelando um prolongamento de sofrimento à ela e implicando no maior julgamento dos outros ao redor, que já julgavam o comportamento de F.

Em agosto de 2017, F. consegue realizar uma cirurgia bariátrica, custeada pelo Sistema Único de Saúde e amparada no pós-operatório pelos seus pais, sendo um divisor de caminhos em sua vida. Devido à sérios problemas cardíacos, após o episódio com o psiquiatra, F. teve início de AVC e precisou ser internada às pressas. A bariátrica naquele momento foi a escolha mais assertiva, segundo F., para melhorar a sua qualidade de vida e, também, reconhecer-se em um corpo que era verdadeiramente dela.

Em 2018, vários acontecimentos surgiram sucessivamente na vida de F. e por volta dessa época, percebeu a necessidade de ajuda profissional e do surgimento do que ela entende como depressão e ansiedade. Na mesma semana, seu pai decide expulsar sua mãe de casa, quando ela vem realizar um tratamento oftalmológico na sua cidade, pois decide assumir um relacionamento com a amante. Além disso, o pai deixa claro que não deseja lembrar que um dia teve filhos. O pai abandona F. e sua mãe no portão de sua casa e segue seu novo projeto.

F., nessa mesma semana tinha decidido ir morar em outro país, tendo em vista um novo relacionamento, entretanto, Clark, o seu antigo parceiro, pede reconciliação. Sua mãe, idosa e diabética vem morar em sua casa com alguns pertences que F. consegue trazer da casa de seu pai. Em seguida, por um telefonema, sua sobrinha pede socorro dizendo ter sido vítima de abuso pelo padrasto, o que movimentou F. e seu parceiro para agir. Em meio a tantas intensidades, Frank pede afastamento do seu trabalho, por verificar que o serviço que desempenhava não correspondia às relações ali existentes, não condizentes com os seus valores.

Em meio ao seu afastamento, seu pai fica sabendo da fragilidade de F. por outrem e o máximo de contato que tem é uma troca de olhares no portão de sua casa. Ele pede à mãe que cuide de sua filha e retorna à sua cidade para a sua esposa. Em meio à essa turbulência, F. tenta o suicídio, porém, é resgatada pelo seu companheiro a tempo. Na busca de “ocupar a cabeça” (sic), traçar recomeços, inicia a procurar outras alternativas de emprego. Amparada pelo INSS a três anos, F. lança-se em cursos de cortes de cabelo de vários perfis, pintura capilar, manicure e pedicure, todos voltados ao segmento da cosmética e estética. Todavia, F. reconhece que estar nos cursos não é uma tarefa fácil e além disso, estar amparada por uma autarquia da previdência social implica na constante fiscalização para o retorno ao mercado de trabalho, na qual ainda se sente muito vulnerável.

Estar nos cursos, em recomeço, com todos aqueles novos equipamentos, com outras pessoas de diversos níveis de conhecimento sobre a temática, professores

desmotivadores e a expectativa de querer mudar de vida, repercutiram nas suas vivências, no seu novo projeto. Além disso, hoje vive nos cômodos de baixo da casa de sua sogra, cuja relação é baseada em uma não aceitação total do relacionamento de F. e Clark, pois sua sogra, pelo enunciado por F., não admite ver o filho junto à outra mulher que a ama e também que ele escolheu para viver. F. relata esse imenso cansaço e medo do que irá acontecer, e ainda, medo de posicionar-se, de falar, mesmo reconhecendo que engolir aquilo que está na ponta da sua língua movimentado pelo desejo de falar, é silenciado e desvela sofrimento e adoecimento.

F. solicita a psicoterapia como uma alternativa complementar ao acompanhamento psiquiátrico que realiza ao longo desses três anos de afastamento de seu trabalho. Além disso, solicita o serviço de atendimento psicológico para falar sobre depressão, ansiedade e sua história de vida, expressar e problematizar as dificuldades de relacionamento com a sogra, falar não para as pessoas e em se posicionar diante do que deseja para a própria vida. A psicoterapia vem como uma oportunidade de refletir em formas de enfrentamento das situações-problema de seu cotidiano e pela necessidade de ressignificar o seu projeto profissional

Resultados e discussões

Acerca do “lugar” em sua infância, aquém de sua livre escolha, caracterizado por F. a partir da primeira à quarta sessão, evidencia-se um ambiente repleto de conflitos advindos de um contexto familiar, caracterizado por brigas entre os pais devido à infidelidade por parte paterna, adversidades intrafamiliares e uma construção de valores que correspondem aos moldes do patriarcado. Beauvoir (1949/2016) ampara na caracterização desse patriarcado, ao demarcar a mulher enquanto sujeito objetivado pela boca do patriarcado no transcorrer da história, cujo slogan é obediência e respeito. A simetria entre casamento e prostituição, cuja diferença está na durabilidade do contrato, também é relatado pela usuária, quando conta das traições consentidas e apoiadas pelos familiares no transcorrer de 40 anos.

F. desvela a experiência do seu sofrer enquanto criança, ao recordar-se do choro da mãe dentro do quarto, das paredes da antiga casa, os móveis, as cores das paredes, que delineavam ali um projeto da mãe em transformar uma relação tóxica para ambas as partes, pensando na relação diáde, entre F. e sua mãe. Além disso, seus pais fundaram uma mercearia e foram morar em uma chácara afastada da cidade. Nesse período de tempo, a história brasileira é marcada pela censura, pelos decretos inconstitucionais (AI) da ditadura militar, por uma efervescência da população na luta por eleições diretas em meio ao autoritarismo, cerceamento de liberdade civil e de direitos humanos. Nesta época, o lugar não é visto como ponto de partida, mas, enquanto limitador do desdobramento de um projeto de ser original.

Devido ao lugar, em sua infância e adolescência, F. relata ser a espectadora (e não a protagonista) que, tal como a etimologia da palavra define, observou passivamente a sua situação e, nesse caso, sofre diante das adversidades vividas pela mãe que acreditava poder mudar seu marido apesar das traições e ao mesmo tempo, cria uma imagem ilusória de um pai herói devido às condições que ele provinha como moradia, alimentação e ensinamentos. Tal imagem é fortificada durante todo o período citado de sua vida.

Evidencia-se, nessa época, os seus próximos. F. depara-se ao nascer com uma relação matrimonial de seus pais com um sentido já estabelecido por eles, que atravessa histórica e subjetivamente o seu existir. Mesmo sabendo da infidelidade e da dor na relação de seus pais, F. expressa que eles continuavam a ensinar-lhe questões morais e ela prosseguia assentindo. Conviveu com a avó paterna, que corroborou com violências à sua mãe, sendo discursivas ou apoiando a atitude do filho (no caso, seu pai) com as suas amantes transitando pela casa. Na tentativa de agir, F. apela a mãe por um possível divórcio, mas, sua mãe pede a ela que se silencie, pois, assuntos como este, não servem às crianças⁵. Por muito tempo, Frank se colocou nesse lugar de silenciada a partir do outro: poucas relações, convívio apenas com alguns integrantes da família e o seu desejo de agir diante desse entrave fica em inércia.

Em psicoterapia, essas memórias vieram à luz quando a usuária viu a necessidade de defrontar-se com sua história de vida e com o sofrimento que vivenciou em seu passado, que por vezes, ao tentar relatar à mãe ou ao atual parceiro, era podada ou não levada à sério. Esse sofrimento reverberou em F. todas as vezes em que seu pai tentava manter contato em seu adultescer e principalmente, a partir da sétima sessão, que surge o pedido de divórcio após 40 anos, consentido pela mãe e negligenciado pelo pai. Ao fazer nexos com esses eventos de sua vida, F. entra em contato com a consciência reflexiva, que para Sartre (1943/2015) caracteriza-se por dar-se conta das repetições e alienações existenciais a partir da compreensão da experiência humana no mundo. Isto é, a mãe e a filha reagiram frente há anos de violência e apequenamento de suas linhas subjetivas de vida e reconhecer isso, para F., tornou-se impulsionador de seu projeto de ser mulher hoje.

Ainda, caracterizando sua biografia pelos **seus próximos e seus arredores**, F. relata desde a adolescência ter sido gorda comparada às meninas de sua idade e isso, intensificou-se na vida adulta, a ponto de ter realizado uma cirurgia bariátrica a dois anos atrás devido às condições de saúde que se agravaram, desvelando inícios de infarto. Com isso, F. olha para o seu corpo como sobrevivente de várias vicissitudes,

⁵ Nesse tópico, é de grande valia ressaltar a construção da infância da época, devido aos enredamentos históricos que permeiam o sujeito criança silenciado, significado pela etimologia da palavra, provindo do latim, *infantia* ou infante, que significa, aquele/a que não tem fala. (MICHAELIS, 2021)

cravado pelas marcas cirúrgicas do procedimento. Marcas que significam para F., a sua tentativa de viver com maior qualidade de vida apesar dos riscos advindos da bariátrica. A usuária defronta-se com a angústia todas as vezes que relata um sofrimento de seu passado, reiterando a inevitabilidade em escolher e de fazer-se ainda que machucada. (Sartre, 1943/2015)

O método cirúrgico abriu-se para F. como ferramenta a seu favor. Isso significa que, as sobras de pele, estrias e cicatrizes foram traços remanescentes de seu passado que não correspondem mais ao seu presente, resquícios de um projeto que não correspondiam mais aos seus objetivos. Campos, Ferreira, Carvalho, Kraemer & Seixas (2016) tecem a crítica de que o corpo obeso é alvo de uma construção discursiva baseado na Medicina enquanto saber legitimador de violência, ou seja, essa área do saber que, não somente opera em seu campo específico, mas, também produz discursos, normas e em nome de um padrão de saúde, violenta outros corpos.

Na pele, F. sentiu todas as formas de humilhação apontada pelo outro, e por vezes, tentou reagir, outras vezes, de tanto tentar, cansou-se. Pela cirurgia, F. ressignifica o seu corpo, pois agora, segundo ela, é propriedade verdadeiramente sua. Ao invés de sentir objetificada constantemente pelo outro, todas as vezes que tentava comprar uma roupa, vestir um sapato ou sentir-se confortável, torna-se a partir de então, mediadora de si e do mundo. Neste instante, o termo ser para o outro designado por Sartre (2015) é visto em um plano reflexivo. Para o existencialismo sartriano, este conceito caracteriza ontologicamente nossa relação com outro, este que é visto e visado por nós, podendo ser cerceador ou viabilizador de minha liberdade em situação. Compreender o outro como sujeito que está no mundo junto, mas, não é responsável pela concretização do meu projeto, é avizinhar-se da reflexividade.

88

Segundo momento: a escolha como uma ação política

Ao percorrer pela sua história em setting, F. desponta sua narrativa em lágrimas, pela intensidade manifestada pelos seus gestos, que se torna um recurso de expressão da atenuação de seu sofrimento. Um fenômeno que repercutiu em seu existir é a **morte** experienciada ao lado de seu primeiro marido. Na primeira sessão, F. sutilmente menciona sobre sua indignação frente ao tabu da morte em sociedade e menciona a sua fúria em estar inserida em um contexto social com tantas fragilidades éticas e morais. Todavia, é pela oitava à décima primeira sessão, que se adentra em contato com a sua experiência de viuvez.

F. viveu ao lado de John por quatro anos casados. Com ele, pôde realizar sonhos, concretizar projetos (como andar de avião, construir uma moradia). Contar com a morte não fazia parte dos seus projetos. John vem a falecer de gripe H1N1, permanecendo algumas semanas na UTI. Frank se viu viúva de seu primeiro

casamento e irreconhecível pela experiência de enlutamento, ter bagunçado todo um mundo antes construído conjuntamente. É o que Sartre (1938/1998 p. 24) manifesta pelo personagem Ibbieta, ao deparar-se com a condenação à morte, “havia passado o tempo todo a fazer castelos a eternidade”.

Freitas (2018) afirma que a abruptalidade da perda ou *pathos*⁶ que ela desponta, implica na impossibilidade de compartilhar projetos com o outro, de reconhecer-se novamente no brilho dos olhos do outro e de fazer-se em um mundo compartilhado. A perda mobilizou Frank a ponto de não se reconhecer como antes. Na décima terceira sessão, ela narra sobre as suas tentativas de suicídio.

Fukumitsu (2013) ampara a significação da tentativa de suicídio como uma atitude em relação a própria vida e por conseguinte a morte, pela violência, que pode ser movimentada a partir das feridas demarcadas pelo contexto social e singular. Fukumitsu (2013) desmembra a palavra ferida, como fé(r)ida, para dar ênfase ao um processo de perda de esperança, de (des)crença na própria existência enquanto alternativa para resolução de problemas. Frank não efetiva a própria morte devido à preocupação com a mãe e após esses episódios, há outras tentativas com a utilização de medicamentos.

Simultaneamente, seu pai rompe sua relação com ela e sua mãe. A usuária vive o desmoronamento de uma imagem construída a partir de uma ilusão de infância, que na vida adulta, não restou nada além de um vazio existencial. Frank disse ter tentado o suicídio por uma exaustão desmedida, por uma dor que perpassou todo o seu corpo, sufocando a garganta, embargando as palavras e os pedidos de ajuda. A dor vinha de dentro pra fora, com o sentimento de (des)esperança, com desejo de findar a própria vida e ao mesmo tempo, o medo de alguém a matá-la.

Com isso, F. recorda-se do dia em que seu pai a expulsou e sua mãe de casa. Recorda-se ter caído de joelhos no chão marrom, barrento do sítio em que estavam situadas no momento e pede auxílio à Clark, seu atual companheiro, para encontrar moradia. Duas semanas após, sua sobrinha solicita sua ajuda devido à uma situação de abuso gerado pelo seu padrasto. A sobrinha e sua mãe vão morar junto a ela. Como a realidade vem toda junta enquanto fenômeno⁷, F. comenta do seu desgaste diante das profissões que teve nessa época e busca, após a sua saída do concurso e de todos os outros trabalhos que teve, fazer algo que fosse significativo, que pudesse ser uma ocupação geradora de impacto nas pessoas.

F. expressa que mudou sua relação com a mãe, hoje, sendo dependente dela devido às condições físicas geradas pelas metamorfoses do seu envelhecer. Vê a mãe

⁶ Palavra de origem grega para paixão ou sofrimento

⁷ A compreensão da realidade como algo não cindido da experiência humana no mundo permeia as leituras existencialistas por fazerem crítica ao modo cartesiano de apreender o conhecimento. Este debate é mais detalhadamente teorizado por Schneider (2020), em seu estudo recente sobre o método fenomenológico empregado por Sartre e Heidegger, suas convergências e distinções.

a partir de uma cuidadora, visto que com os seus sessenta e seis anos, demanda de Frank uma atenção mais focal. Ao escolher acolher sua mãe após o abandono de seu pai, a usuária relata que não mais se sente como filha e sim, como cuidadora. Além disso, outro papel se reconfigura com o advento da sobrinha. Hoje se vê como mãe, devido ao papel que a sobrinha atribui a ela. Verifica-se que tais papéis delineados pelo o outro é, por F., legitimado em seu fazer-se no mundo.

Essa relação de cuidado, por outro lado, faz com que Frank duvide do futuro (“será que elas ficarão bem quando eu não estiver mais aqui?”(sic)), de suas ações (“tenho medo de criar meu próprio negócio e sair do auxílio porque tem gente que depende de mim” (sic)) e no prosseguimento em seu projeto profissional (“mas, a minha mãe precisa de mim e a minha sobrinha também” (sic)).

Em psicoterapia, Frank significa como resolução de seus conflitos o ato de existir, mesmo que ainda haja a necessidade de auxílio psiquiátrico para conseguir diminuir a intensidade do seu cansaço (que ainda é recorrente) e de suas alterações de humor, pensando em um amparo multiprofissional psi.

A partir dessas falas duvidosas de si mesma e de seu fortalecimento, vinham ao longo das sessões, mais precisamente da décima quinta até o término das sessões, frases que manifestavam outros posicionamentos como: “não sou obrigada (sic)”; “eu posso dar conta das coisas que me acontecem (sic)” e ainda, trechos que a usuária encontrava nas redes sociais, como trechos de poesia: “aprendi com as primaveras à deixar-me cortar e a voltar sempre inteira”⁸, referenciando a sua tatuagem de flor no pulso esquerdo.

Problematizou-se em orientação, até que ponto tais frases estavam sendo acolhidas pela própria usuária enquanto seu movimento de lançar-se ao mundo e aos próprios projetos, visto que durante toda sua vida ela aprendeu a silenciar suas verdades. Como é escutar seus silêncios? Como construir-se novamente em meio ao caos?

Esses questionamentos nortearam as devolutivas, pensando que o tracejar de cada escolha, sendo ela provida pelo *cogito*, pelo imaginário ou pela reflexividade, crava marcas na biografia do sujeito (SARTRE, 2016). O caos tornou-se necessário para vislumbrar um projeto original, escrito por Sartre (2015) como uma ação genuína em meio à situação, provida de seus desejos. Com isso, na décima oitava sessão que coincidiu com seu aniversário, entrego as frases coladas em bombons, cujo o intuito manifestado em sessão, era de que o presente para celebrar sua vida, nesse processo, em ressignificação, seria suas próprias palavras.

Um outro ponto levantado em psicoterapia a partir da décima sessão, é a construção de seu projeto de ser mulher, teorizado por Beauvoir (2016) como seu fazer-se no mundo em enfrentamento às determinações do patriarcado. Por muito

⁸ MEIRELES (2001).

tempo, acreditou ser igual aos ensinamentos do pai por ter sido criada por ele, por conviver no mesmo espaço, pertencer a mesma tipologia sanguínea, ter traços semelhantes e outras características fisiológicas. Diante disso, sentia raiva, ódio por pertencer a um projeto construído para ela e não por ela, tendo em vista todas as esferas que caracterizam a situação, serem fatores limitantes de suas escolhas na época. A partir disso, em psicoterapia, problematizamos quem é este pai nesse momento e quem F. está se tornando, dissociando do sujeito que a fez para a sua autonomia de ressignificar sua própria existência.

F. sente uma decepção desmedida por ver hoje que o pai herói foi o vilão que esperava por salvamento nos dias difíceis, mas, como ela comenta, “eu mesma me salvei nessa história” (sic). O que restou do pai foram os conjuntos de verdades sobre certo/errado, mal/bom que F. carrega consigo e que ao entrar em contato com eles, fortaleceu-se para agir nos trâmites do divórcio de seus pais. Na vigésima segunda sessão, F. relata emocionada sobre seu pai ceder e assinar os papéis do divórcio devido aos seus argumentos, apontando que pensava em desistir de seus próprios direitos. Eis nuances do seu projeto de ser mulher, que pôde transcender⁹ uma situação de 40 anos atrás. A partir disso, há um novo ponto: se fragmentos de valores restaram do pai, o que restou de F? quem é F? Com base nisso, realiza-se a Dinâmica do Quadrado.

A usuária em todo instante, firmava-se em seu quadrado, não importasse a intervenção, seja uma tentativa de invadir seu espaço empurrando-a, negociando ou dissuadindo. Ao final, há a devolutiva de quem ela anda se fazendo pela sessão. A devolutiva seguiu-se da seguinte maneira: “F., você pode pensar e até mesmo duvidar da sua força, mas quando se trata de você, das suas verdades e valores, você é essa que enfrenta, que não permite que o outro adentre ou modifique quando se sente ameaçada, você é essa que faz alguma coisa. Não é a vítima da situação. O que falta para que você acredite na força que você tem? Para quê sustentar tantas dúvidas sobre a sua própria capacidade de enfrentar as adversidades da sua vida?” (sic)

Ora, em vários momentos ao longo de sua história, Frank se menciona enquanto espectadora, mas e atualmente? Ao confrontá-la com essa espécie de má-fé, em sessão, levantou-se reflexões a partir da dialética e do imperativo de escolher frente à sua liberdade, ou em outras palavras, como reitera Erthal (1998) do que ela fazia de si mesma frente ao que já foi feito, frente a um passado irrepitível que ela prossegue justificando ao invés de ressignificar.

⁹ Este termo encontra-se no ensaio *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir para designar a ação que impacta na contramão do projeto do patriarcado de um sujeito fêmea asujeitada, inessencial e marionete dos anseios do detentor de sua liberdade. Como uma reflexão crítica sobre o percurso de enfrentamento feminino no mundo patriarcal, Beauvoir (2016) escreve que, o processo do nascimento da mulher livre ainda está em processo e luta.

Outro ponto levantado pela quinta sessão, foi uma relação conflituosa com a sogra, pois, após o abandono de seu pai, foi morar junto com sua mãe e sobrinha na casa da família de Clark. Todavia, houveram desavenças com sua sogra devido a um choque de cultura (origem japonesa e costumes familiares segregativos) e de valores com F. A dinâmica da Cadeira Vazia, deu vazão ao que desejava falar em todos os momentos que não pôde. Segue a descrição da experiência:

“Eu só não quero disputar, nunca, e não quero disputar o lugar dela na vida do Y...(choro). Eu tenho sentimento por ele de mulher, não quero... que ela me veja como uma... uma disputa porque eu não quero ser mãe dele. [respira fundo e chora]. Eu não quero... que ela se sinta obrigada a me ver como uma pessoa boa... mas eu só quero que me respeite como eu sou. [silêncio e choro]. Eu não sou uma pessoa que talvez você idealizou pra ser a esposa do seu filho. [silêncio, choro, respiração funda]. Mas eu não vou e não preciso mudar a minha personalidade, o meu caráter para te agradar! Eu não vou fazer isso! [silêncio, choro e respiração funda]. Respeito eu sempre tive, e sempre vou ter, eu vou sempre vou respeitar, mas não vou mudar, ser outra pessoa pra agradar porque eu não sou assim, a minha personalidade não me obriga a ser assim, eu não concordo isso na minha vida, ter que fazer coisas para agradar pessoas, também não concordo com atitudes suas! Mas nem por isso eu quero que você mude a sua pessoa pra me agradar, eu só quero que me respeite! Que realmente me respeite! [respiração funda e choro]... eu acho que é só isso” (sic).

92

Em sessão, F. defrontou-se com um diagnóstico psiquiátrico de depressão e ansiedade, que pensava ser um aglomerado descritivo de sintomas, mas, tinha suspeitas de que isso vinha desde sua infância. Construímos juntos tal experiência de *pathos*, que perpassa a época de sua vida que ela se descobriu silenciada. Em nexos com um presente, cheio de intensos acontecimentos de sua vida (abandono do pai, a guarda da sobrinha em situação de abuso, ir a outro país ou dar chance ao relacionamento anterior), esse silêncio se fez som por meio do berro, do choro, das crises. Ao movimentar-se pela sua história, percebe que esse sofrimento vem crescendo desde a primeira vez (e em outros momentos de sua vida) que desejou uma atitude de outrem: sua mãe no casamento, a atitude de sua sogra no velório, atitude do pai por abandoná-la. Como Schneider (2009) reafirma: a psicopatologia faz sentido pela tessitura da vida, não em vácuo explicativo de sintomas, mas, pelas entranhas da compreensão a partir da experiência humana no mundo.

F. hoje se coloca no lugar de alguém que é pró-ativa para tudo e todos, e isso é uma forma de reagir frente a um projeto de ser mulher hoje. Todavia, simultaneamente, ainda resta uma suposta vitimização e a má-fé. A vitimização vem das incertezas diante da sua própria força em enfrentar novas situações-problema. Já a má-fé, parte de um conceito de Sartre (1943/2015), caracterizado como uma apreensão irreflexiva de escapar da liberdade e do imperativo de escolher e, por consequência disso, em arcar com as responsabilidades de seus atos, nesse caso, de

esperar do outro uma iniciativa que ela faria, aniquilando a liberdade do outro. Ao ver que o outro não corresponde às ações esperadas, Frank se prontifica e “vai lá e faz” (sic), cansando-se e impedindo por outro lado, o outro de fazer-se no mundo.

Isso fica claro quando não permite que sua sobrinha trace os seus próprios projetos de independência, ou quando se sente na responsabilidade de ser cuidadora eterna dela e de sua mãe. Como Schneider (2007) aponta, a psicopatologia deve ser reconhecida a partir do momento em que a nomeada “loucura” afeta o devir humano, definindo a sua possibilidade de traçar projetos. Baseado nisso, é que durante as sessões fomos compreendendo o seu diagnóstico a luz de sua biografia, que envolvem muito além de um conjunto de sintomas, mas, um aglomerado de experiências, haja vista ter sido silenciada (depressão) e agora, poder agir e querer agir a todo custo (ansiedade). A infância de Frank correspondeu ao que Schneider (2008) aponta como *cogito* ou saber-de-ser: uma pessoa que por muito tempo foi silenciosa e silenciada.

Na contramão de tanta inércia diante daquilo que considerava errado ou injusto, F. decide ser uma pessoa “que vai lá e faz acontecer” (sic), continente, isto é, que dá conta de tudo e todos a sua volta, cruzando a fronteira da generosidade e do engrandecimento, sem pensar nas repercussões de seus atos. Acolhe a mãe, a sobrinha, vai ao encontro dos problemas do seu atual parceiro, da família do parceiro, deseja ser aceita pela sua sogra, deseja que todos os seus projetos se concretizem. Em meio a tantos desejos, encontra-se em um enorme cansaço e esbarra com os seus limites, visto que acolhe a todos, menos a si própria e as escolhas condizentes ao seu projeto de ser. Debruçar-se sobre este cansaço, permitiu a F. apreender, pela reflexividade, o seu atual estado de esgotamento e o que fazer com isso.

Ao mencionar seu projeto, ao longo das sessões, problematizamos o que a motivou sair da sua profissão anterior e o que hoje, em sua atual conjuntura, consegue fazer para ressignificar seu percurso no mercado de trabalho. Como Beauvoir (1949/2016) já reiterou no final da década de 40, há diferenças em relação às determinações que rondam a mulher e algumas destas, relatadas pela usuária, foram: a questão da reificação do seu corpo pelo seu **próximo**, assédio moral e sexual e da explícita vivência de desigualdade de gênero no espaço de trabalho, caracterizando o lugar e seus arredores.

Em meio a isso, Frank decide sair do emprego e desde a sua decisão, fazem três anos que não está mais atuante no mercado de trabalho. Realiza cursos, experimenta novos segmentos de emprego e atualmente, se identifica com que faz (mesmo não tendo planejado ser cabeleireira), todavia, há impedimentos em relação à sua insegurança em agir frente ao futuro e a sua imprevisibilidade, o medo de assumir uma nova profissão, muitas vezes justificada pela dificuldade em cuidar de sua mãe e de sua sobrinha. Na penúltima sessão, F. relata que uma das profissionais

do INSS, órgão amparador de sua condição econômica atualmente, havia sugerido um novo curso relacionado ao segmento da estética de sua preferência. F. hesita e pergunta se realmente está pronta. Problematizamos então, o que ela espera de uma profissão? Quais impedimentos são esses que distanciam ela de um recomeço?

Tais problematizações foram feitas anteriormente pela característica interventiva do livro *A parte que falta* (1976/2018) e disparadora de maiores questionamentos como: o que me falta para trilhar meus caminhos? Será o vazio algo ruim¹⁰? Para quê sigo buscando a completude como critério de realizar meus projetos?

Na última sessão, ela acrescenta que para todas as perguntas – além das formuladas em sua cabeça, como costuma dizer – as respostas estão nas experiências. F. permitiu-se vivenciar o curso¹¹. Percebe que não sente desejo de abrir um próprio empreendimento, mas, pretende adquirir técnica trabalhando em salões e seu projeto de fazer algo significativo enquanto trabalho prossegue. Sobre o divórcio, entende que é a ponta do iceberg e agora, os enfrentamentos serão mais intensos, todavia, reconhece prévias de sua força para resolução de conflitos. Ao final, há o encerramento do processo psicoterápico devido ao fim do ano letivo e o encaminhamento para psicólogos conveniados para suporte nas férias e para a continuação da psicoterapia no CPA no ano seguinte.

Considerações finais

*“no fundo, no fundo,
bem lá no fundo,
a gente gostaria de ver nossos problemas
resolvidos por decreto
[...]
mas problemas não se resolvem,
problemas têm família grande,
e aos domingos saem todos passear
o problema, sua senhora
e outros pequenos probleminhas”
(LEMINSKI, p. 2013 p. 195)¹²*

Tal como Paulo Leminski expressa em sua poesia, a procura pelo serviço psicológico surgiu pela necessidade da usuária em resolver um conflito relacionado

¹⁰ O vazio é designado quando há a ausência de respostas para o curso de existir e para o existencialismo, o sujeito é livre, no sentido de não haver determinações ou verdades que redigem as ações humanas no mundo. Em psicoterapia, o vazio é oportunidade de redescobrir o sentido guiado verdadeiramente pelo desejo do sujeito, nas vias reflexivas de como ele aparece, pensando nas alienações que repercutem no processo de subjetivação (ERTHAL, 1995).

¹¹ O curso é outro termo para manifestar a trajetória existencial do sujeito no mundo, que acontece dialeticamente com a história, pelo que foi vivido, a percepção do vivido e do que poderá ser modificado. A dialética faz este vai e vem com o passado, pois, as mudanças partem da contradição e do enfrentamento da repetição da história (FREITAS, 2018).

¹² Itálico nosso.

aos seus transtornos de humor, o que em um primeiro momento, tinha-se uma compreensão difusa e limitada. Pelo caminho psicoterápico, esbarramos em uma busca incessante de enfrentamentos, de reconfiguração de sentidos frente a vários de seus problemas, que por algum tempo foram efetivos e em outros momentos, necessitarão de novos traços subjetivos, outras rotas e problematizações frente às novas questões que surgiam.

No desenrolar das vinte e três sessões, Frank defrontou-se com várias questões existenciais que pôde ressignificar e que foi possível de compreensão (e nesse formato, explanação e teorização) pelo método proposto por Sartre (1943/2015) e seus comentadores. A primeira delas, foi o seu projeto de ser mulher. Desde a infância, foi a menina que esperava da mãe uma ação, do pai criava uma imagem de herói, dos outros desejava um certo amparo frente à sua construção de vida. Apesar disso, a usuária vivenciou o apequenamento de seu ser, ao tentar agir, no que repercutiu em seu corpo e no seu relacionar-se com o outro.

Pela consciência reflexiva, Frank pôde apreender que não é mais a criança que desejava em silêncio por uma ação. Ela “adulteceu” em uma temporalidade que caracteriza seu projeto e hoje, consegue perceber-se agindo frente situações que fora silenciada e isso, repercutiu na força que mantém suas escolhas como no prosseguimento do divórcio, no seu fazer-se independente do pai e do cuidado com a mãe após o abandono e do trato com a sobrinha. Nota-se uma ressignificação dos lugares, do passado e dos objetos, pois, F. compreende tais aspectos enquanto características que contornam o ser que ela é hoje, mas, estes, não se tornam subterfúgios para estar estanque, pois, ela pode ultrapassar suas determinações, ou seja, agir.

Nisso, a força advinda da experiência vivida é o que intensifica o seu projeto de ser mulher hoje, vendo **seu corpo** como instrumento mediador de si e do mundo e além disso, como sobrevivente das vicissitudes, como objeto que manifesta marcas e motivos para existir. A frase inaugural desse novo projeto de F. (e que inspirou o título desse artigo) é da Cecília Meireles (1963/2001), utilizada pela usuária: “Aprendi com as primaveras a deixar-me cortar e voltar sempre inteira”. O sentido de ser podada, cortada, advém das intensas determinações que o outro implicou à usuária, principalmente, em um existir repleto de perdas de entes queridos, de sentido e de amparo familiar. Todavia, o que nos respaldou em processo psicoterápico, foi a angústia de voltar apesar das marcas e ausências, isto é, como fazer-se inteira novamente. Nada mais é do que o processo dialético: cortar e reconstruir-se, ser produto e produtor de seu meio.

Na tentativa de dar uma chance para quem ela será, a usuária olha para as suas marcas e diz ser a prova corporal de tentar fazer-se frente àquilo que os outros fizeram dela (estigma social, violências frente ao seu corpo obeso, desigualdade de gênero, etc), visto que viver não possui nenhum sentido, a não ser que, prossiga a

fazer suas escolhas no mundo. Isto é o que Sartre (1946/2014) fundamenta em sua filosofia existencial e o que contornou os rumos terapêuticos desse caso clínico: a liberdade enquanto condição humana que rompe determinismos a luz dos sentidos que o existente atribui em seu existir, baseado no vazio, isto é, nas possibilidades e ressignificações escolhidas autenticamente.

Com relação à sua atitude de ser continente, visto pela obrigatoriedade em ser a pessoa que dá conta de tudo e todos, nota-se que tal atitude acontece irreflexivamente, e por consequência disso, F. negligencia os seus próprios limites e a liberdade do outro em arcar com as suas próprias repercussões ao fazer-se no mundo. É notória a sua pressa de viver e de reconhecer seus problemas, tal como Leminski aponta, resolvidos por um decreto, movimentado pela sua experiência de ansiedade. A relação de Frank com a pressa e o tempo dos projetos continua a ser um aspecto que ela terá de lidar de forma multidisciplinar, com os esforços conjuntos dos profissionais psi e de si mesma.

Devido ao encerramento do período de estágio supervisionado curricular específico obrigatório, há pontos que poderiam ser desenvolvidos, mesmo frente aos avanços da usuária, que fazem nexos com a sua insegurança e medo. A insegurança diante do incerto é o que ainda imobiliza Frank em de fato concretizar a possibilidade de uma outra profissão, mesmo com a validação de sua força e capacidade frente ao novo. Sentir-se pertencente a este novo território existencial de ação e segurança é o que escapou no processo psicoterapêutico, devido ao tempo do curso dos atendimentos e da usuária.

Além disso, o medo em seguir seu projeto é justificado pela dependência dos outros (mãe e sobrinha), explicitamente caracterizado pela má-fé, devido ao fato de desviar da responsabilidade dela (e dos outros) em existir. Fazer diferenciações entre cuidado e controle, ação e tempo, levando em conta o seu próprio movimento no mundo, dado ao entendimento que não somos legisladores de mudanças, são pontos que necessitam ser retomados para auxiliar no fortalecimento da concretização de seu projeto profissional, conjuntamente com os sintomas de depressão e ansiedade.

Referências

- ALVIM, M. B.; CASTRO, F. G. de. “O que define uma clínica de situações contemporâneas? Apontamentos a partir de J-P. Sartre e M. Merleau-Ponty”. In: Alvim, M. B. (org.). *Clínica de situações contemporâneas: fenomenologia e interdisciplinaridade*. Curitiba: Juruá, 2015, p. 15-47.
- BEAUVOIR, S. de. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Tradução de Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- CAMPOS, S. S.; FERREIRA, F. R.; CARVALHO, M. C. V. S.; KRAEMER, F. B.; SEIXAS, C. M. “O estigma da gordura entre mulheres na sociedade contemporânea”. In: PRADO, S. D.; AMPARO-SANTOS, L.; SILVA, L. F.; AMATZ, M. G.; BOSI, M. L. M (orgs.) *Estudos*

socioculturais em alimentação e saúde: saberes em rede. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2016. p. 231-249. Disponível: <<http://books.scielo.org/id/37nz2/pdf/prado-9788575114568-12.pdf>> Acesso em: 26 ago. de 2019

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). *Código de Ética Profissional do Psicólogo: Promulgado em 21 de julho de 2005*. Disponível em: <<https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/Código-de-Ética.pdf>> Acesso em 30 agosto de 2019.

ERTHAL, T. C. S. *Treinamento em psicoterapia vivencial*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

FREITAS, S. M. P. de. “O caminho dialético e heurístico para a construção do conhecimento”. In: FREITAS, S. M. P. de. *Psicologia existencialista de grupos e mediação grupal: contribuições do pensamento de Sartre*. 1ª ed. Curitiba: Appris, 2018, p. 109-138.

