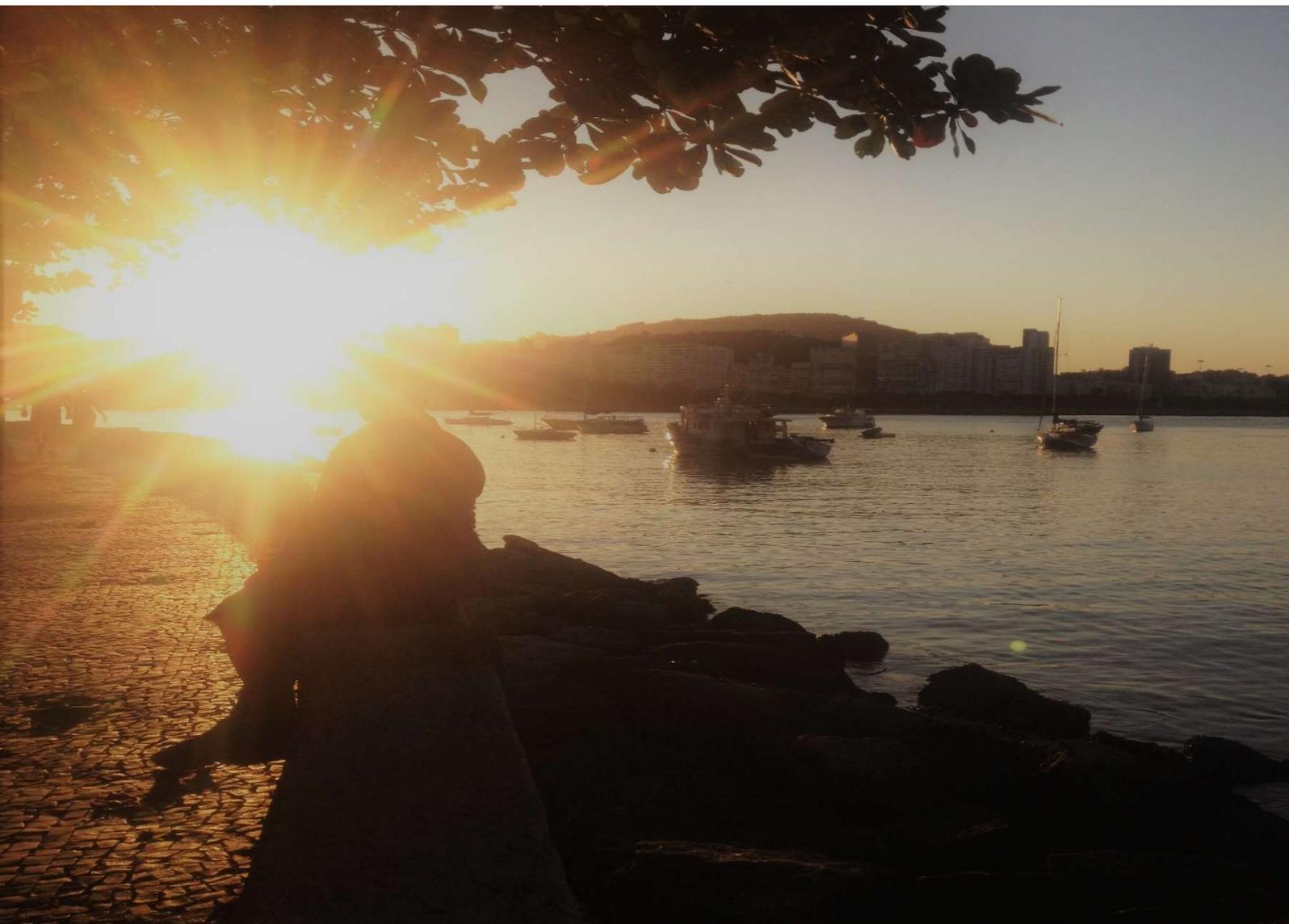


**VI Semana dos Alunos e das
Alunas de Pós-graduação em
Filosofia PPGFil - UFRRJ
2019**



Organizadora
Michelle Bobsin Duarte

**VI Semana dos Alunos e das Alunas de Pós-Graduação em Filosofia
PPGFil - UFRRJ 2019**

1ª edição
PPGFil-UFRRJ
Seropédica, 2021

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRRJ

Reitor:
Roberto de Souza Rodrigues

Vice-Reitor:
Cesar Augusto Da Ros

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação:
Lúcia Helena Cunha dos Anjos

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:
Affonso Henrique Vieira da Costa

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ
www.editorappgfilufrj.org



Creative Commons 2021 Editora do PPGFIL - UFRRJ
Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

VI Semana dos Alunos e das Alunas de Pós-graduação em Filosofia PPGFil – UFRRJ / Org. Bobsin Duarte, Michelle – Seropédica: PPGFil-UFRRJ, 2021.

223 p.

ISBN 978-65-86859-14-0

1.Filosofia 2. Seminário 3. Programa de pós-graduação. I. Bobsin Duarte, Michelle.

Código de barras do ISBN



EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org

Editor chefe: Francisco José Dias de Moraes

Editora adjunta: Michelle Bobsin Duarte

Equipe Editorial:

Affonso Henrique Costa

Alessandro Bandeira Duarte

Danilo Bilate

José Nicolao Julião

Michelle Bobsin Duarte

Renato Valois

Walter Valdevino Oliveira Silva

Conselho Editorial:

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)

Arley Ramos Moreno (Unicamp)

Domenico M. Fazio (Università del Salento - Itália)

Edgar de Brito Lyra Netto (PUCRJ)

Eduardo Brandão (USP)

Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)

Evandro Barbosa (UFPE)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRONEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marco Antonio Valentim (UFPR)

Marcos Fanton (UFPE)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Pedro Sússekkind Viveiros de Castro (UFF)

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

Sumário

8

A agonia do Eros nas redes sociais: o mito de Narciso e a *selfie*

Ingrid Nogueira do Nascimento Magalhães

18

A conexão entre racionalidade epistemológica e racionalidade política na filosofia de Karl Popper

Daniel Mota Vieira

39

A representação da mulher como constructo de si mesma: um diálogo entre Simone de Beauvoir e Pedro Almodóvar

Tom Menezes Pedrosa

59

A Pedagogia das Competências: O Problemático Paradigma da Educação Brasileira

Leonardo dos Santos Reis

78

O Ensino de Filosofia com Animações: A Filosofia Inacessível e o Projeto CineFilo

Denizard Custodio e Emanuel Castedo

99

Direitos dos animais: visões sobre deveres indiretos em Tom Regan

Vanessa Jacot da Silva

116

Encaminhamento da pergunta “O que é o homem?” a partir da necessidade da investigação do sentido de ser

Vitor Dantas de Moraes

135

Existencialismo e o ato de existir do Ser Negro

Gisele Rose da Silva

148

A Significação de metafísica no pensamento de Emmanuel Lévinas

Pedro Paulo Rodrigues Santos

159

O corpo em Schopenhauer sob o ponto de vista da representação

Tatiane Felix de Carvalho

168

O cuidado como fundamento da educação a partir de Martin Heidegger

Sérgio Henrique da Silva Melo

179

**Ontoteologia e esquecimento do ser – Um confronto entre Aristóteles e Heidegger
na leitura de Enrico Berti**

Francisco Marques Miranda Filho

193

Schopenhauer e a história

Luiz Guilherme Bakker de Pinho e Souza

205

Super-homem e Eterno Retorno, pensamentos necessariamente complementares

Rodrigo Ribeiro de Assumpção

Apresentação

Se o trabalho filosófico é um esforço racional, não podemos esquecer do impulso afetivo que nos conduz à pesquisa e à reflexão sobre determinado tema, pois o afeto pelo mundo nos leva a pensar.

Os textos aqui reunidos, apresentados no VI Seminário dos Alunos e das Alunas de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ, trazem a marca do afeto que produz pensamento filosófico. Isso porque o leitor e a leitora encontrarão reflexões que se pautam em questões atuais, as quais demonstram a preocupação filosófica com uma diversidade de temas, tais como, os direitos dos animais não humanos, redes sociais, o problema da educação brasileira, entre outros. Do mesmo modo, fazem-se presentes reflexões sobre questões clássicas da filosofia, as quais se atualizam pelos escritos dos jovens pesquisadores e das jovens pesquisadoras.

Michelle Bobsin Duarte
Professora colaboradora do PPGFIL - UFRRJ

A agonia do Eros nas redes sociais: o mito de Narciso e a *selfie*

Ingrid Nogueira do Nascimento Magalhães

Resumo: O presente trabalho objetiva apresentar como Byung-Chul Han concebe filosoficamente a perda da alteridade e da perspectiva erótica do indivíduo conectado, desenvolvidas em sua obra “Agonia do Eros”. Para tal, considerando “Eros” o desejo expressivo em sua alteridade, será analisada uma das versões da passagem mítica grega sobre Narciso, relacionando-a metaforicamente ao conceito moderno de *selfie*, interligado ao significativo fenômeno das redes sociais. Tenciona-se, portanto, compreender melhor a relação cultural do humano contemporâneo em rede com a projeção de sua própria imagem. A partir da perspectiva de que o Instagram e o Facebook são redes sociais atreladas a fortes características positivas e imagéticas que contribuem para o fortalecimento da experiência narcísica de seus usuários, tais redes serão objeto de consideração.

Palavras-Chave: Eros, Redes sociais, *Selfie*, Narciso.

Introdução

Byung-Chul Han é um filósofo sul-coreano radicado na Alemanha, atualmente professor de Filosofia e Estudos Culturais na Universidade de Artes de Berlim. Ele se propõe a analisar as problemáticas de um viver contemporâneo que está sujeito a dinâmica neoliberal, a aceleração e a disrupção propiciadas pelo avanço tecnológico, pela globalização e pela hipercultura.

No entanto, por mais ampla que seja sua abordagem teórica, o presente trabalho objetiva apresentar em específico como Han concebe filosoficamente a perda da alteridade e da perspectiva erótica do indivíduo conectado, desenvolvidas em sua obra “Agonia do Eros”. Para tal, considerando “Eros” o desejo expressivo em sua alteridade, será analisada uma das versões da passagem mítica grega sobre Narciso, relacionando-a metaforicamente ao conceito moderno de *selfie*, ou “autorretrato”, interligado ao significativo fenômeno de sua divulgação nas redes sociais. Tenciona-se, portanto, compreender melhor a relação cultural do homem contemporâneo em rede com a projeção de sua própria imagem.