FREITAS, S. M. P. de. “Uma análise existencialista para um caso clínico de transtorno obsessivo compulsivo”. *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 17 n. 2, p. 205-214, 2011. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v17n2/v17n2a12.pdf>> Acesso em 17 abr. 2019.

FREITAS, J. L. “Luto, *pathos* e clínica: uma leitura fenomenológica”. *Psicologia USP*, v. 29 n.1 p. 50-57, 2018. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pusp/v29n1/1678-5177-pusp-29-01-50.pdf>> Acesso em 02 abr. 2019:

FUKUMITSU, K. O. *O processo do luto da pessoa que cometeu suicídio*. (Tese de Doutorado) - 237 f. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo – IP USP, São Paulo, SP. 2013, Brasil. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-04072013-143625/publico/fuku_corrigeida.pdf> Acesso em 02 set. 2019.

LEMINSKI, P. “Distraídos venceremos”. In: LEMINSKI, P. *Toda Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013 p. 167-231.

MEIRELES, C. *Antologia Poética*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

MENDES, J. P. S.; GRESSLER, S. K. A. B.; FREITAS, S. M. P. “Ser psicoterapeuta: reflexões existenciais sobre vivências de estagiários-terapeutas iniciantes.” *Revista da Abordagem Gestáltica*. v. 18 n. 2 pp. 136-143, 2012 Recuperado em 17 abril, 2019 <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180968672012000200003>.

MICHAELIS. Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa. “Páthos: definição”. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/busca?r=o&f=o&t=o&palavra=p%C3%A1thos>> Acesso em 15 fev. 2021.

SARTRE, J. -P. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenologia*. Tradução de Paulo Perdigo. 24. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. *O muro*. Tradução de H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998

SCHNEIDER, D. R. “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/v8n2a13.pdf>> Acesso em 04 agosto, 2019.

_____. “Caminhos históricos e epistemológicos da psicopatologia: contribuições da fenomenologia e existencialismo.” *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*, v. 1 n. 2 p. 62-76, 2009. Disponível em: <<http://psiclin.ufsc.br/files/2010/04/SCHNEIDER-D.-Caminhos-hist-e-epist.pdf>> Acesso em 29 maio, 2019

“Aprendi com as primaveras a deixar-me cortar e voltar sempre inteira”: o caso de Frank

_____. “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.

SILVA, C. A. F. “O brotar originário da liberdade: Sartre e a existência radical”, in *ECOS – Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, v. 8, p. 221-227, 2018. Disponível em:
<http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/2856>.

_____. “Aportes clínicos sartrianos III: método progressivo-regressivo”. In: *aufklärung: revista de filosofia*, v. 7, p. 137-150, 2020. Disponível em:
<https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/50529> DOI:
<https://doi.org/10.18012/arf.2019.50529>

SILVA, L. C. de.; VACCARO, M. M. “A constituição do sujeito: uma reflexão a partir de Jean-Paul Sartre.” *Revista de Psicologia*. v. 7 n. 2., 99-109, 2016. Disponível em:
<<http://www.periodicos.ufc.br/psicologiaufc/article/view/6278/4496>> Acesso em 03 junho, 2019

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

VACCARO, M. M. *Constituição do Sujeito e Historicidade: um estudo a partir do existencialismo sartreano*. (Dissertação de Mestrado) - 101 f., Universidade Estadual de Maringá - UEM, Maringá, PR, 2014, Brasil. Disponível em:
<<http://www.ppi.uem.br/arquivos-para-links/teses-e-dissertacoes/2014/marina-mene>> Acesso em 15 fev. 2021.

Submissão: 15. 02. 2021 / Aceite: 30. 10. 2021

Psicanálise e Ética: um trilhamento pela mensagem freudiana¹

Psychoanalysis and Ethics: a tracking through the Freudian message

RICARDO JOSÉ PERIN²

Resumo: Neste artigo, visa-se estabelecer uma interlocução entre ética e psicanálise, partindo da temática apresentada na edição especial da Revista Francesa de Psicanálise. Com o objetivo de comemorar a passagem do século e do milênio, esta edição especial, sob a organização de André Green, reuniu psicanalistas de diversas partes do mundo. A questão fundamental que norteou a temática emergiu da preocupação com a fragmentação do corpo teórico e com a multiplicidade de tendências representadas pelas diversas formas de enfocar a psicanálise contemporânea. Em decorrência disto, afluíram uma pergunta fundamental: “continuidade a qual Freud e a qual momento de seu pensamento? O viés adotado para estabelecer a interlocução, tendo em conta este questionamento, foi o de analisar o processo de constituição da ética, partindo da transcrição da *physis* em *ethos*, a fim de estabelecer uma analogia com ideias utilizadas por Freud para apresentar a psicanálise como um campo inédito. E, assim, pensarmos um trilhamento pela mensagem freudiana.

Palavras-chave: Psicanálise. Freud. Ética.

Abstract: In this article it is aimed to establish an interlocution between ethics and psychoanalysis, based on the thematic presented in the special edition of the French Journal of Psychoanalysis. With the objective of commemorating the passage of the century and the millennium, this special edition under the organization of André Green, joined psychoanalysts of diverse parts of the world. The fundamental question that guided the thematic emerged on the concern about the fragmentation of the theoretical body and with the multiplicity of trends represented for the diverse forms to focus the contemporary psychoanalysis. In result of this, a fundamental question arose, “is this continuity to which Freud and to which moment of his thought?” The adopted line to establish the interlocution, considering this questioning, was to analyze the process of constitution of the ethics, based on the transcription of *physis* in *ethos*, in order to establish an analogy with ideas used by Freud to present the psychoanalysis as an unknown field. And thus, to think about a route by the Freudian message.

Keywords: Psychoanalysis. Freud. Ethics.

Na recente passagem do século e do milênio, nós nos deparamos com diversas publicações suscitadas por questionamentos e por reflexões sobre o desenvolvimento da produção de nossos conhecimentos. Dentre essas publicações encontramos a Revista Francesa de Psicanálise que, para comemorar a passagem do milênio, publicou uma edição especial, reunindo psicanalistas de diversas partes do mundo. A temática comum foi refletir sobre a mensagem freudiana e sua

¹ O presente texto corresponde a uma segunda versão modificada do artigo homônimo publicado na *Revista Tempo da Ciência*, v. 16, p. 175-184, 2009.

² Psicólogo clínico formado pela UEM e professor do Curso de Filosofia da UNIOESTE. Realizou mestrado pela Universidad Complutense de Madri e mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: rjperin@gmail.com

continuidade. A pergunta fundamental foi: – Continuidade a qual Freud e a qual momento do seu pensamento?

André Green assumiu a incumbência de organizar esse número especial da revista. Na argumentação para fundamentar tal temática, emergiu a preocupação

[...] com a fragmentação do corpo teórico da disciplina e com a multiplicidade de tendências representadas por diversos autores da psicanálise contemporânea. A situação se tornou tão preocupante, que a comissão de programa do Congresso da Associação Psicanalítica Internacional, ocorrido, em Nice, em 2001, sentiu necessidade de submeter à nossa reflexão um questionamento tão geral quanto possível sobre o que é a psicanálise. Poderíamos nos surpreender ao nos vermos obrigados a retomar definições de base que deveriam estar solidificadas mais de cem anos após o nascimento da psicanálise. (GREEN, 2001, p. 17).

Do conjunto de artigos apresentados pelos psicanalistas aflorou uma questão apontada pela imensa maioria: a experiência da psicanálise é a experiência da clínica da cura. Há, porém, variações no modo de entender essa questão. André Green identificou três correntes: 1) uma visão pragmática, enfocando a psicanálise como uma terapêutica que deve apresentar-se a partir de sua eficácia; 2) uma corrente que entende a experiência psicanalítica como o eixo fundamental para produzir pesquisas, pois a psicanálise não se identifica com nenhuma outra forma de saber; 3) uma tendência preocupada com a necessidade de a psicanálise refletir e explicitar seus fundamentos epistemológicos. Estas questões nos remetem às considerações feitas por Freud, em 1926, no texto *Análise Profana*: na psicanálise existiu, desde o começo, uma união indissolúvel entre curar e pesquisar. Decorre, portanto, que a prática clínica sempre serviu como um caminho (método) para pensar o encontro que possibilita a emergência dos sujeitos psíquicos. É através de uma práxis, de um encontro marcado por um agir próprio, que possibilita a manifestação e a compreensão desses sujeitos.

Para pensar os fundamentos desta práxis própria da psicanálise, no interior da universidade, que é um dos lugares onde se produz pesquisa, mas não a cura, é importante explicitar o que nos autoriza a tal empreendimento. Jean Laplanche, na introdução de seu livro *Nuevos Fundamentos para el Psicoanálisis*, apresenta a possibilidade de se pensar a experiência psicanalítica a partir de quatro lugares. O primeiro deles é o lugar privilegiado da cura psicanalítica. O autor destaca as duas especificidades fundamentais para entender a clínica psicanalítica. A primeira é que ela se produz em um marco fundador, cuja essência é a “regra fundamental”, que encaminha um processo em ressonância com um processo fundador do ser humano. A segunda especificidade é que o

[...] objeto da psicanálise não é o objeto humano em geral [...], mas um objeto humano que é capaz de dar forma à sua experiência, e o

faz essencialmente através da linguagem da cura. Assim, existe aí um movimento de manifestação de toda a sua vida. Uma epistemologia e uma teoria psicanalítica deve considerar, nos seus fundamentos, o fato de que o sujeito humano é um ser que teoriza, que teoriza a si mesmo (LAPLANCHE, 1987, p. 19-20).

Portanto, a ação de teorização de si mesmo supõe uma relação dual em que o elemento transferencial supõe a repetição da história constitutiva do sujeito humano com seu analista.

O segundo lugar e objeto da experiência psicanalítica foi denominado por Laplanche de psicanálise “extramuros”, para substituir o termo de psicanálise aplicada; termo que pode produzir críticas por supor a pretensão de aplicar os conhecimentos da clínica psicanalítica aos outros campos do saber. O próprio Freud (1981) foi o pioneiro em praticar a psicanálise “extramuros”, ao produzir textos como, por exemplo, *Totem e Tabu*, *O Mal-Estar na Civilização*, *Moisés e o Monoteísmo*. Assim, temos um movimento da psicanálise que vai ao encontro dos fenômenos culturais. Ou, como nos diz Renato Mezan, em sua tese doutoral, *Freud Pensador da Cultura*: “A psicanálise é em si mesma uma parte da cultura contemporânea, tanto no plano científico-filosófico, quanto no efeito imenso que as posições inspiradas direta ou indiretamente por Freud tiveram sobre os costumes e as ideias deste século” (MEZAN, 1985, p. 19).

O terceiro lugar seria a teoria como experiência. Aqui retornamos novamente a Freud como referência a esta forma de experiência. Escritos como, por exemplo, *Além do Princípio do Prazer*, apontam para uma experiência muito particular de Freud que ele mesmo denominou de especulação. Aqui a palavra especulação tem um sentido de inferir da práxis clínica pensamentos teóricos que se articulam com outras dimensões do saber ou que apontam para algo de novo, de um possível vislumbrar de algo que se desvela. A este episódio, André Green (2003) se referiu, em seu livro *La Nueva Clínica Psicoanalítica y la Teoría de Freud*, como “a virada dos anos loucos” ou “a virada de 1920”. Essa virada tem, como pano de fundo, a Primeira Guerra Mundial, bem como dificuldades oriundas da própria prática clínica que precisavam de esclarecimento. É o que, por exemplo, ocorre com a tendência a repetir constantemente situações vividas, e revividas no processo transferencial, impedindo a evolução do paciente por conta de uma certa pulsão destrutiva. Esses termos usados por Green se referem ao impacto produzido entre os psicanalistas, devido a essas novas especulações, introduzindo conflitos, confrontando-os com novas escolhas de certos caminhos a trilhar. Essa nova perspectiva de experiência reforça a ideia de que toda verdadeira teorização é uma experiência que compromete o pesquisador.

O quarto lugar é a história como lugar e objeto da experiência. Para Laplanche, lhe “[...] interessa a história de um pensamento inteiramente movido pelo seu objeto

ou, se vocês preferirem, inteiramente movido pela sua pulsão”. (LAPLANCHE, 1987, p. 24). Neste sentido, a história da psicanálise e, especificamente, o pensamento freudiano, nos mostram a riqueza da emergência do elemento pulsional inconsciente como princípio de movimento da produção teórica e objeto da própria psicanálise. E, justamente, é a história como um lugar de experiência conflitiva que aflora como um dos aspectos apresentados pela Revista Francesa de Psicanálise, quando propõe a pergunta: – A qual Freud, a qual momento do seu pensamento trilhar?

Uma pesquisa tem por objetivo produzir uma teorização e, enquanto tal, ela compromete o pesquisador. Estamos, portanto, naquilo que Laplanche denominou como o terceiro e o quarto lugar da experiência psicanalítica: a teoria e a história em uma relação dialética onde aflora o essencial da psicanálise, a dimensão do desejo, o aflorar do inconsciente. É o que nos diz Renato Mezan (1985, p. 10):

[...] o que existe são problemas que, de uma forma ou de outra, dizem respeito ao investigador, fazem parte de suas inquietações e proporcionam um certo prazer ao serem abordados. O desejo de ‘resolver um problema’, ou seja, de vencer uma dificuldade, de lançar luz sobre um domínio até então confuso ou inexplorado, está sempre presente, em toda atividade intelectual. O que se passa é que este desejo não ousa dizer seu nome [...]. Não é possível aventurar-se pelos domínios da psicanálise fingindo ignorar que os temas a serem tratados dizem respeito, também exemplarmente, ao investigador e às suas motivações.

É isto o que nos autoriza, no âmbito da universidade, a procurar estabelecer uma interlocução com a psicanálise. O viés adotado será o de analisar o processo de constituição da ética, a partir do modo de transcrição da *physis* em *ethos*, a fim de estabelecer uma analogia com ideias utilizadas por Freud para apresentar a psicanálise como um campo inédito. E, assim, pensarmos um trilhamento pela mensagem freudiana.

Começar uma reflexão sobre a ética, partindo de um enfoque da fenomenologia do *ethos* requer, inicialmente, algumas justificativas. Esta escolha, primeiramente, é uma homenagem e um reconhecimento ao filósofo e mestre Henrique C. de Lima Vaz. Em seu livro, *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*, Lima Vaz parte daquilo que denominou de fenomenologia do *ethos*, para refletir sobre o intrincado problema do nascedouro da ética na cultura ocidental. Ao tomar esse caminho, ele faz um percurso de volta às origens da ética, visando a mostrar toda a riqueza do movimento presente no pensamento grego. Assim, evidencia-se a dimensão do mestre, característica ímpar do filósofo, a quem tomaremos como uma das referências para fundamentar a presente reflexão sobre a ética.

Este movimento, presente no pensar grego, nos remete à questão daquilo que se manifesta, o fenômeno. A maneira essencial para captar e interpretar aquilo que

aparece e se mostra, ocorre pela via da razão (*logos*), fruto da experiência originária feita na Grécia clássica. *Logos* é, justamente, o discurso que possibilita o ver; é o que deixa e, ao mesmo tempo, faz ver, e, portanto, uma maneira de concatenação e de recolher o dado. Esta é a segunda justificativa, a questão do fenômeno como *logos*, quer dizer, a fenomenologia como método de investigação.

José Luis Aranguren, filósofo espanhol, em seu livro *Ética*, ao apresentar o princípio etimológico como uma das vias possíveis para fundamentá-la, enfatiza a importância da filologia. Para Aranguren, o filósofo não deve contentar-se em ser amigo da razão argumentativa, mas deve, também, ser amigo das palavras. E acrescenta, “[...] a etimologia nos devolve a força elementar das palavras originárias, gasta com o longo uso, às quais é imprescindível voltar para recuperar seu sentido autêntico, a *arkhé*”. (ARANGUREN, 1968, p. 22). Recuperar o sentido autêntico das palavras é como procurar reconstruir uma peça em seu aspecto (*eidós*) original. É um trabalho de “arqueologia”.

Uma destas palavras originárias é o termo grego *ethos*, o qual nos permite ver a força e o vigor daquilo que permanece na ética. Ou, como se diria em uma expressão heideggeriana, aquilo que “perdura e demora” na ética. A fenomenologia do *ethos*, em Lima Vaz, procura resgatar justo essa “arqueologia” no bojo do pensamento grego, sendo, portanto, amigo das palavras, *philólogo*. O vocábulo grego *ethos*, assim como o vocábulo *physis*, são duas formas primeiras de manifestação do ser ou de sua presença. Portanto, o *ethos* nada mais é do que a transcrição da *physis* que ocorre através da ação humana engendrando as estruturas histórico-sociais. *Ethos* possui dois sentidos fundamentais. Bem observa Lima Vaz (1988, p. 12-13):

A primeira acepção de *ethos* (*eta* inicial) designa a morada do homem (e do animal em geral). O *ethos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *ethos*. Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação de *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação.

Continua, ainda, Lima Vaz (1988, p. 14): “A segunda acepção do *ethos* (com *épsilon* inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um repetir-se dos mesmos atos. É, portanto, o que ocorre frequentemente ou quase sempre (*pollakis*), mas não sempre (*aei*), nem em virtude de uma necessidade natural. Daqui a oposição entre *éthei* e *phisei*, o habitual e o natural”. Assim, percebemos que, ao concebermos o *ethos* desta forma, estamos designando a formação do hábito, pois ele se constitui pela repetição, mas, a completude do hábito ocorre pela incorporação de um determinado estado de coisas que passa a fazer parte da constituição do agente. Ora, essa ideia de estado ou de constituição tem sua origem

no termo grego *échein*, do qual se origina *hexis*. O vocábulo *hexis* tem por significado a possessão estável de uma determinada maneira de ser, que ocorre através da escolha e da deliberação do agente, o que determina uma característica de repetição, o hábito. Desse modo, o hábito é um *ethos-hexis*, significando a possibilidade de o sujeito apropriar-se de si mesmo, expressando a sua autonomia e, portanto, seu caráter. Temos, pois, que o

[...] *ethos* como costume, ou como realidade histórico-social, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*). Há, pois, uma circularidade entre os três momentos: costume (*ethos*), ação (*práxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos. A *práxis*, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito, em um ir e vir que se descreve exatamente como um círculo dialético: a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *práxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude. (LIMA VAZ, 1988, p. 15).

Todo este processo aponta para a dimensão da tradição tendo como horizonte a perspectiva da produção da cultura. Isso implica pensar o *ethos* social ou, se quisermos, o *ethos* cultural, como o espaço possível à compreensão e à expressão do ser do homem. A articulação *ethos*-cultura põe, em destaque, a natureza axiogênica da ação humana, significando que é através dela que o homem cria o mundo como um universo de formas simbólicas, na medida em que é produtora de significação e, desta forma, constrói sua morada. Volta a frisar Lima Vaz (1988, p. 38): “É, pois, a partir da própria origem do universo das formas simbólicas que se desdobra a dimensão do *ethos*: o homem habita o símbolo e é exatamente como *métron*, como medida ou norma que o símbolo é *ethos*, é morada do homem”.

Em Heidegger, a expressão “*ethos* como a morada do homem” vai aparecer com toda a sua força reflexiva no texto *Carta sobre o Humanismo*. Começa o texto dizendo: “Estamos ainda longe de pensar, com suficiente radicalidade, a essência do agir” (HEIDEGGER, 1979a, p. 149). E, em seguida, diz que “a essência do agir é o consumir”. O consumir é a possibilidade de alguma coisa manifestar-se na plenitude de sua essência; naquilo que já é. “Porém, antes de tudo, aquilo que ‘é’ é o ser” (HEIDEGGER, 1979a, p. 149). E o que vai possibilitar a consumação da relação do ser com a essência do homem é o pensar. Assim, o pensar abre caminho para entender a manifestação que ocorre nesse movimento do vir a ser. É a possibilidade de abertura que ocorre, segundo Heidegger, pela via da linguagem. “Se deve pensar a essência da linguagem a partir da correspondência com o ser, concretamente como tal correspondência mesma, isto é, como morada do ser humano”. (HEIDEGGER, 2001, p. 274). Mais: “Linguagem é o advento do ser que se revela e se oculta” (HEIDEGGER, 2001, p. 269). Portanto, “o único que importa é que a verdade

do ser chegue à linguagem e que o pensar alcance dita linguagem”. (HEIDEGGER, 2001, p. 269).

Aqui, aparecem conceitos fundamentais do pensamento heideggeriano que comandam a sua interrogação e alimenta sua reflexão. O principal deles é a ideia do movimento estabelecido entre presença e ausência; ou a ideia de velamento e de desvelamento do ser como forma de pensar a temática da verdade. Este pensamento articula Heidegger à toda a tradição filosófica que pergunta pela verdade do ser, tendo um dos paradigmas do ser a *physis*

Diz-nos Ernildo Stein, em seu livro *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*: “Heidegger resume numa palavra a unidade de seu pensamento, a constância de seu caminho e a inspiração do objeto: é a *aletheia* (STEIN, 2001, p. 55). Reforça ainda o intérprete: “Se a *aletheia* resume o pensamento de Heidegger é devido ao fato de nele eclodir, novamente, na história da filosofia, aquilo que estava impensado, mas que comanda o movimento da tradição em suas máximas possibilidades” (STEIN, 2001, p. 79). É, justamente, este velamento / desvelamento, presente no pensar dos primeiros filósofos, que Heidegger procura resgatar e que a metafísica, ao introduzir o esquema mental centrado na relação sujeito-objeto, não permite captar. Como observa, mais uma vez, Stein (2001, p. 82):

Aquilo que se retrai, sendo, contudo, a abertura, esconde-se como fundamento da relação sujeito-objeto, é a *aletheia* pensada em sua verdadeira essência, pois, a *aletheia* sustenta a presença em que se confrontam o eu e o objeto. Pensando como *aletheia*, o ser adquire sua dimensão ocultante – desocultante que se manifesta ativadora da presença.

Esta manifestação ativadora da presença é a própria essência da *physis*. Por isto, O filósofo alemão vai nos dizer, no final do texto *Sobre a Essência da Physis em Aristóteles*:

Ser é o desocultar que se oculta: *physis* em um sentido inicial. O desvelar-se é um surgir ao desocultamento, isto é, desocultamento significa *a-letheia*: a verdade. A verdade, como nós a traduzimos, não é essencialmente um caráter do conhecimento humano e de seus enunciados; tampouco é um valor ou uma “ideia” cuja realização, sem que saibamos muito bem por quê, o homem deve aspirar, mas a verdade pertence, enquanto desocultar-se, ao ser mesmo: *physis* é *aletheia* (HEIDEGGER, 2000, p. 248).

Percebemos, portanto, no pensamento heideggeriano, uma volta às origens do pensamento grego, porém, mostrando o impensado na transcrição da *physis* em *ethos* pela via do *logos* (linguagem).

Em seu livro *Palavra e Verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*, Luiz Alfredo Garcia-Roza nos diz:

Aquilo que Freud nos mostrou desde seus primeiros escritos é que na prática psicanalítica a verdade se insinua não a partir do caráter formalizado do discurso, mas, precisamente, quando o discurso falha, quando é atropelado e violentado por um outro discurso que provoca, no primeiro, lacunas, os não tão adequadamente denominados *atos falhos*. (GARCIA-ROZA, 2005, p. 20).

Assim, temos, de entrada, a questão de que a prática psicanalítica tem uma preocupação com a verdade. Do ponto de vista da tradição filosófica, diz-nos Heidegger no texto *Sobre a Essência da Verdade*: “[...] verdade é a adequação da coisa com o conhecimento. Mas pode se entender também assim: Verdade é a adequação do conhecimento com a coisa” (HEIDEGGER, 1979b, p. 133). Portanto, se a prática psicanalítica tem uma preocupação com a verdade, é necessário colocar, em questão, a ideia de concordância para situá-la na perspectiva do desvelamento. É isto o que Freud fez, quando passou a pensar a origem da neurose não mais causada por um episódio de abuso sexual concreto perpetrado pelo pai, a ponto de dizer para seu amigo Fliess, em uma carta de 21 de setembro de 1897, “[...] não acredito mais em minha neurótica (teoria das neuroses)” (FREUD apud MASSON, 1986, p. 265). E acrescenta como um dos argumentos: “o conhecimento seguro de que não há indicações de realidade no inconsciente, de modo que não se pode distinguir entre verdade e a ficção”. (FREUD apud MASSON, 1986, p. 265-266).

Portanto, temos, aí, um momento marcante na gênese da psicanálise, que desloca a dimensão da verdade da concordância para a verdade enquanto desvelamento, *aletheia*. E isso, de tal modo que aquilo que se insinua, aquilo que se manifesta pela palavra na prática da clínica psicanalítica aponta para algo do imaginário e da fantasia. O movimento, todavia, que produz esse discurso é da ordem do manifesto que procura pelo desvelamento e, portanto, aponta para a verdade e, assim, possibilita a emergência desse imaginário e dessa fantasia como algo que se manifesta aí. Existe um movimento que faz emergir algo que se desvela e que se nomeia como manifestação do desejo. É a possibilidade do outro discurso, aquele que não se restringe à verdade da concordância, mas à verdade do apresentar-se de algo que habita o ser e o revela, ou melhor, o desvela. Nesse sentido, podemos nos aventurar a dizer que *physis* e *aletheia* fazem sua emergência enquanto *ethos*, quer dizer, enquanto aquilo que habita o sujeito psíquico.

Pensando a psicanálise por este viés, nós nos deparamos com algumas questões que precisam ser explicitadas. A primeira delas nos reporta ao próprio Freud que, em 1923, apresentou uma definição da psicanálise, em um texto escrito para uma enciclopédia, com o título *Dois Artigos para a Enciclopédia*. Ali nos apresenta primeiramente a psicanálise como um método (caminho) para investigar

processos anímicos dificilmente acessíveis de outra forma. Aqui estamos no primeiro lugar da experiência psicanalítica apresentada como concordância pela imensa maioria dos psicanalistas participantes da edição especial da Revista Francesa de Psicanálise: a experiência da cura psicanalítica. É a que introduz o ser humano para a abertura de manifestar-se pela linguagem da cura, podendo apropriar-se daquilo que o habita de maneira inconsciente. Na fenomenologia do *ethos*, apresentada em Lima Vaz, é o que é denominado de *ethos-hexis*; porém é um apropriar-se que ocorre pela via da decisão e da escolha, mas que possibilita vislumbrar o inédito da psicanálise quando circunscreve a razão à dimensão do desejo, cuja manifestação se faz pelo outro discurso. Ao se comprometer com seu desejo, o sujeito tem a possibilidade de desvelar-se no processo de pensar a si mesmo ou, como diz Laplanche, de autoteorizar-se.

Ainda na referida definição sobre a psicanálise feita por Freud, temos a teoria como um dos modos de entendê-la e, como vimos em Mezan, tal teoria compromete o pesquisador com seu desejo e suas motivações. Quando nos deparamos com conflitos como os apresentados pelos psicanalistas na Revista Francesa de Psicanálise, então nos ocorre perguntar: – Os diferentes pontos de vista, que perguntam sobre que momento do pensamento de Freud seguir, conseguem explicitar os desejos que os mobilizam?

Ora, uma pista segura nos é apresentada por Freud quando apresenta o outro discurso como possibilidade de desvelamento do velamento, ou seja, aquilo que faz parte da essência da manifestação do ser, cuja origem está no movimento do existir que nos coloca em uma relação com o outro, a ponto de que aquilo que nos é familiar transforma-se em não familiar (*Unheimlich*). Quando pensamos a experiência psicanalítica apenas do ponto de vista da clínica da cura, ficamos esvaziados para pensar o conflito no interior do movimento psicanalítico como a emergência do outro discurso.

Portanto, o terceiro e o quarto lugar da experiência psicanalítica, enfocados a partir de Laplanche, ficam alijados do trilhamento originário e original efetuado por Freud para apresentar o inédito da psicanálise como método de investigação de processos anímicos inacessíveis de outra forma. Assim, é fundamental ter presente o movimento engendrado pelo desejo, cujo trilhamento é o que possibilita a constituição do sujeito psíquico e que tem possibilidade de apropriar-se de si mesmo por meio da experiência psicanalítica pela auto-teorização. É o trilhamento de um caminho do apresentar-se do ausentar-se que retrocede sobre si mesmo, mas é um abrir-se pela repetição, através da via da linguagem no processo de transferência. Ou seja, é um modelo de transcrição da *physis* em *ethos* e, enquanto tal, é *aletheia*.

Referências

- ARANGUREN, J. L. “Ética”. In: *Editorial Revista de Occidente*: Madrid, 1968.
- FIGUEIREDO, L. C. *Escutar, recordar, dizer: encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica*. São Paulo: Educ / Escuta, 1994.
- FREUD, S. *Obras completas - 3 tomos*. 4. ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- _____. “Correspondências”. In: MASSON, J. M. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess — 1887-1904*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- GREEN, A. (Org.). *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud: aspectos fundamentales de la locura privada*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- _____. “Psicanálise contemporânea”. In: *Revista Francesa de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- HEIDEGGER, M. “Sobre o humanismo”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad., introd., notas de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979a (Coleção Os Pensadores).
- _____. “Sobre a essência da verdade”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad., introd., notas de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979b (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.
- _____. *A caminho da linguagem*. Trad. M. S. Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- LAPLANCHE, J. *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 1987.
- LIMA VAZ, H. C. de. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.
- MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- STEIN, E. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2001.

Submissão: 31. 01. 2022

/

Aceite: 07. 02. 2022

Nietzsche: a insatisfação como estímulo para a afirmação da vida

Nietzsche: dissatisfaction as a stimulus for the life-affirmation

RICARDO RODRIGO FRANÇA DA SILVA¹

Resumo: Este artigo busca compreender como a insatisfação age como estímulo para a afirmação da vida. A noção de satisfação e insatisfação, assim como a noção de estímulo, são recorrentes nos fragmentos póstumos de 1880, após *Humano I*. O filósofo, em *Humano I*, concebe a busca pelo prazer e fuga do desprazer como causa das ações. Depois de investigar como o espírito livre e o espírito cativo lidam com o desprazer, essa noção de causa é substituída. O desprazer e a descarga fazem com que o filósofo considere que há algo anterior a tais afetos, e a noção de insatisfação e estímulo, assim como outros conceitos utilizados para representar o sentido interno do corpo em sua relação com forças exógenas, abrem caminho para o que Nietzsche mais tarde chamará de vontade de potência.

Palavras-Chave: Estímulo. Insatisfação. Satisfação.

Abstract: This paper seeks to understand how dissatisfaction works as a stimulus to the statement of live. The notion of satisfaction and dissatisfaction, as well as the notion of stimulus, are recurrent in the posthumous fragments of 1880, after *Human I*. The philosopher, in *Human I*, conceives the search for pleasure and escape from displeasure as the cause of actions. After investigating how the free spirit and the captive spirit deal with displeasure, this notion of cause is replaced. Displeasure and discharge make the philosopher consider that there is something prior to such affections, and the notion of dissatisfaction and stimulus, as well as other concepts used to represent the internal sense of the body in its relationship with exogenous forces, open the way for what Nietzsche will later call it the Will to Power.

Key words: Stimulus. Dissatisfaction. Satisfaction.

O presente artigo é um recorte do terceiro capítulo de uma pesquisa de mestrado ainda em andamento, a qual estuda o abandono da noção de prazer e desprazer como causa das ações, noção circunscrita ao período de *Humano I*. No período de 1878, Nietzsche fazia duas considerações acerca de prazer e desprazer. A primeira é a de que prazer e desprazer são ilusões, erros necessários, como aponta: “é possível permanecer conscientemente na inverdade? [...] O conhecimento só pode admitir como motivos o prazer e o desprazer, o proveitoso e o nocivo: mas como se arrumarão esses motivos com o senso de ‘verdade?’. Pois eles também se ligam a erros” (NIETZSCHE, 2020, p. 39). A segunda consideração acerca do prazer e do desprazer é a de que a busca pelo prazer e a fuga do desprazer são causa das ações:

¹ Discente do curso de Filosofia da Unioeste. E-mail: rodrigo.ricardo.franca@hotmail.com.

[...] na medida em que há um *prazer* na ação (sentimento da própria potência [*Macht*], da intensidade da própria excitação), a ação ocorre para conservar o bem-estar do indivíduo, sob um ponto de vista similar ao da legítima defesa, ao da mentira por necessidade. Sem prazer não há vida; a luta pelo prazer é a luta pela vida. Se o indivíduo trava essa luta de maneira que o chamem de *bom* ou de maneira que o chamem de *mau*, é algo determinado pela medida e a natureza de seu intelecto (NIETZSCHE, 2020, p. 74-75).

Nietzsche considerava que prazer e desprazer eram causas das ações tanto para o homem de rebanho, o espírito cativo, quanto para o homem que do rebanho se dissociava, ou seja, o espírito livre. Ambos tinham suas ações concebidas como fuga do desprazer e busca pelo prazer. Nesse período afirmar a vida era afirmar o sentimento de prazer. No entanto, para Nietzsche o que diferenciava ambos era o modo como cada qual vivenciava o prazer e o desprazer. O homem cativo, diante de um afeto próprio, recorreria à moral de rebanho para saber se tal afeto poderia ser aceito ou não pelo grupo. A resultante social desse modo de lidar com os afetos é o utilitarismo, ou seja, busca-se o máximo de prazer para o maior número de pessoas, o prazer do útil e agradável para o rebanho. Por sua vez, o espírito livre pergunta para os seus próprios afetos, e dá um destino para eles, não se importando com os juízos de valor morais e utilitários sobre o afeto singular. Em outras palavras, ele tem uma relação mais imediata com os próprios afetos, sem recorrer aos conceitos cristalizados propagados pela linguagem de rebanho. O espírito livre não se contenta com um prazer narcótico que não proporciona mais satisfação [*befriedigung*], não se contenta com uma satisfação que proporciona o prazer do repouso, ou um prazer repetitivo que não permite novas satisfações, novas qualidades.

A relação do espírito livre com o desprazer, em contraste com a relação do espírito cativo com esse afeto, leva o filósofo a investigar o que estaria por traz desse sentimento. Nietzsche constata que no caso do santo e asceta o sentimento de prazer está na fonte de sua fé, esse sentimento é retido pelos juízos e avaliações da linguagem cristalizada pelas religiões, instituições, e filosofias metafísicas, permitindo que elas se nutram da vitalidade dos homens, dissolvendo toda a possibilidade de singularidade em discursos de um sentido só. Em *Humano I* o filósofo considera que no santo asceta há um sentimento forte que busca a descarga, e juízo emitido, a qualidade que nomeia a descarga, é arbitrária e depende dos estímulos que o ambiente ou a cultura permite, ou das características endógenas do organismo em relação com o seu meio, se este tem predisposição para romper com a calma e criar, ou se vai reproduzir repetidamente as formas já cristalizadas. A linguagem poética e criadora seria a forma autêntica e singular; a linguagem de rebanho, por sua vez, acabava parasitando o corpo, e drenando a vida.

Assim, no santo asceta o que há é um afeto forte que se descarrega: “O que realmente lhe importa, portanto, é a descarga [*Entladung*] de sua emoção; para aliviar sua tensão, pode juntar as lanças dos inimigos e enterrá-las no próprio peito” (NIETZSCHE, 2020, p. 99). O cristão descarrega os afetos sobre si mesmo, ou sobre os demais, buscando conservar apenas o prazer e fugindo do desprazer, pois, como afirma em um fragmento póstumo de 1880 “A imagem do próximo, seja qual seja o modo como nós a imaginemos, é um produto de uma plenitude que deseja descarregar-se, um vazio que deseja preencher-se – é sempre um estado fisiológico, para o qual não temos um objeto específico próprio” (NIETZSCHE, 2008, p. 518).

A linguagem de rebanho oferece meios possíveis para descarregar a soma de excitação, mas ao longo do tempo, esses meios tornam-se opressivos e insuficientes. Surge o desprazer, e o asceta ou santo o reinterpreta, mantendo-se cativo em um ciclo vicioso de prazer e descarga de excitação repetitiva, que não comporta a novidade, hostilizando-a e denominando-a como algo prejudicial para o grupo. Com isso, a satisfação do desejo [*Begierde*]², que é singular e diferente para cada espírito livre, passa a ser demonizada e contida em representações cristalizadas, cativas, fazendo com que os homens tornem-se cativos de um prazer narcótico, e repetitivo, que não comporta a novidade, novos estímulos, novas possibilidades de satisfação e descarga do desejo, da carga de excitação interna.

No entanto, Nietzsche, ao se debruçar sobre como o espírito livre lida com o desprazer, percebe que o homem que se dissocia do rebanho não o nega, não separa prazer e desprazer como opostos absolutos, mas tenta ouvi-lo, considerando-o como uma questão, cabendo a quem é interrogado descobrir o que se opõe a essa questão interior. Para o filósofo “a dor é um meio muito mais sensível que o prazer – a dor pergunta sempre pela causa, enquanto o prazer tende a ficar consigo mesmo” (NIETZSCHE, 2001, p. 64). Esse anseio, inicialmente sentido como desconforto, se considerado como uma questão pode revelar-se como um novo prazer, como aponta Nietzsche:

Aquilo que se opõe. – Podemos observar o seguinte processo em nós mesmos, e eu quisera que ele fosse frequentemente observado e confirmado. Nasce em nós o pressentimento de uma espécie de *prazer* que ainda não conhecemos, e, em consequência, nasce um novo anseio. A questão é o que se opõe a este anseio (NIETZSCHE, 2004, p. 81).

² Outra palavra utilizada para desejo, e que é bastante recorrente nos fragmentos póstumos, é *Lust*. Ela é utilizada também quando Nietzsche fala sobre o prazer referente ao homem de rebanho, enfatizando o prazer e o desejo quando emergem na consciência, ou seja, já interpretado pela linguagem. *Begierde*, por sua vez, refere-se ao desejo que ainda não encontrou qualidades para se satisfazer, e que impulsiona para a criação. Diferentemente de *Lust*, *Begierde* é utilizada para enfatizar o processo inconsciente e fisiológico que o antecede.

Há uma insatisfação [*Unbefriedigung*], um mal estar, que não pode ser abarcado pela linguagem de rebanho. É sobre essa questão que Nietzsche investiga o que estaria para além dos sentimentos de prazer e desprazer, e utiliza como ferramentas e metáforas a linguagem científica e fisiológica de sua época. Em outras palavras, a questão de Nietzsche é saber o que está para além de prazer e desprazer como causa das ações? Questão essa que o presente recorte pretende se debruçar, dado que a noção de estímulo [*Reiz*], como veremos, foi de primeira importância para as novas elaborações nietzschianas após *Humano I*.

Ao tentar elucidar essa questão no período de 1880 e 1881, nos deparamos com outros aspectos que mereceram a devida atenção. Um deles é a noção de insatisfação, a questão acerca do que é a insatisfação para Nietzsche? E ainda: como a insatisfação pode ser considerada como um estímulo para a afirmação da vida? O que é vida para Nietzsche? Questões que tentaremos abordar no presente artigo.

Contudo, ainda em 1881, insatisfação é um conceito que aparece nos fragmentos póstumos, circunscrito dentro da noção de estímulo e impulsos, embora já viesse sendo preparada através da noção de descarga do afeto em *Humano I*. A noção de estímulo é utilizada no período de 1880 e 1881, quando Nietzsche lê a obra do embriologista Wilhelm Roux, como aponta:

A linha de argumentação de Nietzsche é baseada na obra do anatomista Wilhelm Roux. O próprio título desse livro já sugere isso: *A luta das partes no organismo: Uma contribuição para a conclusão da doutrina do finalismo mecanicista*. O livro de Roux foi publicado em 1881 e estava na biblioteca de Nietzsche; ele provavelmente o adquiriu logo após a sua publicação. Em todo caso, uma primeira utilização da pesquisa de Roux aparece nas notas da primavera-outono de 1881. A partir dessa época, Nietzsche usa termos específicos de Roux, em parte com ligeiras modificações, para descrever o processo orgânico. Assim, ele fala de “autorregulação”, “abundante substituição” [*überreichlichem Ersatz*] e “estímulo vital” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 163).

Essa leitura é de suma importância para a pesquisa a qual o presente artigo se articula, pois a noção de prazer e desprazer como causa das passa a ser questionada, aprofundada, e retrabalhada, de modo que em seu período maduro prazer e desprazer passam a ser considerados como fenômenos terminais, como sintomas. Ao falar sobre estímulo, o filósofo começa a conceber uma dinâmica interna ao organismo, ao corpo humano, e nessa concepção a noção de satisfação e insatisfação está relacionada aos estímulos internos e externos que facilitam ou inibem a satisfação e a insatisfação. Apresentados esses aspectos gerais, vamos agora expor algumas formas de manifestação dessa insatisfação, ou seja, como ela se presentifica

no corpo, e na consciência, como o organismo é inibido ou facilitado pelos estímulos em sua busca por satisfazê-los.

Um dos sinais experimentados pela consciência é o sentimento de atividade. O humano não busca somente a adaptação³, mas sim a capacidade de buscar expandir os meios de satisfazer os próprios impulsos. O filósofo, em um fragmento póstumo de 1880, aponta que “Se é ativo porque tudo o que vive tem que mover-se – não pelo gozo [*Freude*], mas ao infinito: ainda que haja gozo. Este movimento não é a imitação dos movimentos utilitários, que perseguem um fim, é outra coisa” (NIETZSCHE, 2008, p. 495), ou seja, a repetição da felicidade estacionária, resultante da adaptação, não é principal manifestação da vida, mas sim o sentimento de atividade.

O desejo sexual, e o deixar-se consumir por uma paixão singular, também são manifestações das forças endógenas que buscam a descarga e a satisfação. Sobre a paixão, seja qual for os objetos tomados por ela, o filósofo aponta que “Como surge o impulso [*Trieb*], o gosto, a paixão [*Leidenschaft*]? Esta última sacrifica a si outros impulsos que são mais débeis (outras ânsias de prazer) [...] Um impulso domina outros impulsos, inclusive o assim chamado impulso de autoconservação!” (NIETZSCHE, 2008, p. 770)⁴. Assim, a paixão aponta para o singular em detrimento do homogêneo: “Não há sensação que possa ser mais tibia e frágil do que a de uma humanidade que se creia unida ou, ao menos, todos iguais. A sensação mais sublime, a do amor paixão, radica precisamente no sentimento da mais extrema diversidade” (NIETZSCHE, 2008, p. 493). Lutar por essas manifestações muitas vezes é prejudicial ao organismo, do ponto de vista da moral, pois lutar por um desejo ou uma paixão singular muitas vezes requer abrir mão da autoconservação e da moral utilitária dos grupos⁵, como aponta o filósofo: “Sim, por causa desta paixão perecemos! Mas isso não é um argumento contra ela. Se não, a morte seria um argumento contra a vida do indivíduo. Temos que perecer enquanto homens e enquanto humanidade!” (NIETZSCHE, 2008, p. 703). Assim, vida, no período anterior ao *Zarathustra*, é a expansão das possibilidades de descarregar e satisfazer as forças endógenas que se manifestam no corpo, o que é sentido como movimento

³ De acordo com Frezzatti, em seu livro *Nietzsche contra Darwin* (2001), Roux é um forte crítico da noção de adaptação proposta pelo Darwinismo. Frezzatti analisa a relação entre Nietzsche e o Darwinismo, assim como os sentidos do darwinismo depois de obra magna de Darwin. Com o darwinismo, o utilitarismo começou a fundamentar a moral utilitária cientificamente. Assim, as críticas de Roux ao darwinismo forneceram argumentos para Nietzsche fundamentar a ideia de que o mais fundamental é a vida como superação e não como adaptação.

⁴ Nachlass/FP 1881 II [56]. No referido fragmento, Nietzsche aponta ainda que separar-se do rebanho é a condição necessária para começar a reconhecer o desejo interno, o sentido interno dos impulsos e estímulos do corpo.

⁵ Ribeiro (2012), em seu livro *Psiquismo e Vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*, afirma que: “Em muitas circunstâncias, a pessoa busca o que a faz sofrer e evita o prazer, enquanto o pressuposto lógico seria o contrário” (RIBEIRO, 2012, p. 284).

“Todo o vivo se move; esta atividade não responde a fins precisos, é a vida mesma. A humanidade em conjunto é, em seus movimentos, algo desprovido de fins e objetivos” (NIETZSCHE, 2008, p. 498).

A insatisfação e impossibilidade de descarga das forças endógenas agem como um estímulo, que é sentido como desprazer, dado que exerce uma pressão interna constante, forçando o corpo a romper com a homeostase e adaptação ao meio cultural. Estímulo, tensão, e descarga são equiparadas em uma complexa dinâmica fisiopsicológica no seguinte fragmento:

O estímulo [*Reiz*] sexual em ascensão alimenta uma tensão que se descarrega no sentimento de potência [*Macht*]: querer dominar – signo dos homens mais sensuais. A tendência minguante do impulso sexual [*Geschelechtriebes*] se mostra no declinar da sede de potência: a conservação, a alimentação e, às vezes, o prazer no comer passam a substituí-la (o impulso paternal é manter, ordenar, nutrir, não dominar, mas criar o bem para si e para os outros). Na potência está o sentimento prazeroso de causar dor – estimulação intensa de todo o organismo que deseja em todo momento vingar-se. Nesse estado os animais lascivos, esquecendo-se de seus impulsos, são os piores, os mais brutais (NIETZSCHE, 2008, p. 613).

Desprazer, desejo, estímulo, pressão interna, excitação e impulso são os nomes que Nietzsche utiliza para dar um sentido para os movimentos internos do corpo que buscam a descarga e a satisfação, como aponta também no seguinte fragmento, e a configuração resultante dessa dinâmica depende da linguagem e dos estímulos externos ao seu meio:

O desejo [*Begierde*]! Não é algo simples, elementar! Em vez disso, é necessário distinguir, algo que urge (uma pressão [*Druck*], um impulso [*Drängen*], etc) e um meio, conhecido por experiência, com que remediar essa urgência. Surge assim um vínculo entre urgência e meta [*Ziel*], como se a urgência quisesse de antemão alcançar aquela meta. Não existe em absoluto tal querer. Tão errôneo é o “tenho vontade de urinar”, como o “quero o urinol” (NIETZSCHE, 2008, p. 597).

Há quantidades endógenas que se expressam encontram em seu caminho os estímulos, a linguagem, as qualidades que o meio ambiente oferece. Essa linguagem pode colonizar um corpo, mas o corpo também pode servir-se dela para criar algo. No primeiro caso temos o espírito cativo com a sua vida drenada pela moral, no segundo, o espírito livre com suas ficções poéticas, ou seja, uma relação poética com a linguagem, sem cristalizar as palavras em um sentido único e fixo. Conceitos e palavras são arbitrarias, meios expansão e descarga de impulsos: “os fins últimos não podem ser alcançados mediante conceitos: só podemos ver fins porque temos impulsos [*Triebe*] prévios. Até onde podem chegar nossos impulsos [*Triebe*], disso nada sabemos” (NIETZSCHE, 2008, p. 607). O que importa é a descarga da pressão,

a satisfação do desejo: “há uma pressão e uma necessidade, segundo, um meio de liberar-se dela, terceiro, um hábito a recorrer a ele, tão logo a razão o coloque em nossas mãos” (NIETZSCHE, 2008, p. 595), em outras palavras, há uma “Necessidade de desencadear uma excitação [*Erregung*] plena e crescente por meio de uma excitação [*Erregung*] que nos descarregue” (NIETZSCHE, 2008, p. 751), forças endógenas que interagindo com forças exógenas.

Como visto, no período após *Humano I* até fragmentos póstumos de 1881, Nietzsche se debruça sobre a questão do desprazer e da insatisfação, e constata que tais fenômenos são muito mais complexos do que pregam o utilitarismo das instituições e da linguagem religiosa. O filósofo emprega as metáforas vistas acima para nomear os movimentos endógenos. O resultado da incursão nietzschiana pode ser verificado em um fragmento póstumo do período de 1888, a saber:

A normal insatisfação de nossos impulsos [*trieb*], a fome, o impulso sexual, o impulso motriz, apesar do que os pessimistas dizem, não contém nada de deprimente; atua estimulando o sentimento vital, e reforça todo o ritmo de excitações dolorosas. Essa insatisfação, em vez de tirar o gosto pela vida, é um grande estimulante. Poder-se-ia definir o prazer de modo geral como um ritmo de pequenas excitações de desprazer (NIETZSCHE, 2008, p. 389).

Desse modo, com os fragmentos acima, fica provado que há um afeto interno que busca descarregar-se, e não se contenta com o prazer narcótico e repetitivo da moral e dos estímulos que ela fornece. Os organismos humanos, corpos, que tomam esse desconforto como uma questão a ser respondida constatarem que precisam criar a partir de si, e não mais se orientar por representações que parasitam o corpo. O desprazer aponta para a singularidade, e o prazer narcótico cede lugar para o prazer sentido ao vencer as resistências internas e externas, o prazer que se sente diante da polissemia de sentidos, da quebra da homeostase diante de um novo estímulo. Esse desprazer, por sua vez, age como um estímulo pela busca de satisfação, fazendo com que o organismo não mais adoeça de tanto se contentar com a insatisfação. Desejo, excitação, pressão interna, o sentimento de atividade, o gosto, e a dedicação ao objeto ou atividade pela qual se tem paixão, são os exemplos dados por Nietzsche nesse período. Essa concepção posteriormente é aprofundada com a noção de impulso [*Trieb*], e mais tarde fundamenta uma concepção central na filosofia de Nietzsche, a saber, a vontade de potência.

Referências

- FONSECA, E. R. *Psiquismo e Vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: Editora UFPR, 2012
- FREZZATTI, Jr. W. A. *Nietzsche contra Darwin*. Discurso Editorial: São Paulo, 2001.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: His philosophy of contradictions and the contradictions of his philosophy*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1999.

NIETZSCHE, F *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.

_____. *Fragmentos póstumos –Volumen II (1875-1882)*. Trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid Editora Tecnos, 2008.

_____. *Fragmentos póstumos –Volumen IV (1885-1889)*. Trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid Editora Tecnos, 2008.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras: 2011.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Digitale Kritische Gesmtausgabe Werke und Briefe (ekgwb)*. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org>. Acesso em nov/2019.

Submissão: 12. 07. 2021

/

Aceite: 19. 07. 2021

Abdução, inferência da melhor explicação e argumentos realistas: arguição ao artigo “a inferência abdutiva em Peirce” de Josiel Camargo

Abduction, inference to the best explanation and realistic arguments: a rejoinder to Josiel Camargo’s “the abductive inference in Peirce”

GABRIEL CHIAROTTI SARDI¹

Resumo: Este breve artigo é uma arguição ao artigo “A inferência abdutiva em Peirce” de autoria de Josiel dos Santos Camargo publicado na *Revista Diaphonía* v. 7, n. 2, em 2021. Argumentarei que o autor cometeu um equívoco ao identificar o conceito de abdução com a inferência da melhor explicação e isso acarretou na incorreta identificação entre abdução e os argumentos realistas do *milagre* e da *coincidência cósmica*.

Palavras-chave: Abdução; Inferência da Melhor Explicação; Realismo Científico.

Abstract: This short paper is a rejoinder to “The abductive inference in Peirce” by Josiel dos Santos Camargo published in *Diaphonía Journal* v. 7, n. 2, in 2021. I will argue that the author made a mistake in identifying the concept of abduction with the inference to the best explanation and this resulted in the incorrect identification between abduction and the realist arguments of *miracle* and *cosmic coincidence*.

Keywords: Abduction; Inference to the Best Explanation; Scientific Realism.

Recentemente foi publicado na Revista *Diaphonía* (v. 7, n. 2, 2021) um profícuo artigo intitulado: “A inferência abdutiva em Peirce”, de autoria de Josiel dos Santos Camargo. Neste texto, o autor apresenta de forma pontual a importância do raciocínio abductivo na obra do filósofo Charles Sanders Peirce, seu desenvolvimento histórico, raízes e desdobramentos.

Todavia, embora Camargo tenha se prestado a realizar um excelente trabalho exegético evidenciando que o conceito de *abdução* sofreu diversas mudanças e desempenha um papel imprescindível no processo de geração de hipóteses científicas (e não no processo de avaliação delas), argumentarei, conforme se segue, que o autor incorreu em alguns equívocos – motivado por outros autores – ao abordar as influências contemporâneas do raciocínio abductivo, a saber: identificar a abdução com a *inferência da melhor explicação* (IBE)² e com os argumentos realistas da *coincidência cósmica* e do *milagre*.

Como bem pontua Camargo a abdução de Peirce é uma forma de inferência lógica ampliada diversa da dedução e indução que introduz novas hipóteses na ciência – as quais, posteriormente, deverão ser testadas sob o crivo da indução.

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). É mestre e licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Realiza pesquisas na área de Filosofia da Ciência. E-mail: gabrielchi@hotmail.com

² Do original em inglês: *Inference to the Best Explanation*.

[...] 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 (CAMARGO, 2021, p. 174).

É sabido que a abdução é um *insight instintivo e criativo* ou *lampejo mental* operado pelo cientista quando imerso no contexto do problema a fim de encontrar uma hipótese possível para explicar o fenômeno em questão (SANTAELLA, 2004, p. 103 – 104). Peirce deixa bem claro como se dá a dinâmica do raciocínio abductivo na qualidade de um tipo de inferência que reúne ideias vagas e distintas em uma nova possibilidade hipotética:

Suponha que eu esteja há muito tempo intrigado com algum problema – digamos, como construir uma excelente máquina de escrever. Há várias ideias vagas em minha mente, nenhuma delas, tomadas isoladamente, possui qualquer analogia com meu problema principal. Mas algumas dessas ideias, presentes na consciência, porém ainda muito obscuras nas profundezas do pensamento subconsciente, conseguem se conectar de um modo particular de tal maneira que essa combinação apresente uma estreita analogia com a minha dificuldade. Quase instantaneamente essa combinação se destaca com vividez. Tal vividez não pode ser [o resultado de] uma contiguidade; pois se trata de uma ideia completamente nova. Ela jamais me ocorrera antes e, portanto, não está sujeita a nenhum hábito adquirido. Aparentemente, deve ser a sua analogia, ou semelhança formal, com o ponto crucial do meu problema aquilo que a faz emergir com vivacidade (PEIRCE, CP 7.498).

Dessa forma, a abdução não comportaria, na qualidade de um *insight* criativo, um processo avaliativo e seletivo de alternativas, visto que a hipótese sugerida pela abdução ainda se encontra no condicional de ser verdadeira, e esse condicional só é examinado posteriormente.

Esse é o primeiro ponto em questão aqui trabalhado, pois a inferência da melhor explicação, além de não ser a descrever um processo gerativo (aos modos como foi concebida originalmente por Gilbert Harman), é a descrição do processo seletivo e avaliativo entre alternativas rivais.

Ao inferir a melhor explicação se infere, do fato de que uma certa hipótese explicaria a evidência, a verdade desta hipótese. Em geral várias hipóteses podem explicar a evidência, por isso devemos ser capazes de rejeitar todas hipóteses alternativas antes de estarmos seguros ao fazer a inferência. Portanto se infere, da premissa de que uma dada hipótese forneceria uma “melhor” explicação para a evidência do que quaisquer outras hipóteses, a conclusão de que esta determinada hipótese é verdadeira (HARMAN, 2018, p. 326).

É sabido, todavia, que a própria IBE sofreu modificações na literatura. A mais contundente e importante foi a reformulação apresentada por Peter Lipton em sua obra *Inference to the Best Explanation* (2004). Lipton, ao reformular o argumento de IBE, o converteu em uma estrutura de raciocínio que também narra os processos de geração e seleção de alternativas de forma conjunta, através dos dois filtros do seu novo modelo de IBE. Contudo, mesmo no modelo liptoniano de IBE há o processo seletivo envolvido, sobretudo quanto à análise das virtudes (ou considerações) explicativas da hipótese. Alexander Bird oferece uma síntese pontual das alterações de Lipton:

O modelo de Inferência da Melhor Explicação (IBE) de Peter Lipton tem as seguintes características: (a) IBE é um processo com dois estágios: (i) no primeiro filtro se extrai uma pequena lista de explicações potenciais de um fenômeno relevante; (ii) a partir desta pequena lista, no segundo filtro é escolhida a explicação preferida, a melhor explicação. (b) Em ambos estágios a escolha é orientada pelo entendimento explicativo [explanatory loveliness]. No estágio (ii), a melhor explicação, dentro das explicações potenciais, é a que proporciona maior entendimento [loveliest]. No estágio (i), a escolha da pequena lista é orientada pelas crenças de fundo, as quais foram selecionadas graças a IBE, ou seja, a partir [da busca] de entendimento explicativo. (c) As explicações em questão são contrastivas (BIRD, 2014, p. 375 – 376).

119

Mais uma vez está clara a distinção entre aquilo que Peirce chamou de raciocínio abduutivo e o que outros filósofos desenvolveram na qualidade de IBE, porquanto a abdução é a inferência de uma nova hipótese como um *insight*, e IBE é a descrição de um processo seletivo ou gerativo-seletivo sob avaliações de virtudes explicativas.

É importante ressaltar que o equívoco de Camargo não foi ingênuo ou fruto de má atenção do autor. Sua motivação reside em toda uma tradição na literatura de Filosofia da Ciência (a qual se origina com o próprio Harman)³ que confundiu as formas de raciocínio. Porém, já se encontra disponível uma série de estudos que evidenciam que, embora muitos tenham chamado a abdução de IBE e vice-versa, isso é um erro motivado pela falta de atenção aos escritos e propósitos de Peirce acerca da abdução (MINNAMEIER, 2004; CAMPOS, 2011; PARK, 2017; AZAR, 2020; SILVA e SARDI, 2020).

Tendo clara essa diferenciação fundamental entre abdução e IBE, fica evidente, também, que a identificação entre abdução e os argumentos realistas do

³ “A inferência da melhor explicação” corresponde aproximadamente ao que outros chamaram de “abdução”, “o método das hipóteses”, “inferência hipotética”, “o método da eliminação”, “indução eliminativa” e “inferência teórica”. Eu prefiro minha própria terminologia porque acredito que ela evita a maior parte das sugestões enganadoras das terminologias alternativas” (HARMAN, 2018, p. 326).

milagre e da coincidência cósmica também estão equivocados, ao passo que Camargo identifica esses dois últimos como modelos de IBE (CAMARGO, 2021, p. 172 – 174).

É importante ressaltar que, embora tais argumentos possam ser lidos como aplicações de IBE, isso não significa, entretanto, que são a mesma coisa, pois se deve distinguir a proposta fundamental do argumento em si de uma possível aplicação sua.

Em suma, IBE é uma forma de raciocínio que foi pensada, em um primeiro momento, sem intenções realistas, mas somente como uma legitimação do processo inferencial dos cientistas (SILVA e MINIKOSKI, 2016, p. 238). Posteriormente os realistas científicos adotaram IBE por três razões principais: i) é um argumento eficaz para justificar a inferência de entidades inobserváveis na ciência; ii) é um retrato fidedigno da prática científica real; e iii) é uma forma de raciocínio que pode ser utilizada como um meta-argumento para o próprio realismo científico, isto é, afirmando que a postura filosófica do realismo é a que melhor se encaixa diante do sucesso da ciência em comparação à outras doutrinas (antirrealistas) (SILVA, 2011, p. 275).

Por fim, antes de mais nada, deve-se reconhecer que, embora existam esses pequenos equívocos (ao meu ver) no artigo de Camargo, seu trabalho não deve ser desconsiderado, ao passo que é uma análise histórica do conceito de abdução peirciana muito sólida e dialoga com uma tradição em filosofia da ciência que tem seu valor. Por mais que o autor identifique a abdução com outras estruturas argumentativas e alguns outros autores possam discordar, o artigo é uma excelente introdução no debate e Camargo pode possuir suas razões para insistir na identificação entre as estruturas de raciocínio – identificação essa da qual discordo.

Referências

- AZAR, R. M. “¿Conduce la inferencia a la mejor explicación necesariamente al realismo científico?” In *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, vol. 20, n. 40, 2020.
- BIRD, A. “Inferência da Única Explicação”. Tradução de Marcos Rodrigues da Silva. In *Cognitio*, vol. 15, n. 2, 2014.
- CAMARGO, J. S. “A inferência abdutiva em Peirce”. In *Diaphonía* v. 7, n. 2, 2021.
- CAMPOS, D. “On the distinction between Peirce’s abduction and Lipton’s Inference to the best explanation”. In *Synthese*, vol. 180, n. 3, 2011.
- HARMAN, G. “Inferência da Melhor Explicação”. Tradução de Marcos Rodrigues da Silva e Mirieli Sicote de Lima. In *Dissertatio*, v. 47, 2018.
- LIPTON, P. *Inference to the Best Explanation*. London: Routledge, 2004.
- MINNAMEIER, G. “Peirce-suit of truth: Why inference to the best explanation and abduction ought not to be confused”. In *Erkenntnis*, vol. 60, 2004.

PARK, W. *Abduction in Context: The Conjectural Dynamics of Scientific Reasoning*. Springer: 2017.

PEIRCE, C. S. *Collected Papers*, (volumes 1 - 6, ed. by C. Hartshorne and P. Weiss; 7 - 8, ed. by A. Burks.) Cambridge, MA: Harvard University Press (Abreviado CP).

SANTAELLA, L. *O método anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

SILVA, M. R. “O problema da aceitação de teorias e o argumento da inferência da melhor explicação”. In *Cognitio*, v. 12, 2011.

SILVA, M. R.; MINIKOSKI, D. “Van Fraassen e a Inferência da Melhor Explicação”. In *Problemata*, vol. 7, n. 1, 2016.

SILVA, M. R.; SARDI, G. C. “A distinção entre abdução e inferência da melhor explicação: a abordagem de Daniel Campos”. In *Cognitio*, vol. 21, n. 2, 2020.

Submissão: 18. 02. 2022 / Aceite: 28. 02. 2022

O direito sob a perspectiva da linguagem, da argumentação e da democracia

Law under the perspective of language, argumentation and democracy

MARCOS ANTONIO DA SILVA¹

Resumo: Este artigo pretende realizar uma breve contribuição às discussões envolvendo Direito, Política e Filosofia. Essa abordagem é construída diante de temas tão relevantes e profundos como o são os direitos fundamentais, a democracia e o diálogo. Com isso, visa-se cotejá-los e aproximá-los, por meio de um processo metodológico analítico-conceitual, de vocação esquemática, procurando resguardar sempre uma constante interlocução de ideias e pensamentos. Tudo isso dentro do contexto da noção contemporânea de Estado de Direito, sem, contudo, se esquecer das implicações práticas e realistas que devem permear e orientar a investigação de tais disciplinas e categorias.

Palavras-chave: Direito. Linguagem. Argumentação. Democracia.

Abstract: This article intends to make a brief contribution to the discussions involving Law, Politics and Philosophy. This approach is built on themes as relevant and profound as fundamental rights, democracy and dialogue. With this, the aim is to compare them and bring them together, through an analytical-conceptual methodological process, with a schematic vocation, always seeking to safeguard a constant dialogue of ideas and thoughts. All this within the context of the contemporary notion of the Rule of Law, without, however, forgetting the practical and realistic implications that must permeate and guide the investigation of such disciplines and categories.

Keywords: Law. Language. Argumentation. Democracy.

Introdução

Dessume-se do título do artigo que o texto terá por escopo abordar temas relacionados à linguagem, à argumentação e à democracia em cotejo com o Direito, examinado na atual quadra constitucional, ou seja, no contexto do Estado Democrático de Direito.

Sem ter a pretensão e a ilusão de dar respostas definitivas a assuntos tão complexos e de se chegar a conclusões fáceis e superficiais, mas, conforme se poderá haurir da leitura do conteúdo então elaborado, semear a dúvida e o espírito reflexivo, por meio de método expositivo e analítico, de modo que não se fará tábula rasa para o rigor científico, deveras, exigido pela academia. Em suma, o estudo, nesta ocasião engendrado, não procura jamais – eis que filosófica e cientificamente impossível – fechar um círculo. Ao contrário: deixa, intencionalmente, alguns “pontos soltos” para que sejam eles, em certa medida e em ocasiões futuras, melhor aprofundados.

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

Construir uma interconexão temática, investigando a existência sólida e definida de um fio condutor entre áreas importantes do Direito, da Política e da Filosofia, é o propósito para o qual se dirige o estudo aqui propugnado.

Direito, linguagem, argumentação, democracia, poder, política e razão são elementos sobre os quais o pensamento Ocidental, desde a Antiguidade, se debruça e com os quais se quer avançar no ideal de vida boa, na acepção defendida por Aristóteles, sem os quais, no entanto, não teria a humanidade chegado aonde chegou, e para os quais a linguagem e a argumentação contribuíram exponencialmente.

O patamar civilizatório, em razão dos avanços e apesar dos retrocessos, é fruto da reflexão em torno desses elementos, de modo que uma discussão, de acordo com a abordagem que a eles se dê, é sempre imperioso e, por que não, produtivo para o que, atualmente, se acostumou a chamar de Filosofia Constitucional, ou seja, para a reflexão voltada para o constitucionalismo, para a constituição e para o direito constitucional (Filosofia, Política e Direito, respectivamente).

A intenção primeira e precípua no debate ora desencadeado é, sobretudo, reacender a fagulha do enfrentamento teórico e dialógico, seja entre ideias, conceitos, elucubrações e estratégias intelectuais de algumas das vertentes do saber jusfilosófico.

A fim de esboçar um desenho esquemático do ensaio proposto, é bom esclarecer, entretanto, que o primeiro capítulo constituirá um enfrentamento da relação necessária entre Direito e linguagem, na medida em que aquele se faz conhecido e se impõe mediante as proposições expressas por esta.

No capítulo segundo, procurar-se-á retratar o papel fundamental da argumentação no diálogo com pretensões acerca da emergência em se adotar e elaborar uma construção prática e teórica do Direito, ou seja, tanto na jurisprudência quanto na jurisciência.

Por fim, a questão sobre a democracia abordará o sempre instigante embate entre Direito e Poder, bem como as implicações jurídico-filosóficas que esta intrincada proximidade acarreta.

Direito e linguagem

O Direito, fenômeno histórico e cultural, tomado também no seu sentido epistemológico², é linguagem³. Esta é de tão fundamental importância para a análise jurídica que, Norberto Bobbio, no seminal artigo *Scienza del diritto e analisi del linguaggio*, que o tornou, na Itália, “o pai-fundador da lógica deôntica”, consigna que *a cientificidade do Direito não está na verdade dos conteúdos, mas no rigor da linguagem* (LAFER, 2013, p. 51). Daí a razão pela qual, na esteira no pensamento bobbiano, salienta-se que:

Esses dois cursos (Teoria da Norma Jurídica e Teoria do Ordenamento Jurídico) são pontos altos da análise estrutural do Direito empreendida por Bobbio, no âmbito da qual o Direito é examinado a partir do ângulo interno ao jurídico, e o conceito de ordenamento é visto como a grande contribuição do positivismo jurídico à teoria geral do Direito. Nesse contexto, explica Bobbio, a *juridicidade* não é uma propriedade das normas na sua singularidade, mas sim do ordenamento como um conjunto estruturado de normas. Essas têm, metodologicamente, a nota própria de um discurso prescritivo, e por isso Bobbio destaca no seu prefácio a importância do Capítulo III (As proposições prescritivas) do (livro) *Teoria da Norma Jurídica* que expressa o seu recorrente interesse pela análise da linguagem como caminho para o estudo do Direito (LAFER, 2013, p. 161).

Aliás, dada a seriedade científica e imprescindibilidade da linguagem para o Direito, é imperativo dizer que ela, em última instância, é símbolo cultural que,

² A compreensão coerente do estatuto epistemológico do direito continua a ser um dos principais problemas da filosofia jurídica moderna. Discute-se, atualmente, sobre diversos temas que se dizem vinculados à relação observada entre direito e justiça, direito e moralidade, arbitragem e política, direito e poder etc. Sabe-se, igualmente, existir um notório interesse pela caracterização da estrutura lógica das proposições jurídicas, que, como importantes construções lingüísticas, consideram-se elementos basilares do discurso jurídico, isto é, dos contextos doutrinários e normativos. Estudos contemporâneos, geralmente ligados à filosofia analítica, desenvolvem-se com o intuito de esclarecer o caráter descritivo ou prescritivo das proposições do direito. A respeito desses estudos, com frequência, observa-se um razoável interesse pela significação proposicional, por ser considerada uma condição auxiliadora para a compreensão do estatuto epistemológico do direito (SERRANO, 2007, p. 7).

³ Lenio Luiz Streck (2018), ao defender a normatividade constitucional e ao tecer severas críticas ao solipsismo judicial, à moral e à política, que, para ele, atentam contra o estado democrático de direito e contra a própria autonomia epistemológica do direito, leciona, dada a importância da linguagem para a ciência jurídica, que: *direito é linguagem pública. Quando vamos ao judiciário, não perguntamos o que cada magistrado pensa pessoalmente sobre o direito. Não. Perguntamos o que essa linguagem pública tem a nos dizer. Sob pena de o direito perder seu necessário grau de autonomia. Se a moral e a política o corrigem, o que dele resta? E para o quê serve? Para referendar decisões morais e políticas previamente tomadas? Mas então ele só, mesmo, uma teoria política de poder.*

acima de tudo, humaniza, civiliza, sublima e eleva. Com este espírito e com este ideal, pontifica, sabiamente, Louis Hjelmslev (1975, p. 1) acerca da linguagem:

A linguagem – a fala humana – é uma inesgotável riqueza de múltiplos valores. A linguagem é inseparável do homem e segue-o em todos os seus atos. A linguagem é o instrumento graças ao qual o homem modela seu pensamento, seus sentimentos, suas emoções, seus esforços, sua vontade e seus atos, o instrumento graças ao qual ele influencia e é influenciado, a base última e mais profunda da sociedade humana. Mas é também o recurso último e indispensável do homem, seu refúgio nas horas solitárias em que o espírito luta com a existência, e quando o conflito se resolve no monólogo do poeta e na meditação do pensador. Antes mesmo do primeiro despertar de nossa consciência, as palavras já ressoavam à nossa volta, prontas para envolver os primeiros germes frágeis de nosso pensamento e a nos acompanhar inseparavelmente através da vida, desde as mais humildes ocupações da vida quotidiana aos momentos mais sublimes e mais íntimos dos quais a vida de todos os dias retira, graças às lembranças encarnadas pela linguagem, força e calor. A linguagem não é um simples acompanhante, mas sim um fio profundamente tecido na trama do pensamento; para o indivíduo, ela é o tesouro da memória e a consciência vigilante transmitida de pai para filho.

Assim, todo o sistema jurídico se estrutura pelo poder e pela força da palavra, isto é, da linguagem, do *logos* (TRINDADE, 2017, s/p):

125

Ora, se o Direito é linguagem — e isso me parece trivial, ao menos desde o início do século passado —, então contra fatos só há argumentos. E essa é uma razão pela qual os interessados devem prestar vestibular para o curso de Direito e, depois, estudar alguma coisa de filosofia. Isso porque, epistemologicamente, o processo judicial não é formado de fatos, mas de enunciados linguísticos acerca de fatos, como sempre dizem Lenio, Warat, Albano, Cárcova, Calvo González, entre outros.