Analisa-se aqui a *selfie* como elemento narcísico, seguindo a perspectiva filosófica de Han. Nesse sentido, é possível compreendê-la como signo da crise da dimensão erótica no cenário contemporâneo, pois nela se evidencia o colapso de qualquer relação com o outro em sua alteridade.

O mito do Narciso

De acordo com uma notória versão do mito grego dada por Thomas Bulfinch¹, Narciso era um jovem e belíssimo caçador extremamente orgulhoso. Sua beleza era tanta que diversas moças e ninfas apaixonaram-se por ele, sem que, no entanto, ele jamais tenha se interessado por nenhuma delas. Algumas, arrebatadas por esse amor, foram levadas a loucura e até mesmo a morte. Contudo, logo ao nascer, um adivinho lhe profetizou que “só teria uma vida longa, se ele não chegasse a se contemplar”.

Sua perdição foi concretizada ao rejeitar Eco. Com isso, a ninfa cede ao desespero, restando-lhe somente a aparência de uma rocha e sua voz a repetir falas daqueles que as proferissem próximos a ela. Desta forma, a ira da Deusa Ártemis² é invocada, pois que ela era uma de suas Oréades³ mais estimadas. Furiosa, Ártemis suplica a Nêmesis⁴ por vingança, que atende seu pedido condenando o jovem Narciso a *amar um amor impossível*.

Finalmente, um dia Narciso aproxima-se de um lago de superfície cristalina até então intocado. E ao ver-se refletido em suas águas, apaixonou-se imediatamente por si, sem que, todavia, se reconheça em seu reflexo. Ao perceber a impossibilidade de alcançar seu amado e de coração partido pela frieza com que o encara, Narciso funde-se a si mesmo, até que sucumba a própria imagem ao afogar-se, assim concretizando o que lhe fora profetizado.

Em confronto com o atual contexto, pode-se considerar que o mito expressa muito do que hoje se vê ao navegar pelas redes sociais, tais como Instagram ou Facebook, e deparar-se com as infinitas *selfies* postadas.

¹ BULFINCH, T. *O Livro de Ouro da Mitologia (A Idade da Fábula): Histórias de Deuses e Heróis*. RJ: Ediouro Publicações S.A., 2002, p. 123-127.

² Deusa mitológica grega associada à vida selvagem e à caça.

³ É o termo que na mitologia grega designa espécies de ninfas que habitavam e resguardavam montanhas, cavernas e grutas.

⁴ Deusa mitológica grega associada à justiça, à vingança e à ética.

Metaforicamente, o Facebook e o Instagram podem ser vistos como o lago amaldiçoado de Narciso, uma vez que se configuram como o meio virtual que fortalece a experiência narcísica do usuário. Neste cenário, a *selfie* pode ser vista como o reflexo que o destrói, pois apresenta-se como uma projeção simulada de si mesmo. Deste modo, compreende-se que tais redes não estão somente associadas a auto-exposição, mas também, ao desconhecimento de si e a perda da alteridade.

Desta forma, a partir da leitura apresentada do mito, pode-se afirmar que Narciso não ama a si mesmo, posto que não se reconhece em seu reflexo. Ama tão-somente a imagem que criou de si, e também por isso, é incapaz de alcançá-la. Como se pode concluir no trecho de Bulfinch:

[Narciso] — Por que me desprezas, belo ser? — perguntou ao suposto espírito — Meu rosto não pode causar-te repugnância. As ninfas me amam e tu mesmo não pareces olhar-me com indiferença. Quando estendendo os braços, fazes o mesmo, e sorris quando te sorrio, e respondes com acenos aos meus acenos. [...] ⁵.

O Narciso contemporâneo

Bem como Narciso, o homem contemporâneo está aprisionado à visão de seu reflexo sem que consiga chegar a tal. Entretanto, hoje, não mais visto em um espelho d'água, mas idealizado como uma *selfie* perfeita compartilhada em uma rede social. Seja porque é um padrão inalcançável, ou mesmo, porque suscita o aprimoramento infinito em busca dessa suposta perfeição, a *selfie* não reflete o indivíduo em si mesmo. Estar aprisionado a esse reflexo é o que impede o indivíduo de enxergar o outro.

Para o Narciso antigo e o contemporâneo, ao conceber o mundo a partir de projeções de si, o fim mais provável é afogar-se em seu reflexo. Conforme Han, em “Agonia do Eros”:

O sujeito narcísico, [...] não consegue estabelecer claramente seus limites. Assim, desaparecem os limites entre ele e o outro. [...] Vagueia aleatoriamente nas sombras de si mesmo até que se afoga em si mesmo ⁶.

Adentrando a obra “Agonia do Eros”, na concepção do filósofo, o *Eros*, como desejo do outro, é uma vivência radical. Ele se fundamenta em um profundo esvaziar do

⁵ BULFINCH, T. Op. Cit., p. 126.

⁶ HAN, B. *Agonia do Eros*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 [2012], p. 10.

si mesmo para ir ao encontro do outro: não somente o dessemelhante, mas o *inteiramente outro*. Segundo Han, “no inferno do igual, que vai igualando cada vez mais a sociedade atual, já não mais nos encontramos, portanto, com a experiência erótica”⁷.

Han aponta a revitalização dessa perspectiva de *Eros* como uma possível alternativa de escape ao *mero viver*, caracterizado pela auto-exploração, pelo trabalho compulsivo e pelo imperativo do desempenho – atualmente dominantes no cenário contemporâneo⁸.

O filósofo utiliza-se do termo *atopos*, conforme apresentado por Platão em “Teeteto”, concebendo o amado como um outro *atópico*, o *sem-lugar* que, por isso, não pode ser nivelado ao igual. Todavia, para o filósofo sul-coreano, a sociedade neoliberal tem por característica resumir tudo a objetos de consumo. Na sociedade capitalista, o outro *atópico* é destruído em favor da instituição de diversidades consumíveis⁹. Segundo Byung-Chul Han:

Não é apenas a oferta de outros *outros* que contribui para a crise do amor, mas a erosão do *Outro*, que por ora ocorre em todos os âmbitos da vida e caminha cada vez mais de mãos dadas com a narcisificação do si-mesmo. O fato de o *outro desaparecer* é um processo dramático, mas, fatalmente avança, de modo sorrateiro e pouco perceptível.¹⁰

Um aspecto importante para Han e que, segundo ele, é uma das características que configura o cenário pós-moderno, é a exposição desmedida de si ou, nos termos do filósofo, uma *pornografização* do mundo¹¹.

Na análise de Han, a *sociedade pornográfica*¹² é aquela em que os indivíduos se expõem e se *despem* voluntariamente sem qualquer resistência. Tem-se aqui uma verdadeira antítese ao *Eros*: extrai-se integralmente a ritualística e expurga-se do ato sexual todo o enigma que o rodeia. Essa relação eleva tanto o individualismo e o voltar-se para si, que o sujeito não mais consegue reconhecer sociabilidade na alteridade, em mais um aspecto que fortalece uma dimensão narcísica. Como fica claro no trecho:

⁷ *Ibidem*, p. 8.

⁸ *Ibidem*, p. 43.

⁹ *Ibidem*, p. 8-9.

¹⁰ *Ibidem*, p. 7-8.

¹¹ *Ibidem*, p. 56.

¹² HAN, B. *Sociedade da Transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 [2012], Cap. 4.

Da imagem pornográfica não parte qualquer resistência do outro ou também do real. Nela tampouco inabita qualquer decência, nenhuma distância. Pornográfica é precisamente a falta de toque e de encontro com o outro, a saber, é o toque autoerótico de si-mesmo e a autoafeição, que protege o ego do toque alheio ou do ser capturado. Assim, a pornografia fortalece o processo de narcisização do si-mesmo¹³.

Essa perspectiva de exposição voluntária, perda de mistério e coisificação da *persona* é ainda mais ampliada se pensarmos no advento da internet, e mais especificamente, das redes sociais.

A total visibilidade do *panóptico digital*

Nesse sentido, para tentar melhor conceber as dinâmicas do homem contemporâneo em rede, Han estabelece o *panóptico digital*¹⁴. Desse modo, o filósofo ressignifica em termos atuais o conhecido panóptico de Bentham, proposto originalmente como projeto de sistema penitenciário ideal, e amplamente utilizado nas análises da Sociedade Disciplinar de Foucault.

Entende-se por *panóptico digital* o espaço vigiado pela onipresença do universo virtual, em que todos observam a todos, onde público e privado misturam-se até que suas fronteiras se percam. O *panóptico* haniano tende a ser mais eficaz que qualquer outro, pois nele apaga-se a distinção entre o ponto central, suas margens e toda ótica perspectivista¹⁵. No meio virtual, o iluminar é estendido a todos os cantos e espaços, gerando hipervisibilidade.

Han propõe a concepção de *panóptico digital* compreendendo que, sob a aparência de um espaço que promete liberdade, a internet esconde uma plataforma que permite o total controle sobre o usuário. Acrescenta-se que, cada vez mais há uma maior facilidade de se manter conectado e, assim, de comunicar-se constantemente independente de tempo e de distância.

Por esse ângulo, destaca-se que a total transparência decorrente da hipercomunicação é autossustentada pelos usuários que atuam prontamente na constituição e manutenção deste *panóptico*, ao apoiarem e ao exibirem-se por uma vontade própria, autocoercitiva e narcísica. Segundo afirma o filósofo, “o mundo digital é pobre em alteridade e em sua resistência. Nos círculos virtuais o eu pode mover-se

¹³ HAN, B. *Agonia do Eros*, p. 80.

¹⁴ HAN, B. *Psicopolítica. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. BH: Ed. Âyiné, 2018 [2014], p. 78.

¹⁵ *Ibidem*.

praticamente desprovido do “princípio de realidade”, que seria um princípio do outro e da resistência. Ali, o eu narcísico encontra-se sobretudo consigo mesmo”¹⁶.

Na rede social o outro *atópico* é perdido, uma vez que a libido é introjetada prioritariamente na própria subjetividade. O culto narcísico a própria imagem se fortalece na medida em que o outro torna-se observável somente a partir de uma projeção de si.

Redes sociais e o culto a imagem

Han parte da perspectiva que “positividade” é uma forma de violência comum a sociedade contemporânea. Para o filósofo, esta resulta da superprodução, do superdesempenho e da supercomunicação¹⁷ e caracteriza-se pelo *excesso de igual*¹⁸ e pela sensação de *poder* ilimitado¹⁹. Este último, por sua vez, se efetiva nas múltiplas possibilidades oferecidas “numa sociedade que crê que *nada é impossível*”²⁰.