A maneira pela qual, no Direito, a palavra é aplicada traduz um sentido todo ele peculiar. Sob este enfoque – do Direito como linguagem – no momento em que aborda o Culturalismo Jurídico, cotejando os estudos filosóficos de Miguel Reale, Luís Recasés Siches e Carlos Cossio, Luiz Fernando Coelho (2014, p. 213) esclarece que:

Verifica-se que os respectivos estudos atuais se nucleiam em termos como *consenso*, *decisão* e *procedimento*, cujos referenciais não são normas, porém, formas de experiência social, atos de comportamento conceptualizados em normas jurídicas. Ao tomar esses referenciais para sua definição do direito, os autores restauram o antigo realismo psicológico que identificava o direito nas decisões jurisdicionais, bem como, o realismo linguístico que asseverava ser o direito sua própria linguagem, e a doutrina jurídica sua

metalinguagem. *Linguagem e metalinguagem* também são atos de conduta que se revestem de sentido comunitário.

E conclui o raciocínio, acentuando que:

Esses posicionamentos aproximam-se, e muito, do realismo culturalista, o qual logrou ultrapassar tanto o psicologismo quanto o neonominalismo da filosofia da linguagem, de resto compatíveis com o culturalismo, visto que decisão e linguagem no contexto social são formas de comportamento intersubjetivo (2014, p. 213).

Nesse contexto, o modo assertivo com que direciona, orienta, constrange, ordena, conforma, coaduna e – acima de tudo – convence, persuade e dissuade, bem como os termos linguísticos com que são colocados, indicam a natureza deontológica do Direito (ALMEIDA, 2008, p. 498-499).

[...] Alexy afirma que os conceitos práticos se dividem em três grupos: conceitos antropológicos, deontológicos e axiológicos. Conceitos antropológicos são aqueles relativos ao homem – vontade, interesse, capacidade, necessidade, decisão e ação. Os conceitos deontológicos e axiológicos, por sua vez, se diferenciariam apenas a partir do seu conceito deontico fundamental. O conceito deontológico fundamental é a idéia de “dever ser”, ao passo que o conceito axiológico fundamental é a idéia de “bem”.

126

De fato, cabe asseverar, entretanto, que esta característica não é privilégio apenas do Direito, diga-se. Moral e religião, por exemplo, carregam consigo elementos linguísticos muito próximos aos do Direito, na medida em que determinam comportamentos.

Outrossim, quando se entende o Direito na qualidade de fenômeno ordenador da sociedade, não se deve olvidar o aspecto argumentativo da linguagem – o que será desenvolvido mais profundamente no capítulo seguinte –, tendo em vista, principalmente, a natureza democrática que permeia a vida política e social dos Estados ocidentais contemporâneos, de maneira que é natural que esse fenômeno (ordenador e democrático) dever(ia)á informar o pensamento jurídico em voga.

A possibilidade de *justificação racional* do discurso jurídico é questão de primacial relevância para a *cientificidade do Direito*, a qual é imprescindível para a solidez de um *Estado Democrático de Direito*. Apenas se caracterizam como *consensos racionais* (e, dentro deles, o jurídico), aqueles passíveis de uma *justificação discursiva* segundo *regras de argumentação* (TOLEDO, 2005, p. 48).

Considerem-se, por exemplo, como ponto de partida, os textos legais em sentido amplo, fonte por excelência do Direito, mas que com ele obviamente não se confundem.

Contudo, a experiência político-constitucional dos Estados tem demonstrado que a maneira como se revelam as normas, especialmente as legais, não permitem sua equiparação pura e simplesmente ao Direito. É dizer que, no caso, a lei não é necessariamente sinônimo de Direito, muito menos de justiça (LORA ALARCÓN, 2011, p. 31).

Neste sentido, a estrutura linguística das construções textuais da lei implica o enquadramento a uma conduta ali idealmente descrita. O famigerado “dever-ser”⁴ neokantiano e kelseniano (BARACHO, p. 10-11, 15-16):

A referência a Kant é fundamental, pois como acentua Miguel Reale a orientação criticista vem do filósofo alemão, que através dos neo-Kantianos contribui para a renovação da Filosofia do Direito, de maneira mais acentuada do que qualquer outra corrente, inclusive no domínio do Direito Positivo. No prólogo da segunda edição de *Hauptprobleme*, Kelsen assinala que o método de sua construção veio do Kantismo, ou melhor, do neo-Kantismo de Marburgo. [...] O modelo de Kelsen tem como objetivo ordenar e esclarecer expressões com as quais labutam os juristas, com indicação dos requisitos que pressupõem em suas exposições dogmáticas, novos conceitos gerais. Para Kelsen esta tarefa requer alguns princípios e categorias como: imputação, dever ser ou norma fundamental hipotética, sem as quais não é possível elaborar uma Ciência Jurídica, nem conhecer o seu objeto, que é o direito positivo. [...] Dentro dessa formulação metodológica e conceitual, o direito é uma ordem do dever ser, no sentido de que não é algo que de fato acontece, é um sistema de normas. Kelsen não persegue a interseção do Direito na realidade, mas como a caracterização conjunta e articulada das normas. A significação formal das normas separa-se da significação justa das mesmas. Com tal objetivo, a Teoria Geral ou Fundamental do Direito tem mais em mira as formas jurídicas, não se ocupando das contendas concretas das regras.

127

Naturalmente que este “dever-ser” hipotetizado pela lei não redunde, inexoravelmente, no “ser”.

⁴ A querela entre “ser” e “dever-ser” na definição da natureza do direito é complexa. Hans Kelsen chega a afirmar que existe o direito, que, de um lado, ligado aos juízos de fato, se ocuparia do “ser”, ao passo que a ciência do direito, por outro lado, de relativa aos juízos de valor, se voltaria ao “dever-ser”. É digna de menção a teoria tridimensional do direito, desenvolvida pelo saudoso professor Miguel Reale, segundo a qual o direito implica a relação entre fato, valor e norma. Importa, neste contexto, mencionar a elucidativa análise de Pablo Jiménez Serrano (2007, p. 07): *porém, nem todo estudioso do assunto reserva para a proposição jurídica o mesmo valor e significado. Assim, por exemplo, alguns autores defendem a idéia de que, no direito, somente existem proposições de tipo prescritivas (normas jurídicas); outros preferem afirmar que, nessa importante área do conhecimento humano, também lidamos com proposições descritivas (ou doutrinárias) e há ainda os que pensam que três são as espécies de proposições jurídicas, pois, ao lado das descritivas e prescritivas, existiriam ainda as valorativas, além de outros importantes recursos, tais como: princípios, aforismos, cláusulas contratuais e regras de direito.*

Na verdade, o Direito, que constitui o objeto deste conhecimento, é uma ordem normativa da conduta humana, ou seja, um sistema de normas que regulam o comportamento humano. Com o termo “norma” se quer significar que algo *deve ser* ou acontecer, especialmente que um homem se *deve* conduzir de determinada maneira (KELSEN, 1998, p. 4).

Em outros termos, se a ordem emitida na lei não for rigorosamente observada pelos destinatários, no caso, todo e qualquer indivíduo, em relação a um certo contexto fático na norma prevista, resultará em uma consequência negativamente jurídica contra quem não lhe respeitou os termos impostos, a fim de colocar as coisas no seu devido lugar.

Hans Kelsen procura demonstrar os princípios que orientam esses mundos. Nessa direção, partindo do dualismo de *ser (sein)* e *dever-ser (sollen)*, expressa como nos dois se estabelece uma relação polarizada por uma condição e uma consequência. Entretanto, se essa relação no mundo físico ou natural é determinada pela lei da causalidade, no mundo ético ou das relações humanas vigora a lei da imputabilidade. No primeiro, se *A (condição) é B (consequência)*; no segundo, se *A (condição) deve-ser B (consequência)* (LORA ALARCÓN, 2011, p. 30).

Assim, nunca é demais lembrar que, a reboque da violação, entrarão em cena o poder político soberano do Estado e a questão do monopólio da força. Melhor dizendo, o Estado seria, então, o agente racionalizador, justificador e, por conseguinte, legitimador da violência oficial, física e psíquica (coerção), na elaboração da ordem social.

Em todos os tempos, os agrupamentos políticos mais diversos – a começar pela família – recorreram à violência física, tendo-a como instrumento normal de poder. Em nossa época, entretanto, devemos conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território – a noção de território corresponde a um dos elementos essenciais do Estado – reivindica o monopólio do *uso legítimo da violência física*. É, com efeito, próprio de nossa época o não reconhecer, em relação a qualquer outro grupo ou aos indivíduos, o direito de fazer uso da violência, a não ser nos casos em que o Estado o tolere: o Estado se transforma, portanto, na única fonte do “direito” à violência. Por política entenderemos, conseqüentemente, o conjunto de esforços feitos com vistas a participar do poder, seja entre Estados, seja no interior de um único Estado (WEBER, s.d. p. 56).

Neste ponto, porém, vislumbra-se o fato de que o Direito é ordem, concebida esta tanto no sentido de organizador, quanto no de mandamento, para cuja manutenção emprega-se, em última análise, caso disso se necessite, o uso da força.

Difícil não resgatar, ilustrativamente, a figura mítica do centauro, mencionada por Maquiavel (2010, p. 78), no capítulo XVIII, de *O Príncipe*, no qual, para ele, 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.

Além disso, dentro de uma perspectiva político-filosófica, deve-se levar também em conta a reflexão de Thomas Hobbes e, em certa medida, de August Comte, segundo a qual a noção de justiça coincidiria com a de ordem, o que explicaria e justificaria todas as posturas adotadas pelo poder soberano de plantão (monarca, assembleia ou povo).

129

Oportunamente, Bobbio afirmava que se quisermos encontrar uma teoria completa e coerente do positivismo jurídico devemos remontar à doutrina política de Thomas Hobbes, para quem não existe outro critério do justo ou do injusto fora da lei positiva, ou seja, fora do comando do soberano. Assim, explica que se para um jusnaturalista uma norma não é válida se não é justa, para o positivista uma norma somente é justa se for válida (LORA ALARCÓN, 2011, p. 38).

Não obstante o caráter imperativo ou impositivo do Direito e sua ambição de ordem e de comando para reger comportamentos, não se deve olvidar, de outra senda, do papel da argumentação na construção da Ciência Jurídica, o que será objeto de análise no tópico seguinte.

Direito e argumentação

O termo argumentação, segundo o léxico, consiste no ato ou no processo de argumentar, de apresentar um conjunto de argumentos ou de iniciar ou prosseguir em uma discussão ou controvérsia. Com efeito, argumentação seria aduzir ou alegar raciocínios, discutir, alterar.

Aliás, San Tiago Dantas (1948, p. 9), em texto antológico em que analisa a cultura ocidental, sintetiza a relevância humanística do intelecto, da razão e da argumentação, ao frisar que:

Parece-me realmente absurdo que se fosse perguntar a Goethe ou a Cervantes o sentido do Fausto e do D. Quixote, seria supor que essas grandes obras fossem apenas a ilustração de uma tese, preconcebida no espírito do autor. O que considero, porém, legítimo é que se indague do sentido simbólico de qualquer dessas obras; isto é, da significação que cada uma assumiu na perspectiva do tempo, pela operação combinada das intenções do seu autor e da consciência que as recebeu. Bem sei que uma grande obra vale e influi, mesmo sem ser integralmente compreendida. Mas a tarefa da inteligência humana é tirar o valor das coisas da obscuridade para a luz.

O homem, no seu simples mister de falar, argumenta. Obviamente que, por se tratar de discurso alusivo ao Direito, está-se falando da argumentação jurídico-filosófica e não da prova matemática.

No século XX Toulmin e Perelman consideraram a argumentação jurídica como modelo para a argumentação filosófica. O âmbito do discurso filosófico é o da verossimilhança e não aquele da certeza, e isso explica o fato de que na argumentação filosófica, diferentemente do caso da prova matemática, a conclusão não é estabelecida de forma definitiva. É por isso que podemos dar vários argumentos a favor de uma mesma tese. Pelo contrário, uma única demonstração matemática bem construída é suficiente. É verdade que, por exemplo, tem sido dadas várias provas diferentes do Teorema de Pitágoras além daquela dada nos Elementos de Euclides. Aliás, poucos matemáticos conhecem a prova dada por Euclides. Mas esse resultado já foi provado por Euclides, de uma vez para sempre. As provas seguintes ou são mais simples ou mais elegantes, mas não têm um valor probatório maior, não têm maior força que aquela dada nos Elementos. Pelo contrário nas Meditações Metafísicas de Descartes encontramos três provas da existência de Deus. E quantos argumentos em favor da imortalidade da alma são dados no Fédon de Platão! Aqui temos uma grande diferença. Na argumentação filosófica a força com a qual é estabelecida uma tese varia segundo o argumento. Vários argumentos diferentes podem concorrer para provar uma mesma tese. Na prova matemática isso não acontece. É supérfluo considerar duas provas do mesmo teorema. Por outro lado, aqui temos só duas situações: ou há prova, se ela está bem construída, ou não há prova, se contém um erro de dedução (MOLINA, 2007, p. 15-16).

Sem embargo, o entendimento acerca do conteúdo normativo dos textos legais, não olvidando, logicamente, a tese de que há diferença entre texto normativo e norma (MÜLLER, 2008, p. 10), demanda uma dose considerável de esforço interpretativo para se chegar ao seu sentido e alcance, máxime se se levar em conta a notória complexidade fática e a realidade constitucional que se abrem ao intérprete quando da aplicação do Direito, o que leva à conclusão de que interpretar não é tarefa fácil e enganosamente óbvia.

Em razão disso, a articulação intelectual, racional e reflexiva do jurista sobre os textos normativos, a cargo da hermenêutica jurídica, no exercício do Direito, é missão intransponível, cujas ferramentas darão os parâmetros necessários à fixação do melhor entendimento a ser dali retirado. Em suma, pode-se afirmar, com toda razão, que argumentar é esforço mental em busca de elementos lógicos para sustentar um discurso.

Assim, sob tal propósito, não se deve jamais deixar de dar, a rigor, atenção específica, então, à questão fática envolvida nas relações jurídicas e seus contornos específicos que realmente interessam ao mundo do Direito, até porque ela exige também uma leitura interpretativa dos elementos que a constituem.

[...] a necessidade do juiz de pôr a vida em relação com a lei implica uma série de juízos de experiência não só bastante complexos do ponto de vista lógico, mas também inclui aspectos determinantes de natureza valorativa, como a “compreensão” e a “interpretação” tanto da norma quanto da circunstância de fato (ESSER, 1983, p. 49).

Em suma, os fenômenos fáticos carecem de um recorte, de uma delimitação e de uma definição jurídicos, à luz das formas e dos conteúdos da norma posta e pressuposta.

Além do mais, a análise dos preceitos normativos e fáticos se eleva e se destaca na complexidade do exercício argumentativo realizado pelo jurista, incluindo principalmente a atividade desenvolvida no âmbito processual, no qual se dá o enfrentamento pelo bem da vida pleiteado, de maneira que, nesse passo, a argumentação é prática constante, melhor dizendo, é exercício vital dos que se envolvem na discussão de temas jurídicos, sob os auspícios do paradigma democrático:

O Supremo Tribunal Federal demonstra, com este julgamento, que pode, sim, ser uma Casa do povo, tal qual o parlamento. Um lugar onde os diversos anseios sociais e o pluralismo político, ético e religioso encontram guarida nos debates procedimental e argumentativamente organizados em normas previamente estabelecidas. As audiências públicas, nas quais são ouvidos os expertos sobre a matéria em debate, a intervenção dos *amici curiae*, com suas contribuições jurídica e socialmente relevantes, assim como a intervenção do Ministério Público, como representante de toda a sociedade perante o Tribunal, e das advocacias pública e privada, na defesa de seus interesses, fazem desta Corte também um espaço democrático. Um espaço aberto à reflexão e à argumentação jurídica e moral, com ampla repercussão na coletividade e nas instituições democráticas (BRASIL, 2008, s/p).

Ao resgatar-lhe a etimologia, repita-se, nota-se que argumentar significa esclarecer, clarear, iluminar, ou seja, traduz a ideia de lançar luz sobre o que é obscuro, oculto e nebuloso, desatando o nó górdio de uma controvérsia.

Neste sentido, Direito é argumentação, na medida em que a razão ficará do lado de quem, em face dos ditames da norma e dos elementos de fato, tiver a habilidade de melhor compor a linguagem com o objetivo de levar clareza e luz para iluminar as veredas tortuosas pelas quais o julgador deverá percorrer para se chegar à solução constitucionalmente correta.

Ninguém duvida de que a prática do direito consista, fundamentalmente, em argumentar, e todos costumamos convir em que a qualidade que melhor define o que se entende por um “bom jurista” talvez seja a sua capacidade de construir argumentos e manejá-los com habilidade (ATIENZA, 2014, p. 3).

Argumentação seriam, em rigor, competências de articular expressões linguísticas convincentes, de modo preciso, conciso, claro e objetivo, com o intuito de bem expor os fundamentos da tese daquele que discursa.

Vale lembrar, nesta senda, que argumentar requer pacto fiel à simplicidade de estilo. Parafraseando Ortega y Gasset⁵, a clareza é a cortesia do jurista. Com efeito, a maneira empolada de se expressar é uma armadilha na qual muitos insistem em cair, conquanto tenham consciência de que é pecado mortal para o convencimento e o esclarecimento das ideias.

Arthur Schopenhauer (2009, p. 21), célebre filósofo do Dezenove, em *A Arte de Escrever*, recriminava quem muito escrevia e pouco dizia, com o infeliz e estereótipo anseio de demonstrar uma falsa erudição:

Assim como as atividades de *ler e aprender*, quando em excesso, são prejudiciais ao pensamento próprio, as de *escrever e ensinar* em demasia também desacostumam os homens da clareza e da profundidade do *saber* e da *compreensão*, uma vez que não lhe sobra tempo para obtê-los. Com isso, quando expõe alguma idéia, a pessoa precisa preencher com palavras e frases as lacunas de clareza em seu conhecimento. É isso, e não a aridez do assunto, que torna a maioria dos livros tão incrivelmente entediante. Pois, como podemos supor, um bom cozinheiro pode dar gosto até a uma velha sola de sapato; da mesma maneira, um bom escritor pode tornar interessante mesmo o assunto mais árido.

⁵ José Ortega y Gasset, em verdade, afirma que “a clareza é a cortesia do filósofo”, preceito este nem sempre aplicado pelos pensadores, designadamente os de origem continental: *claro es, yo he de hacer el más leal esfuerzo para que a todos ustedes, aun sin previo adiestramiento, resulte claro cuánto diga. Siempre he creído que la claridad es la cortesía del filósofo, y, además, esta disciplina nuestra pone su honor hoy más que nunca en estar abierta y porosa a todas las mentes, a diferencia de las ciencias particulares, que cada día con mayor rigor interponen entre el tesoro de sus descubrimientos y la curiosidad de los profanos el dragón tremebundo de su terminología hermética.* (ortega y gasset, 1957, p. 07). (grifo nosso).

Ser simples, no entanto, é complexo, na medida em que a arte de se fazer entender, invariavelmente, cobra do jurista refinamento e maturidade intelectual, cuja consecução se obtém com anos de estudo, preparação, disciplina e dedicação: *Bobbio, citando uma frase de Balzac, está ciente de que “ao lado da necessidade de definir está o perigo de se embrulhar* (LAFER, 2013, p. 51). Assim, está-se autorizado a falar, em certa medida, na noção de Direito como arte, cuja prática, forçosamente, precisa ser cultivada.

Em linha com tais assertivas, sendo a linguagem e a argumentação fulcrais para a construção do Direito e da Democracia, os quais pressupõem a existência dos Direitos dos Homens para a conquista da paz, deve-se anuir que, quem defende um determinado ponto de vista, ao edificar um raciocínio jurídico no atual contexto jurídico-constitucional, deve concatenar argumentativamente a ideia postulada, com a cautela de não haver contradições, redundâncias e termos pedantes, que têm o condão de sabotar o que se quer sustentar. São eles inimigos do discurso argumentativo. Deve-se também ter cautela redobrada com a (vazia e estéril) retórica que, embora na Antiguidade Clássica estava indissociavelmente jungida à argumentação, mas que com o passar do tempo, desta se desvinculou:

A retórica é chamada arte (do latim *ars*, que traduz o grego *techné*), porque é um conjunto de habilidades (é uma técnica, entendiam os antigos) que visa a tornar o discurso eficaz, ou seja, capaz de persuadir. Ao longo dos séculos, a retórica foi uma das disciplinas que estavam na base de todo o ensino. No entanto, ela cada vez mais foi sendo entendida como uma técnica de ornamentação do discurso. A palavra *ornamentação* era entendida como enfeite. Por isso, ela foi perdendo sua dimensão argumentativa e reduziu-se a um catálogo de figuras. Por essa razão, num determinado momento, foi entendida com algo inútil. [...] Na Antiguidade e na Idade Média, o campo dos estudos linguísticos repartia-se em três disciplinas, a dialética, a retórica e a gramática, o *trivium* dos medievais. [...] Diz Rener que a retórica era definida como a *ars bene dicendi* (arte do dizer bem, eficazmente), a gramática, como a *ars recte dicendi* (arte do dizer corretamente) e a dialética, como a *ars vere dicendi* (arte do dizer com justeza, conforme a verdade) [...]. (FIORIN⁶, 2016, p. 10-13).

⁶ Advirta-se que o mesmo autor, porém em outra obra (2017, p. 21-22), esclarece melhor a “tumultuada” relação entre argumentação e retórica ao assinalar que: [...] *Interessa-nos a ideia de ornatos, que foi entendido como embelezamento da linguagem com figuras, com tropos. A figura era vista como um enfeite e, como tal, desnecessária, como um “luxo do discurso”* (cf. Lausberg, 2004: 128, § 162). *Com isso, esvazia-se a dimensão tropológica da retórica de sua função argumentativa. [...] Tentemos entender o significado do termo em latim. O ornatos latino corresponde ao grego kósmos, que é o contrário do caos. Ornamentum significa “aparelho, tralha, equipamento, arreios, coleira, armadura”. No de bello gallico, deve-se traduzir a passagem naves [...] Omni genere armorum ornatissimae (iii, xiv, 2) como “navios equipadíssimos de todo tipo de armas”. Isso significa que o sentido inicial de ornatos em retórica não era “enfeite”, mas “bem argumentado”, “bem equipado para exercer sua função”, o que quer dizer que não há uma cisão entre argumentação e figuras, pois estas*

Ademais, em defesa da boa argumentação, outro não é o posicionamento doutrinário-científico de Luiz Fernando Coelho (2014, p. 206), referenciando e reverenciando Robert Alexy, ao asseverar que:

A teoria da argumentação jurídica consiste pois numa metodonologia que articula a teoria do discurso prático, cujas condições de racionalidade procura fixar, com a teoria do sistema jurídico. Essas regras não divergem do que a tradição dogmática tem elaborado; entre outras, a exigência de não contradição; de universalidade no sentido de um uso consistente dos predicados empregados; clareza linguístico-conceitual; verdade das premissas empíricas utilizadas; completude dedutiva do argumento; considerações das consequências; ponderação; e análises da formação de convicções morais.

O viés dialético do Direito induz à inexorabilidade da argumentação e da contra argumentação, de sorte que a justiça possível, a perfectibilidade da justiça, acontece na submissão irrenunciável ao contraditório, curvando-se à argumentação mais plausível e eficiente do discurso propugnado. Neste aspecto, é bem ilustrativo o escólio do agir comunicativo de Jürgen Habermas, quando analisa alguns pontos do pensamento de Robert Alexy, cujo cotejo de ideais foi objeto de explanação por Luiz Fernando Coelho (2014, p. 206) que prontifica que:

As regras do processo discursivo, cogitadas por Alexy, foram albergadas por Habermas, que as resume em duas exigências básicas: primeiro, que todos os que estão aptos a falar podem tomar parte no discurso. Como corolário, todos podem questionar qualquer afirmação em um discurso, introduzir novas afirmações e exteriorizar seus respectivos critérios, desejos e necessidades. Segundo, que nenhum interlocutor pode ser impedido de exercer a salvaguarda de seus direitos previamente fixados, quando dentro ou fora do discurso predomina a força.

Irrefutável, também, para uma teoria da argumentação jurídica, a circunstância de que só o conhecimento jurídico estrito não basta ao exercício argumentativo. A Filosofia, por exemplo, é elemento fundamental na arte de se argumentar juridicamente. É bom que se faça esta advertência.

exercem sempre um papel argumentativo. O ornato, no dizer de Vieira, é a ordem das estrelas, “mas a ordem que faz influência, não é a ordem que faça labor”(=enfeite). A retórica a Herênio diz que a ornamentação serve para realçar, amplificar aquilo que se expõe, ou seja, o ornato é um conjunto de operações enunciativas que atua nos eixos da intensidade e da extensão (exornatio est, qua utimur rei honestandae et conlocupletandae causa, confirmata argumentatione (= o ornamento é o que usamos, após a confirmação, para dar à argumentação relevo e amplitude) (ii, xviii, 28)). Não podemos esquecer-nos de que a palavra argumento é formada com a raiz argu-, que significa “fazer brilhar, cintilar” e que está presente nas palavras portuguesas argênteo, argentário, argento, argentar, argentaria, argentífero, todas provindas do latim argentum, “prata”. O argumento é o que realça, o que faz brilhar uma ideia.

Ocorre que, não obstante a tentativa de descolar-se da filosofia, as teorias do direito contemporâneo que não se alicerçarem sobre sólidos e consistentes aportes filosóficos estão inevitavelmente fadadas ao insucesso: não há teoria do direito sem que haja filosofia no direito, isso porque, como já referido, a filosofia habita o direito (TRINDADE, 2006, p. 26).

O arcabouço intelectual de quem discursa argumentativamente tem um peso muito grande. Aportes de outros saberes são altamente eficazes e imprescindíveis para formar uma excelente estratégia argumentativa no campo jurídico.

Filosofia e direito sempre foram (=deveriam-ser) disciplinas essencialmente conexas: a crença nesta assertiva justifica a abordagem e a leitura desenvolvidas. Uma tentativa de maior aproximação entre essas duas disciplinas, aliás, é o que norteia este estudo. A crença de que a filosofia pode (=deve) servir para imprimir racionalidade ao direito, além disso, é o fio condutor de toda a pesquisa apresentada nas próximas linhas deste artigo (ALVES; OLIVEIRA, 2017, p. 137).

Enfim, o conhecimento e a noção de Lógica, Filosofia, Sociologia, Psicologia e, por que não, Teologia servem ao aperfeiçoamento do Direito, do raciocínio e da argumentação jurídicos, como, por exemplo, no preenchimento valorativo de elementos normativos ditos abertos ou vagos, verdadeiras cláusulas gerais, cujo conteúdo, sentido e alcance, em última instância, se submetem ao crivo do intérprete.

É compreensível, contudo, que a atividade valorativa, fruto dos processos interpretativo e argumentativo, não é ilimitada.

Assim, por exemplo, o constituinte brasileiro fez a opção por um Estado Democrático de Direito com fundamento na soberania, na cidadania, na dignidade da pessoa humana, nos valores sociais do trabalho e da livre-iniciativa e no pluralismo político, consoante art. 1.º da Constituição de 1988. A interpretação da Constituição Brasileira necessariamente deve ser pautada na observância desses princípios, sob pena de quebra da ordem constitucional. Agora, em hipótese alguma pode o intérprete livremente optar por determinada interpretação levando em consideração os seus valores pessoais, que neste caso não interessam, pois o que está em jogo é a determinação constitucional (COELHO, 2014, p. 248).

Aliás, o próprio Direito, neste particular, em face da Constituição, delinea o papel do intérprete, impondo contornos conceituais e principiológicos cujas fronteiras não podem ser ultrapassadas, sob pena de inadequação semântica, vale dizer, sob pena de inconstitucionalidade frente aos referências lá determinados.

A posição que assume o Tribunal Constitucional na estrutura do Estado é de auto-reflexão sobre a ordem jurídica, de maneira a fazer

imperar a ordem constitucional. Mesmo sendo considerado pela Lei Fundamental Alemã como órgão jurisdicional, e ao mesmo tempo não se identificar com os Tribunais Ordinários, a Corte Constitucional assume a posição do ente imparcial. O controle da constitucionalidade das leis é, antes de tudo, também um controle técnico, pois os argumentos em torno da suposta inconstitucionalidade envolvem conhecimento específico do direito, e necessitam de reflexão afastada dos embates políticos que norteiam o Parlamento (COELHO, 2014, p. 249).

Aqui entra um aspecto cultural importantíssimo. Os limites hermenêuticos no âmbito da interpretação constitucional encontram amparo na própria linguagem, entendida esta como manifestação cultural de um determinado contexto. Podem-se expressar, em certa medida, os limites linguísticos por meio do aforismo cunhado por Ludwig Wittgenstein (1968, p. 111, 5.6): *Os limites de minha linguagem denotam os limites de meu mundo*. Em outras palavras, os limites dados pela linguagem à interpretação do Direito são dados pelos limites do mundo.

Com isso, os valores que orientam a interpretação jurídica, no caso por exemplo da jurisdição constitucional, sob a perspectiva da linguagem, são os valores insculpidos na Constituição, e não os do intérprete.

Os valores positivados na constituição são objeto de análise pelo Tribunal Constitucional enquanto norma, de maneira que não ocorre interpretação destituída de fundamento jurídico. O Tribunal não trabalha com valores em si, mas valores positivados constitucionalmente, de modo que seu papel na estrutura do Estado não pode ser equiparado de forma simétrica ao do parlamento, de forma a possibilitar a argumentação em torno da ausência de legitimação democrática para o controle da constitucionalidade (COELHO, 2014, p. 248).

136

Desse modo, levanta-se, ainda, partir desta última citação, o fato de que a argumentação é atividade essencial à compreensão do fenômeno jurídico, sem a qual o Direito renuncia à dinamicidade de sua vocação e não responde às expectativas geradas pelos inevitáveis conflitos advindos de uma sociedade pluralista e democrática.

Direito na gramática da democracia

Mas, afinal, no que consiste a Democracia? Não basta apenas perquirir acerca da histórica distinção entre a democracia dos antigos comparada à dos modernos, pela qual, grosso modo, na primeira, prevalece a participação direta do cidadão nos atos decisórios da comunidade, e na segunda, a escolha de quem vai tomar as decisões fundamentais para o destino da sociedade política.

Ou seja, na modernidade, o cidadão, via de regra, não decide diretamente sobre as diretrizes normativas que regularão a vida em comum, mas decide sobre quem vai deliberar e decidir sobre elas. Decide quem vai decidir.

Para além dos aspectos da democracia direta e da democracia representativa, deve-se, antes de tudo, elaborar um conceito que orientará o raciocínio dos que se debruçam sobre a relação entre Direito e Poder, de um modo geral, e direitos fundamentais e democracia, de um modo particular, na medida em que, a reboque do pensamento político-filosófico bobbio, devoto obsessivo da razão humana, existe direito sem democracia, todavia não existe democracia sem direito:

Pode haver Direito sem democracia, mas não há democracia sem Direito, pois esta exige normas definidoras dos modos de aquisição e exercício do poder. Daí a defesa que faz Bobbio das “regras do jogo” em *O Futuro da Democracia*. Nas suas palavras, “a democracia pode ser definida como o sistema de regras que permitem a instauração e o desenvolvimento de uma convivência pacífica”. Se a democracia requer a construção jurídica das “regras do jogo” e o Direito é, assim, um meio indispensável para modelar e garantir o “como” da qualidade das instituições democráticas, a razão é um instrumento necessário porque o Direito não é um dado da natureza, pois a noção de “natureza” é tão equívoca que não nos oferece um critério para diferenciar o jurídico do não jurídico (LAFER, 2013, p. 135)

137

A propósito dessa pertinente reflexão, de alto teor procedimentalista em face de uma concepção de democracia, o próprio pensador italiano lhe constrói primoroso conceito no referido texto *O Futuro da Democracia – Em Defesa das Regras do Jogo*, se não, vejamos:

Afirmo preliminarmente que o único modo de se chegar a um acordo quando se fala de democracia, entendida como contraposta a todas as formas de governo autocrático, é o de considerá-la caracterizada por um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem quem está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais procedimentos. [...] para que uma decisão tomada por indivíduos (um, poucos, muitos, todos) possa ser aceita como decisão coletiva é preciso que seja tomada com base em regras (não importa se escritas ou consuetudinárias) que estabeleçam quais são os indivíduos autorizados a tomar as decisões vinculatórias para todos os membros do grupo, e à base de quais procedimentos (BOBBIO, 1986, p. 17).

Nesta toada, Bobbio, leitor atento de Kelsen, examina a relação Direito e Poder sob uma percepção claramente democrática de que o primeiro deve ter a primazia sobre o segundo, justamente para “domesticá-lo”, e não o contrário, consoante a tese levantada por Carl Schmitt sobre a preponderância do poder sobre o Direito, convencido este de que a constituição é nada mais que a vontade suprema do

detentor do poder político de um Estado (a inevitável reminiscência à “vontade de poder” nietzschiana não é mera coincidência).

Com efeito, Bobbio e sua visão procedimentalista da democracia comenta a nuances entre legitimidade e legalidade, distinguindo-as sob o critério de que, no que tange à primeira, indaga-se “com que título o poder foi conquistado”, justo ou injusto, sendo que, no que se refere à segunda, pergunta-se “como se exerce o poder”, obedecendo-se ou não às normas jurídicas.

No jogo político, das relações que buscam manter o equilíbrio de poder, é insofismável a presença de elementos de consenso na faina sisífica da edificação do Estado de Direito. Não obstante o fato de celebrar-se merecidamente o consenso no cenário democrático, o que vale muito, em última análise, para o funcionamento adequado das instâncias democráticas no cotidiano, é paradoxalmente o dissenso (BOBBIO, 1986, p. 60-61):

O pluralismo enfim nos permite apreender uma característica fundamental da democracia dos modernos em comparação com a democracia dos antigos: a liberdade — melhor: a liceidade — do dissenso. Esta característica fundamental da democracia dos modernos baseia-se no princípio segundo o qual o dissenso, desde que mantido dentro de certos limites (estabelecidos pelas denominadas regras do jogo), não é destruidor da sociedade mas solicitador, e uma sociedade em que o dissenso não seja admitido é uma sociedade morta ou destinada a morrer. Entre as mil coisas que a cada dia se pode ler sobre estes problemas, nenhuma me pareceu mais convincente que um artigo de Franco Alberoni, publicado no *Corriere della Sera* de 9 de janeiro de 1977 e intitulado “Democracia quer dizer dissenso”. Alberoni parte de uma mesa-redonda televisionada na qual algumas conhecidas personalidades sustentam que se tem um regime democrático quando se pode contar com o consenso dos consócios, e afirma: “nada disso” — “A democracia é um sistema político que pressupõe o dissenso. Ela requer o consenso apenas sobre um único ponto: sobre as regras da competição”, pois por democracia no Ocidente, explica, “entende-se um sistema político no qual não existe consenso mas dissenso, competição, concorrência”. Como freqüentemente acontece quando se reage contra um erro, Alberoni caiu no extremo oposto: é evidente que a democracia não é caracterizada apenas pelo dissenso mas também pelo consenso (e não apenas sobre as regras do jogo). O que Alberoni queria dizer (de resto pode-se entender muito bem) é que para que exista um regime democrático não é necessário um consenso unânime, como pretendem que exista por amor ou pela força (mas um consenso obtido pela força pode ainda chamar-se consenso?) os regimes de democracia totalitária, os quais, como o próprio Alberoni afirma com precisão, ao invés de deixarem aos que pensam diversamente o direito de oposição, querem reeducá-los para que se tornem súditos fiéis. Para que exista uma democracia basta o consenso da maioria. Mas exatamente o consenso da maioria implica que exista uma minoria de dissidentes.

Deve-se asseverar, ademais, que, no atual estágio em que se encontra o debate tendente à constante e infundável construção do Estado Democrático de Direito e ao aperfeiçoamento dos direitos fundamentais, a questão, tanto teórica quanto prática, do Direito como linguagem e argumentação, com vistas ao seu envolvimento com a questão da democracia, é essencial para legitimar o poder soberano do povo na ordem jurídico-constitucional vigente:

Perceba-se como mantendo o princípio da vontade popular a democracia evoluiu na sua prática e conceituação, significando um exercício permanente de afirmação do povo que reina sobre o mundo político, de onde tudo provém e tudo se absorve, até chegar a um modo de vida instrumental, necessário para impedir formas de dominação opressivas na solução das dificuldades próprias do relacionamento humano, promovendo o encontro de interesses divergentes (LORA ALARCÓN, 2011, p. 135).

A realidade de um Estado Democrático de Direito implica a análise do fenômeno jurídico com um novo olhar. Isso a partir de um *locus* privilegiado de observação científica, tendo em vista, em última instância, o paradigma democrático que inspira as instituições jurídicas hodiernas, no qual a questão da argumentação jurídica, da linguagem e da democracia como regime de governo devem ser colocadas à mesa.

A ideia e o conceito de democracia são realidades consideradas, em certa medida, recentes na história da humanidade, sem se esquecer, porém, da noção flexível, fluída, dúctil e volátil e das peculiaridades com que cada civilização, desde os gregos até hoje, tratou e trata a práxis democrática (BIZZARRO; COPPEDGE, 2017, p. 2):

A democracia é um conceito multidimensional (Munck Verkuilen, 2002) e que se encontra em constante transformação. Ela é também um dos pilares da análise da política desde a Grécia Antiga (Held, 1987), sendo central para a ciência política moderna como disciplina. As diferenças nas perspectivas dos teóricos e cientistas políticos, quando existem, estão normalmente concentradas na definição daquelas que são consideradas as dimensões necessárias da democracia (Coppedge, 2012). Enquanto vários autores defendem a primazia da dimensão eleitoral, ilustrada pela presença de eleições livres, justas e decisivas (Dahl, 1971; Schumpeter, 2013), outros argumentam que regimes políticos democráticos incluem dimensões que se expandem para além dos limites da competição eleitoral (Held, 1987; Lijphart, 1999).

O fato é que, em termos de confronto na arena política, jurídica e filosófica, o fenômeno da democracia sempre vem à tona, posto que se revela questão intransponível para o desenvolvimento da sociedade e do indivíduo, para o

reconhecimento e para a implementação dos direitos humanos e dos direitos fundamentais, bem como para o aperfeiçoamento dos valores éticos.

Os valores jurídicos atingem a comunidade como um todo e são jurídicos porque incidem sobre os comportamentos sociais mediante normas jurídicas, cuja aplicabilidade sobre os casos concretos demonstra a opção por certos valores, nas decisões que produziram as normas. É nesse sentido que deve ser entendida a lição de Dworkin, assimilando a doutrina de Roscoe Pound sobre o direito como *social engineering*. E colocar a democracia como horizonte inobjektável importa em valorar a liberdade, a igualdade e o exercício da cidadania como valores inerentes ao conceito de democracia (COELHO, 2016, p. 225).

É verdade, também, que a questão do poder político e, por via reflexa, da estruturação dos sistemas jurídicos teve, por longo tempo, sua causa primeira e razão última no transcendental, no metafísico, no religioso e na providência de Deus. Ou seja, as sociedades, as civilizações, umas mais outras menos, invariavelmente, embasavam a hierarquia social e política em critérios teológicos: um ente divino é quem tudo orquestrava e é quem tudo ordenava. Em uma crítica ao decisionismo (2014, p. 239-240), Luiz Fernando Coelho deixa transparecer tal raciocínio:

O decisionismo não diverge do normativismo no que tange à procura dos fundamentos racionais da juridicidade, mas interpreta o princípio primeiro como expressão de uma vontade, ainda que de um ente ideal hipostasiado. Neste caso, o decisionismo resgata a tradição escolástica da teoria do poder divino, para substituí-lo pela vontade do povo, pela alma da nação ou pela vontade do soberano. Na verdade, o decisionismo encontrou eco no próprio Kelsen, ao asseverar que toda norma pressupõe uma vontade, real ou ficta.

Neste passo, a ordem social e a jurídica se ajustavam ao que a sabedoria e a infalibilidade divina impusessem. O poder inflexionado pelos reis, imperadores, senhores feudais, clérigos se fundamentava na vontade divina. Eles nada mais eram do que os representantes de e os unguídos por Deus para comandar os povos, razão pela qual, dogmaticamente, não podiam e não deviam ser contestados ou lhes serem feitas quaisquer objeções.

Ao longo da Idade Média, por exemplo, as relações sociais e políticas seguiam o princípio da superioridade de alguns homens, os nobres, em relação aos outros, os camponeses. A crença nessa superioridade estava baseada num valor divino. Deus teria feito os homens diferentes uns dos outros e predestinado o caminho de cada um na Terra. Ainda que nem todas as sociedades tenham passado pelo feudalismo, essa cultura tradicional se enraizou e tornou-se a referência no comportamento dos indivíduos em todos os quadrantes do mundo (SOUZA, 2007, p. 103).

A política, tal qual a entendemos, ficou refém, portanto, desse modo de pensar e de agir, uma vez que a vontade popular, fluída, não era levada em conta nas grandes decisões de ordem política.

Com efeito, no aspecto econômico e social, sobre as relações entre os meios de produção, toma-se, por exemplo, a escravidão, cuja instituição, legitimação e cultivo tinham suas justificativas em sede teológica, haja vista que, sendo a mão de obra escrava extremamente necessária à sustentação econômica de inúmeras sociedades políticas nos mais variados tempos e espaços, era tal prática moralmente tolerada e socialmente imposta, mas que, para tanto, deveria ter uma razão, uma racionalidade, uma explicação crível, qual seja, a vontade divina. Enfim, a tradição política, econômica, social, filosófica e jurídica era toda ela erigida a partir do teológico, de Deus, do transcendental e do metafísico.

Mas, no escravagismo, o mando direto do senhor sobre o servo podia-se constituir também junto com uma justificativa edulcorada, que não revelava a verdade de suas causas sociais. Em alguns povos, dizia-se que o senhor manda no escravo porque Deus o quis. As explicações míticas ou religiosas serviram, muitas vezes, como legitimação da ordem de dominação. Por isso, pode-se ver na Bíblia, por exemplo, Javé fazendo uma aliança com o povo hebreu, dando-lhe favoritismo, e o povo hebreu dizendo que era seu direito fazer a guerra contra o estrangeiro para garantir seu território sagrado, ou então que tinha o direito de esperar os favores de Javé (MASCARO, 2013, p. 18)

141

No campo político, a investidura de reis, imperadores e tiranos, a seu turno, se explicava, única e exclusivamente, pela hipótese da pura escolha divina. Se se aplicássemos tal paradigma até recentemente, a ascensão ao poder político do Estado de figuras como Napoleão Bonaparte, Hitler, Mussolini, Stálin, Mao Tsé-Tung, Pol Pot teria fundamento religioso.

[...] A dominação dos senhores feudais dava-se, muito mais, com base na pura vontade senhorial que se impunha em face da vassalagem, na tradição, no domínio exclusivo e hereditário da terra. O vínculo de exploração feudal se valia, ainda, de argumentos religiosos, como o da vontade de Deus de que o senhor e o servo assim se mantivessem, e, num plano geral, o que se queira chamar por direito medieval acabava por ser, então, uma forma de raciocínio religioso a benefício dessa dominação. [...] Não havia elementos como o Estado, a circulação mercantil, a exploração do trabalho de maneira assalariada, que distinguem e forma o direito moderno. Pelo contrário, em sociedades de economia escravagista ou feudal o que mais se verifica é o domínio *direto*, de senhor para escravo, de senhor para servo, do chefe da tribo ou do grupo em relação aos seus. A força física, a violência bruta, a guerra, a tradição, a religião, os mitos, a posse direta da terra, são eles que

fazem o papel daquilo que modernamente chamamos por direito (MASCARO, 2013, p. 20).

Entretanto, para nós ocidentais, com o advento do Renascimento, da Reforma Protestante e do Iluminismo (arte, religião e filosofia), rompe-se este cordão umbilical que alimentava as sociedades com a provisões divinas para a Política e para o Direito. Em outras palavras, a doutrina organicista, de cariz aristotélica, cujo exercício do poder era justificado descendentemente, é dizer, de cima para baixo (*ex parte principis*), foi substituída, desde Thomas Hobbes, pela implantação do modelo contratualista, de base racionalista, em que o poder é legitimado ascendentemente, de baixo para cima (*ex parte populi*).

Ao se definir que os homens são racionais, livres e iguais, torna-se impossível aceitar um fundamento para o poder que não esteja na própria razão. Por que temos que aceitar a autoridade? Por que se submeter ao poder do Estado? A modernidade descarta a resposta que apelava para Deus ou outra entidade metafísica. A imposição da vontade pessoal do rei como efeito da sua diferença natural referendada por Deus não será mais aceita. A existência do poder passa a ter como alicerce o argumento racional de que este é o único caminho para construirmos a convivência pacífica. O mais importante é que a legitimidade do poder também se pretende racional, o poder aceitável passa a ser aquele fundado no consentimento coletivo, ou seja, na vontade geral. Nesse sentido, os modernos abrem mão de fundar a convivência coletiva em valores transcendentais, de carácter religioso ou não. A percepção é de que toda tentativa de encontrar o bem supremo a partir do qual derivassem as regras para a conduta dos homens redundou em autoritarismo ou violência generalizada. A busca pela verdade moral definitiva só pode resultar, segundo o pensamento moderno, numa eterna e perigosa disputa. Diante desse fato, os modernos deixam de lado a busca pelo “fim” (o bem transcendental) e valorizam os “meios” (procedimentos democráticos) para a convivência pacífica entre homens racionais, livres e iguais. A modernidade restabelece a divisão entre a esfera pública, espaço das disputas políticas e da construção dos interesses comuns; e o mundo privado, dimensão das escolhas valorativas a partir das perspectivas individuais e de pertencer a diferentes grupos, como a família, as associações religiosas, os clubes etc. As instituições do público e do privado comunicam-se, de modo possível e necessário, considerando-se a diferença entre as duas dimensões (SOUZA, 2007, p. 23-24).

Nota-se, a partir de então, que o poder – Política e Direito – se estrutura, ou deveria se estruturar, com elementos construídos e engendrados pelo homem e pela sociedade, razão pela qual o pensamento filosófico de Nicolau Maquiavel, John Locke, Thomas Hobbes, Immanuel Kant, Montesquieu e Jean-Jacques Rousseau renovou e potencializou novas discussões acerca do exercício e da legitimidade do

poder político, bem como da natureza do Direito, sem o ranço e a influência transcendental da religião.

Neste contexto, renasce, a toda força, o discurso relativo à vontade popular, de um modo geral, e à Democracia, de uma forma particular, na medida em que a narrativa teológica do Absolutismo não mais se explica e se justifica racionalmente. O povo e os indivíduos, dentro da lógica política e econômica liberal-burguesa, passam a ser senhores de seus destinos políticos, passam a ser emissores e destinatários das normas por eles mesmo elaboradas, de modo que jamais se deve olvidar, todavia, de que Liberalismo não significa Democracia, são dois conceitos, embora historicamente interligados, que não se confundem.

Em outras palavras, superam-se o teológico, o místico, o transcendental e o metafísico, como fundamento da ordem social, econômica, política e jurídica, e se reconhece a soberania popular como novo paradigma. Com isso, tanto mazelas e retrocessos, quanto benefícios e avanços, são debitadas e creditadas na conta das instituições exclusivamente humanas, cujas decisões devem ser tomadas em respeito à decisão democrática da maioria. E sendo o Direito parte dessas instituições humanas, tem sua razão de ser unicamente vinculada à manifestação da vontade secular, em respeito também a esta mesma decisão da maioria.

Neste aspecto, se se tomar como ponto de partida a Revolução Francesa, fato histórico que materializou os ideais iluministas defendidos pela burguesia ascendente, o tema Democracia, sem embargo da experiência grega na Antiguidade, começa a desafiar o pensamento político Ocidental com mais vigor.

Democracia, em certa medida, chama a atenção pela circunstância de que o emissor e o destinatário das normas sociais, melhor dizendo, das regras do jogo, se confundem na mesma pessoa: o povo. Talvez, esta perspectiva é que torna a democracia o regime pelo qual os agentes envolvidos no processo político devam agir sob a égide e sob a vigilância implacável da responsabilidade, na medida em que, em última análise, os ônus e os bônus das decisões democráticas, para o bem e para o mal, recaem sobre os ombros do titular do poder: o povo.

A vitória do pensamento democrático, com efeito, expressa o triunfo do constitucionalismo ocidental, da constituição e do direito constitucional. Em outras palavras, não se deve negar que as grandes conquistas, que foram objeto do processo de positivação constitucional, em relação aos direitos humanos e aos direitos fundamentais da pessoa humana, transitam mais despreocupadamente sobre o pavimento engendrado pelo esforço democrático e pela estabilidade gerada pela Democracia, tendo em vista que as liberdades públicas potencializam o aperfeiçoamento desse regime de governo, num círculo virtuoso constante, cuja quebra causaria enormes prejuízos à harmonia e ao equilíbrios das relações políticas, sociais e jurídicas.

Neste sentido, é forçoso recorrer, entretanto, que os princípios democráticos necessitam para sua estabilização da existência do Estado de Direito, na medida em que, lembrando Norberto Bobbio, conquanto haja Direito sem Democracia, não há Democracia sem Direito, de modo que aquela requer normas bem definidas, as chamadas “regras do jogo”, para a aquisição (legitimidade) e o exercício (legalidade) do poder político (LAFER, 2013, p. 135).

Ao contrário do que propugnava Carl Schmitt, cujas ideias eram no sentido de que a Política é que, em última análise, determinava e fundamentava o Direito, no jogo democrático, kelsenianamente raciocinando, é o Direito que tem primazia sobre a Política. É o Direito que domestica o poder político, limitando-o.

A ruptura entre Política, Direito e o Teologia, levada a efeito no ocaso do século XVIII, trouxe a reboque, como já se disse, o encargo da responsabilidade. Os erros e os acertos cometidos não podem mais ser imputados ao ser espiritualmente superior. A democracia tem o mérito de fazer que cada indivíduo e a coletividade, ao reivindicar e implantar direitos, deve também – e sobretudo – assumir compromissos, ônus, obrigações e deveres para consigo e para com o grupo. É-se responsável por si e pela sociedade.

Com a emancipação, o Direito passou a ser o instrumento de controle social legitimado pelo capitalismo. É dizer, o que garante as relações de mercado, o contrato e a exploração do trabalho é Estado moderno por meio das instituições jurídico-burguesas perpetradas no seio do novel agente político.

Essa nova realidade do Direito, que mantém sistematicamente a interconexão com outros ramos do conhecimento humano – a própria Constituição Federal de 1988, tributária dos ventos democráticos que sopraram na Europa pós-Segunda Guerra Mundial, constata a ocorrência da interface com setores e fenômenos até então recebidos com certa reticência pela dogmática jurídica – procura, agora, soluções que, em razão da tradição juspositivista e kelseniana, antes não eram justificadas pela Ciência Jurídica. Porém, deve-se atentar para a seguinte ponderação:

A análise constitucional contemporânea deve estar atenta às características da sociedade atual, pluralista e democrática. Por essa razão, considerar os valores políticos e sociais na interpretação constitucional constitui uma forma de processo legitimador da ordem constitucional e instrumento hábil de avaliação contínua do exercício do poder constituído. Esse tipo de interpretação, entretanto, não pode deixar-se levar de roldão por métodos zetéticos, onde a necessária contribuição das ciências sociais para o entendimento do fenômeno do direito, acabe substituindo a especificidade da dogmática jurídica. O recurso a valores políticos é legítimo, na medida em que sejam valores positivados, integrados no conteúdo da norma constitucional, mas não será legítimo se encarados na relatividade do momento histórico, na medida em que

expressam diretrizes de forças políticas hegemônicas (COELHO, 2014, p. 249).

Exemplo disso é o tratamento dispensado aos princípios jurídicos. Antes, no auge e na hegemonia positivistas, exerciam apenas função subsidiária à norma posta, relegados a tarefas eminentemente secundárias e coadjuvantes do processo jurídico-científico. Agora, alçado ao *status* de otimizador e corregedor do ordenamento jurídico, prevalecendo, em certos casos e em certa medida, sobre regras jurídicas discutidas, deliberadas e aprovadas pelos que foram, legitimamente, investidos pelo poder popular, passaram a ser referência central para a racionalidade do desenvolvimento científico do Direito.

Esta superação paradigmática, do positivismo ao pós-positivismo, vem ao encontro da complexidade da vida contemporânea e da busca plural da felicidade, com seus meios peculiares de vida e de contemplar o mundo, as quais desafiam o operador do Direito em seu mister, eis que se torna necessário alcançar respostas que, não raro, fogem ao âmbito puramente jurídico-dogmático-legal-positivista.

Neste sentido, a multidisciplinaridade ou interdisciplinaridade tem, sem embargo das críticas, sido suscitada para nortear os desafios impostos. Logicamente, o debate acerca dessas questões não se restringe ao momento pré-jurídico, ao âmbito das discussões legislativo-parlamentares. No âmbito da interpretação e da aplicação do Direito deve-se recorrer a conceitos, a aportes e a institutos que, muitas vezes, não foram incorporados à seara jurídica.

Parece não haver dúvida de que o positivismo – compreendido *lato sensu* (ou seja, as diversas facetas do positivismo) – não conseguiu aceitar a viragem interpretativa ocorrida na filosofia do direito (invasão da filosofia pela linguagem) e suas conseqüências no plano da doutrina e da jurisprudência. Se isto é verdadeiro – e penso que é – a pergunta que cabe é: como é possível continuar a sustentar o positivismo nesta quadra da história? Como resistir ou obstaculizar o constitucionalismo que revolucionou o direito no século XX? Entre tantas perplexidades, parece não restar dúvida de que uma resposta mínima pode e deve ser dada a essas indagações: o constitucionalismo – nesta sua versão social, compromissória (e dirigente) – não pode repetir equívocos positivistas, proporcionando decisionismos ou discricionariedades interpretativas (STRECK, 2010, p. 159).

Com efeito, Ética, Política e Direito entrecruzam-se e dialogam-se na busca de soluções que melhor se aproximam do conceito de justiça. Em outras palavras, as decisões judiciais, por conta principalmente do exercício da jurisdição constitucional que, na atual quadra, interpreta, integra e aplica as normas jurídicas dos mais amplos espectros, tendo em vista o caráter de cláusula geral que, invariavelmente, as permeia, se socorrem da Ciência e da Filosofia Política, da

Economia, da Antropologia e da Sociologia, para dar respaldo constitucionalmente adequados ao caso concreto submetido, cotidianamente, ao Estado-juiz.

Neste cenário, o operador do Direito, advogados, juizes, procuradores, promotores de justiça, defensores públicos, professores universitários, enfim, todos os envolvidos no aperfeiçoamento do Direito como ciência e como instrumento de avanço social, devem estar atentos às novas exigências e aos novos paradigmas propostos pelas mais diversas comunidades que compõem o todo social, bem como detectar as angústias e os anseios políticos em torno de determinados temas morais, éticos e jurídicos.

Assuntos polêmicos, naturalmente, estão longe – muito longe – de um consenso pleno e unânime, uma vez que, quando surge um consenso parcial ou provisório sobre algo, novos assuntos se tornam polêmicos – e às vezes mais polêmicos que os anteriores, o que, de resto, demandará mais e mais discussões, dissensos e tensões nos locais públicos de debate. Eis a essência da democracia.

Se o consenso definitivo é inalcançável e se estamos condenados a viver em meio ao conflito, é a tolerância política que faz da política democrática uma atividade permanente. É ela que obriga os indivíduos a argumentar, deliberar e assumir responsabilidades permanentemente [...] (CITTADINO, 2009, p. 88-89)

Portanto, é imperioso, ao fundamentar uma tese ou decidir um caso específico, fixar alguns parâmetros e justificações que cheguem perto de atender, senão ao consenso máximo, pelo menos ao “consenso mínimo” possível, a fim de conciliar as diversas tendências.

A possibilidade de *justificação racional* do discurso jurídico é questão de primacial relevância para a *cientificidade do Direito*, a qual é imprescindível para a solidez de um *Estado Democrático de Direito*. Apenas se caracterizam como *consensos racionais* (e, dentro deles, o jurídico) aqueles passíveis de uma *justificação discursiva* segundo *regras de argumentação* (TOLEDO, 2005, p. 48).

Ora, uma postura como esta requer conhecimentos amplos não só jurídicos, dogmáticos, normativos, mas também outros saberes, sem os quais qualquer fundamentação, por técnica e juridicamente perfeita que seja, não satisfará, plenamente e a contento, os ditames constitucionais consubstanciados no artigo 93, IX, CF/88, de modo que não se estará observando, com rigor, o princípio democrático que orienta as ações de todos os agentes políticos, entre os quais – e sobretudo – os juizes, cuja investidura e cujo exercício da função jurisdicional, a princípio, estão sob o constante questionamento do déficit democrático, o qual, todavia, pode ser institucionalmente neutralizado com critérios e elementos incluídos, explícita e implicitamente, no texto constitucional e nas decisões proferidas pela Suprema Corte brasileira.

Essa tarefa, porém, revela-se duríssima, mas ao mesmo tempo, eloquente, em certa medida, uma vez que expressões como direitos humanos, direitos fundamentais, dignidade da pessoa humana, liberdade, igualdade, Estado Democrático de Direito, fazem o intérprete mergulhar em um vasto e profundo oceano de possibilidades práticas e teóricas, que colocam o sistema jurídico dentro de um estado constante de instabilidade e insegurança, dada a fluidez desses conceitos.

Portanto, nota-se que o Direito, em particular o Direito Constitucional, é processo constante de construção histórica e cultural que demanda diálogo permanente com os fatores do mundo da vida, seus valores, seus anseios e seus dilemas, de forma que a linguagem, a argumentação e o espírito democrático exercem papel fundamental na estruturação desse grande complexo chamado Direito.

Considerações finais

A primeira conclusão a que se chega, à luz do que se discorreu no texto, é a de que Direito e linguagem são conceitos intrinsecamente conectados, de tal modo que fica impossível imaginar, dentro de uma fenomenologia da cultura, um sem a outra. Aliás, é a linguagem elemento fulcral no sentido de que haja um constrangimento epistemológico do Direito, isto é, a linguagem torna-se-lhe indispensável para o próprio rigor científico, demarcando-lhe o amplo espaço a ele dedicado no quadro geral das ciências.

Verificou-se, por outro lado, no desenvolvimento desta exposição teórica, que, à semelhança da linguagem, a argumentação, para o Direito, detém um papel fundamental no aperfeiçoamento das instituições e dos conceitos jurídicos, na medida em que, instrumento e fruto da razão, colabora com as mais variadas construções teóricas e encontra caminhos e soluções para os vários aspectos práticos que, a todo instante, instiga o jurista diante de tais desafios.

Por fim, há de se destacar que Direito, linguagem e argumentação são mecanismos essenciais para a construção, manutenção e consolidação do processo democrático, uma vez que “não há democracia sem direito”, pode-se disso deduzir também que não há direito sem linguagem e argumentação, de maneira que tais elementos encerra um importante círculo na constante luta travada, há muito na História da humanidade, de “domesticação” do poder e na efetivação da Justiça.

Referências

- ALMEIDA, F. P. L. *Os princípios constitucionais entre deontologia e axiologia: pressupostos para uma teoria hermenêutica democrática*. In: Revista Direito GV. São Paulo: Jul./Dez. 2008.
- ALVES, F. B; OLIVEIRA, G. F. *Entre o esquema sujeito-objeto e o esquema sujeito-sujeito: considerações sobre um novo paradigma*. In: Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD – Unisinos). São Leopoldo: mai./ago. 2017.
- ATIENZA, M. *As razões do direito: teoria da argumentação jurídica*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. 2 ed. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2014.
- BIZZARRO, F; COPPEDGE, M. *Variedades da democracia no Brasil*. Revista Opinião Pública, vol. 23: Campinas, SP, jan./abr. 2017. Acesso em: 18.09.2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/op/v23n1/1807-0191-op-23-1-0001.pdf>.
- BOBBIO, N. *O futuro de democracia: uma defesa das regras do jogo*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal. ADI/3510 - *Ação Direta de Inconstitucionalidade*. Relator Ministro Carlos Britto. Julgamento em 28/05/2008.
- CITTADINO, G. *Pluralismo, direito e justiça distributiva: elementos de filosofia constitucional contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.
- COELHO, L. F. *Direito constitucional e filosofia da constituição*. 3. ed. Curitiba: Juruá, 2014.
- DANTAS, S. T. D. *Quixote: um apólogo da alma ocidental*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.
- ESSER, J. *Precomprensione e scelta del metodo nel processo di individuazione del diritto*. Tradução de Salvatore Patti e Giuseppe Zaccaria. Camerino: Edizioni Scientifiche Italiane, 1983.
- FIORIN, J. L. *Argumentação*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2017.
- _____. *Figuras de retórica*. São Paulo: Contexto, 2016.
- HJELMSLEV, L. *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LAFER, C. *Norberto Bobbio: trajetória e obra*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- LORA ALARCÓN, P. J. *Ciência política, estado e direito público: uma introdução ao direito público da contemporaneidade*. São Paulo: Verbatim, 2011.
- MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Trad. Maurício Santana Dias. São Paulo: Companhia das Letras: 2010.
- MASCARO, A. L. *Introdução ao estudo do direito*. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2013.
- MOLINA, J. A. *Lógica e argumentação filosófica*. In: Barbarói. Santa Cruz do Sul: jan./jul. 2007.
- MÜLLER, F. *Teoria estruturante do direito*. Trad. Peter Naumann; Eurides Avance de Souza. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008.
- ORTEGA Y GASSET, J. *¿Que és filosofia?* Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1957.
- SCHOPENHAUER, A. *A arte de escrever*. Trad. org. pref. e notas Pedro Sússekind. Porto Alegre: L&PM, 2009.

- SERRANO, P. J. *Epistemologia do direito: para uma melhor compreensão da ciência do direito*. Campinas: Alínea, 2007.
- SOUZA, N. R. *Fundamentos da Ciência Política*. Curitiba: IESDE Brasil, 2007.
- STRECK, L. L. *Aplicar a “letra da lei” é uma atitude positivista?* In: Revista NEJ – Eletrônica. Vol. 15. N. 01. Itajaí, jan./abr. 2010.
- _____. *Presunção de inocência e juiz natural: um dia os textos vão revidar!* Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2018-fev-08/senso-incomum-presuncao-inocencia-juiz-natural-dia-textos-revidar>. Acesso em: 08.02.2018.
- TOLEDO, C. *Teoria da argumentação jurídica*. In: Veredas do Direito. Vol. 02. N. 03. Belo Horizonte, jan./jul. 2005.
- TRINDADE, A. K. *A filosofia no direito: com Gadamer, contra Habermas, à procura de um paradigma de racionalidade a partir do qual seja possível pensar pós-metafisicamente a teoria do direito contemporâneo*. São Leopoldo, RS: Universidade Vale dos Sinos, 2006 [Dissertação de mestrado].
- _____. *Se direito é linguagem, então contra fatos só há argumentos*. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2017-jul-15/diario-classe-direito-linguagem-entao-fatos-argumentos>. Acesso em: 16.07.2017.
- WEBER, M. *Ciência e política: duas vocações*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, s.d.
- _____. *Ensaio de sociologia*. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: USP, 1968.
- ZACCARIA, G. *Ermeneutica e giurisprudenza, saggio sulla metodologia di Josef Esser*. Milano: Giuffrè, 1984.

Notas para una estética ecomunitarista (desde a. Latina)

Notes for an eco-communitarian aesthetic (from A. Latin)

SIRIO LÓPEZ VELASCO¹

Resumen: En este trabajo pretendemos explicitar las bases para una propuesta estética mínima en óptica ecomunitarista. Para tanto comenzamos recordando los fundamentos del ecomunitarismo y el perfil general de sus dimensiones que hasta ahora hemos abordado en trabajos anteriores, para luego introducir nuestra visión de los conceptos básicos de la estética y de su aplicación en diversas modalidades de la producción artística, desde la vivencia latinoamericana.

Palabras clave: Ecomunitarismo. Estética. Expresiones artísticas. A. Latina

Abstract: This paper present the grounds of the ecommunitarianist approach of aesthetics. We shows the foundations of ecommunitarianism and its general characteristics in several human activities, that we had approach in others works. So we introduce our vison of the principal ideas on aesthetics and their application in several modalitys of artistic expressions, since the Latin America's culture.

Keywords: Ecommunitarianism. Aesthetics. Artistics expressions. Latin America.

Introducción: conceptos fundamentales

Las tres normas básicas de la ética, que hemos deducido argumentativamente de la pregunta que la insta (a saber, “¿Qué debo hacer?”) nos obligan respectivamente a luchar para garantizar nuestra libertad individual de decidir, a realizar esa libertad en búsquedas de respuestas consensuales con los otros sobre lo que debemos hacer, y a preservar-regenerar la salud de la naturaleza humana y no humana (cfr. López Velasco 2003a, 2003b, 2009a y 2017).

A su vez hemos caracterizado el ecomunitarismo como el orden socioambiental poscapitalista utópico que realiza en el día a día esos tres normas en las esferas económico-ecológica (por medio de una economía ecológica y sin patrones; Israel Semino, María J. y López Velasco 2014, y López Velasco 2003b, 2009, 2010, 2012a, y 2017), educativa (por medio de la educación ambiental ecomunitarista que abarca también la educación sexual libertaria, la educación deportiva y la educación comunitaria; López Velasco 2003b, 2008, 2009^a, 2009b, y 2018), política (por medio de una política intercultural de tod@s fundamentada en el ejercicio de la democracia directa, siempre que posible; López Velasco 2010, 2012b, y 2017), y comunicativa (por medio de una comunicación libre, participativa, inclusiva y simétrica; López Velasco 2009b, 2012^a, y 2013). En ese contexto concebimos la praxis (práctica-reflexión-acción y reflexión-acción-reflexión) del individuo que asume el

¹ Professor Doutor aposentado da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). E-mail: lopesirio@hotmail.com

desafío y la apuesta ecomunitarista como una combinación del proceso de “liberación” y de “moksha” (LÓPEZ VELASCO, 2015).

En lo que sigue nos proponemos introducirnos al área de la estética concebida en perspectiva ecomunitarista. Y lo hacemos como simples “ciudadanos latinoamericanos de a pie”, ya que no pertenecemos al grupo de especialistas en la materia; los ejemplos que damos derivan de nuestra sensibilidad, y, obviamente, pueden ser cuestionados por cada lector(a).

Así como hace décadas alguien dijo que debía considerarse “novela” toda obra escrita debajo de cuyo título se leyese la palabra “novela”, por nuestra parte consideraremos “arte” toda expresión que alguien catalogue o perciba con ese rótulo. En esa acepción el arte va más allá de la esfera de “lo bello” (que tan sesudamente intentó cernir Kant en su “Crítica del juicio”), pues alcanza a toda manifestación expresiva que un(a) autor(a) considere artística, como puede serlo una “performance” de alguien que en medio de una agitada avenida repleta de transeúntes que se cruzan anónimamente los unos a los otros, grita “¡somos seres humanos!”, queriendo hacer reflexionar a los que pasan acerca de su condición y de la inhumanidad de su anonimato recíproco. No obstante, también aprendimos con Ortega y Gasset (en especial en “La deshumanización del arte”), que el arte debe ser asumido como un juego; así se escapa al fanatismo de la condena religiosa y/o ideológico-política, para disfrutarlo liberados de toda pose de seriedad impuesta o autoimpuesta. Con esa actitud quedan superadas tanto las cazas de brujas cristianas o musulmanas por supuestas agresiones artísticas a Cristo o a Mahoma, y también el encorsetamiento supuestamente revolucionario (y de hecho anti-liberador) del “socialismo real”, que censuró y fusiló a artistas de la vanguardia revolucionaria de la Rusia soviética (en especial cuando éstos optaron por formas de expresión abstractas). Magnífico antídoto contra tal empobrecimiento ha sido el realismo mágico que debemos (entre otros) a Gabriel García Márquez, la narrativa filosófico-imaginaria del genial conservador Jorge Luis Borges, y la prosa histórico-poético-política de Eduardo Galeano.

Obviamente, que actuando con criterio pedagógico (e instruidos por Piaget acerca de los estadios de desarrollo lógico-racional y ético de los niños) es perfectamente entendible que se avise a los padres, responsables y público en general, que algunas expresiones artísticas no son aconsejables para niños y púberes.

La expresión lineal: oralidad, escritura y música

A diferencia de quienes reivindican la primacía de lo escrito sobre lo oral, por simple cronología ontogenética y filogenética consideramos en primer lugar a la oralidad, para destacar que la libre expresión (amparada por la primera norma de la ética) es condición *sine qua non* de la estética ecomunitarista, tanto en su variante en prosa como en verso. Lo mismo se aplica a la expresión escrita. En ésta vemos,

en especial en la poesía, la posibilidad de una combinación con la segunda norma de la ética, ofreciendo al potencial lector una gama de palabras/expresiones desarticuladas, para que el mismo las organice a su manera, ejerciendo la función de co-creador del poema (aunque el autor del mismo pueda ofrecer en la página siguiente su propia articulación de aquél “puzzle”).

La música abarca en la Humanidad una muy variada gama de tonalidades y cada una de ellas, sea por la familiaridad con la que nos toca, o por el exotismo con que nos sorprende, nos enseña algo acerca de quienes somos. El ecomunitarismo combate cotidianamente el empobrecimiento melódico (y temático y aún lingüístico) que supone el dominio exclusivo de una sola modalidad impuesta machaconamente y por intereses comerciales a través de la radio, la TV y medios de internet; como dijo Mao aquí ha de prevalecer el lema “¡que se abran cien flores!”.

La expresión en un plano: pintura, fotografía, cine, TV, computación gráfica

La pintura ha alternado desde el origen de la Humanidad expresiones figurativas y abstractas; así las pinturas rupestres nos muestran portentosos ejemplares de diversos animales, al tiempo que vemos en sus figuras humanas un proceso tendiente al abstraccionismo, por la simplificación de sus rasgos esenciales; a su vez los tatuajes corporales de los pueblos originarios, tanto en A. Latina, como en Australia, por ejemplo, nos brindan espectáculos variados de arte abstracto. De esas fuentes hemos de rescatar la referencia implícita a la tercera norma fundamental de la ética, pues en esas culturas la Naturaleza concebida como Pacha Mama, llama a respetar-preservar la salud de humanos y no humanos por igual.