Compreende-se então as redes sociais como verdadeiros amplificadores de um culto narcísico à projeção de sua própria imagem exibida voluntariamente e signo da expressão da positividade presente.

Configura-se então outro ponto importante a ser abordado: a ênfase de felicidade e autorrealização exposta nas redes sociais através das *selfies*. O indivíduo em rede normalmente é constituído por concepções montadas de beleza, sucesso, e tudo aquilo que atravessa a perspectiva de um ideal positivo de aprovação externa que o usuário passa a sentir necessidade para uma “auto-aprovação”.

É nesse sentido que ao propiciar uma auto-exposição ilimitada, as redes sociais suscitam um desnudar *pornográfico*. No momento em que a desinibição chega a seu clímax de obscenidade, há uma transmutação da liberdade em auto-exploração, que para a concepção de Han, também é autoviolência.

Utilizo-me aqui prioritariamente para melhor compreensão do fenômeno situado pelo filósofo, a análise de duas redes sociais que atuam primordialmente nesse incessante compartilhar de *selfies*: O Instagram e o Facebook.

¹⁶ HAN, B. *Sociedade do Cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015 [2010], p. 91-92.

¹⁷ *Ibidem*, p. 16.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 24. Itálico no original.

²⁰ *Ibidem*, p. 29. Itálico no original.

Em primeira análise, para tratar do Instagram²¹, deve-se entendê-lo como uma rede social fundamentalmente imagética e positiva²². Nesse sentido, ao adentrar mesmo que rapidamente tal mídia social, se torna fácil observar que esta é totalmente estruturada em uma relação de culto a imagem e total transparência. Seu principal objetivo é compartilhar as mais bonitas e melhores fotografias expondo a própria vida e imagem. Normalmente mesmo sem que se receba nada além de *likes* por isso, de forma que não há espaço para negatividade²³.

Em contrapartida, o Facebook não tem o compartilhamento de imagens por principal função, ainda que esta lhe seja uma forte característica. Contudo, no contexto atual é uma rede social de suma relevância, uma vez que é a de maior concentração de usuários mundialmente²⁴, além de possuir algumas outras particularidades que podem influir o usuário a um fortalecimento de suas características narcísicas.

Ao analisar o Instagram vê-se, por exemplo, que ao focar-se intrinsecamente no compartilhamento de imagens, tal rede permite que o usuário compartilhe e, de forma bidirecional, entre em contato com a melhor ou mais otimizada versão de si. Abre-se espaço para a busca por um padrão de beleza²⁵, que se expressa na necessidade de admiração e, conseqüentemente, resulta na falta de empatia. Promove-se uma anulação do outro *atópico* ao expor somente àquelas diferenças que possam ser consumíveis, adentrando ao anteriormente citado, *inferno do igual*²⁶.

²¹ No Brasil, em 2017, o Instagram era a segunda maior rede social em concentração de usuários, com a marca de 50 milhões. SANCHEZ, J. *Com 50 milhões de usuários, Brasil é segundo no ranking do Instagram*. Folha de S. Paulo, 28 out. 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2017/10/1931057-com-50-milhoes-de-usuarios-brasil-e-segundo-no-ranking-do-instagram.shtml>. Acesso em: 3 out. 2019.

²² Para Han, a *Sociedade da Transparência* também é uma *Sociedade Positiva*. Nesta, não são mais reconhecidos os limites entre o eu e o outro, pois não comporta mais espaços vazios e lacunas. Positiva é uma sociedade em que não há lugar para a negatividade, em que impera o produtivismo, onde *tudo é possível*. O processo de positividade está intrinsecamente ligado a aceleração disruptiva motivada pelo capital, que iguala tudo ao *totalmente igual e/* ou estabelece somente diferenças consumíveis pobres em alteridade. HAN, B. Op. Cit., *Sociedade da Transparência*, Cap. 1.

²³ Segundo Han, “As mídias sociais [...] constroem um espaço de proximidade absoluto onde se elimina o *fora*. Ali encontra-se apenas o si mesmo e os que são iguais; já não há mais negatividade, que possibilitaria alguma modificação”. *Ibidem*, p. 81. *Itálico no original*.

²⁴ VIANNA, I. *Social Media Trends 2018: panorama das empresas e usuários nas redes sociais*. Inteligência RockContent, 6 dez. 2017. Disponível em: <<https://inteligencia.rockcontent.com/social-media-trends-2018/>>. Acesso em: 2 out. 2019.

²⁵ Na versão móvel da plataforma do Instagram também é permitida a edição de fotos visando essa aproximação de um ideal do belo e do agradável. Entretanto, além da otimização já presente na própria rede, é comum a utilização de aplicativos externos para o maior aperfeiçoamento das imagens em prol desses padrões de beleza.

²⁶ HAN, B. *Agonia do Eros*, p. 8.

Afigura-se assim uma relação e, talvez, até mesmo uma transmutação da imagem excessivamente exposta em um objeto consumível de devoção imediata. Na total iluminação do *panóptico digital*, não há possibilidade de objetos e indivíduos desaparecerem, porém estes anulam-se no *mais visível* que o *visível*: a obscenidade que é própria a esta “sociedade pornográfica”. Para o filósofo,

[...] o erótico pressupõe a negatividade do mistério e do ocultamento. Não existe erotismo da transparência. É precisamente onde desaparece o mistério em prol da exposição e do desnudamento total que começa a pornografia. Ela é marcada por uma positividade penetrante, incisiva²⁷.

Por este olhar, transparente é o que se mostra de forma completa, onde se perde o mistério e a dimensão autoerótica do eu. Nesse sentido, o lugar em que a transparência prevalece, tal qual as mídias sociais, também se configura como o local onde o *Eros* não encontra espaço para se sustentar.

Por outro lado, considerando o Facebook, pode-se dizer que esta rede social passa a ser um ambiente no qual o indivíduo é tensionado a expressar condutas narcísicas, a partir de que o perfil do usuário se torna uma vitrine de autoexposição transparente, exibindo porções de informações de sua vida – tão bem selecionadas como as do Instagram. Além disso a referida rede também oferece inúmeras outras possibilidades, como publicações de fotos, de eventos, de vídeos, envio de mensagens etc.

Desta forma, torna-se um significativo veículo para o compartilhamento de *selfies* com as mesmas motivações da anterior, ganhar *likes* e seguidores, a fim de receber pequenas doses cotidianas de aprovação externa, com objetivo de se autoafirmar, alimentando seu Narciso interior.

Em um cenário de total visibilidade, perde-se o espaço para o mistério e a inacessibilidade. Assim, a obscenidade se configura através da entrega voluntária, porém por coação, mesmo que auto-infligida, à hipervisibilidade e à hipercomunicabilidade. Ademais, para Han, também é pornográfico o ato de se entregar completamente ao olhar do *panóptico digital*.

Já de há muito que o “semblante humano, com seu valor cultural, desapareceu da fotografia. Na era do facebook e do photoshop o ‘semblante humano’ se transformou em face, que se esgota totalmente em seu valor expositivo. A face é o rosto exposto sem

²⁷ HAN, B. *Sociedade da Transparência*, p. 60.

qualquer “áurea da visão”²⁸. É a forma de mercadoria do “semblante humano”. [...] A transparência é uma contrafigura da transcendência, e a face habita a imanência do igual²⁹.

Situadas tais considerações, observa-se que aquilo que Han concebe por *Eros* necessita da “negatividade” do íntimo e do misterioso, para que haja espaço para uma curiosidade sobre aquilo que se desconhece no outro, promovendo desta forma uma abertura ao desejar. Pois, quando a hipervisibilidade *pornográfica* das redes sociais desnuda todo o ser, o *Eros* agoniza na falta de espaço para a alteridade.

Considerações finais

Ao analisar a publicação das *selfies* nas redes sociais como elemento narcísico, o presente artigo pretendeu utilizá-la como um instrumento para se entender a perda da perspectiva erótica do cenário contemporâneo. Nesta dinâmica, extingue-se qualquer dimensão que se possa ter com o outro em toda a sua alteridade. Tal concepção demonstra a transformação deste autorretrato em um objeto a ser otimizado e consumido, favorecendo o retorno da libido para o próprio eu. Configura-se assim como uma potencialização de um mostrar-se como se quer ser.

A partir de tal análise, compreende-se que quando o indivíduo não se reconhece mais no olhar do outro, perde a dimensão erótica e, do mesmo modo que Narciso, pode sucumbir à admiração do eu idealizado ou à frustração de não alcançar seu reflexo. Constata-se, pois, a “Agonia do Eros”.

Ao atuarem como amplificadoras e facilitadoras das principais características narcísicas nos indivíduos, as redes sociais, prioritariamente o Facebook e o Instagram, articulam-se à ausência de empatia, ao esvaziamento de si, ao declínio da alteridade e, por fim, ao perecimento do *Eros* em curso na sociedade contemporânea.

Nesse sentido, tendo em vista a amplitude da questão abordada, o presente artigo convida a investigações futuras e a um aprofundamento na discussão sobre as implicações psicossociais e filosóficas advindas, não somente desse uso específico das redes sociais, como também de toda nossa inserção no mundo virtual.

²⁸ BAUDRILLARD, J. *Die fatalen Strategien – Die Strategie der Täuschung*. Munique, 1992, p. 71.

²⁹ HAN, B. Op. Cit., *Sociedade da Transparência*, p. 29.

Referências bibliográficas

BULFINCH, T. *O Livro de Ouro da Mitologia (A Idade da Fábula): Histórias de Deuses e Heróis*. RJ: Ediouro Publicações S.A., 2002.

HAN, B. *Agonia do Eros. Petrópolis*, RJ: Vozes, 2017 [2012].

_____. *Psicopolítica. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. BH: Ed. Âyiné, 2018 [2014].

_____. *Sociedade da Transparência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 [2012].

_____. *Sociedade do Cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015 [2010].

SANCHEZ, J. *Com 50 milhões de usuários, Brasil é segundo no ranking do Instagram*. Folha de S. Paulo, 28 out. 2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2017/10/1931057-com-50-milhoes-de-usuarios-brasil-e-segundo-no-ranking-do-instagram.shtml>. Acesso em: 3 out. 2019.

VIANNA, I. *Social Media Trends 2018: panorama das empresas e usuários nas redes sociais*. Inteligência RockContent, 6 dez. 2017. Disponível em: <https://inteligencia.rockcontent.com/social-media-trends-2018/>. Acesso em: 2 out. 2019.