En orden cronológico la pintura ha sido continuada y enriquecida (al menos en la intención) sucesivamente por la fotografía, el cine, la TV y la computación gráfica. El cine y la TV aportan necesariamente el movimiento, y se han constituido en el principal objeto de consumo de masas de la industria supuestamente cultural. No decimos nada nuevo si observamos que tanto la reducción de la obra a la categoría de mercancía (en el contexto del arsenal de mercancías que caracteriza al capitalismo) como la estandarización simplificadora-masificadora-imbecilizante de muchas obras, aunadas al dominio imperialista de las producciones norteamericanas (que avasalla la rica diversidad cultural de la Humanidad), habrán de ser superadas en perspectiva ecomunitarista. La computación gráfica y todos los recursos computacionales accesibles por internet pueden ser vehículos para la reivindicación-enriquecimiento de tal diversidad en un intercambio cada vez más efectivamente planetario entre individuos y culturas.

La expresión estética de la Revolución cubana alcanzó en el cine su máximo nivel en los innovadores documentales de Santiago Álvarez (es cierto que, a veces, caricatural), y varias películas latinoamericanas o basadas en autores/realidades de A. Latina han reflejado con maestría el sentir de Nuestramérica (desde el optimismo

romántico de “El amor en los tiempos del cólera”, inspirado en el libro homónimo de García Márquez, o la tragedia greco-carioca de “Orfeo Negro”, hasta la amargura existencial de la uruguaya “Whisky”, pasando por el realismo de denuncia de Glauber Rocha, en Brasil, o el realismo fantástico de “Relatos salvajes”, en Argentina).

Por otro lado constatamos por experiencia propia que la TV suele ser tan mala (en su dimensión estética y potencialmente educativa) tanto en la rígida y oficialista TV estatal cubana, como en las tímidas emisoras públicas del gobierno frenteamplista en Uruguay, y en las crudas expresiones neoliberales-mercantilistas que dominan a casi toda la A. Latina (acaudilladas por el imperio de Televisa, del grupo Clarín y de la Globo, en la que hacen figura de excepción algunas notables producciones como “Tiempos Rebeldes”). A. Latina (y el mundo) tienen por delante el desafío de la hacer de la TV lo que puede y debe llegar a ser en materia de educación y esparcimiento con contenido-calidad estética ecomunitarista.

La expresión tridimensional: escultura, instalaciones, artesanía

La escultura pasó de su fase exclusivamente figurativa a expresiones cada vez más libres, que se plasman también en diversas instalaciones. No obstante, el ojo humano sigue deleitándose tanto con aquello que le recuerda a congéneres de la naturaleza como con formas enigmáticas que suscitan su interpretación (por cierto, siempre diversificada). Ese es el ojo que Marx (en sus “Manuscritos económico-filosóficos” de 1844) llamaba a humanizarse-naturalizarse cada vez más, renunciando al “posesivismo” capitalista. Incorporamos ese llamado a la visión ecomunitarista.

A su vez la *artesanía* (como la propia palabra lo indica, a despecho de los detractores que la consideran un “mal arte menor”), ha sido desde el origen de la Humanidad forma de plasmación de intenciones estéticas. Así lo han mostrado desde siempre todas las culturas originales. Y no por acaso, cuando la vanguardia estética del octubre rojo fue censurada, alguno de sus cultores se refugió en la Fábrica de Cerámica de la URSS, para expresar en tazas y platillos su arte.

La expresión corporal: danza, teatro, performances

Wittgenstein había dicho en su *Tractatus* que de lo que no se puede hablar es mejor callar. De hecho, Wittgenstein se equivocó totalmente cuando redujo el lenguaje humano a los enunciados (que son objeto de la Lógica clásica), como bien lo denunció implícitamente John L. Austin en su clásico *How to do Things with Words* (obra en la que nos basamos para deducir argumentativamente las normas fundamentales de la ética, ampliando la visión austiniana e incorporado el operador de condicional). Ahora bien, además de ese equívoco, que a partir de Austin hemos corregido, nos viene a la memoria una réplica que hace décadas le oímos a un

filósofo argentino que expresó: “lo que no se puede decir, se baila”; aludía a la tradición indígena latinoamericana que funde al individuo con el grupo al que pertenece en una comunión no hablada celebrada-reafirmada en cada danza ritual que se repite en cada actividad comunitaria a lo largo de los años y los siglos. En nuestra diversidad pluricultural latinoamericana combinamos esa fuente comunitaria de la danza con la libre expresión individual. Y lo “individual” ha llegado al paroxismo de que en las danzas actuales de los jóvenes cada persona baila literalmente sola; pero se ha de notar que aunque lo haga de esa manera, acude a un evento grupal para hacerlo (con lo que, más allá del individualismo fomentado por el capitalismo, sigue pulsando el “ser político” que desde Aristóteles sabemos que el ser humano es y no puede dejar de ser).

El teatro sigue cumpliendo la función comunitaria que le asignó la Grecia clásica; y también ha incorporado la libre expresividad individual. Al mismo tiempo se ha abierto de más en más a la participación del espectador, llamándolo a ser también actor de la pieza, con lo que tiende a superarse la cultura capitalista de los “ídolos”, que son impuestos por los medios masivos de in-comunicación de masas que pretenden que los “individuos de a pie” renuncien a su propia capacidad creadora, pues la misma puede movilizarse hacia: ¡la superación del capitalismo!

La “performance” facilita la expresión estética individual reduciendo al mínimo la utilería necesaria para la expresión artística, y poniendo así esa manifestación al alcance de cualquier interesado (cabiendo después al público diferenciar los talentos, según los criterios que crea pertinentes, como sucede en cualquier otra actividad artística).

154

Breve lectura de algunas vivencias estéticas de los pueblos de A. Latina

Las danzas y cantos indígenas, el tango, el bolero, la samba, la bossa nova, los ritmos caribeños, los ritmos de la juventud actual.

En A. Latina la fusión de literatura, música y expresión corporal abarca toda la riqueza humana de las vivencias estéticas.

Las danzas y cantos indígenas celebran la comunión de los seres humanos con sus semejantes y con el conjunto de la naturaleza, interpretada-vivida como Pacha Mama, o sea como Madre y como entorno al que pertenecemos y que nunca debe ser concebido como objeto de la propiedad privada de nadie. Tal visión-vivencia expresa una comprensión y aplicación concreta y diaria de la exigencia puesta por la tercera norma fundamental de la ética.

La vivencia del terruño ha sido heredada por el folklore rural, que en el Conosur ha sido encarnado en diversos ritmos acunados por la guitarra y por letras que cantan a la Tierra y al hombre de campo, y que en los años 1960 llegaron hasta las “canciones de protesta” que incentivaron la lucha de muchos segmentos jóvenes

urbanos (tal fue el caso de la obra de Alfredo Zitarrosa, Daniel Viglietti y Numa Moraes, en Uruguay). Al mismo tiempo la “bossa nova” (montada en el virtuosismo de las letras de Vinícius de Moraes y de la música de Tom Jobim, deudor confeso del arte clásico de Heitor Villa-Lobos y sus “bachianas”) expresó la aspiración amorosa tranquila de la clase media; no obstante, las inquietudes sociales y políticas de ese sector rápidamente hubieron de manifestarse en Brasil en las canciones de compromiso de algunos “tropicalistas” (como Gilberto Gil y Caetano Veloso) y de Chico Buarque de Hollanda.

El tango (muy arraigado en Uruguay y Argentina, pero con ecos fuertes en otros países latinoamericanos, como Colombia y aun la tropical Cuba, como lo descubrimos en nuestra frecuentación en los años 1970 de un viejo club nocturno habanero que databa de antes de la Revolución y en el que añosas mulatas se trataban respectivamente de “pebeta”) expresa a su manera el sentimiento trágico-angustioso de la vida. Muchas veces sus letras tratan de la desilusión, la traición amorosa, de la soledad y la desesperanza; la concentración en esa dimensión individual del sufrimiento hace que pocos tangos se hayan ocupado de las cuestiones sociales y políticas; no obstante, aflora con frecuencia en su temática la vida de los marginalizados por la sociedad capitalista (el mundo “orillero” de los guapos, los proxenetas y sus prostitutas). Ritmando con el ensimismamiento de esas vidas individuales la letra es bailada por una pareja aislada del mundo y ocupada exclusivamente de sus piruetas; Enrique Santos Discépolo dijo que el tango es un “pensamiento triste que se baila”.

El bolero expresa de manera romántica las vivencias del amor y sus trampas y desengaños. La dulzura de sus palabras (aun cuando a veces expresan amarguras) se enlaza con el contacto cariñoso de los cuerpos unidos en la danza lenta.

La samba y su contexto carnavalesco, por el contrario, exaltan la alegría de vivir un presente de corta duración, dejando en suspenso las amarguras cotidianas de la vida (que se han de prolongar en un futuro de duración imprevisible). La catarsis del Carnaval condensa esa vivencia de manera ejemplar, incluso dotando al pobre del día a día de un boato temporario inusitado. Joãozinho Trinta, uno de los carnavalescos que marcaron la máxima fiesta de Rio de Janeiro (el carnavalesco es la persona que idea el tema y los motivos de los carros alegóricos y fantasías de cada ala de la Escola de Samba a cada año) decía que “al pobre le gusta el lujo, y sólo al intelectual gusta la pobreza”; esa expresión incluye a la vez, por un lado, una complicidad con la ostentación derrochadora (violatoria de la tercera norma ética) e individualista (violatoria de la segunda norma ética) promovida por el capitalismo, y, por otro, el anhelo legítimo del pobre por días mejoras en su calidad de vida; el ecomunitarismo acata ese anhelo en su reivindicación de una vida confortable en los límites de la necesaria frugalidad ecológica, aplicando diariamente el principio que reza “de cada uno según su capacidad y a cada uno

según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos”. Hay que notar que algunas Escuelas de samba, al tiempo que despliegan un virtuosismo notable en la artesanía de sus carros alegóricos y fantasías, han adoptado el uso de materiales reciclables, no sólo por motivos de economía sino también por explícita opción ecológica.

El Carnaval andino (ejemplificado en el de Oruro) reúne el culto a los semejantes y a la Pacha Mama con la misma explosión de júbilo presentista observada en Río de Janeiro (y sospechamos que el atuendo actual de muchas bellas “cholas” que desfilan en Oruro ha sido claramente influenciado por los atavíos cariocas).

Los ritmos caribeños (por ejemplo, la salsa) comparten la vivencia dionisiaca de la samba; y como él encarnan explícitamente la sensualidad en el movimiento de los cuerpos. Aquello que las Iglesias occidentales vienen reprimiendo durante tantos siglos aflora sin pudor en la pista de baile, porque hace parte indivisible de lo humano, mal que les pese a curas y pastores conservadores.

En la juventud actual se dan al unísono canciones muy pobres melódicamente y en sus letras (frecuentemente asociadas a una sexualidad chabacana y grosera) con variantes del rock y del rap que expresan (franca y agresivamente) sentimientos de rebeldía, y aún de revolución, con mucho contenido social y político, confirmando la esperanza de que la Humanidad siempre habrá de caminar empujada por sus jóvenes.

156

Notas sobre la pintura en A. Latina

No menos abarcante y rica que la letra-música-danza es en A. Latina la pintura. La pareja de Diego Rivera con Frida Kahlo asume el estatus de ejemplo marcante. Rivera expresa en sus murales la herencia de la Revolución Mexicana combinada con los sueños del socialismo y el comunismo inspirado de Marx y Lenin; en una de sus más conocidas obras (que incorporé a la carátula de uno de mis libros) el primer plano es ocupado por la consigna “Tierra y Libertad” (muy actual en la A. Latina de hoy). Pero como el propio Rivera decía, su compañera singular (porque desafiaron los cánones de la monogamia) lograba expresar algo que sus murales no decían; Frida encarna el realismo mágico-existencial de un cuerpo acosado por la enfermedad pero que se empeña en gozar la vida hasta la última gota (ni más ni menos que como lo hacen millones de latinoamericanos azotados por la enfermedad de la pobreza).

Juega con el cuerpo Fernando Botero, cuando interpela con sus figuras regordetas la moda anoréxica de los desfiles de alta costura. En especial sus matronas gritan al mundo que en A. Latina (como en África) se aprecian en la mujer las carnes abundantes y generosas.

La deformación lúdica de Botero se prolonga en la semiabstracción de Osmar Santos (mi profesor de dibujo en el Liceo, a quien ingratamente pagué con mi innata incapacidad para el diseño), cuando simplifica los rasgos del rostro humano a una “T” (ojos y nariz), que algún disgusto le valió en la dictadura (recelosa de que aquello fuera un elogio sutil a los Tupamaros).

Y la abstracción completa gana colores gritantes en Glauco Rodrigues (incluso en producciones suyas que animaron las carátulas de la revista “Senhor”).

Dos gotas de escultura y arquitectura

Érico Gobbi sintetiza la fusión blanca-negra en esta A. Latina de tres raíces fundamentales (la otra es la indígena) en su “Iemanjá” de la playa de Cassino, en Brasil. Esa mujer sensual representa la belleza de una diosa coqueta (impensable para el molde judeo-cristiano) y un modelo femenino muy carnal que puede cruzarse con nosotros en cualquier esquina latinoamericana.

Esas mismas curvas son las que reivindicó Oscar Niemeyer para sus más conocidos edificios (como los de Brasilia), el mismo que al llegar a los 100 años confirmó esa inspiración al confesar abiertamente que si la política lo había motivado toda su vida (nunca renunció a su filiación comunista), “la mujer es lo más importante”.

Una idea básica para la educación estética

La educación estética hace parte de la educación ambiental ecomunitarista (ver López Velasco 2008, 2009a, 2009b, y 2018).

La idea básica de la educación estética ecomunitarista es que debe promoverse en cada ser humano la capacidad de crear y apreciar el arte. E insisto en el “crear”, pues ello se contrapone a la vivencia mercadológica capitalista que erige a unos pocos como “ídolos” de plateas masificadas que se autoperciben (y la gran prensa y el *show business* producen y refuerzan permanentemente esa percepción) como incapaces de hacer arte. Todo ser humano es artista; a los otros cabrá juzgar el valor que le atribuyen a la creación de cada cual; pero aún ante la poca aprobación la llama creadora ha de permanecer, para el desarrollo multilateral más amplio posible de cada individuo (universal, en el ecomunitarismo); cada casa, barrio, escuela (de la maternal a la Universidad), centro deportivo o social, medio de comunicación y todo espacio de interacción humana, deben propiciar la manutención y aumento de esa llama. Para avivarla el incentivo a la producción ha de combinarse con una permanente, informada y variada exposición comentada-dialogada a las creaciones artísticas muy diversas, pues todas enriquecen al individuo.

Así ha de superarse la pobreza exclusivista que también en materia estética hoy crean y difunden los medios masivos de in-comunicación. Un individuo en desarrollo universal ha de convivir tanto con la figuración como con la abstracción,

con Bach y Mozart como con el candombe, la cumbia y el rap, con el realismo mágico como con la literatura intimista, con la arquitectura frugal como con la majestuosidad azteca y de Niemeyer, con el teatro clásico, el renovado por “El Galpón” montevideano (parte del “Teatro Popular” de entonces, renovado en el siglo XXI por el “Teatro de Vecinos” argentino) y la más osada “performance”, etc. Luego cada quien sacará sus conclusiones para crear y apreciar con más fruición y frecuencia lo que más desee.

Referências

- ISRAEL SEMINO, M. J. y LÓPEZ VELASCO, S. *Confieso que sigo soñando*. (Anexos “Los Lineamientos de Cuba a la luz de la crítica del Che al Manual de Economía de la URSS”, y “Movimientos agroambientalistas en Uruguay: una mirada ecomunitarista”). Montevideo: Ed. Baltgráfica, 2014.
- LÓPEZ VELASCO, S. *Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2003a.
- _____. *Ética para o século XXI: rumo ao ecomunitarismo*. São Leopoldo, RS: E. Unisinos, 2003b.
- _____. *Introdução à educação ambiental ecomunitarista*. Rio Grande, RS: Ed. FURG, 2008.
- _____. *Ética ecomunitarista*. San Luis Potosí, México: Ed. UASLP, 2009a.
- _____. *Ucronía*, Rio Grande, RS: Ed. FURG, 2009b.
- _____. *El socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista*. San Luis Potosí, México: Ed. UASLP, 2010.
- _____. *Ideias para o socialismo do século XXI com visão marxiana-ecomunitarista*. Rio Grande, RS: Ed. FURG, 2012a.
- _____. *Ecomunitarismo, socialismo del siglo XXI e interculturalidad*. Caracas: Ed. El Perro y la Rana, 2012b.
- _____. *La TV para el socialismo del siglo XXI: ideas ecomunitaristas*. Quito: Ed 13, 2013.
- _____. “*Liberación ecomunitarista y/o moksha?*”, in CARBONARI, P. C (Orgs). *Filosofia e libertação: homenagem aos 80 anos de Enriqyue Dussel*, Passo Fundo, RS: Ed. IFIBE, 2015, p. 133-146.
- _____. *Contribuição à teoria da democracia (em perspectiva ecomunitarista)*. Porto Alegre: FI, 2017. Acesso: <https://www.editorafi.org/196sirio>
- _____. *Filosofia da educação: a relação educador-educando e outras questões na perspectiva da educação ambiental ecomunitarista*. Goiânia: Phillos, 2018. Acesso: <https://www.editoraphillos.com/siriolopesvelasco>

Submissão: 01. 07. 2021 / Aceite: 25, 07. 2021

A morte como um fenômeno existencial a partir do conto literário *O Muro* e da filosofia de Jean-Paul Sartre

Death as an existential phenomenon from the literary tale *The Wall* and the philosophy of Jean-Paul Sartre

THIAGO SITONI GONÇALVES¹

A morte, enquanto experiência assistida no mundo e temática que movimenta as minhas reflexões, apresentou-se para mim como acadêmico muito antes de ser um tópico especial ou de final capítulo dos livros teóricos sobre o desenvolvimento humano. Como escrevia Heidegger (2015) em *Ser e Tempo*, a morte é a certeza da vida e para além disso, ela desvelou-se minha aliada para movimentar a escrita do meu existir, para um capítulo mais autêntico e verdadeiro ao meu projeto de ser psicólogo e hoje, de ser escritor-leitor.

Como um recorte de um trabalho que fez parte do meu vir a ser hoje e prolonga-se nas velas do futuro, este texto objetiva-se versar sobre o limiar da morte em interface com a literatura e a filosofia existencial de Sartre, pelo conto intitulado *O Muro* publicado em 1939, fragmento textual que chamou minha atenção para questionar sobre o fenômeno da morte da produção literária sartriana.

Para isso, em primeiro momento, é necessário desenvolver sobre a literatura produzida por esse filósofo. A literatura sartriana caracteriza-se como uma literatura da negatividade ou, como pontua Guimarães (2010), enquanto antiromance, pois, rompe com uma forma de escrever baseado em concepções idealistas de vida por meio de uma obra que nega a concepção de um romance natural e determinado, por uma escrita que reflete a história em toda sua imprecisão e ambiguidade. O termo negatividade é usado para manifestar a condição humana de ser-para-si em situação, temporal, histórica e marcado por contradições e conflitos. Nesse sentido, o antiromance surge como uma crítica ao mundo presente como algo inacabado, possível de transformação pela liberdade brotada (Silva, 2018) ontologicamente e, portanto, situada, e isso repercute nos personagens sartrianos por estarem inseridos em situações e confrontarem-se com seus dramas e dilemas existenciais.

Com base na delimitação da literatura desenvolvida por Sartre, é de maior importância desenvolver acerca da trama literária que esse trabalho se alicerça. Este conto é articulado em uma atmosfera da Guerra Civil espanhola, no interior de uma prisão compartilhada com três personagens políticos. Em destaque, tem-se Pablo Ibbieta, o protagonista que norteará a construção da presente análise. Enclausurados, os prisioneiros recebem a sentença de morte iminente e a partir disso, o conto circunscreve as experiências existenciais da realidade humana a partir

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

da consciência determinada como facticidade. A partir da condenação à morte, Ibbieta entra em contato com alguns aspectos existenciais, a serem desenvolvidos neste tópico, tais como: a descoberta da temporalidade, da finitude da existência, da experiência do limite, da morte como facticidade e, também, a angústia existencial.

Para Sartre (2015 p. 670) o fenômeno da morte apresenta-se como insuperável, pois, ela é a extinção das possibilidades, o limite enquanto impossibilidade de concretização dos projetos do existente humano em seu fazer-se no mundo, isto é, “trata-se, pois, de um limite permanente de meus projetos, e, como tal, este limite é para ser assumido”. A ocorrência da morte não se controla ou escolhe, isto é, faz parte das facticidades em existência. Ao desenvolver sobre a característica inelutável da morte, Sartre não se atém a concepções metafísicas ou religiosas que sejam capazes de amparar o mal estar do existente humano diante do fato que encerrará o para-si, totalizando-o em condição de ser-em-si, que significa algo encerrado, dado pela recordação e memória do outro.

A morte torna-se um dos maiores dramas humanos devido ao seu caráter de impedimento da própria existência, pois, como escreve Sartre (2015 p. 656), ela é o “[...] impedimento imprevisto, *inesperado*, que se deve levar em conta, conservando seu caráter específico de inesperado, mas que não podemos esperar, posto que se perde por si mesmo no indeterminado”. Cada realidade humana em seu existir enfrenta a morte à sua maneira, visto que a subjetividade é construída na relação homem-mundo, em uma inevitável liberdade. Como pode-se levar em consideração a morte em existência? Como o existente humano enfrenta a morte?

Bueno Santos e Basseto (2018) fundamentam que, o fenômeno da morte pode ser visto como a consumação das possibilidades, na medida em que ao escolher um projeto, todos os outros aquém deste estão mortos, por mais que retornem ao presente, estarão em uma nova realidade e um novo contexto. Outro aspecto é o morrer, ou seja, um processo no qual a proximidade da morte consome a existência e a liberdade. Tais aspectos podem ser reconhecidos em um processo de adoecimento, retratado nas memórias de Simone de Beauvoir (2016 p. 138) ao deparar-se com a frágil condição de saúde de Sartre nos últimos dez anos de sua vida: “[...] O que é certo é que o drama de seus últimos anos é a consequência de toda a sua vida. É a ele que se podem aplicar as palavras de Rilke: ‘Cada um carrega a sua morte em si, como a fruta seu caroço’”.

Diante da morte à espreita, cuja proximidade ceifa a existência gradativamente, pode-se articular que a realidade humana necessita fazer-se frente à essa limitação, desamparado de qualquer prisma ideológico além da própria responsabilidade, pois, a morte não dá contornos de sentido à existência. O desamparo diz respeito ao desuso de justificativas metafísicas, ou seja, recursos

advindos de uma natureza da alma ou da imortalidade de uma vida após a morte, envolvendo questões místico-religiosas.

Com isso, a morte tem um caráter de absurdidade, pois, há desconhecimento acerca de seu acontecimento, o que por sua vez, impede uma suposta preparação. Dado a perspectiva de que o existente em sua liberdade traça suas ações à luz de seus projetos, o surgimento da morte torna-se o que Sartre expressa como absurdo, pois, “se sou espera de esperas de espera, e se, de súbito, o objeto de minha última espera e aquele que espera são suprimidos, a espera recebe retrospectivamente, o caráter de absurdidade” (SARTRE, 2015 p. 660-661).

Caxito (2018) sublinha o conceito de absurdo enquanto expressa um sentimento de estranhamento advindo da reflexão sobre alguma experiência vivida. Diante da reflexão sobre a morte, o sujeito apreende a realidade da contingência de sua existência, o fato de que essa terá um fim e que não tem necessidade de ser ou um sentido a oferecer amparo. O absurdo surge na medida em que há a reflexão sobre a *minha* morte. Essa expressão faz parte de uma secção da obra *O Ser e o Nada* (2015). Nesse capítulo, Sartre retoma a premissa de que o sentido do para-si é a temporalidade, isto é, uma sucessão de esperas que ocorre no existir. O vir-a-ser do para-si encerra quando suas esperas terminam com a nadificação de suas possibilidades, quando ele se torna um em-si. Essa nadificação é exatamente a morte, a consumação de todas as *minhas* possibilidades, e por isso, a morte é sentida pelo para-si como absurdo.

Outro aspecto é a morte do outro, que segundo Sartre (2015) é a vitória do outro sobre mim, visto que ele se torna o guardião das memórias que restaram no imaginário, nas quais não podem ser alteradas pelo existente humano, agora morto, encerrado. É o outro quem movimenta as memórias que restaram ou, por outro lado, é ele quem generaliza a morte, sendo mais uma na multidão. A perda de um ente querido, de relações e separações desvelam a morte a partir do interrompimento da relação intersubjetiva do homem no mundo com os outros e que a partir disso, deverá reconstruir-se a partir de novos possíveis.

O conto *O Muro* (1998) desenvolvido pelo filósofo, por outro lado, manifesta a morte a partir de sua característica determinada, desvelada pelo decreto de condenação, cuja certeza da descontinuidade da existência é vivenciada pelos personagens. Pablo Ibbieta é confinado devido a uma inquisição dos guardas a respeito de seu companheiro Gris, e nesse momento, anuncia-se que a condenação acontecerá no dia seguinte.

Ao receber a notícia de que será executado, o personagem não vê mais o sentido de suas condutas, dos motivos para não fazer denúncias aos guardas, o amor pela sua companheira e o desejo de viver, que eram inquestionáveis. Werle (2003) acrescenta que, neste conto, pela morte apresentar-se como sentença, Ibbieta

recapitula toda a sua vida, levando a crer que ela nunca mais será a mesma, pois, perdera a ilusão de ser eterno. A descoberta da temporalidade acontece pelo fato de todas as experiências vividas por Ibbieta não retornarem, por ficarem confinadas ao passado, à uma recordação, irrepetível e que tornar-se-á impossível devido à proximidade de seu fim.

A ilusão de ser eterno é compreendida por Sartre (2015) ao caracterizar o homem como um livre mortal, que se projeta no mundo sem levar em consideração a morte em sua existência, devido ao fato dela retirar todo o significado fortificado da vida. Isso é retratado por Ibbieta ao enunciar que “havia passado o tempo todo a fazer castelos a eternidade” (SARTRE, 1998 p. 24). Tal afirmativa significa que o personagem vivencia um desencanto diante de todas as construções de valores positivos, as experiências vividas a partir da experiência do limite, pois, todas essas construções (ou castelos) desmoronam com fato de que não iriam retornar, devido a um limite que se aproxima e à finitude.

Ao referenciar a morte como um fenômeno que retira todo o significado da vida, Sartre não se refere a uma filosofia pessimista, cujo o sentido aproxima-se do niilismo, ou seja, de uma filosofia que defende uma existência sem qualquer contorno de sentido ou utilidade, aniquilando valores e significados. Sartre (2014) afirma que a existência possui sentido na medida em que o homem se faz nela, pelas suas ações no mundo, cuja liberdade e responsabilidade são aspectos cruciais de suas escolhas. A morte desmorona a construção de valores humanos frente à sua desconsideração pelo existente, e com sua certeza, desvela questionamentos frente às experiências fortificadas.

Outra questão apontada por Bueno, Santos e Basseto (2018) é a constatação da morte não ser a única experiência que os outros não podem fazer por mim, isto é, sentimentos, escolhas, também concernem à experiência humana em sua singularidade. Como Ibbieta estava enclausurado com mais dois políticos, a experiência da finitude é expressada no conto ao modo de cada personagem. A partir da ótica de Ibbieta, conforme a proximidade do momento da execução se aproxima, questiona-se como seria a execução (atropelamento ou fuzilamento), como seria a sensação das balas transpassando o seu corpo magro. Ele tem uma apreensão imaginativa de como seria a sua execução, como os outros olhariam para ele enquanto um corpo não mais aberto aos possíveis, mas, um corpo fisiológico. Em outras palavras, o personagem vivencia a sua morte em vida:

Aquilo não tinha sentido, não encontrava senão palavras, um vazio. Desde, porém, que começava a pensar em outra coisa, via canos de fuzis apontando para mim. Vivi talvez umas vinte vezes seguidas a minha execução; numa delas cheguei mesmo a pensar que o fuzilamento tinha ocorrido; devia ter dormido um minuto. [...] Naturalmente não podia pensar claramente na minha morte, mas eu

a via por todos os lados, sobre as coisas, no jeito pelo qual as coisas tinham recuado e ser conservado a distância, discretamente, como pessoas que sussurram à cabeceira do moribundo (SARTRE, 1998 p. 23).

Nesse ponto do desenvolvimento do conto, Sartre traça uma outra situação. Os guardas levam Ibbieta para uma outra sala, cuja intenção é fazer inquirições a respeito de Gris, e a partir disso, propor à Ibbieta a possibilidade de sua vida em troca pela delação, ou seja, escolher entre viver, contanto que oferecesse informações aos oficiais ou morrer diante de sua sentença. Neste momento, a liberdade e a angústia existencial estão expressivamente retratadas na construção da história.

Sartre (2014) manifesta a concepção de homem em liberdade, pelo fato de defender em sua filosofia existencial a ausência de determinismos, de todas as instâncias (biológicas, sociológicas, psicológicas, orgânicas, etc) anteriores à existência propriamente dita. Com isso, o homem se faz completamente desamparado de qualquer matriz criadora ou de quaisquer justificativas a priori, a não ser pela sua própria responsabilidade diante de suas escolhas à vista de seu projeto, dado à perspectiva de que o existir carece de sentido e a liberdade é o que subsidia o sentido do que é vivido.

É válido acrescentar que a liberdade não é uma elaboração fictícia, isto é, não tem a ver com o sentido empregado pelo senso comum ou de livre arbítrio, pela qual caracteriza a liberdade como sinônimo de fazer-se o que se quer. Como reforça Silva (2006), a liberdade é ontológica e tem seu contrapeso: a situação, e nesse caso, desenvolvido pelo conto, é uma situação extrema, defronte ao drama da morte.

Silva (2006) aponta que há uma ampliação do conceito de liberdade por Sartre retratar o existente humano não somente nos cafés ou na reclusão da intelectualidade, mas, por situar o homem na frente de um fuzil, prestes à morrer. A mesma liberdade de sua ontologia, de fazer-se no mundo, encontra-se também nessa situação da inquirição em que Ibbieta é invariavelmente livre. Nesse instante, o contexto histórico repercute no limite da situação em que o personagem está inserido.

Isso significa que, a Guerra Civil na Espanha, sua história pessoal, um muro que impede a sua fuga e seu drama ante à proximidade de sua execução, são fatores que caracterizam os limites de sua liberdade, pois, é esse pano de fundo que impõe Ibbieta a agir. Mesmo escolhendo em um plano pessoal, a sua eleição acontece no plano histórico (SILVA, 2006). Ou seja, a escolha existencial de Ibbieta é a decisão que implica em seu projeto em ser revolucionário político, baseado na sua ação em alistar-se contra à um regime político fascista, autoritário na Espanha e após isso, ter a consequência de ser preso e ter vivido o drama da morte.

Ao ser preso, Silva (2006) reforça que a materialidade repercute na ação de Ibbieta, e é a partir desse ponto, que o plano histórico se encontra, isto é, a guerra, o aprisionamento, o fascismo e conflito social emergente em seu país, que delineiam a situação que se impõe enquanto contexto na qual a liberdade será exercida. A partir do momento em que é levado a outro espaço pelos guardas, tem-se uma abertura de possibilidade a respeito de seu fim ou da continuidade de sua existência, na qual o personagem é obrigado a escolher em uma dimensão ética.

Com isso, o personagem conta uma mentira aos guardas, ao mencionar o cemitério como esconderijo de Gris, dando, em primeiro momento, falsas pistas da sua localização. A angústia existencial encontra-se presente nesse momento, pois, ao estar situado na inquisição, Ibbieta deve escolher apesar de todas as experiências em cela, desprendido de amparo ou justificativas, principalmente, após reconhecer a sua ilusão de ser eterno e de que a sua morte é intransponível e, nesse contexto, determinada.

Bueno, Santos e Basseto (2018) retomam que a existência não pode ser definida somente com a relação do homem no mundo, mas, também pode ser circunscrita pela relação do homem com a sua morte, pois, enquanto facticidade, não se escolhe nascer, muito menos, não morrer, e no caso do conto previamente articulado, o personagem espera o seu próprio fim a partir do momento em que é enclausurado. Por uma fração de segundos, após ter experienciado todas as vicissitudes previamente desenvolvidas, ele tem a possibilidade de escolher entre a vida e a morte.

A dimensão ética, em Sartre (2014), expressa-se nessa questão, pois, na medida em que toda ação no mundo é singular e coletiva, a realidade humana torna-se responsável por si e por toda uma humanidade devido às marcas que deixará. Ibbieta necessita escolher: sua vida pela vida de Gris ou sua morte como destino traçado pelos guardas. Nisso, o personagem mente, entregando ao seu ver, pistas errôneas.

Mesmo assim, ao escolher uma resposta baseada em uma pseudo verdade, Ibbieta elege sua própria existência, mesmo com todos os desmoronamentos que isso implicou diante da certeza de sua morte e simultaneamente, expressa à humanidade que apesar da lealdade, da amizade e de todas as experiências advindas pela proximidade da morte, o personagem escolhe a própria vida. A revira-volta do conto acontece quando o truque de Ibbieta torna-se verdade. Os guardas o levam ao refeitório, e lá, recebe a notícia de que a falsa localização se tornou fato, pois, Gris havia se desentendido com um amigo que o auxiliou a refugiar-se da perseguição política. Com esse desentendimento, vai ao cemitério refugiar-se e, nesse momento, os guardas conseguem capturá-lo.

Nesse momento, a facticidade é outro elemento existencial presente na situação, que significa, o facto, aquilo que não pode ser controlado ou escolhido dado à perspectiva de que as situações são formadas por um conjunto de elementos, pelos quais o existente humano necessita enfrentar em face do seu projeto. Por sua vez, o conflito de Gris e sua fuga ao cemitério escapam à liberdade de Ibbieta, pela liberdade e projeto de Gris, ao retirar-se da casa em que estava escondido e ir ao cemitério, como uma alternativa para um novo esconderijo.

Silva (2006) expressa que o princípio de liberdade está presente na extensa obra de Sartre e junto a ela, o conceito de situação fática. A ideia de situação é contrária a concepção de destino, visto que não se traça um percurso existencial determinado a priori ao existente humano, mas, a liberdade está sempre atrelada às facticidades, isto é, às coisas que estão aquém da escolha do existente humano. Ibbieta, ao manifestar sua resposta aos guardas, não poderia interferir com a sua ação mediante ao conflito de Gris.

O fato que escapa à sua ação, que não pôde contar é, por meio desse conflito, seu companheiro movimentar-se-ia para o lugar em que os guardas estavam à sua procura. Eis então, a característica literária sartriana de romper com uma forma de escrever baseado em concepções idealistas de vida por meio de uma obra que nega a concepção de um romance natural ou determinado a seguir um enredo lógico prevendo um final feliz, por uma escrita que manifesta a história em toda sua imprecisão e ambiguidade (GUIMARÃES, 2010).

165

Referências

- BEAUVOIR, S. de. *A cerimônia do adeus*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BUENO, C. P. de; SANTOS, G. I. dos; BASSETO, A. D. “A morte sob a perspectiva fenomenológica existencial.” *Diaphonía*, v. 4 n. 2 p. 110-126. 2018 Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/21310>> Acesso em 17 out 2019.
- CAXITO, F. A. “Absurdo e contingência em Camus e Sartre.” *ConTextura*, v. 10 n. 13 p. 30-38. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistacontextura/article/view/3861>> Acesso em 02 dez. 2019.
- GUIMARÃES, F. M. *Literatura e engajamento em Sartre: um estudo de Que é a Literatura*. 2010. 108 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 10. ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- SARTRE, J.- P. *O muro*. Tradução de H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. p. 9-33.
- SARTRE, J.- P. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 64.

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

SILVA, C. A. F. "O brotar originário da liberdade: Sartre e a existência radical", in *ECOS – Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, v. 8, p. 221-227, 2018. Disponível em: <http://www.periodicoshumanas.uff.br/ecos/article/view/2856>.

SILVA, F. L. e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004

SILVA, L. D. da. "Filosofia, literatura e dramaturgia: *liberdade e situação* em Sartre".

Dois pontos. v. 3 n. 2 p. 83-103, 2006. Disponível em:

<<https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/6506/4674>> Acesso em 17 out. 2019

WERLE, M. A. "A angústia, o nada e a morte em Heidegger." *Trans./Form./Ação*. v. 26 n. 1 p.

97-113 Disponível em: <[https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732003000100004&script=sci_abstract&tlng=pt)

[31732003000100004&script=sci_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732003000100004&script=sci_abstract&tlng=pt)> Acesso em 16 fev de 2021.

Submissão: 16. 02. 2021 / Aceite: 30. 08. 2021

Notas para um ensino transformador

Notes for transformative teaching

DIEGO VINÍCIUS BRITO DOS SANTOS¹

Introdução

O que todos os licenciandos e licenciados perguntam ou deveriam perguntar? No meu caso, quero saber: o que é ensinar? Como ensinar? Por que ou para que ensinar? Já formado em um curso de licenciatura e procurando concluir outro, ainda me pego pensando nessas e noutras questões. Não me pergunto o porquê de oferecer minha atenção a essas questões, pois suas relevâncias são elementares para quem está predisposto a praticar o ato de ensinar. Ensinar, noutros tempos, aparecia-me como uma ação desfundamentada. Era aquilo que parecia ser. Ensinar era o ato de partilhar algo com alguém. Era a ação que proporcionava o possível compartilhamento de todo um rol de conhecimentos que construímos ao longo de nossa história.

Hoje divirjo de minha aceção inicial. Ensinar não é apenas preservar esses conhecimentos. Ensinar é um ato transformador. É uma vontade comprometida. É uma dimensão do querer humano que poucos entendem, mas a vivem sem saber seu por quê. Querer obter a definição do que é ensinar a partir de um receituário é como querer extrair água das pedras. É se dispor ao ridículo. Querer saber o ser de algo requer viver e experimentar o algo desejado. Nesse sentido, não busque o ser do ensino nesta pequena redação: ele não se fez presente. A sugestão é vinculante: o ser do ensino não se fez presente em nenhum manual sobre ensino escrito em nossa história. Os gregos sabiamente entenderiam isso, pois, ao invés de escrever sobre o ensino, eles o viviam. A *Paidéia*, bem sei, não foi escrita por um grego.

Na primeira licenciatura que cursei, desde o primeiro período do curso fui levado a ler e aprender as mais diversas teorias educacionais. Porém, até chegar ao Estágio, todas essas teorias eram conhecimentos mortos para mim, pois faltava a vivacidade que só a prática e a experiência lhes poderiam proporcionar. O estágio foi, por assim dizer, o ponto de viragem em minha formação. Nele, pude aplicar a teoria à prática, e mais: pude obter minha própria percepção do que é ensinar. Para usar de uma necessária honestidade intelectual, vos digo que minha percepção é uma entre muitas, entre as daqueles que procuraram descobrir, em suas experiências com o ensino, suas próprias concepções sobre o ensino. Isto poderia ser

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) e atualmente cursando Pós-Graduação em Filosofia (PPGFiL) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) no Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHILA), além de uma segunda graduação em Ciências Sociais pela UFRN. E-mail: diego_svt@hotmail.com.br

a primeira aprendizagem, que mais à frente tornara-se uma obviedade, desta redação: o ser do ensino não pode ser revelado àquele que não o experimenta. Diante desta obviedade, procurarei vos mostrar o que significa estágio docente, pois acredito ser ele um momento de frutíferas oportunidades de nos depararmos com o ser do ensino. Todavia, não procuro fincar raízes somente ao estágio e à experiência, pois escrevo este escrito para colocar para fora o que penso do ensino. Note bem que não irei descrever o ser do ensino, já que este deve ser buscado individualmente e a partir da experiência, portanto, não vos aconselho a jamais fazer essa busca em manuais que afirmem poderem pintar este ser de forma visível em uma teia de palavras vazias.

Estágio Docência, que é isso?

Vós sabia que o termo “Estágio” nos foi dado a partir da linguística francesa? Vem de *STAGE*, que é melhor trazido por “etapa”. À luz de sua tradução mais adequada, o que seria uma *etapa docente*? E qual é a sua necessidade? No passado, fui levado a pensar que os cursos de LICENCIATURA eram insuficientes à formação integral de futuros professores, devido à seguinte dedução: o repertório teórico tratado e ministrado nas salas de aula de nossas Universidades Brasileiras é insuficiente, já que são teorias que não são reinventadas diante das transformações históricas da sociedade, das demandas sociais e políticas ou, melhor dizendo, as teorias não são atualizadas no ritmo necessário pelo/ao sistema. Não desmereço as visíveis tentativas em curso de renovação teórica, mas temo que esse esforço de renovação ou transformação dessas teorias ocorra tão somente após a formação de toda uma geração de licenciados. À luz disso, devemos constatar o obvio: os graduandos de hoje absorverão a teoria de *como fazer* a partir da tradição acadêmica já consolidada, mas este *como fazer* poderá ser insuficiente em um amanhã já muito próximo. O próprio graduado, saído de sua licenciatura com uma cabeça *bem-cheia* de teorias tradicionais, terá que reinventar a si e seus métodos de *como ensinar* no ato de seu ofício como docente; caberá exclusivamente a ele o papel de (re)criar suas e novas tendências de *como educar* diante de seu próprio contexto e das demandas que lhe serão exigidas. Neste *cenário* (que também traduz *stage*), a criação de novas formas de como educar e ensinar podem ser apoiadas em novas teorias ou tendências que estejam surgindo – desde que o professor seja também um pesquisador e se mantenha atualizado em bibliografias e estudos recentes sobre as atuais formas de *como ensinar*. Um claro exemplo dessa necessidade pode ser percebido hoje: *como ensinar em tempos de pandemia*? Até então, não haviam teorias sobre isso. O ato de ensinar foi transferido ao *ciberespaço*, já que a tecnologia substituiu nossas salas, nossas carteiras, o lápis de louça, os livros, o recreio, em suma, o espaço escolar. Nenhuma teoria tradicional, redigida até então, nos ensinava como educar e ensinar sem a presença do espaço educacional. Na licenciatura, aprendemos com nossos mestres a desenvolver competências e

habilidades, mas nem sequer cogitamos que teríamos a factual necessidade de aprender a manusear equipamentos tecnológicos.

Nesta redação, que constata óbvios (sim, no plural: *são muitos*), queremos mostrar que o *ser-professor* de outrora ou o tradicional já não é mais suficiente hoje, mas vemos uma solução para isso na acepção de *stage*, tal qual a que procuraremos evidenciar. Parafraseando uma metáfora do filósofo prussiano Nietzsche, escrita no aforismo 573 de *Aurora*, entendemos que o professor, ao não buscar se transformar e se reinventar diante das adversidades do social, torna-se obsoleto. Não existe um *ser-professor* ideal – outra inequívoca obviedade – por isso nos parece ser tão caro que o professor, embora não possa atingir o patamar da idealização, *queira* (disposição subjetiva) superar-se – para usar de termos nietzschianos – a fim de poder tornar-se um professor capaz e qualificado ao ato de ensinar. Esse *superar-se* tange os seguintes requisitos: prática (ou a própria experiência individual do sujeito-professor), pesquisa (inter-relacionada com uma disposição de espírito à pesquisa: um querer-pesquisar) e teorias (tanto as tradicionais quanto novas e revisadas). Uma formação docente que não contemple a inter-relação desses requisitos estará fadada (*fatum*) ao fracasso e a uma formação defasada. Se (entrando no campo da especulação) a formação do ser-professor for amparada e fundamentada unicamente em uma perspectiva teórica, teríamos que afirmar, mesmo que a contragosto, que há uma tipologia ideal de professor, o qual seria formado mediante uma teoria tradicional e bem sólida. Na culinária, quando se quer produzir um bolo perfeito, basta seguir a *receita*. A receita, se bem seguida e aplicada, produzirá o bolo *esperado*. Pergunto: tudo aquilo que é esperado não é tudo aquilo que é ideal? A família que espero constituir, o carro que espero comprar, aquilo que espero me tornar no futuro e entre outras esperas são todas elas ideais. Para formar um professor há as mais diversas receitas. Se pudéssemos analisar todas as grades curriculares de todos os cursos de licenciaturas de nossas Universidades, poderíamos descobrir qual o tipo ideal (ou esperado) de professor que tais grades curriculares esperam formar ao final de seus processos.

Não é incorreto termos à disposição tais receitas. Já imaginou tentar preparar um alimento que não possua receita definida? Seria o caos. Todavia, receitas de qualquer espécie podem e devem ser melhoradas. Para melhorar uma receita basta um requisito: experimentar. Na culinária, se *ousarmos* experimentar, acabaremos por descobrir que aquela receita pode ser de fato melhorada ao se acrescentar ou retirar um ou alguns dos ingredientes; usar outras medidas e quantidades de ingredientes; usar o banho-Maria ao invés do forno; etc. em suma, podemos, de várias formas, melhorar uma receita, e todas elas passam por um querer-experimentar. A experiência, como a entendemos, é viver algo novo (*lebe etwas Neues*). Como bem nos diz Jorge Larrosa (2002, p. 21) “a experiência é, em espanhol, ‘o que nos passa’. Em português se diria que a experiência é ‘o que nos acontece’; em

francês a experiência seria ‘ce que nous arrive’; em italiano, ‘quello che nos succede’ ou ‘quello che nos accade’; em inglês, ‘that what is happening to us’; em alemão, ‘was mir passiert’. A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca”. À luz dessas conceituações, vemos na experiência o ingrediente elementar a ser introduzido nos atuais currículos de formação docente. Porventura, já temos a prática do estágio presente em inúmeras grades curriculares (não só as das licenciaturas). Um avanço significativo. Podemos definir o estágio como sendo um campo do conhecimento que proporciona a inter-relação teoria-prática, pois ele articula teorias desenvolvidas nos saberes disciplinares com as experiências vivenciadas por licenciandos e os mais diversos tipos de estagiários, dado que o estágio é estrutural a diversas formações.

O estágio, em licenciaturas especificamente, é um dos momentos da formação do futuro docente que possibilita uma maior aproximação do licenciando com os elementos do dia-a-dia escolar no próprio campo de atuação da docência, tornando possível ao estagiário tomar ciência da experiência escolar, da gestão escolar, bem como da estrutura da escola e de suas instâncias, desde da sua organização física e burocrática até as inter-relações sociais encontradas neste espaço educacional. É um momento importante, penso eu, à formação do futuro professor, já que nessa *etapa* será proporcionado ao licenciando inúmeras e significativas experiências com as quais o mesmo pode edificar sua concepção pessoal sobre o ato da docência, do estar inserido na área educacional e em um espaço escolar e sobre as aventuras e desventuras que o esperam. “O exercício de qualquer profissão é prático, no sentido de que se trata de aprender a fazer ‘algo’ ou ‘ação’. A profissão de professor também é prática” (PIMENTA; LIMA, 2005/2006, p. 7) e, assim como nos afirma Aristóteles: é na prática que se aprende, por exemplo, “homens se tornam construtores construindo casas e se tornam tocadores de lira tocando lira” (ARISTÓTELES, 2007, p. 68). Desta forma, analogamente nos tornamos professores praticando o ato da docência e digo mais: só saberemos de fato o que ser professor quando experimentarmos ser um. É mediante a prática e a experiência, vos afirmo eu, que o ser homem aprende a exercer qualquer ofício por mais teórico e abstrato que este seja, à exemplo da atividade do filosofar que, não vos enganeis, é um ato prático, orgânico, mental e vivo.

No entanto, não é só a prática em si que possibilita a formação do docente. É preciso que exista e que se possibilitem os conhecimentos e métodos para o processo de formação. “O que pode ser conseguido se o estágio for uma preocupação, um eixo de todas as disciplinas do curso, e não apenas daquela erroneamente denominada “práticas”? Todas as disciplinas, conforme nosso entendimento, são ao mesmo tempo ‘teóricas’ e ‘práticas’. Num curso de formação de professores, todas as disciplinas, as de fundamentos e as didáticas devem contribuir para a sua finalidade que é a de formar professores, a partir da análise, da

crítica e da proposição de novas maneiras de fazer educação. Nesse sentido, todas as disciplinas necessitam oferecer conhecimentos e métodos para esse processo” (PIMENTA; LIMA, 2005/2006, p. 13). Desta forma, não queremos hipervalorizar a prática, pois o estágio desvinculado de eixos teóricos não proporciona uma formação de qualidade, uma vez que os estagiários estariam submetidos à *prática da imitação*, isto é: eles apenas limitar-se-iam a repetir o que experienciassem, mas é preciso, ante de tudo, transformação, já que, sem qualquer possibilidade de inovação nos métodos de ser dar o processo de ensino-aprendizagem, não careceríamos de cursos de formação. É preciso que a teoria seja posta e repensada em contraste com o presente e suas demandas sociais, para que o ato de ensinar seja uma prática transformadora, como veremos a seguir.

Investir na formação do discente de graduação é de suma importância, é preciso que os cursos superiores das Universidades estejam aptos a oferecer aos futuros docentes, tanto a oportunidade da prática, quanto os conhecimentos teóricos. Essa necessidade de uma formação de qualidade é uma das exigências do atual *cenário* brasileiro, pois a “formação do educador à luz de uma concepção de educação comprometida com o processo social exige que ele seja pensado como profissional, com tudo o que isso implica no plano científico e técnico. O que se quer: um profissional com capacidade de inovação, de participação nos processos de tomada de decisão, de produção de conhecimento, de participação ativa nos processos de reconstrução da sociedade, via implementação da cidadania. Por isso, espera-se de sua formação que lhe forneça subsídios para que constitua competência técnico-científica, sensibilidade ética e política, solidariedade social. Que seja um profissional qualificado, consciente do significado da educação, capaz de estendê-la aos educandos. Espera-se dos cursos formadores que dotem os professores de perspectivas e análise que os ajudem a compreender os contextos nos quais se dará sua atividade docente, sejam eles institucionais ou comunitários, onde venham exercer liderança pedagógica e intelectual, interna e externa às instituições, que tenham capacidade de *trabalho em equipe e interdisciplinar*” (SEVERINO, 2000, p. 189). São essas exigências os nortes que proporcionaram um ensino transformador.

Ensinar: o que? Como? E porquê?

O tema sobre ensinar já suscitou todas as mais variadas questões. As que colocamos aqui são algumas entre muitas, todavia, selecionamos as que constam no título para que possamos entender o porquê de o ato de ensinar ter que ser fluído, inter-relacionado com o contexto social, político e moral, e uma experiência transformadora. Em nossas perguntas, que pinçamos de um rol de perguntas, questionamos o que e o como ensinar, quer dizer: os conteúdos e a forma do ensino. Recentemente assisti ao documentário *Colégios Vocacionais: O Choque de uma Escola Libertária com a Ditadura Militar* dirigido por Toni Ventura, onde pude

perceber o caráter transformista do ensino. Se lembrarmos a experiência de ensino de 1960 a 1969, perceberemos que a *forma* de ensinar mudou. *Abracadabra*. Novas *formas* de ensinar surgiram, pois a forma precisa atender aos interesses sócio-políticos da sociedade atual. Afirmar que a forma de ensinar mudou é uma das obviedades desta redação, mas o que nos importa é: e os conteúdos? O $1+1=2$ ensinado anteriormente é o mesmo que é ensinado hoje? É claro que sim, já que estamos nos referindo à matemática, uma ciência exata com conteúdos fechados e encerrados em si (*em tese*). Mas e o conteúdo das ciências humanas, das biológicas, linguísticas etc., eles mudaram? Obviamente que sim, pois o conteúdo segue a tendência fluida do ensino, já que tal como ensino, os conteúdos devem ser construídos, renovados, repensados, inovadores... a causa disto não vós podeis dar, mas bem sei que somos seres curiosos e insatisfeitos com o que sabemos, queremos mais: quanto mais sabe-se ou se produz conhecimento sobre a existência, mais ela se torna habitável, explicável, menos misteriosa, menos bela. Em volver à questão, sobre forma e conteúdo já afirmamos que a mudança da forma de ensinar é uma obviedade, mas precisamos despende tempo à mudança dos conteúdos, estes que moldam o pensamento, o comportamento e o discernimento de mundo dos indivíduos em sociedade.

Os conteúdos mudam, além de nosso querer-conhecer-mais, devido a mudança do contexto histórico. Na atualidade debates totalmente outros adentram as escolas (debate de gênero, cultura afro-brasileira, política e gerência internacional, racismo e problemas estruturais, feminicídio, necropolítica, neoliberalismo, mapeamento mental, clonagem biológica, inteligência artificial, relações e interações no *ciby*-mundo, entre outros temas), pois são esses debates que refletem o interesse e a ideologia de nossa realidade social. E para encerrar, se os conteúdos são a ideologia do momento histórico presente, o professor pode ser o responsável por, ao passo que oferece os meios para que os alunos possam observar a realidade tal como ela é e se apresenta no presente, criar dois tipos indivíduos: os que observarão a realidade e se adaptarão a ela e os que a transformarão. *Porque ensinar?* Afirmo: para transformar, para pôr em movimento o que está inerte, que virou água parada, ensinar para transformar a sociedade, para recriar (não confundir com a “recreio”, embora que no ato de recriar a sociedade há muito de recreativo, de *criança*), para formar alunos ativos e criativos, que saibam direcionar a sociedade do amanhã a sua eterna melhor versão de si mesma, que possam vencer a caquética mentalidade que reina hoje.

Aprender a ser o que potencialmente se é

Observe sua mente, ela é espelho d'Ôce.

Estude o ser, é parte d'Ôce.

Aprende com a razão, ela guia d'Ôce,

Mas cuidado com a consciência, dizem que ela é Ôce.

Ôce que é muitos,

Muitos é Ôce.

É e não é.

Foi, agora acabou.

Será, pois basta ser.

Ôce é e pode ser, basta querer.

Aprender para vencer na vida

Não fiquei satisfeito sobre o porquê ensinar, nem vós, presumo eu. *Se* (volver à especulação outra vez) perguntarmos aos pais de nossos estudantes: porque o senhor ou a senhora matriculou seu filho ou sua filha na escola? Com um orgulho solar, eles dirão: “para que meu/minha filho/a seja alguém na vida”, “para seguir meus passos”, “para se tornar alguém de bem”, “de *boa* reputação”, “um trabalhador”, “um empreendedor”, “um intelectual, quem sabe?” etc. em suma, a maior porcentagem das respostas oferecidas à pergunta terá viés utilitarista. Claro que *o ensino é útil a algo*, principalmente nosso ensino ocidental. No filme *Schooling the world: the white man's last burden* (2010) da escritora e cineasta Carol Black, retrata-se a visão colonialista de nosso modelo educacional. Nele há uma passagem que nos informa que a “escola ocidental” não ensina valores humanos, espirituais, tradicionais e entre outros que orientavam relações entre famílias e grupos tradicionais. Os relacionamentos não são mais os de outrora, foram modificados na medida que novos valores e princípios passaram a orientar as relações sociais entre indivíduos. Após a escolarização, os indivíduos são mais propensos a agir em sociedade de acordo com os valores e princípios ensinados pela tradição ocidental. Por fim, o filme me suscitou a seguinte inquietação: por que os membros da tradição apresentada no filme mandaram seus filhos à escola? E, a partir dessa pergunta, por que essa sociedade precisa aprender o modo de vida, os valores, os comportamentos, a ética e a estética, entre outros elementos da sociedade ocidental e capitalista? Eu vos digo: *não foi para vencerem na vida*. Vencer na vida é viver de acordo com os valores ocidentais? Vencer na vida é seguir uma tradição branca e colonial? Vencer na vida é tornar-se igual aos demais? É ter segurança financeira? É não ter problemas? É viver no gozo de nosso bem-estar social? Eu vos afirmo: vencer na vida é viver a vida. É experimentá-la. É saber o gosto que ela tem. É ver na vida a potencialidade de querer-ser uma constante superação de si mesmo. Vencer é superar-se, portanto, é também transformar-se.

Ser-professor que transforma

Ser professor não pode ser reduzido ao ato de ensinar, nem de transmitir, muito menos de avaliar ou de prejudicar. Professor é, antes de tudo, aquele que constrói, mas que destrói. É ser o que não somos. É ser o oposto do que *esperam* de nós. É um ser indomável. É livre para ser. O ser-professor não existe, mas temos o especialista. Culto e letrado. O que fala em “vencer na vida” e, quiçá, vencer a vida.

Ensinar e Aprender são atos estéticos

Quando a criança aprende a misturar as cores primárias, o mundo torna-se sua tela.

Quando o jovem esquece como misturar as cores, o mundo torna-se cinza.

Quando o idoso entende as cores, o mundo torna-se opaco.

Quando não há cor, não há mundo, não há vida.

Há vida em vós? Há cor em vossa vida?

O ato de ensinar deve ser uma ação (re)criativa

Por certo, deve ser assustador à criança e ao jovem estar na escola para atender os desejos de pais, amigos, da sociedade e do Estado, do coletivo. O estar na escola, hoje, é uma obrigação, não vos enganeis. Estar na escola traz inúmeras responsabilidades que ninguém, creio eu, pediu. Impõem horários e normas. Um padrão de vestir-se (bem ilustrado na figura do “uniforme escolar”). Um modo de ser. Uma forma de portar-se. Em suma, a escola é uma instituição disciplinar e socializante, como bem nota o filósofo francês Michael Foucault em sua *Microfísica do Poder* (1978) e é expressado de forma tangível nas entrelinhas da canção *Another Brick in The Wall* do Pink Floyd. Estar na escola ou em qualquer ambiente que suceda alguma aprendizagem, deve ser o oposto do *esperado*. Deve ser um estar-inocente. Sem uma finalidade, a não ser as que surgirem de forma espontânea e/ou que forem determinadas pelo querer do próprio sujeito, daquele que ousa ser si mesmo.

Estar na escola deveria ser algo recreativo, ativo e criativo. O ambiente escolar, acredito, deve ser um espaço amoral e seguro que proporcione a livre circulação do pensamento. A escola moderna tornou-se algo completamente diferente da Ágora grega. Deixou de ser um espaço de livre circulação de ideias, debates, saberes, dúvidas e ensino e passou a ser uma instituição a serviço de nossos interesses civilizatórios, já que ela deve fornecer o que os pais e a sociedade esperam que seus filhos se tornem. O que o indivíduo se tornará já está escrito nos documentos (burocracia escolar) que norteiam os princípios educacionais da escola. A escola é apenas um meio para um fim; uma ferramenta não autônoma, pois sua *anima* é nossa ideologia.

De que interessaria à sociedade se preocupar em criar artistas, filósofos, sociólogos, antropólogos, historiadores ...? A educação e as escolas devem fornecer mão de obra barata e em grande escala. Por meio da escola, dá-se a efetivação do processo de vulgarização moderna. Cria-se uma *massa* de trabalhadores *úteis*. Não vos enganeis, nossa essência moderna se baseia em viés utilitarista. Ser algo não utilizável aos interesses do Estado e de quem quer que seja é crime. Tipificado em nossa consciência como atentado à ordem e à lei em vigor. Pena: *má* reputação e todos os infortúnios que a sociedade pode prover contra o subversivo e imoralista. Seja você mesmo, pense por si mesmo, ouse viver uma vida mais autêntica e verás o quão pouco livre vós era de verdade. Ora, ser civilizado, educado e instruído é ser livre? Quem ainda acredita em liberdade? Quem vive sem questionar: isso não é nenhum segredo.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução e Notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2007.

BONDIA, Jorge Larrosa. “Notas sobre a experiência e o saber de experiência”. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, abril de 2002.

PIMENTA, Selma Garrido; LIMA, Maria Socorro Lucena. “Estágio e Docência: diferentes concepções”. *Revista Poíesis*, vol. 3, n^{os} 3 e 4, p. 5-24, 2005/2006.

SEVERINO, Antônio Joaquim. “A nova LDB e a política de formação de professores: um passo à frente e dois atrás”. In: AGUIAR, Márcia Ângela S.; FERREIRA, Naura Carapeto (Orgs.). *Gestão da educação: impasses, perspectivas e compromissos*. São Paulo: Cortez Editora, 2000, p. 177-192.

Submissão: 14. 05, 2021

Aceite: 20. 09. 2021

Democracia representativa e seu empecilho

Representative democracy and its hindrance

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE¹

Em seus escritos sobre política, Hannah Arendt sempre defendeu a participação efetiva dos cidadãos nos “negócios públicos”. Jamais foi adepta da política que impedisse a participação ativa dos homens ou que reduzisse os espaços onde eles pudessem agir por meio da ação e do discurso. Para ela, o sistema de governo ideal é e sempre será aquele que, de fato, garante a todos a manifestação da liberdade política. Em sua defesa firme da participação política ativa dos homens, Hannah Arendt criticou duramente a própria democracia representativa, por constar em seu funcionamento algo que a desagradou e, que, em termos gerais, se refere ao espaço insuficiente para a efetiva participação política dos cidadãos. Nesta breve e introdutória reflexão, esse espaço insuficiente como constatado por Hannah Arendt nesse sistema político de governar os homens, será denominado de empecilho da democracia representativa.

Hannah Arendt não se mostrou entusiasmada com a democracia representativa, principalmente porque aos seus olhos, apesar dela não ser, em hipótese alguma, um sistema político cujo objetivo principal é impedir a participação política dos indivíduos ou proporcionar um poder absoluto a um determinado governante para exercer o controle total sobre seus cidadãos, ela ainda não permite uma ampla e efetiva participação política dos cidadãos. Em termos arendtianos, na democracia representativa os espaços para a efetiva participação política são, na verdade, representados pela urna ou cabine de votação nos períodos de eleições. São espaços bastante reduzidos e insuficientes ou inadequados para que os homens possam agir por meio da ação e do discurso. E, como se sabe, quando a participação política é reduzida a um pequeno espaço e a um período específico de tempo, o povo se compromete pouco ou de modo insignificante com as questões políticas; ele não se interessa efetivamente pelos problemas e nem se empenha verdadeiramente na busca por soluções.

Assim, apesar de teoricamente existir uma aproximação entre governados e governantes na democracia representativa, o que se constata muitas vezes na prática é um distanciamento substancial entre eles que se amplia a cada dia, devido aos espaços reduzidos para a ação política. Esse tipo de empecilho da democracia representativa que tende a desfavorecer a participação política ativa dos homens, não é, no entanto, algo definitivamente sem solução. De acordo com a teoria política de Hannah Arendt, ele pode ser solucionado ou corrigido através da

¹ Professor de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. E-mail: josebvicente@bol.com.br.

recuperação do sistema de conselhos que sempre surgiu nas “genuínas revoluções, isto é, espaço de liberdade, estrutura política totalmente aberta e que permite a participação efetiva de todos os indivíduos nos assuntos públicos. Como entendidos por Hannah Arendt, os conselhos podem proporcionar espaços sólidos e firmes onde todos os cidadãos possam efetivamente agir politicamente, porque são espaços genuínos de aparência e de proliferação de opiniões plurais; são lugares propícios para que cada um possa agir efetivamente na presença dos outros, ver e ser visto, participar e se ocupar junto com seus semelhantes da vida política.

Para alguns, o sistema de conselhos pode parecer algo “irrealista” ou “utópico”, mas para Hannah Arendt, ele é algo concreto que, apesar de modo breve, sempre surgiu nas “genuínas revoluções”. Assim, para a autora, aqueles que negam ou simplesmente ignoram a realidade dos conselhos, provavelmente não consideram possível “a condução direta dos negócios públicos pelo povo” ou simplesmente presumem que, para o “sistema vigente”, não existe nenhum tipo de “alternativa”. De todo modo, para Hannah Arendt, apenas o sistema de conselhos pode proporcionar a todos os indivisos a verdadeira participação nas atividades e discussões políticas. Naturalmente que optar pelo sistema de conselhos na democracia representativa como se encontra estruturada, não será uma tarefa fácil de ser executada, principalmente porque exigiria uma reforma interna que desembocaria no “fim do sistema de partidos”. Isso não parece ser uma ação que contaria com o apoio necessário dos “políticos”. Talvez seja por isso que os conselhos como entendidos por Hannah Arendt, sempre foram produtos das “genuínas revoluções” e não das “reformas”; e, além disso, são “extremamente” raros.

177

Portanto, apesar de apresentar condições capazes de solucionar o empecilho da democracia representativa referente aos espaços reduzidos para a efetiva participação política dos cidadãos, não está claro que haverá apoio suficiente para que se estabeleça o sistema de conselhos ou que alguém seja capaz de adotá-lo de forma livre. Isso, no entanto, não se constitui impedimento para que o sistema de conselhos seja considerado ou pensado como solução para o empecilho da democracia representativa. É preciso sempre lembrar que, para Hannah Arendt, política cuja razão de ser é a liberdade, não sobrevive se ela deixar de criar espaços públicos onde seres humanos plurais possam agir em conjunto, debater e trocar opiniões sobre os assuntos públicos; na ausência desses espaços de participação política e tomada de decisão, nenhum ser humano é efetivamente livre.

O sistema de conselhos que, comparado com os “mecanismos do governo representativo” é, para Hannah Arendt, mais eficaz para “coletar a voz do povo”, permite a cada indivíduo agir politicamente na presença de seus pares e participar ativamente nos negócios públicos. Nesse sentido, ele também contribui para despertar o interesse de cada cidadão pelas questões políticas; e quando os cidadãos se interessam pelas questões políticas, eles também se preocupam com os

problemas e se envolvem na busca por soluções. O sistema de conselhos tem o poder de superar o empecilho da democracia representativa, porque como observou Hannah, além de contribuir para que “todos os cidadãos” participem diretamente “nos assuntos públicos do país”, ele também é capaz de possibilitar a cada cidadão “encontrar sua própria esfera de ação”. Os conselhos garantem a todos os cidadãos a oportunidade de ocuparem seus lugares no espaço público e de participarem politicamente de forma efetiva todos os dias, não apenas em períodos de eleições.

Submissão: 29. 04. 2021 / Aceite: 15. 10. 2021

Reterritorialização, ciberespaço e novas-velhas práticas espaço-temporais no capitalismo esguio de Zygmunt Bauman

Reterritorialization, cyberspace and new-old spatio-temporal practices in Zygmunt Bauman's slender capitalism

BERNARDO JOÃO DO REGO MONTEIRO MOREIRA¹

Neste ensaio, discutiremos o tema do *capitalismo esguio* e sua relação com o período que dá nome ao livro de Zygmunt Bauman: a modernidade leve ou líquida. Propondo uma reflexão crítica, iremos articular a análise com a produção teórica de Gilles Deleuze e Félix Guattari sobre a máquina capitalista e os processos de desterritorialização e reterritorialização, enquanto apresentamos os caminhos dessa análise conjugada com a discussão sobre o ciberespaço e as *novas-velhas* práticas espaço-temporais engendradas em sua arquitetura em constante transformação.

Bauman apresenta o processo de constituição da modernidade leve enquanto uma ruptura progressiva com a modernidade pesada. A modernidade pesada (dos *hardware*, das grandes máquinas, dos enormes volumes), ao acelerar a emancipação do tempo pelo encurtamento das distâncias, vai à conquista territorial do espaço. A cruzada pelo poder e pela devoração do espaço se articula diante do paradigma do controle: a defesa vigilante do que está *dentro* das fronteiras. Lá dentro, o tempo é rotina, é homogêneo, é rígido. Mas com a neutralização do tempo, capital e trabalho passam a se digladiar na imobilidade congelada da fábrica fordista. A modernidade pesada sucumbe então para a culminação de seu processo: a modernidade leve (BAUMAN, 2011).

A adaptabilidade e a fluidez do capitalismo de *software* tentam incessantemente *superar* a dinâmica conflituosa da coexistência no espaço, tornando o trabalho descorporificado e deixando o capital livre: o espaço tende então à nulidade, não pode mais frear o tempo. Com esse tempo quase-instantâneo, virulento e sem limites, o lugar perde seu valor. O infinito fluido enterra então a solidez e a durabilidade, antigos pilares da humanidade. Essa tendência — que ainda não chegou a seu fim — leva a possibilidade de um tempo que, ao aniquilar o espaço, aniquila a si mesmo (BAUMAN, 2011). Tal limite implica práticas espaço-temporais cada vez mais *emancipadas* em relação a seus referenciais físicos. Entretanto, com a crescente expansão do ciberespaço, um movimento extremamente complexo se apresenta, articulando a tendência elucidada por Bauman com *uma contratendência inseparável desse processo*.

¹ Bernardo João do Rego Monteiro Moreira é pesquisador pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica do CNPq/UFF, pesquisador vinculado ao Grupo de Análise em Política Internacional (GAPI) – PPGCP/UFF e graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: bemoreira@id.uff.br.

A ideia de ciberespaço é conceptualizada como um lugar, espaço das comunicações em uma rede digital de computadores. Lugar, portanto, que não se limita a fronteiras geográficas e territoriais e funda *um novo limiar* entre o espaço virtual e o mundo da materialidade clássica, dominada essencialmente pelo concreto, pela fronteira física (ALLEN, LASTRA, 2020). Tal estatuto está plenamente de acordo com a tendência apontada por Bauman: a emancipação do espaço cibernético em relação ao tempo e espaço físicos demonstra os *novos* territórios onde o capital esguio habita, molda e atravessa. Por outro lado, a indicação que Deleuze e Guattari apontam sobre as tendências do capitalismo nos indicam as mudanças que o ciberespaço sofre em seu desenvolvimento: “*A tendência só tem limite interno e ela não para de ultrapassá-lo, deslocando-o, isto é, reconstituindo-o, reencontrando-o como limite interno a ser novamente ultrapassado por deslocamento...*” (DELEUZE, GUATTARI, 2011)

Essa reconstituição deslocada do limite nos permite compreender o movimento de desterritorialização do capitalismo e sua relação com o processo de transformação arquetônica do ciberespaço. Enquanto a arquitetura do ciberespaço tende a um ciber-libertarianismo pela sua formação e funcionamento análogo a uma *terra nullius* supra-territorial (um espaço livre de regulações governamentais), a questão técnica se encontra atravessada por questões geopolíticas complexas. Mesmo com tal arquitetura de alta distribuição dinâmica e descentralizada, o sonho ciber-libertário de uma internet como bem global declinou progressivamente. Timmers (2019) atribui tal problema a um defeito essencial: o *design* determinante para o funcionamento da internet é *deficitário* de segurança e privacidade. Além disso, houve um impacto inesperado da internet sobre a economia e sociedade, resultando em uma capitulação da rede por empresas oligopolistas, cibercriminosos e governos. O ciberespaço é como um continente recém-descoberto pronto para ser dividido entre os atores geopolíticos ou é como os oceanos, além da possibilidade de um controle soberano? (TIMMERS, 2019; ALLEN, LASTRA, 2020).

O paradigma westfaliano é fundado na reivindicação de uma comunidade com poder independente e exclusivo de legislação sobre um território *definido*, formando instituições políticas estatais que incorporam a autoridade soberana. Com essa jurisdição nacional, constitui-se uma delimitação social legalmente constituída do espaço físico como uma fronteira invisível, tendo marcos físicos só como referência. Constitui-se então o espaço soberano como um território absoluto e homogêneo de fronteiras contíguas que não se sobrepõem, como ilhas de autoridade que demarcam *o dentro e o fora* (LOH, HEISKANEN, 2020; ALLEN, LASTRA, 2020).