A conexão entre racionalidade epistemológica e racionalidade política na filosofia de Karl Popper

Daniel Mota Vieira

Resumo: A comprovação de que a evidência contrária possui cabedal para se pronunciar decisivamente sobre a universalidade nômica mostrou-se estruturadora do projeto epistemológico do filósofo Karl Popper (1902-1994). Tal fato levou ao abandono da concepção justificacionista do conhecimento. A partir disso, tendo em vista uma análise histórico-filosófica do liberalismo, mostra-se que uma visão liberal consistente é aquela capaz de dar à crítica uma relevância positiva uma vez que não aprendemos por alcançar a verdade ou a certeza absoluta, mas por percorrer diligentemente o constante processo de eliminação de erros por tentativas. Sendo assim, não somos capazes de acumular todo o conhecimento disperso entre as inúmeras mentes, como, ademais, não podemos ostentar postulações de conhecimento que se assenhem do todo da realidade, e veremos que teorias historicistas, estribadas na aceitação de um inexorável destino histórico, como a marxista, e em pretensões utópicas remodeladoras da ordem social mostram-se incompatíveis com a epistemologia negativista abraçada pelo filósofo austríaco e por ele estendida à análise sócio-política. Por outro lado, tomamos cuidado para não recair na postura que desdenha completamente da intervenção estatal, restringindo-a ao âmbito humanitário, incluindo a economia, por via da aceitação da mecânica social gradual como alternativa.

Palavras-chave: : Karl Popper, epistemologia, liberalismo, política, mecânica social gradual.

Introdução

A tradição de pensamento privilegiada neste artigo é aquela que parte do princípio de que precisamos estar conscientes das limitações de nossa razão.

A problemática das limitações da razão mostra-se presente desde John Locke (1632-1704) e, com David Hume (1711-1776), converte-se na tentativa de demonstrar que os procedimentos generalizadores na lida com questões empíricas são carentes de um confiável embasamento epistemológico. A veemente argumentação humeana contra as oferecidas tentativas de justificação para as inferências indutivas encontra-se na base da formulação da gnosiologia falsificacionista e falibilista popperiana.¹ Nesse escopo, o

¹ Quanto aos problemas lógico e psicológico da indução, apresentados e discutidos por Hume, as reformulações e respostas que Popper oferece a eles, cf. o capítulo 1 de POPPER, K. R. *Conhecimento*

realce da norma de que sempre é possível o contrário de qualquer fato, explicado pelas teorias previamente elaboradas pela comunidade científica, revelou-se de fundamental importância para a construção da visão negativista do progresso científico. Tal contorno deixa sob suspeição qualquer postulação de conhecimento que atribua segurança epistêmica à veiculação de regularidades empíricas que, por fazerem parte do “Curso Uniforme da Natureza”,² são dadas como dignas de uma irrestrita confiança. Por conseguinte, se até mesmo as conexões por muito tempo observadas entre os fenômenos podem admitir descontinuidades em seus modos de ser, então aquilo que hoje figura como objeto de conhecimento poderá não ser assim no futuro. Hume torna-se pai de uma teoria do conhecimento que, ao dar ênfase à incerteza e à possibilidade de erro, torna-se uma das fortalezas da visão de mundo liberal.³

A questão fundamental para Hume é a de que se a experiência apenas é capaz de oferecer conhecimento de instâncias particulares, o que justificaria o conhecimento pela inferência que ultrapassa a impressão sensorial fundamentando-se em um princípio questionável de associação causal entre coisas ou eventos? Através das nossas percepções temos acesso apenas às questões de fato atuais, então como justificar a inferência, a partir delas, para acontecimentos futuros? Por não poder passar de coincidência recorrente a associação de objetos em experiências passadas, a mera conjunção de dois eventos não é razão suficiente para darmos um como causa do outro.⁴ O que constatamos, na verdade, é uma conexão cronológica e não necessária entre ocorrências; e, por isso, advém a

objetivo: uma abordagem evolucionária. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia - EDUSP, 1975. Uma exposição detalhada do assunto também está em VIEIRA, D. M. *Popper, verdade e progresso científico: possibilidades e limites na elaboração de uma epistemologia objetiva.* Porto Alegre: Editora Fi, 2017 (recurso eletrônico).

² OLIVA, A. *Entre o dogmatismo arrogante e o desespero cético: a negatividade como fundamento da visão de mundo liberal.* Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1993, p. 15.

³ Ao referirmo-nos a Hume, temos em vista especificamente o seu HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding.* Edited with an Introduction and Notes by Peter Millican. Oxford University Press, 2007.

⁴ “Ora, de um ponto de vista lógico, está longe de ser óbvio que estejamos justificados ao inferir enunciados universais a partir dos singulares, por mais elevado que seja o número destes últimos; pois qualquer conclusão obtida desta maneira pode sempre acabar sendo falsa: não importa quantas instâncias de cisnes brancos possamos ter observado, isto não justifica a conclusão de que *todos* os cisnes são brancos” (POPPER, K. R. “A lógica da investigação científica”. In *Popper, Schlick e Carnap.* Tradução de Pablo Rubén Mariconda. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975, pp. 263-384). Para uma abordagem pormenorizada da lógica indutiva, que não se restringe à inferência de enunciados universais a partir de singulares (formulados por via de experimentos laboratoriais etc.), cf. SKYRMS, B. *Escolha e acaso. Uma introdução à lógica indutiva.* Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix-EDUSP, 1966.

necessidade de uma adequada justificação da passagem de um *post hoc* (depois disso) para um *propter hoc* (por causa disso).

A resposta dada por Hume é a de que o conhecimento desse tipo não é obtido de modo *a priori*. Por mais que se mostre tentativo em casos de administração prática da realidade, não dispomos de base lógica para justificar essa transição. Essa contundente crítica humeana ao método indutivo reitera a preocupação já apresentada por Locke de que devemos limitar as nossas investigações àqueles objetos que mais se adaptam à restrita capacidade do nosso entendimento:

Quando considerarmos a vasta distância das partes do mundo conhecidas e visíveis, e as razões que temos para pensar que o que está ao alcance de nossa compreensão é apenas uma pequena parte do imenso universo, descobriremos então um enorme abismo de ignorância.⁵

Tendo em vista a evidência positiva revelar-se inconclusiva para determinar a verdade de enunciados de universalidade irrestrita, a construção de uma teoria do conhecimento modesta, na qual a evidência negativa é bem realçada, torna-se ainda mais propiciada. Se não há como alcançarmos verificações cabais e definitivas das leis científicas, por elas corresponderem a enunciados de universalidade irrestrita, com uma infinidade de instâncias potenciais⁶ - sendo possível apenas um número finito de observações positivas com vista a definir o valor de verdade dessas construções teóricas -, então como não elaborar uma proposta epistemológica humilde, que reconheça os limites da nossa razão e atribua à evidência negativa um importante valor?

Com a dispensa do justificacionismo, a única postura cabível às preocupações popperianas foi a se desfazer de teorias que conflitam com as observações. Uma teoria veicula conhecimento empírico caso seja passível de teste, isto é, de suas afirmações serem confrontadas com observações. A igualdade entre refutabilidade e testabilidade é a marca do critério de demarcação que Popper nos apresentou.⁷ As palavras de Alberto Oliva caracterizam muito bem essa postura frente ao conhecimento e seu progresso:

⁵ LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano; Segundo tratado sobre o governo*. Tradução da 1ª parte por Anoar Aiex; tradução da 2ª parte por E. Jacy Monteiro. 5ª ed. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991, pp. 150-51.

⁶ A esse propósito, é proveitosa a leitura do capítulo III de *A lógica da investigação científica*.

⁷ VIEIRA, D. M. *Popper, verdade e progresso científico*.

Não aprendemos porque chegamos à verdade, e sim por percorrermos diligente e criticamente o penoso e interminável caminho da eliminação de erros. Se não há verdade a alcançar, há falsidades a eliminar. E entender que aprender é aprender a desvencilhar-se de erros equivale a assumir a postura *humilde* de que não há teoria capaz de assenhorear-se da realidade (investigada) como sua verdade [...].⁸

Por consequência, podemos defender que o negativismo epistemológico defendido por Popper ao longo de suas obras pode ser visto como o embasamento crítico do liberalismo mais consistente frente às discussões mais presentes, como as sobre os limites da atuação do Estado e o papel e a legitimidade das nossas instituições democráticas. Veremos que pela assunção da impossibilidade de chegarmos à Verdade, o liberal reitera frequentemente sua modéstia epistemológica sobre a infinidade da ignorância e a restrição do saber.

Nesse caminho, veremos que o liberalismo pugna uma teoria do conhecimento antitética a projetos grandiloquentes de engenharia social não por abraçar uma posição conservadora, mas por constatar que não dispomos de um saber tão completo que nos permita a tudo alterar – de modo revolucionário – com garantia de obtenção de resultados melhores. De tal forma, podemos tentar reformas graduais do que já está posto – pautadas em propostas submetidas ao intenso crivo da crítica.

A dispersão do conhecimento: o poder do Estado restrito à intervenção humanitária

A modesta performance intelectual assumida pelo liberal não se restringe a reconhecer as limitações do entendimento humano e as dificuldades em oferecermos uma justificação aos nossos sistemas interpretativos. Uma mente singular é capaz de conhecer apenas um recorte do conhecimento distribuído pelos vários intelectos. O nosso conjunto de informações é, portanto, diminuto e, assim, temos conhecimento de apenas alguns setores de todo o saber. Por essa razão, as nossas pretensões transformantes quanto a essa realidade devem ser modestas.