A fronteira entre o ciberespaço e o ‘mundo real’ não é uma clara fronteira entre o físico e o virtual. É uma fronteira permeada por objetos invisíveis, estruturas jurídicas, infraestruturas tecnológicas fisicamente situadas e interações institucionais em espaços abstratos; entre *abstrações* e *abstrações materialmente*

incorporadas em uma realidade social mediada por tecnologia. A militância do capitalismo esguio contra as estruturas duráveis passa a se deparar com obstáculos que deslocam a tendência desterritorializante do ciberespaço a um *endurecimento* de seus segmentos e formas arquitetônicas. Os livres fluxos de dados passam a ser canalizados em linhas mais rígidas, em decorrência do processo onde o ciber-utopianismo da ausência de fronteiras cibernéticas é contraposto com um processo de extensão da soberania territorial para o ciberespaço (LOH, HEISKANEN, 2020; ALLEN, LASTRA, 2020; BAUMAN, 2001; DELEUZE, GUATTARI, 1996).

Com a soberania estatal se assentando sobre o ciberespaço, a internet se desmembra em uma *splinternet*. Testemunha-se progressivamente então um processo de territorialização parcial do ciberespaço por meio de mecanismos de *segurança e vigilância*, já que a independência soberana deste não é mais expressivamente reconhecida por nenhum país. A tendência de fronteiras defensivas no ciberespaço para a demarcação de um ciberespaço nacional ciber-soberano se concretiza em um *novo ciber-mundo westfaliano com fronteiras virtuais*. Independente dos elementos físicos do ciberespaço que exigem uma sede localizada geograficamente, a arquitetura técnica torna-se cada vez mais governada por estruturas soberanas apesar de sua estrutura originalmente livre e descentralizada (GOODNIGHT, HONG, 2019; TIMMERS, 2019; KHANNA, 2018; BARAM, MENASHRI, 2019).

O capitalismo esguio de Bauman constitui então sua própria contratendência. Entretanto, não se trata de uma instância transcendente ao processo ou um contragolpe do Estado. Pelo contrário, há uma *imanência* da atividade de antiprodução na própria produção, um freio dos fluxos descodificados estreitamente ligado a liberação dos fluxos; uma axiomática que acrescenta mais axiomas e desarranja-se para impedir a saturação do sistema. É esse o processo que define o capitalismo: *o que ele desterritorializa de um lado, ele reterritorializa de outro* (Deleuze, Guattari, 2011). Tal elemento é essencial para a ampliação de sua escala: a reterritorialização do ciberespaço reintroduz artificialmente o modelo arcaico da soberania westfaliana, fundando os processos de construção da ciber-soberania. Emerge então uma arquitetura maleável que se torna endurecida; os livres fluxos de dados que atravessam o mundo em frações de segundo passam a ser *reintegrados* ao ciberespaço nacional (DELEUZE, GUATTARI, 1996).

Tal noção ressoa na conceptualização de Tiqqun sobre o aparelho cibernético que encarna a *autoridade* enquanto tal: “a circulação máxima coincide com o controle máximo. Nada se move sem ser incontestavelmente ‘livre’ e ao mesmo tempo estritamente registrado, identificado e individuado em arquivos exaustivos de registros digitais” (TIQQUN, 2011). Essa formulação está presente de forma similar em Deleuze e Guattari, quando afirmam que “é a própria conjunção de

fluxos desterritorializados que desenha neo-territorialidades arcaicas ou artificiais” (DELEUZE, GUATTARI, 2011).

As novas práticas espaço-temporais se revelam *novas-velhas práticas*: o neo-arcaísmo de Morin nos permite analisar como tais neo-territorialidades se fundam na reintegração *residual* de fragmentos de códigos, em que o paradigma da soberania westfaliana é *ressuscitado* para conter os fluxos descodificados do ciberespaço sem fronteiras. Com a ciber-soberania, o ciberespaço deixa de ser um oceano recém-descoberto e se torna análogo ao continente africano em seu processo de *partilha*, com recortes reterritorializados para organizar os segmentos e impedir a fuga dos fluxos (DELEUZE, GUATTARI, 2011; ALLEN, LASTRA, 2020).

Essa transformação não significa, entretanto, o bloqueio total dos fluxos descodificados, do processo de desterritorialização e da tendência líquida. Se trata, por outro lado, de uma concentração dos fluxos, círculos e pontos notáveis da rede em um referente central, um movimento onde os círculos tornam-se concêntricos. O espaço de fluxos e o tempo intertemporal de Castells, que ressoa na virtualidade da modernidade líquida de Bauman, passa a ser canalizado pelos segmentos geométricos duros do território ciber-soberano, binarizados em função do *dentro* e do *fora*. Tal centro de ressonância, que organiza e totaliza seus elementos de forma *molar*, não se constitui pelo conflito com os fluxos *moleculares*, mas os sobrecodifica em função de sua segmentaridade dura: os fluxos de dados do ciberespaço mantêm-se “livres”, mas suas trajetórias são *marcadas* pelos registros dos servidores centrais com seus bancos de dados em nuvens (DELEUZE, GUATTARI, 1996; BAUMAN, 2001; CASTELLS, 1999).

O capitalismo esguio que sobrevoava o vasto oceano cibernético sem fronteiras constrói agora as paredes pelas quais os fluxos de dados serão comprimidos. O recorte geométrico das fronteiras nacionais volta à cena em uma reterritorialização arcaica, que reintroduz no ciberespaço aspectos da modernidade *pesada*, como aparelhos estatais de controle e vigilância. A tendência líquida de Bauman não se esgotou, mas agora *permeia* com seus fluxos as novas estruturas ciber-soberanas.

Referências

ALLEN, J. G.; LASTRA, R. M. “Border problems: mapping the third border”. In: *The modern law review*, vol. 83, nº 3, jan/2020, p. 505-538, 30.

BARAM, G.; MENASHRI, H. “Why can’t we be friends? Challenges to international cyberwarfare cooperation efforts and the way ahead”. *Comparative Strategy*, vol. 38, nº 2, mar/2019, p. 89-97.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia (vol. 3)*. Rio de Janeiro: 34, 1996.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. Rio de Janeiro: 34, 2011.

HONG, Y.; GOODNIGHT, G. T. “How to think about cyber sovereignty: the case of China”. In: *Chinese journal of communication*, vol. 13, nº 1, 12 nov/2019, p. 8-26.

KHANNA, P. “State sovereignty and self-defence in cyberspace”. In: *Brics law journal*, vol. 5, nº 4, 15 dez/2018, p. 139-154.

LOH, D. M. H.; HEISKANEN, J. “Liminal sovereignty practices: rethinking the inside/outside dichotomy”. In: *Cooperation and conflict*, vol. 55, nº 3, 9 mar/2020, p. 284-304.

TIMMERS, P. “Challenged by “digital sovereignty””. In: *Journal of internet law*, vol. 23, (6), 2019, p. 1-20.

TIQQUN. *This is not a program*. Los Angeles: Semiotext(e), 2011.

Submissão: 07. 06. 2021

/

Aceite: 25. 09. 2021

Elogio à filosofia: o que significa fazer filosofia?¹

Praise for philosophy: what does it mean to do philosophy?

STEFANO BUSELLATO² / ANNA MARIA LORENZONI³

Aos estudantes do Curso de Filosofia da UNIOESTE – Toledo, e a todos aqueles que escolheram o mesmo capinar.

Tristes são os tempos nos quais a filosofia deve justificar a própria existência. Triste é o nosso tempo. Claro que houve piores. Lançando o olhar para eles, podemos perceber que, sempre que tendências despóticas e totalitárias se aproximam, a filosofia torna-se incômoda e ameaçadora. Desde o seu nascimento, a expulsão de Anaxágoras, a condenação à morte de Sócrates, Justiniano que, em 529, fechou a Academia platônica com a sua vida quase milenar. Então houve fogueiras, perseguições, fugas, prisões, censuras. E quando hoje ouvimos falar que a filosofia nada faz, que é inútil, improdutiva, é o mesmo ódio que se põe a falar com palavras diversas.

Diante de tais acusações, uma pessoa que está habituada a fazer filosofia não pode perceber nada além de uma ingenuidade, digamos, pré-filosófica, que seria igualmente capaz de questionar qual é a utilidade da arte, dos sabores, do pensar, da música. Ou de um beijo. E de julgar um desperdício de recursos o fato de a vida ser em cores, ao invés de apenas em preto e branco. Mas não é só isso. É possível retorquir ao dedo em riste que nos intima do banco de acusação a responder à pergunta: “o que significa fazer filosofia?”.

Faz-se necessário, porém, um esclarecimento preliminar: a pergunta levantada não pode ser satisfeita por meio de uma definição normal, um rótulo de dicionário a ser fixado pelo mero prazer da classificação. Isso não se deve a algum defeito da atividade filosófica, a sua inconsistência ou a sua nebulosidade; pelo contrário, deve-se isso à sua especificidade, pois a filosofia é precisamente outra coisa. Escreve Hegel (1995, §1, p. 39): “A filosofia não tem a vantagem, de que gozam as outras ciências, de poder *pressupor* seus *objetos* como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o *método* do conhecimento – para começar e para ir adiante”. Ou seja, a filosofia deve construir inteiramente a partir de si mesma tanto o próprio objeto quanto o próprio método. Por esse motivo é que

¹ Texto original em italiano traduzido ao português pela referida coautora.

² Professor Visitante da UNILA, Campus de Foz do Iguaçu e ex-professor do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE. E-mail: stefano.busellato@email.it; stefano.busellato@gmail.com.

³ Doutora, mestre e graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Atua na linha de pesquisa de Ética e Filosofia Política. Atualmente, dedica-se ao estudo da obra de Ernst Bloch, sobretudo seus aspectos éticos e políticos e sua recepção na América Latina. E-mail: annamlorenzoni@gmail.com.

não pode recair sobre ela uma definição unívoca e objetivante que a feche por inteiro. Existem tantas filosofias quanto existem filósofos. O particular, nesse caso, antecede e forma o geral. Por isso, também os filósofos que não nasceram filósofos entraram na filosofia fazendo filosofia. E hoje os lemos como protagonistas do pensamento. A filosofia não é, a filosofia se faz. Ou, como escreveu Wittgenstein (1994, 4.112), “a filosofia não é uma doutrina, mas uma atividade [*Tätigkeit*]”.

Mais precisamente, a filosofia é uma área de atividade, cujas fronteiras são líquidas e sempre móveis. Isso, contudo, não é sinônimo de indistinção, tampouco de caos, pois a área do filosofar se alarga, se contrai e se desloca incessantemente em um plano desenhado por duas diretrizes específicas: a abscissa dos problemas e a ordenada do múltiplo.

Problema é uma palavra grega (*proballein*, lançar para frente), que significa protuberância, impedimento, obstáculo. Durante o alvorecer da nossa filosofia, o termo era utilizado para “colocar um enigma”. Com o *Organon* de Aristóteles, passa a indicar a “formulação de uma investigação”. Ao longo de nosso caminho, encontramos problemas, algo que dificulta a passagem, que chama a nossa atenção e que pede para ser observado, pensado, compreendido: aqui reside o início do filosófico. Que seja maravilha [*thaumazein*], como Platão queria, ou inquietação [*uneasiness*], de acordo com Locke, perceber como um enigma aquilo que está à nossa frente e sentir o impulso em direção à investigação que impele a interpretar a essência (*ti estin?*) significa que o nosso caminho se adentrou na área da atividade filosófica: a filosofia, escreve Schopenhauer (2015, Cap. 34, p. 487), “se apresenta como a tentativa da razão de resolver por meios próprios e independentes de qualquer autoridade o problema da existência”. Cada um, então, atravessa a existência por um ângulo próprio de incidência pessoal: este é o múltiplo.

Múltiplos são os caminhos, múltiplos os problemas que nele se encontram na relação com o eu, com os outros ou com o outro. *Humani nihil a me alienum puto* diz o filosofar, cuja atividade abrange potencialmente todos os lugares, situações e nuances, das “coisas mais baixas” até o céu estrelado. Por isso, são múltiplas também as disciplinas filosóficas e infinitas as posições que podem ser assumidas no interior de cada uma delas.

Não há melhor representação disso do que a ideia de Leibniz subjacente à sua teoria das mônadas. Cada mônada participa do todo, cada uma delas o representa e o exprime a partir da própria perspectiva e com diferentes graus de conhecimento. O todo, porém, é apenas como conjunto das pluralidades de cada singularidade. Assim é o filosofar, uma multiplicidade de múltiplos, prospectivos e expressivos, cada um de uma parte que, junto às inumeráveis outras, forma aquilo que chamamos filosofia.

Disso deriva o que talvez se mostre como o aspecto de mais árdua compreensão aos que carecem de experiência filosófica: a filosofia não oferece a verdade. Se desejamos empregar verdade ao singular, o singular já está imerso no plural, sempre implicitamente inserido entre aspas. Por isso, frequentemente sentimos lançar a crítica de que a filosofia não passa de um contínuo dissídio consigo mesma, incapaz de chegar a um acordo até mesmo sobre qual é o seu próprio objeto, ou sobre como investigá-lo, ou sobre a finalidade de tal investigação.

Lançar tal reprimenda, entretanto, indica uma não compreensão do significado do múltiplo filosófico, pois, uma vez que o acordo venha a ser alcançado, neste preciso momento sairemos da área da atividade filosófica e nos encontraremos na casa da teologia, da dogmática, da escolástica.

Escolástica (seja ela qual for) significa possuir uma verdade que, pela sua essência, precede a investigação e não pode sofrer alterações a partir desta; a investigação tampouco é dotada da liberdade de chegar, como seu eventual resultado, ao abandono daquela verdade. Escolástica é repetição, fórmula, ritual, confirmação. Não por acaso, o ato de fundação do pensamento moderno, perpetrado por Descartes tem início com a recusa da escolástica aristotélico-tomista aprendida na escola jesuíta La Flèche. Já em suas primeiras linhas, o *Discurso* deixa-nos uma preciosa indicação: “meu propósito não é o de ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão, mas somente fazer ver de que maneira eu me esforcei por conduzir a minha” (DESCARTES, 1979. p. 30). Isso não difere daquilo que diz Zaratustra, personagem conceitual com o qual Nietzsche deseja exprimir o significado do próprio filosofar: “Este – é o meu caminho, – qual é o vosso?”, assim respondo aos que me perguntam pelo “caminho”. Pois o caminho – não existe!”.

“Morrer pela “verdade”. – Não nos deixaríamos queimar por nossas opiniões: não somos tão seguros delas; mas talvez o faríamos para podermos ter e alterar nossas opiniões”. É uma das afirmações mais fortemente anti-ideológicas, antibarbáricas, antiobscurantistas. Iluminista, no sentimento magistralmente fixado por Kant no horaciano “*sapere aude!*”, e semelhantemente identificado com nitidez por Foucault como natureza supra-histórica de toda investigação filosófica autêntica.

Mas Kant possui também o mérito de trazer à luz uma outra característica nodal da atividade filosófica. Chamou-a crítica. Para além do significado técnico kantiano, crítica, em grego, significa julgar. Compartilha a etimologia com critério – ou seja, o fundamento de toda divisão (de-cisão) sensata entre o sim e o não – e com *krisis*, termo pertencente à medicina hipocrática que indicava, no interior da progressão de uma doença, o momento decisivo no qual ela manifestava a sua direção rumo ao início da cura ou da conclusão extrema. Além disso, atesta-se também uma outra acepção do verbo *krinein*, bastante concreta, rural: era o

movimento horizontal e vertical do peneirar com o objetivo de separar o joio do trigo.

A atividade filosófica é atividade crítica; preparação e refinamento do juízo; busca plúrima de um critério válido com o qual analisar as complexidades problemáticas; é a crise de um dado assumido antes de tê-lo interrogado e analisado; é o liberar-se da aceitação passiva do pre-conceito, peneirando o fluxo do suposto, do apressado, ou do infundado buscando separar o precioso do grosseiro.

Em última instância, toda a filosofia que importa é crítica, seja o átomo de Epicuro ou o infinito de Bruno, os *idola* de Bacon ou o *more geometrico* de Espinosa, o empirismo de Hume ou “o duro esforço do conceito” hegeliano e assim por diante, até o *pathos* do conhecimento de Nietzsche, a análise do ser de Heidegger, a negatividade de Adorno, a unidimensão de Marcuse, o rizoma de Deleuze e Guattari. A atividade filosófica, como crítica, é dissidente diante do óbvio, buscando libertar-se do seu jugo. Formular filosoficamente um juízo significa, assim, distanciar-se do pre-juízo, do pre-conceito, que Platão chamava *doxa*, opinião – lembrando-nos que ter uma opinião significa habitar o nível mais ínfimo do conhecimento. A opinião é imediata, colhida sem cautela da calçada do acaso, e é aquilo que chamamos de “nossa” acreditando ser algo que dominamos, mas da qual, na verdade, não passamos de servos (servidão, de *servare*, conservar).

O juízo filosófico é o ponto de atracação de uma rota de libertação da servidão da *doxa*. Heidegger, em sua analítica existencial, descreveu perfeitamente essa permanência na *doxa* e em seus três aspectos principais: a falação (*Gerede*), que leva ao uso de palavras inúteis em questões fúteis; a curiosidade (*Neugier*), que dedica atenção primária àquilo que é menos do que secundário; a ambiguidade ou equívoco (*Zweideutigkeit*), que eleva a ignorância como um saber .

Para que seja capaz de conduzir do pre-juízo ao juízo, do pre-conceito ao conceito, a atividade filosófica exige demora, esforço, paciência, zelo. Mas o que ela oferece em troca é uma capacidade ampliada de orientar-se no caos existencial, ela permite que se siga a entrelaçada trama de problemas com competências específicas, a habilidade de perceber onde bifurcam-se as coisas que parecem homogêneas e onde se encontram aquelas que parecem distantes. Fazer filosofia é adquirir a competência técnica do amplo e do profundo, superior àquilo que a nudez cotidiana geralmente permite. Isso só é possível em virtude de uma exigência que a atividade filosófica implica para poder colocar-se em movimento: fazer filosofia é, acima de tudo, um exercício contínuo de escuta.

Ler um texto é saber escutar o que o autor quer dizer, escutar aquilo que um problema revela. Compreender significa acolher em nós uma visão que inicialmente não nos pertence. A compreensão filosófica é, antes de qualquer outra coisa,

capacidade de escutar a voz alheia, e só depois dessa escuta é que pode ter início a outra e mais célebre característica da filosofia, qual seja, o diálogo.

Quando uma pessoa que dedicou a própria vida à filosofia nos vem a faltar, desaparece com ela uma biblioteca, uma *agorà*, um emaranhado de diálogos, vozes, juízos que foram atravessados por uma experiência pessoal e por ela devolvidos de uma forma irrepetível. Irrecuperável. Não só parentes e amigos sofrem essa perda, mas também o nível de compreensão e de ideação com o qual nos relacionamos com o existente, isto é, numa palavra, a nossa cultura.

Manter vivo o ciclo de inteligência crítica é a tarefa a ser realizada em uma faculdade de filosofia. Ela oferece aos próprios estudantes a aquisição de uma competência proteiforme, porém técnica, para escutar e dialogar com os textos, com os autores, com as questões (em linguagem especializada, a exegese), com o próprio ser e com a alteridade. Engana-se quem pensa que um curso de filosofia ensina uma “doutrina”, operando – segundo a expressão de Freire – mediante uma “educação bancária”, na qual um conhecimento detido pelo docente é depositado no aluno. “O verdadeiro professor evitará impor, da sua cátedra, qualquer tomada de posição ao aluno, quer seja ela expressa ou sugerida”, escreve Max Weber (1982, p. 172), “saber expor os problemas científicos de modo tal que uma mente não-instruída, mas receptiva, os possa compreender e possa vir a refletir sobre eles de forma autônoma, é, para nós, a coisa decisiva” (WEBER, 1982, p. 159).

Saber formar uma ideia autônoma significa desenvolver o juízo crítico. E, ao observarmos mais de perto a natureza de um juízo crítico, dissipa-se também uma outra acusação que prontamente é dirigida à atividade filosófica, qual seja, a de que se trata irremediavelmente de pura abstração, um aglomerado de palavras que flutuam distantes da materialidade do real e da concretude do mundo. É uma história que ouvimos desde os tempos de Tales e da mulher trácia. A atividade filosófica, como o albatroz de Baudelaire, seria a de realizar voos admiráveis no céu da teoria, mas desajeitadamente incapaz de se movimentar na praticidade do cotidiano. O fato de que a oposição entre teoria e prática não passaria de um “ditado popular” (*Gemeinspruch*) já havia sido clarificado por Kant, em 1793. Marx, em sua XI tese sobre Feuerbach, chega a defender que a filosofia é de tal modo prática ao ponto de poder transformar o mundo. Mas é Arendt que esclarece como é precisamente o juízo crítico, ou seja, o melhor desempenho da faculdade de julgar, que funde a teoria à prática, o pensar ao agir, representando “a misteriosa capacidade do espírito [*the mysterious endowment of the mind*], pela qual são reunidos o geral, sempre uma construção espiritual [*a mental construction*], e o particular, sempre dado à experiência sensível” (ARENDR, 1992, p. 55). Sem o juízo, o pensar permaneceria surdo, e o agir cego. “A irreflexão – a imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de “verdades” que se tornam triviais ou vazias – parece ser uma das principais características do nosso tempo. O

que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo” (ARENDDT, 2007, p. 13). Dito em versos: “quem pensa o mais profundo, ama o mais vivo” (Ibidem).

Se lançamos a devida atenção ao termo atividade, percebemos que aquela filosófica mostra ser precisamente o contrário da fuga da realidade cotidiana e das lutas sociais e políticas. Do mesmo modo, olhando para os filósofos que, mais do que todos os outros, colocaram a contemplação cognoscitiva como finalidade da meditação filosófica, nota-se como Espinosa compõe uma *Ethica* ou como Aristóteles está convencido de que o ser humano é *zoon politikon*, não autossuficiente, que tem, portanto, a necessidade de viver com outros seres humanos: “entendemos não aquilo que é suficiente para uma pessoa só, que leva uma vida solitária, mas que vive também para os seus pais, os seus filhos, sua esposa, e para os seus amigos e concidadãos em geral, visto que o homem é por natureza um ser político” (ARISTÓTELES, 1996, I, 7). A finalidade do pensamento abstrato, para Aristóteles, é que ele seja compartilhado com os próprios semelhantes, a tal ponto que, ele afirma, quem se retira do consórcio humano, quem é incapaz de entrar na comunidade, seja por sua autossuficiência ou porque não sente a necessidade dela [...] ou é uma besta ou um deus (ARISTÓTELES, 1996, VII, 1).

Uma confirmação extraordinária da tensão entre a atividade filosófica em direção à concretude da práxis nos é apresentada por aquele que, mais do que qualquer outro, louvou o valor do mundo das ideias. Platão, idoso, ao saber do interesse filosófico demonstrado pelo jovem tirano Diógenes, abandonou honras e conforto, decidindo enfrentar uma longa e perigosa viagem marítima de Atenas até Siracusa, não obstante já houvesse feito duas tentativas em vão com o pai, Diógenes, o velho, colocando, também naquelas ocasiões, a própria vida em risco – pois vislumbrou a possibilidade de transformar a própria filosofia em uma ação concreta. Ele que considerava que com esse pensamento e com essa ousada esperança, havia partido, pois teria me envergonhado muito se me descobrisse um homem bom apenas nas palavras e incapaz de traduzir em ato as próprias ideias.

Qual é, então, o sentido do juízo crítico como ação filosófica? Responder a isso é apreender o segredo que anima a atividade do filosofar em cada uma de suas manifestações: no fundo, dito com palavras simples, ela deseja atingir uma elevação qualitativa concreta da existência e do existente. Fazer filosofia é uma atração gravitacional em direção ao aprimoramento, numa tentativa de aumentar a densidade do tempo que percorremos e que nos percorre, de aprofundar o espaço que ocupamos no individual e no coletivo – e que Dilthey chama *Weltverwobenheit*, o entrelaçamento entre o si e o mundo.

A essência prático-rural do *krinen*, que peneira o joio do trigo, o juízo do pré-juízo, o conceito do pré-conceito e enfrenta com o múltiplo e a perspectividade os

problemas que se apresentam àqueles que sabem e que querem percebê-los, é o arar ao campo que nos é dado para reavivar as possibilidades e as potencialidades adormecidas. Sabendo que, como ocorre na natureza, o vento poderá transportar as sementes que conseguiremos fazer germinar em nosso jardim, assentá-las e fazê-las florir em um outro campo, distante daquele sobre o qual nasceram, perpetuando-se, por sua vez, em outros indiscerníveis futuros.

Nesse implemento de *vis existendi* talvez esteja aquele sentimento peculiar que desde a antiguidade é testemunhado em conexão com a atividade filosófica. Os gregos chamavam-no felicidade [*eudaimonia*], os latinos *plenitudo vitae*, Espinosa *laetitia*, Hume *pleasure*. O prazer de ler, refletir, conhecer, compreender, de saber agir diferentemente. Vargas Llosa, peruano prêmio Nobel de literatura, escreveu: “Seríamos piores do que somos sem os bons livros que lemos, mais conformistas, menos inquietos e rebeldes, e o espírito crítico, motor do progresso, sequer existiria. Tal como escrever, ler é protestar contra as adversidades da vida. [...] se enraíza na sensibilidade e na consciência, transforma os cidadãos mais difíceis de manipular, de aceitar as mentiras daqueles que querem lhe fazer crer que entre grades, inquisidores e carcereiros vivem seguros e melhor” (LLOSA, 2021).

Nesse mesmo sentido, também Heidegger (1999, p. 40; 46) escreveu: “A filosofia representa uma das poucas possibilidades, e, às vezes, necessidades verdadeiramente autônomas e criadoras, das quais o homem dispõe em sua própria existência histórica [...] ou seja, uma das poucas coisas grandiosas das quais o homem é capaz”.

Se, após tudo o que foi dito, ainda for pedido aos que se dedicam à atividade filosófica que se justifiquem, se estes ainda forem acusados de inutilidade, de falta de fundamento, de abstração, a filosofia oferece uma última resposta ao inquiridor: o sorriso – recordando as palavras de Nietzsche (2000, p. 14): “em certos casos, como diz o provérbio, só se permanece filósofo – calando-se”.

Referências

ARENDDT, H. *A vida do espírito: o pensar/ o querer/ o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará - Ed. UFRJ, 1992.

_____. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

DESCARTES, R. “Discurso do método”. In: *Textos selecionados*. Trad. B. P. Júnior e J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830). 1. Ciência da Lógica, 2. Filosofia da Natureza, e, 3. Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Loyola, 1995.

HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

LLOSA, M. V. Texto integral do discurso por ocasião do Prêmio Nobel de Literatura, Estocolmo, Suécia, 7 de dezembro de 2010. Tradução de Maria das Graças Targino. <https://www.gilbertogodoy.com.br/ler-post/elogio-a-leitura-e-a-literatura---mario-vargas-llosa>

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. (t. II). Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Trad. Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro, LTC, 1982.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. Santos. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1994.

Submissão: 19. 04. 2020 / Aceite: 10. 05. 2020



RESENHA: FONTANA, Vanessa Furtado. *A fantasia na fenomenologia de Husserl*. Porto Alegre: FI, 2022, 243 p, ISBN: 978-65-5917-377-8 / DOI: 10.22350/9786559173778

Husserl, nas trilhas da fantasia

Husserl, on the path of phantasy

RUDINEI COGO MOOR¹

PRISCILA DE MELO ZUBIAURRE²

Publicado em 2022 pela Editora FI, resultado da tese de doutorado realizada por Vanessa Furtado Fontana, o livro *A fantasia na fenomenologia de Husserl* investiga a fantasia como um conceito chave para pensar sua originalidade e posição estratégica na fenomenologia husserliana, enquanto idealismo filosófico. O trabalho dedica-se ao esclarecimento e rastreamento do conceito de fantasia nos trabalhos de Husserl, levando em consideração um exame genealógico de seu despontamento na história da filosofia em contraste com elementos temporais, metodológicos e ontológicos da fenomenologia.

Apresentado por Pedro M. S. Alves, o livro sublinha e defende a superioridade do fantasiar em relação aos demais atos da consciência, sobretudo, da percepção. A autora adverte que isso não se deve a uma leitura possível de Husserl, mas mostra que é a própria orientação transcendental da fenomenologia em sua busca de fundamentação. A fenomenologia transcendental tem por tarefa explicitar a estrutura da consciência e descrever as essências, nas conexões intencionais de sentido do eu puro. A fantasia, por sua vez, tem um papel decisivo na apreensão das essências, compreendendo-as como uma parte fundamental do método fenomenológico, como “variação eidética”. Neste caso, a fantasia é usada para intuir características essenciais e invariáveis dos elementos da experiência, tanto dos atos

¹ Mestre em Filosofia. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria. Bolsista Capes. E-mail: rudimoor@yahoo.com.br.

² Psicóloga e residente em Atenção à Saúde Mental pelo Programa de Residência Multiprofissional e Integrada da Universidade Federal de Santa Maria. E-mail: zubiaurrepriscila@gmail.com.

cognitivos quanto dos objetos experienciáveis, desprendendo-se das propriedades que não são essenciais para seu sentido.

Estruturado em três capítulos, a via investigativa escolhida pela autora fornece ao leitor as chaves de compreensão da fantasia, entendendo-a como um modo autêntico de conhecimento. Distanciando-se das interpretações modernas, que viam a fantasia apenas como uma representação da percepção, a fenomenologia instaura-a como um tema central capaz de elucidar e unificar a estrutura da consciência de modo livre, em relação ao físico ou à percepção. Por isso, é extremamente relevante notar a escolha da autora pelo termo fantasia ao invés de imaginação, preferido pelos modernos. Para Husserl, este último está relacionado a um modo intencional de captar imagens físicas e consciência figurativa de imagem. A fantasia não está subordinada ao físico ou à percepção, mas possui um caráter livre da posição de existência e crença. Fato que lhe permite construir e criar além da interpretação prática e existencial. Já na introdução, a autora apresenta quatro conceitos básicos para definir o conceito com sua atitude e ficção: ela é consciência intencional, intuitiva, presentificação e neutralização.

No primeiro capítulo, a autora perpassa alguns dos manuscritos de Husserl, realizando uma reconstrução genealógica da história da fantasia. Intitulado “*Historicidade e genealogia da presentificação da fantasia*”, o capítulo mostra as mudanças do conceito através de quatro períodos históricos, procurando estabelecer um diálogo que o próprio Husserl faz com os filósofos modernos: Descartes, Hume e Kant. Estes filósofos têm em comum o fato de não considerarem o tema da imaginação como um modo de conhecimento do mundo. A autora, neste percurso, mostra que diferentemente da tradição moderna, a fenomenologia trata a fantasia como uma consciência intencional, cuja ação constituinte e intuitiva, dá-nos um conteúdo próprio de seu modo de realização, passível de ser apreendido de modo transcendental e ontológico.

Destaco um dos trechos do livro em que a autora analisa sobre o “primado da percepção”. Na obra *A Ideia da Fenomenologia*, Husserl destaca que, para a apreensão de essências, a posição de existência é irrelevante. Para ele, “a percepção e a representação da fantasia estão no mesmo pé de igualdade; a partir de ambas se pode destacar igualmente bem e abstrair a mesma essência” (1986, p. 99). Conforme a leitura crítica efetuada pela autora do livro, o primado da percepção vem de uma interpretação de Heidegger, em que a fantasia estaria limitada numa faculdade restrita a “imagem-cópia” da realidade. Diferente disso, “a fantasia tem seu próprio modo de intencionar o mundo, e sua particularidade está em atentar o mundo por via da possibilidade ou do quase” (FONTANA, 2022, p. 72). O que diferencia, portanto, fantasia e percepção é o modo de intencionar o mundo. “A fantasia é um ato modificado, isto significa que houve uma modificação do ato originário, no caso

do ato perceptivo. No perceber a intenção coloca o objeto como existente” (FONTANA, 2022, p. 79).

No segundo capítulo intitulado “*A originalidade da fantasia: temporalidade*”, a autora mostra porque a fantasia deve ser considerada um conceito original na história da filosofia. Através da abordagem temporal da consciência, a fantasia é descrita como presentificação intuitiva. “A presentificação significa uma quase apresentação (*Gegenwärtigung*) ou percepção, a fantasia é um retorno reduzido ao presente, um retorno da consciência fantástica em *como se*” (FONTANA, 2022, p. 139, grifo da autora). Em sua forma temporal, a percepção, como doação originária do mundo, é entendida como presente, base essencial para pensar tanto o passado quanto o futuro. De modo geral, a autora analisa como a vivência da fantasia se relaciona com o tempo. No caso do passado, por exemplo, como a recordação entra no tema da fantasia e se é possível uma fantasia reprodutiva.

No último capítulo, “*Fantasia e metodologia: neutralização*”, Vanessa trabalha com o conceito de neutralização. A fantasia é um ato de neutralização, e isso significa que ela é uma consciência modificada, pois tem sua posição de existência neutralizada. Sua orientação se dá como livre execução na abertura de mundos fantásticos possíveis, sem o condicionamento existencial. A modificação de neutralização é um tema relevante para compreender a fantasia. De um lado, a neutralização tem uma característica universal, suspendendo todas as vivências dóxicas sobre a tese geral da existência do mundo. Por outro lado, opera uma mudança relativa à fantasia, do olhar intencional da percepção para uma modificação da consciência do presente. Em suma, “uma é método de neutralizar, a outra é intencionalidade neutralizada em busca dos dados possíveis abertos no mundo de fantasia. A modificação de neutralidade universal não é um ato, mas um método [...]. Já a fantasia é consciência que aplica esse método” (FONTANA, 2022, p. 191).

A fenomenologia transcendental de Husserl poderia ruir, caso não fosse o método fenomenológico e a possibilidade de trabalhar com as essências de modo independente ao empírico. Eis porque a fantasia é um tema extremamente relevante. Ela consegue articular esses dois campos a partir de si mesma. Com relação ao método, “fantasiar enquanto neutralidade é um ato de se abster, de não tomar posição, não tematizar, se abster de tematizar” (FONTANA, 2022, p. 193). A fantasia com independência empírico-existencial e na sua orientação do “como se”, trabalha com um campo noético-noemático privilegiado de visão e descrição de essências, sem o qual não se teria progresso nas pesquisas fenomenológicas, caso não fosse possível demonstrar sua possibilidade.

Num momento em que se discute sobre a naturalização da fenomenologia de Husserl, esta obra mostra a autonomia da fantasia, como um conceito que resiste a tentativa de retroceder a uma certa concepção naturalista de mundo. O campo

transcendental, que contém os polos intencionais de eu puro e dos objetos puros, é o lugar privilegiado da fantasia, pois ela é uma intencionalidade de uma consciência pura. Seus objetos são irrealis (ficcionalis) em contraposição aos reais, mas não por isso menos relevantes. Ao contrário, ao se orientar pela fantasia, a fenomenologia não está negando o mundo, mas apreendendo no “como se”, como um modo da possibilidade pura. Ao tomar posição pela fantasia não se está, de modo algum, refutando a percepção. Fica, entretanto, evidente que a fantasia não pode ser vista como algo secundário.

Por fim, o livro, além de ser uma leitura de suma importância para quem quer entender os fundamentos da fenomenologia transcendental de Husserl, ele pode interessar todos aqueles que, independentemente se estudam ou não fenomenologia, procuram entender o que é a fantasia, como ela opera e sua relevância para o campo da pesquisa e criação artística e científica. Embora a terminologia da fenomenologia seja de difícil assimilação, o livro é bem escrito e procura ser muito claro quanto aos termos usados. Isto facilita uma leitura fluida, sem deixar de lado a rigorosidade.

Referências

FONTANA, V. F. *A fantasia na fenomenologia de Husserl*. Porto Alegre: FI, 2022.

HUSSERL, E. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.