O liberal, e isso é importante ressaltar, não nega que o planejamento seja necessário. Ele o entende como um complexo de decisões que são inter-relacionadas acerca da alocação dos recursos à nossa disposição. Por outro lado, partindo de uma epistemologia humilde, o liberalismo entende que o planejamento não deve ser

⁸ OLIVA, A. *Entre o dogmatismo arrogante e o desespero cético*, p. 15, destaque do autor.

centralizado; isto é, focado em uma única autoridade ou grupo social, mas distribuído pela miríade de indivíduos. A planificação centralizada despreza um fator decisivo: se por um lado ela pode resguardar poder suficiente para a coação dos indivíduos que desdenhem de suas ordens, um governante sequer, nesse sistema, pode deter todo o conhecimento distribuído pelas variegadas mentes individuais. Tais tentativas de modificação da realidade, baseadas na prescrição de atitudes, causariam uma obstrução no desenvolvimento social. As razões invocadas contra essa forma de governo são decisivamente epistêmicas:

O planejador holístico esquece o fato de ser fácil centralizar o poder, mas impossível centralizar todo aquele conhecimento que está distribuído por muitos intelectos individuais e cuja centralização seria necessária para a sábia manipulação do poder centralizado. Esse fato apresenta consequências de largo alcance. Incapaz de avaliar o que se encontra nos intelectos de tantos indivíduos, o planejador holístico tentará simplificar os problemas, eliminando diferenças individuais: tentará padronizar interesses e crenças por meio da educação e da propaganda.⁹

Tendo em vista tal situação, a atitude demiúrgica escora-se numa atitude epistemológica essencialista. Vejamos como Popper a define:

[Segundo o essencialismo], *As melhores teorias, as verdadeiramente científicas, descrevem as “essências das coisas – sua “natureza essencial”, realidades que existem por trás das aparências.* Essas teorias não necessitam [de] explicações adicionais, nem são susceptíveis de tais explicações – são em si mesmas *explicações últimas.* Encontrá-las é o objetivo final do cientista.¹⁰

Por conseguinte, a ciência, de acordo com essa vertente, desvenda o modo essencial pelo qual a realidade manifesta-se contra as ilusões do senso comum, prisioneiro das percepções imediatas. Tal epistemologia é de um embasamento epistemológico oposto ao do liberalismo popperiano. Se o conhecimento fosse capaz de alcançar a essência mais profunda dos objetos sob investigação, então não haveria razão de se propugnar uma concepção epistemológica humilde. Ele poderia revelar para nós não

⁹ POPPER, K. R. *A miséria do historicismo*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix - EDUSP, 1980. p. 51. Popper credita a observação de que um espírito é incapaz de acumular todo o conhecimento disperso entre os outros de inúmeros agentes individuais a Friedrich Hayek (1899-1992) em *Collectivist Economic Planning* (1935).

¹⁰ POPPER, K. R. “Três pontos de vista sobre o conhecimento humano”. In POPPER, K. R. (Org.). *Conjecturas e Refutações*, p. 131, destaques do autor.

apenas a razão de as coisas serem como atualmente são, mas prescrever como elas devem ser para serem melhores.

Destarte, essa epistemologia, que confere à ciência o poder de apreensão dos determinantes ocultos que escapam a visões alternativas oferece a base ideológica para o totalitarismo daqueles que julgam possuir esse saber e que podem transformar o mundo de forma revolucionária. Dentro desse cenário, é importante rechaçar a acusação de que a visão liberal de mundo visa à manutenção do *status quo*. Voltando os olhos à sua fundamentação filosófica vemos que a maior preocupação de nossa vertente é determinar o quanto podemos conhecer com segurança aquilo que está sob investigação. Propostas de aperfeiçoamento das nossas instituições democráticas são bem-vindas desde que estejam embasadas, por meio do método de ensaio e erro, em um efetivo conhecimento de suas funcionalidades. À parte disso, encontram-se as propostas de engenharia social de um Poder Hipertrofiado, alvo de nossa crítica por ser inseparável “[...] da crença arrogante de que temos como obter conhecimento demonstrativamente certo, capaz de legitimar os impulsos demiúrgicos que pretendem recriar o mundo social à imagem e semelhança do grupo que está no poder”.¹¹

Tendo por base esse reconhecimento das limitações da razão humana, o teorema enunciado pelo liberal diz que quanto maior a concentração de poder do Estado, mais danificado será o uso do conhecimento entre os diversos agentes sociais e, assim, maior será a inibição da produção de novos conhecimentos. Tanto o processo de invenção quanto o de descoberta pressupõem as múltiplas e descentralizadas atividades no interior da ordem espontânea.¹² Diferentemente de uma postura anarquista, o que o liberal concebe como ordem espontânea não se reduz à total falta de regulamentação, mas está envolvido pela proteção da ampla variedade de planejamentos setoriais, que variam de acordo com os conhecimentos das circunstâncias físico-sociais por parte dos indivíduos.

¹¹ OLIVA, A. *Entre o dogmatismo arrogante e o desespero cético*, p. 25.

¹² Hayek afirma que a ordem espontânea integra três noções fundamentais do constitucionalismo liberal. Entendendo-a como uma ordem que se engendra por si mesma, por via das consequências não-pretendidas de nossas ações, o autor diz que ela está acompanhada da noção de justiça “social” ou “distributiva” e da terceira noção, a de que o tipo predominante de instituições democráticas liberais, onde está presente o mesmo corpo representativo que estabelece as regras de justa conduta, e que conduz o governo, é capaz de transformar, forçadamente, a ordem espontânea da sociedade em um sistema totalitário posto a serviço de uma coalisão de interesses organizados. Para mais informações, cf. a introdução e o segundo capítulo do primeiro volume de HAYEK, F. *Droit, Législation et Liberté*. Traduit de l’anglais par Raoul Audoin. v. 1. 1^o ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

A ordem espontânea, nesse contexto, é correlata, de cunho sistêmico-funcional, da liberdade individual e a consequência disso é que não há como alimentar pretensões de alteração profunda dessa ordem sem restringir a liberdade de cada indivíduo. A intervenção do Estado aqui é humanitária, não pessoal, tutelando em prol da liberdade tanto no reino da força bruta ou intimidação física¹³ quanto, como veremos a seguir, no sistema econômico, garantindo isonomia na conjuntura competitiva para cada agente.

O apelo humanitário de Marx e a injustificabilidade de sua teoria da impotência de toda política

Com todo esse panorama do plano de fundo epistemológico dos liberais, vemos que o rechaço do planejamento central se fundamenta no fato de nenhum de nós dispor de capacidade epistêmica para deter conhecimento capaz de justificar reestruturações globais grandiloquentes.¹⁴ No âmbito prático, cercear a liberdade acarreta a estagnação econômica, um corolário da ineficiência epistemológica da redução ao âmbito do Estado dos projetos que nascem e se multiplicam no mercado.

Ainda que o grupo que está no controle do poder estatal detivesse algum tipo especial de conhecimento, o planejamento central não estaria justificado. A perda de liberdade para o Estado impediria a ampla movimentação do mercado de ideias e bens que viabilizam o surgimento de novos produtos e conhecimentos que são capazes de melhorar a nossa vida em sociedade. Logo, não precisamos de um Primeiro Motor Político – *Prime Political Mover* – para agir. Necessitamos de liberdade. O desfrute adequado desta, atento à preservação da liberdade do próximo e, quanto ao mercado, que assegure a igualdade na conjuntura competitiva é capaz de gerar o maior bem coletivo. Os países que erigiram a liberdade em princípio universal de suas constituições são exemplos da fertilidade dessa visão.¹⁵

É importante ressaltar, além disso, que a vigência da liberdade, junto à dispersão do conhecimento, garante a conquista de resultados que apenas despontam como qualitativamente mais importantes. O planejamento setorial ou, como veremos, a

¹³ POPPER, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Tradução de Milton Amado. v. 2. Belo Horizonte - São Paulo: Itaitiaia - EDUSP, 1974.

¹⁴ OLIVA, A. *Entre o dogmatismo arrogante e o desespero cético*.

¹⁵ Observação devida a Adam Smith (1723-1790). Ver SMITH, A. *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. University of Chicago Press, 1977.

mecânica social gradual, é compatível com a total preservação da liberdade e, por conseguinte, da avaliação crítica – dando ensejo ao mais completo uso do conhecimento existente. Por outro lado, o Estado Hipertrofiado acarreta a redução da ampla dinâmica social a um projeto voltado para determinados resultados que são privilegiados pela arrogância da burocracia estatal, que se acha “[...] detentora dos segredos do que tornará melhor nossa vida associativa”.¹⁶

Não sendo completamente dispensável a intervenção do Estado, temos que diferenciar, no âmbito econômico, dois métodos de intervir. O primeiro institui um grupo legal de instituições protetoras, podendo ser exemplificado por uma lei que restrinja os poderes de um proprietário de terras. O segundo é caracterizado pelo fortalecimento de órgãos estatais para atuar nas formas que os governantes consideram necessárias para alcançar seus objetivos.¹⁷ O primeiro método, portanto, é uma intervenção institucional ou indireta, enquanto o segundo é uma intervenção pessoal ou direta.¹⁸

A importância da defesa da intervenção institucional é importante, sobretudo no âmbito econômico, para conter determinados abusos tanto relacionados à exploração da força de trabalho humana como para preservar a isonomia na conjuntura competitiva entre os agentes em atuação. Popper dá razão ao apelo humanitário de Marx, mesmo estando longe de defender a teoria do Estado pugnada por esse pensador. Para Popper, a exploração sob o sistema de “capitalismo irrestrito” foi a causa dos mais tristes atentados contra a dignidade humana.¹⁹ Ele comenta:

Sua teoria da impotência de toda política, mais particularmente, e sua concepção da democracia parecem-me não só enganos, mas enganos fatais. Deve-se, porém, admitir que por trás dessas teorias tão soturnas quanto engenhosas há uma sombria e depressiva experiência. E embora Marx, a meu ver, falhasse em compreender o futuro que ele tão agudamente desejava prever, parece-me que mesmo suas teorias enganosas dão prova de

¹⁶ OLIVA, A. Op. Cit., pp. 26-27.

¹⁷ Um exemplo é quando ocorre distribuição de cargos em agências reguladoras entre os membros do partido detentor do poder; e, dessa maneira, comprados estes pelo poderio econômico das prestadoras de serviço, tais instituições deixam de exercer sua função essencial: regular, com total imparcialidade, os serviços oferecidos aos consumidores.

¹⁸ POPPER, K.R. *A sociedade aberta e seus inimigos*, v. 2.

¹⁹ Dentre os exemplos dados por Marx n’O *Capital*, Popper cita o caso de William Wood, de 9 anos, que tinha 7 anos e 10 meses quando começou a trabalhar em uma jornada de 15 horas (Ibidem). Para mais exemplos e informações, cf., além do capítulo de *A Sociedade Aberta e seus inimigos* aqui referido, MARX, K. *Capital: A Critique of Political Economy*. Translated by the third german edition by Samuel Moore and Edward Aveling. Edited by Frederick Engels. New York: The Modern Library, 1906. Book 3.

sua afiada visão sociológica no íntimo das condições de seu próprio tempo e de seu invencível humanitarismo e senso de justiça.²⁰

Observando esse cenário, Marx interpretou a conjuntura da época em termos da distinção entre sistema legal e social. De acordo com o primeiro sistema, a liberdade e a igualdade estavam estabelecidas, em termos de lei, mas, na realidade, o que isso significava? É injusto censurá-lo por dizer que só os fatos econômicos são reais enquanto o sistema legal corresponde à “superestrutura”, ou seja, ao arcabouço jurídico-político – dado por ele como instrumento de “dominação de classe”.

Por conseguinte, Marx sustentou que todos os trabalhadores não podem ter demasiada esperança no aperfeiçoamento de um sistema legal; isto é, não podem esperar um sistema do tipo que seja uma real salvaguarda da igualdade. Popper informa que, com isso, ele chega à distinção entre liberdade do tipo formal e liberdade do tipo material. A primeira mostra-se, de acordo com o filósofo alemão, de todo insuficiente para assegurar a última, considerada por ele como alvo do desenvolvimento histórico da humanidade.²¹

De tal maneira, caímos em um dilema: por via da análise apresentada acreditaremos que a política é impotente para dar uma solução à situação da classe trabalhadora, consoante a abordagem marxista, ou acreditaremos nos defensores do sistema de “capitalismo irrestrito”?

Logo, a solução avistada por Popper dá-se a partir do que, em *A sociedade aberta*, é denominado como “paradoxo da liberdade”.²² A liberdade ilimitada é capaz de vencer a si mesma ao condicionar o mais fraco a ser subjugado pelo mais forte. É importante que o Estado intervenha humanitariamente limitando a liberdade até certa extensão:

A liberdade, como vimos, derrota a si mesma, se for ilimitada. Liberdade ilimitada significa que um forte é livre de agredir um fraco e roubar a liberdade deste. Eis a razão por que exigimos que o Estado limite a liberdade a certa extensão, de modo que a

²⁰ POPPER, K. R. Op. Cit., p. 127.

²¹ Mostra-se, aqui, o enfoque historicista da teoria de Marx. De acordo com Philip Parvin: “[...] for Popper, historicism is characterized primarily by the claim that it is appropriate role of the social scientist to seek those historical laws which determine the nature and content of society and, hence, that sociology is little more or less than the study of theoretical history.” (PARVIN, P. *Major Conservative and Libertarian Thinkers (Karl Popper)*. v. 14. Edited by John Meadowcroft. Continuum Books, 2010. p. 53, destaques do autor). Como Popper mostra nas seções 1, 17 e 18 de *A miséria do historicismo*, historicismo nesse aspecto não se opõe a “ativismo”. Cabe à sociologia, de acordo com essa vertente, procurar “abreviar e reduzir a intensidade das dores do parto de um novo período histórico” (POPPER, K. R. *A miséria do historicismo*, p. 43).

²² POPPER, K. R. *A Sociedade aberta e seus inimigos*, v. 2, p. 131.

liberdade de cada um seja protegida pela lei. Ninguém deve estar à *mercê* de outros, mas todos devem ter o *direito* de ser protegidos pelo estado.²³

Tais considerações, diz Popper, podem ser transferidas para a esfera econômica: mesmo o Estado protegendo seus cidadãos do atropelamento da força física, o mau uso do poder econômico pode levá-los à derrota.²⁴ Por essa razão, a liberdade econômica ilimitada é tão suicida quanto a liberdade física sem restrições, uma vez que o poder econômico pode ser tão perigoso quanto o físico ao propiciar aqueles que possuem excesso de alimento a forçarem aqueles que passam fome a uma servidão “livremente” aceita.

Destarte, o princípio de não-intervenção no âmbito econômico deve ser abandonado. Devemos exigir que a política de liberdade econômica ilimitada seja substituída por uma em que há atuação reguladora e modesta do Estado – sempre sujeita a reavaliações.²⁵ Segue-se que a atuação do Estado por Popper propugnada vai além da proteção da propriedade e dos contratos livres: abrange o âmbito humanitário.²⁶

Por conseguinte, de acordo com o exposto, o sistema legal pode ser tornado um instrumento poderoso para sua própria proteção. Vejamos, agora, quais os pontos frágeis, apontados pelo filósofo austríaco, tanto na teoria marxista quanto na engenharia social utópica.

²³ Ibidem, destaques do autor.

²⁴ Popper diz que o dogma de que o poder econômico é a causa de todo mal deve ser repellido: “O dinheiro, como tal não é particularmente perigoso. Torna-se perigoso somente quando pode comprar o poder, ou diretamente, ou pela escravização dos economicamente fracos, que precisam vender-se a fim de viver” (Ibidem, p. 135).

²⁵ Sobre essa necessidade de reavaliação, Popper adverte sobre o que denomina como “Paradoxo da intervenção estatal”: “O intervencionismo é, portanto, extremamente perigoso. Isso não é argumento decisivo contra ele; o poder do Estado deve sempre permanecer um mal perigoso, ainda que necessário. Mas é uma advertência de que, se relaxarmos nossa vigilância, se não fortalecermos nossas instituições democráticas ao mesmo tempo que dermos maior poder ao Estado [...] então poderemos perder a nossa liberdade” (Ibidem, p. 131).

²⁶ Essa abordagem também pode ser denominada como “humanismo econômico” ou “liberalismo construtivo”. Podemos distinguir, dentro da tradição liberal, entre uma vertente, representadas por autores como Ludwig Von Mises (1881-1973) e David Friedman, que enfatiza o consumidor e sua soberania e outra, representada por teóricos como Wilhelm Röpke (1899-1966) e Popper, erguida, kantianamente, sob a noção de pessoa ética. Para um exame histórico-filosófico do liberalismo, cf. BARROS, Roque Spencer Maciel de. *Estudos liberais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992. Para esse propósito, vale também consultar o interessante livro de John Gray: *Liberalisms*. London and New York: Routledge, 2010.

Marxismo e utopismo

Tendo em vista a discussão precedente, vimos que o embasamento epistemológico da visão de mundo liberal segue na contramão de projetos grandiloquentes de remodelagem da ordem social. Uma intervenção desmedida do Estado, seja para prescrever meios através dos quais os indivíduos devem perseguir os seus fins, seja para colocar seus interesses, no âmbito do mercado, acima do bom usufruto dos diversos bens produzidos nessa esfera por cada agente social, é capaz de causar inibição da produção de novos conhecimentos e recursos capazes de surgirem na ordem espontânea.

Por outro lado, tomamos cuidado para não recair na postura que desdenha completamente da intervenção estatal, restringindo-a ao âmbito humanitário ou à intervenção não pessoal, evitando a exploração dos economicamente fracos pelos fortes.

Ao analisar o sistema de “capitalismo irrestrito”, Marx assumiu uma teoria da impotência de toda política de acordo com a qual o sistema político configurava-se apenas como um “véu” da mais cruel exploração da classe operária. De acordo com Bryan Magee (1930-2019),²⁷ o núcleo da questão, na exposição popperiana, está no fato de que o filósofo alemão acreditava que leis científicas disciplinavam o desenvolvimento das sociedades humanas; e o papel do cientista social seria, então, desvelar tais leis. A concepção de ciência a que nos referimos é pré-einsteiniana. Marx, diz Magee, assim como outros intelectuais de seu tempo, julgava que Newton havia descoberto as leis naturais disciplinadoras dos movimentos da matéria no espaço. Uma vez conhecidos todos os dados relevantes a respeito de qualquer sistema físico, estava-se em condições de prever todos os estados futuros do mesmo sistema. A astronomia prediz o nascer e o pôr do sol e, no entanto, é incapaz de exercer qualquer controle sobre ele ou outro astro. As leis, dada essa situação, agem com estrita necessidade e produzem resultados inevitáveis que somos capazes de prever, mas não alterar. Marx contemplou suas descobertas sob essa mesma ótica. No *Capital* afirmou ter descoberto o que seriam as “leis naturais da produção capitalista”²⁸ e adverte que ainda quando uma sociedade percorre o caminho que leva à descoberta de tais leis e seus movimentos, ela é impotente para afastar os obstáculos que se apresentam nas fases que sucedem seu desenvolvimento

²⁷ MAGEE, B. *As ideias de Popper*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix - EDUSP, 1974.

²⁸ *Ibidem*, p. 96.

normal. Leis, ou tendências, portanto, agem com férrea necessidade e conduzem a resultados inevitáveis.²⁹

Do ponto de vista da ciência, é irrelevante o fato de que Marx recebia com agrado o futuro inevitável. O filósofo alemão ressaltou o caráter científico de sua teoria – descritiva, mas não prescritiva – e rejeitava outras formas de socialismo que classificava como “utópicas”.³⁰

Consequência notável da comparação entre marxismo e ciência é o fato de que aquele, para não cair em contradições, deve defender, no escopo das discussões científicas, as posições que advoga. Em suma, exige-se que o marxismo se submeta a testes e aceite as consequências dos resultados advindos. Por outro lado, admite-se, lembra Magee, que Popper derrubou os “alicerces científicos”³¹ a ponto de inviabilizar uma reconstrução dessa teoria. A teoria marxista permitiu considerável número de previsões falseáveis – e que se mostraram falsas.

De acordo com a teoria, há consideráveis razões para que o proletariado industrial se torne cada vez mais pobre e que, com maior consciência de classe, fique cada vez mais revolucionário. No entanto, constata-se desde os dias de Marx que o proletariado vem se tornando mais rico e, desse jeito, com menor consciência de classe e menos revolucionário. Contudo, a teoria afirmava que o comunismo só poderia ser implantado pelos trabalhadores. Na realidade, o partido comunista não conseguiu, em nenhum país, o apoio das maiorias.³² Afirmava também que os meios de produção capitalistas estariam à disposição de um número cada vez menor de pessoas; e, no entanto, com a criação de companhias de capital social, a propriedade se dispersou grandemente que passou às mãos de uma nova classe: a de administradores profissionais. O surgimento dessa nova classe,

²⁹ Em *A miséria do historicismo*, Popper observa que leis universais e tendências são distintamente radicais. Um enunciado que assevera a existência de uma tendência é um enunciado existencial e não universal. Por outro lado, uma lei universal é dotada de caráter proscritivo, isto é, afirma a impossibilidade de alguma coisa. O hábito de confundir leis e tendências, associado à observação intuitiva de tendências, tal como a do progresso tecnológico, acabou por inspirar as doutrinas centrais do evolucionismo e do historicismo – doutrinas que sustentam que leis biológicas da evolução e a irreversibilidade das leis do movimento social são de caráter inexorável (POPPER, K. R. *A miséria do historicismo*).

³⁰ Magee acrescenta que o marxismo foi amplamente divulgado como se fosse uma crença desse segundo tipo e, assim, chegou a ser acolhido pela maioria dos simpatizantes do comunismo – que são os “marxistas vulgares”, na acepção de Popper, ou “socialistas utópicos”, na acepção de Marx. O filósofo inglês crê que o comunismo é utópico, mas não o marxismo (MAGEE, B. *As ideias de Popper*).

³¹ *Ibidem*, p. 97.

³² “Nos países em que o partido comunista conseguiu domínio completo, isso se deveu a uma imposição feita por um exército – geralmente de nação estrangeira” (*Ibidem*, p. 98).

por si só, configura-se como uma refutação da previsão marxista de que as classes tenderiam a desaparecer polarizadas entre a decrescente dos capitalistas, proprietários e controladores que não trabalhariam, e a outra, cada vez mais ampla, do proletariado, que trabalharia sem ter a posse e sem controlar as propriedades.

Todos os contraexemplos acima referidos funcionam como refutação de uma teoria – teoria que reclama caráter científico por adotar o método de submeter suas previsões ao escrutínio da experiência. Conquanto, esse, ainda, não é o teste mais importante a ser vencido por uma teoria: ela há de obedecer aos critérios lógicos de compatibilidade e coerência interna.³³ O ponto fundamental do marxismo é o de que o desenvolvimento dos meios de produção seja o único determinante de transformação social. Tal ponto revela-se logicamente incoerente uma vez que essa mesma teoria acaba por não explicar como os meios de produção se desenvolvem em vez de permanecerem os mesmos.

Por conseguinte, a concepção de Marx de que a história se desenvolve consoante as leis científicas é um exemplo do que Popper rotula como “historicismo”:

O historicista e o utopista entendem poder descobrir quais sejam os verdadeiros propósitos ou objetivos da “sociedade”, através, por exemplo, da determinação de suas tendências históricas ou por meio do diagnóstico das “necessidades da época”. Dessa maneira, inclinam-se a adotar uma teoria moral historicista. Não por acaso, a maioria dos autores que advogam o “planejamento” utopista nos diz que planejar é simplesmente inevitável, dada a direção em que a História caminha; que se impõe planejar, queiramos ou não.³⁴

Constata-se, assim, que o ponto mais especializado do argumento popperiano consiste em tornar claro que o curso da história humana se viu influenciado em alto grau pelo aumento do conhecimento humano. Todavia, é logicamente impossível prever, nem mesmo utilizando uma máquina de calcular, o conhecimento futuro: caso pudéssemos, estaríamos o dominando hoje e ele não seria mais futuro, seria atual.³⁵ Em vista desses fundamentos lógicos, o historicismo se desmorona; devendo ser rejeitada a

³³ Princípio de unidade lógica da ciência. cf. o capítulo 1 de nosso *Popper, verdade e progresso científico*, especialmente o subcapítulo *Convencionalismo e relativismo*, pp. 32-39.

³⁴ POPPER, K. R. *A miséria do historicismo*, pp. 44-45.

³⁵ Não está em nosso cabedal prever quando a teoria da relatividade de Einstein será superada por outra de maior poderio explicativo. O que resta à comunidade científica é seguir diligentemente testando novas hipóteses.

noção central, do programa marxista, de uma história teórica em paralelo a uma física teórica.

Com a noção de que o futuro é cientificamente previsível em colapso, fragiliza-se, também, o conceito de uma sociedade totalmente planejada. Há como mostrarmos a incoerência dessa última noção, do ponto de vista lógico, sob dois aspectos: (1) não se mostra capaz de propiciar uma resposta plausível para a pergunta: “Quem planeja os planejadores?”; e (2) cabe esperar que, em todos os casos, nossas ações possuam consequências não desejadas que poderão impulsionar alterações no projeto de sociedade primeiramente elaborado. Esse último ponto expõe a falácia, geralmente apresentada pelos utopistas, consoante a qual quando sempre ocorre algo de ‘mau’ na sociedade, tal como guerra, pobreza e desemprego, isso deve ser resultado de alguma intenção má ou de algum sinistro desígnio: alguém agiu de propósito a fim de tirar proveito da situação calamitosa.

Quanto, especificamente, ao utopismo, o ponto de partida de Popper é o de que esteja onde a pessoa estiver, não lhe resta outro recurso a não ser começar de onde está. Toda transformação real – em oposição à teórica – só pode ser transformação de circunstâncias realmente existentes. Com frequência os utopistas asseveram que antes disso ou aquilo ser realizado terá de ser alterada a sociedade como um todo; e, como decorrência, far-se-á necessário alterar tudo o que se apresenta como contraditório. Essa postura conduz ao emprego de métodos violentos, aliados à propaganda, para a supressão de objetivos competitivos:

A única forma de evitar essas modificações de objetivo parece ser o emprego da violência – incluindo a propaganda, a supressão da crítica e o aniquilamento de toda oposição. Com ela vai a afirmação da sabedoria e da previsão dos planejadores utópicos, dos engenheiros utópicos que desenham e executam os planos da utopia. Os engenheiros utópicos precisam assim tornar-se oniscientes, além de onipotentes. Eles se transformam em deuses, forçando a adoção da norma: “Não terás outros deuses além de nós”.³⁶

Em segundo lugar, e como já demos a entender, as nossas ações podem acarretar consequências indesejadas que facilmente se oporão ao esboço previamente elaborado.³⁷ Defender vastos planos de transformação ou remodelagem social é afirmar grau

³⁶ POPPER, K. R. “Utopia e violência”. In POPPER, K. R. (Org.). *Conjecturas e refutações*, p. 392.

³⁷ MAGEE, B. *As ideias de Popper*.

pormenorizado de conhecimento sociológico – o que é meramente inviável. Ao passo que uma sociedade livre não pode impor objetivos sociais comuns, um governo de finalidades utópicas tende a fazê-lo e, portanto, inclina-se a se tornar autoritário. Esse ponto relaciona-se a outro argumento: os planejadores são parte da sociedade que desejam arrasar ou remodelar e, no entanto, a experiência social dos mesmos e seus objetivos estão fortemente condicionados por ela. Dessa maneira, arrasar essa sociedade implica arrasarem-se a si mesmos e aos próprios planos que sustentam.

Consequência do exposto é que mesmo que os inimigos da revolução tenham sido punidos, os objetivos revolucionários continuarão, de forma obstinada, a não se concretizar e, por conseguinte, o grupo que detém o poder será levado, cada vez mais, a adotar soluções imediatas para os problemas urgentes. Isso alargará ainda mais o abismo entre os objetivos declarados e o que está sendo efetivamente feito – que consiste em medidas que se assemelham, gradativamente, às de governos não utopistas.

No final das contas, a verdade é que maior parte da sociedade exige que os aspectos relevantes da ordem social continuem a operar ao longo de toda reconstrução – entre eles, os serviços de saúde, educação e segurança. Todas essas coisas dependem de uma organização em larga escala. Afastá-las, de maneira repentina, seria engendrar o caos. Conquanto, ainda que estivéssemos determinados a tudo arrasar a fim de dar um novo início, jamais o conseguiríamos, ainda que em nosso plano estejam imbricadas as mais belas intenções.³⁸ Popper completa:

Assim se dissolvem os argumentos aparentemente racionais do utopismo. O fascínio que o futuro exerce sobre os defensores de utopias nada tem a ver com a previsão racional. Considerada sob esta luz, a violência gerada pelo utopismo lembra o desvario de uma metafísica evolucionista, de uma filosofia histórica da história, pronta a sacrificar o presente em troca dos esplendores de um futuro almejado, sem perceber que esse princípio levaria ao sacrifício de cada futuro particular pelo que se lhe seguisse; e sem perceber também a verdade de que não haverá para o homem – qualquer que seja o seu destino – nenhum futuro mais esplêndido do que sua extinção final.³⁹

³⁸ “A humanidade se parece com a tripulação de um navio no mar. Pode remodelar qualquer parte do navio e pode remodelá-lo inteiramente, parte por parte, mas não pode remodelá-lo todo de uma só vez” (Ibidem, p. 106).

³⁹ POPPER, K. R. “Utopia e violência”, p. 394.

Considerações finais: a mecânica social gradual como alternativa

No decorrer deste trabalho, vimos como a querela em torno das limitações da razão, presente, marcadamente, na tradição epistemológica, converteu-se no intento de mostrar que os procedimentos generalizadores na lida com questões empíricas carecem de justificação. Tamanha questão colocou sob suspeita qualquer postulação de conhecimento que perfilhe segurança epistêmica a regularidades entre acontecimentos. Mostramos que as questões levantadas por essa tradição, marcadamente por David Hume, ao darem ênfase à incerteza e ao erro virtual acabaram por tornar-se um dos pilares da visão de mundo liberal.

De tal maneira, constatando-se que a evidência empírica se revelou inconclusiva para determinar a verdade de enunciados universais, a elaboração de uma epistemologia de cunho modesto, na qual a evidência negativa ganha realce, tornou-se de demasiada importância. Uma vez que não há como obtermos verificações últimas das leis científicas, visto que, considerando a estrutura lógica de suas teorias, correspondem a enunciados de universalidade irrestrita, com uma infinidade de falseadores potenciais, então como não assumir a ótica de uma epistemologia humilde, de caráter falibilista, e reconhecer os limites da nossa razão?

Por conseguinte, defendemos que a visão de mundo liberal se apoia nessa teoria do conhecimento modesta. O negativismo epistemológico, apresentado por Popper ao longo de suas obras pode, assim, ser visto como o fundamento crítico de um liberalismo mais consistente. Ao assumir a possibilidade constante do erro ou da dúvida, em seus sentidos correntes, e considerar a verdade um ideal regulador de suas perquirições, o liberal reitera sua modéstia epistemológica ao reconhecer a infinidade de nossa ignorância e a restrição do nosso saber.⁴⁰

Em sequência, tendo em vista a assunção dessa epistemologia modesta, ocupamos de mostrar que cabe ao liberal reconhecer que um Poder Hipertrofiado se faz capaz

⁴⁰ A teoria popperiana da verossimilhança é expressa pela fórmula $V_s(a) = C_{t_v}(a) - C_{t_f}(a)$. Em que, supondo que o conteúdo da afirmativa a seja mensurável, C_{t_v} e C_{t_f} correspondem, respectivamente, ao seu conteúdo verdade e ao seu conteúdo falsidade. A verossimilhança de a cresce à medida que seu C_{t_v} aumenta ao passo que C_{t_f} permanece no mesmo nível; ou quando seu C_{t_f} diminui ao passo que seu C_{t_v} permanece no mesmo nível. A noção de verossimilhança, que é semântica, funciona como uma contrapartida metodológica em relação à ideia metalógica de verdade como correspondência entre afirmativas e fatos (VIEIRA, D. M. *Popper, verdade e progresso científico*). Para mais informações, cf. também o capítulo 10 de *Conjecturas e refutações*, especialmente a seção 3.

de causar uma obstrução no despontar de projetos e ideias no interior da ordem espontânea. Uma vez que uma mente singular é capaz de conhecer apenas um recorte do saber distribuído entre os inúmeros intelectos individuais, seu conhecimento é, portanto, demasiado restrito a alguns setores. Assim, cada um de nós conhecemos, meramente, alguns dos n mecanismos que movimentam a realidade e, destarte, nossas pretensões transformadoras dessa realidade devem ser comedidas.

A seguir, após travar um embate com a epistemologia essencialista, que perfilha ser capaz de apreender os determinantes ocultos fugazes a visões alternativas, e, logo, incompatível com a posição moderada por nós defendida, mostramos que Popper dá razão ao apelo humanitário de Marx ainda que rechace a sua teoria do Estado, estribada no essencialismo. De acordo com Popper, os escritos de Marx sobre as injustiças do sistema de capitalismo irrestrito acabaram corroborados por desoladora experiência; mas, essas injustiças, ao invés de acentuarem a insuficiência de democracia em estabelecer a liberdade e a igualdade, poderiam ser dissolvidas caso houvesse aplicação do “paradoxo da liberdade” não apenas quanto à força física, mas quanto ao poder econômico. Caso o Estado restrinja seu poderio interventor apenas à preservação da liberdade política, poderemos ter uma exploração dos economicamente fracos, tal como o filósofo alemão viu à sua época. Como consequência, e atentando, claro, ao paradoxo da intervenção estatal, devemos defender uma intervenção do Estado nesse quesito a fim de preservar a liberdade econômica e a igualdade na conjuntura competitiva.

Tal abordagem serviu para evidenciarmos, portanto, que a ordem espontânea, para o liberal, não equivale a uma total falta de regulamentação, mas é humanitária ou construtiva, atuando em prol da liberdade tanto política quanto econômica.

Em seguida, argumentamos acerca das deficiências da teoria marxista do Estado e do utopismo expostas por Popper. Tal percurso nos levou a constatar que a preocupação popperiana era mostrar a clara insuficiência de meios científicos por meios dos quais podemos prever e calcular os resultados, futuros, de nossas previsões. O marxismo agarra-se à noção da inexorabilidade das leis históricas. O utopismo acredita ser possível remodelar a sociedade a partir de um esboço anteriormente formulado. Uma vez que não é possível começar algo fora do que já está estabelecido, uma vez que toda transformação é transformação de circunstâncias já existentes, o utopista acaba por aniquilar-se em seu próprio sonho demiúrgico e adota, ainda que mascare, alguma forma de gradualismo.

Além disso, recai no autoritarismo ao buscar suprimir os partidários de visões alternativas fazendo uso massivo, como lembra Popper, da publicidade e da propaganda.

O racionalismo crítico, aplicado à política, não pode se compadecer, com razão, com utopias e ideologias alicerçadas na crença da posse da verdade total, pretensas reveladoras de um sentido objetivo da vida e da história⁴¹. De acordo com Jeremy Shearmur,⁴² Popper, no contexto de *A sociedade aberta e seus inimigos*, ao tratar do significado da contribuição crítica de cada pessoa, cria um contraste entre o fato de que apenas alguns cidadãos podem sugerir medidas políticas e o de que todos podem criticá-las – uma vez que cada indivíduo possui conhecimento relevante para avaliar determinadas ideias e projetos de acordo com sua situação social particular. Popper, então, refere-se ao que Immanuel Kant (1724-1804) denominou “unidade racional da humanidade”. Essa unidade é correlata de sua interpretação da realidade em termos de abertura à crítica:

O racionalismo, portanto, prende-se à ideia de que o semelhante tem direito a ser ouvido e defender seus argumentos. Implica, assim, o reconhecimento da exigência de tolerância, pelo menos da parte daqueles que por seu lado não são intolerantes. Ninguém mata um homem quando adota a atitude de ouvir primeiro os seus argumentos. (Kant estava certo quando baseou a “Regra Aurea” na ideia de razão. Por certo, é impossível provar a retidão de qualquer princípio ético, ou argumentar em seu favor da maneira pela qual argumentamos em favor de uma afirmação científica. A ética não é uma ciência. Mas, embora não haja uma base científica racional da ética, há uma base ética da ciência e do racionalismo).⁴³

Com esse cenário, podemos lembrar da questão do determinismo. Popper acreditava que ele deve ser superado até mesmo na esfera da física e que o indeterminismo há de ter supremacia no âmbito da vida humana – onde os nossos pensamentos e ações podem modificar o curso dos acontecimentos. Essa tese, que o filósofo classifica como uma característica do pensamento liberal e racionalista, que acentua o poder causal de uma ideia,⁴⁴ se contrapõe à concepção marxista de acordo com a qual, e isso mostramos,

⁴¹ BARROS, Roque Spencer Maciel de. “Karl Popper: a busca inacabada”. In PEREIRA, Julio Cesar R. (Org.). *Popper: as aventuras da racionalidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 9-20.

⁴² SHEARMUR, J. “Popper’s Politics and Political Thought”. In SHEARMUR, J; STOKES G. (Eds.). *The Cambridge Companion to Popper*. Cambridge University Press, 2016. pp. 352-375.

⁴³ POPPER, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos*, v. 2, p. 246.

⁴⁴ “Enfim, o filósofo da ciência se encontra com o filósofo da política: num e noutro caso é preciso enfrentar as teorias – ou as tradições – submetendo-as à prova de refutação, a fim de garantir sua permanência temporária ou para substituí-la por algo melhor, isto é, algo que satisfaça mais completamente os anseios

as ideias vigentes apenas refletem as chamadas “relações de produção” e somente pertencem aos domínios da “superestrutura” da sociedade.

Como podemos, então, pergunta-se Popper, diferenciar tais planos utópicos benevolentes, criticados por sua capacidade implacável de gerar práticas violentas, e outros relevantes tipos de reformas políticas por ele recomendadas?⁴⁵

O filósofo diz que se fosse possível dar uma simples receita para distinguir uns de outros, afirmaria que é preciso trabalhar em prol da eliminação de males concretos em detrimento da realização de bens abstratos. É insensato, a seu ver, tentar instaurar a felicidade por via de meios políticos. Em termos mais práticos, Popper assevera que se deve lutar diretamente pela erradicação de mazelas tais como a pobreza, garantindo que todos tenham acesso a uma renda mínima; contra as doenças, construindo hospitais e escolas de medicina; contra o analfabetismo da mesma forma como se combate a criminalidade. Devemos, portanto, escolher o mal mais premente da sociedade em que vivemos e tentar, com serenidade, convencer nossos concidadãos que podemos estar livres dele.⁴⁶

Por meio dessa visão das ideias, a visão liberal abraçada por Popper vê o homem como, em grande parte, construtor de seu próprio futuro, a partir de suas escolhas, e que a combinação entre ideias generosas e meios adequados para realizá-las pode triunfar. Essa perspectiva choca-se com uma pretensa ação revolucionária que, normalmente, está conectada a utopias que são frutos de uma crença no alcance da Verdade Absoluta. Popper assume, como decorrência de sua crítica, uma postura gradualista, denominada como mecânica social gradual, focando na eliminação dos problemas mais inquietantes dos lócus sociais:

Não se pode sacrificar uma geração em benefício de gerações futuras, ou por amor a um ideal de felicidade suprema que poderá nunca ser alcançado. Em suma, acredito que a miséria humana é o problema mais urgente de uma política racional – e que a felicidade não constitui tal problema. A busca da felicidade deve ser deixada a nossos esforços particulares.⁴⁷

humanos por uma vida melhor ditada pela razão” (BARROS, Roque Spencer Maciel de. “Karl Popper: a busca inacabada”, p. 20).

⁴⁵ POPPER, K. R. “Utopia e violência”.

⁴⁶ Na aposta irremediável na possibilidade de convencimento entre pares, está o que Shearmur denomina como “otimismo racionalista” de Popper (SHEARMUR, J. “Popper’s Politics and Political Thought”).

⁴⁷ POPPER, K. R. “Utopia e violência”.

Com esse contorno realista e gradualista da visão liberal, a democracia faz-se importante tanto para o desenvolvimento da ciência, enquanto atividade de amplo debate racional,⁴⁸ quanto para o compartilhamento de conhecimentos gerados por um regime de liberdade tanto na esfera individual quanto na produção de bens por parte do mercado.

Para finalizar, a lição que também resulta da nossa discussão é que a redução do debate a uma contraposição entre “progressistas”, os que querem tudo mudar, ainda que não disponham de conhecimento suficiente para tal, e “conservadores”, os que alegam que modificar globalmente a ordem espontânea só seria uma atitude racional caso fosse possível enfeixarmos em mente todo o conhecimento disperso nas inúmeras mentes individuais, é desprezar o fato de que a diferença entre liberais e planejadores centrais está no endosso a distintas teorias do conhecimento.⁴⁹

Referências bibliográficas

BARROS, Roque Spencer Maciel de. *Estudos liberais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992.

_____. “Karl Popper: a busca inacabada”. In PEREIRA, Julio Cesar R. (Org.). *Popper: as aventuras da racionalidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. pp. 9-20.

GRAY, J. *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. London and New York: Routledge, 2010.

HAYEK, F. A. *Droit, Législation et Liberté*. Traduit de l’anglais par Raoul Audoin. v. 1. 1^e ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited with an Introduction and Notes by Peter Millican. Oxford University Press, 2007.

LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano; Segundo tratado sobre o governo*. Tradução da 1^a parte por Anoar Aiex; tradução da 2^a parte por E. Jacy Monteiro. 5^a ed. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

MAGEE, B. *As ideias de Popper*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix - EDUSP, 1974.

⁴⁸ VIEIRA, D. M. *Popper, verdade e progresso científico*.

⁴⁹ OLIVA, A. *Entre o dogmatismo arrogante e o desespero cético*.

MARX, K. *Capital: A Critique of Political Economy*. Translated by the third german edition by Samuel Moore and Edward Aveling. Edited by Frederick Engels. New York: The Modern Library, 1906. Book 3.

OLIVA, A. *Entre o dogmatismo arrogante e o desespero cético: a negatividade como fundamento da visão de mundo liberal*. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1993.

PARVIN, P. *Major Conservative and Libertarian Thinkers (Karl Popper)*. v. 14. Edited by John Meadowcroft. Continuum Books, 2010

POPPER, K. R. “A lógica da investigação científica”. In *Popper, Schlick e Carnap*. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975. pp. 263-384

_____. *A miséria do historicismo*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix - EDUSP, 1980.

_____. *A sociedade aberta e seus inimigos*. v.2. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia - EDUSP, 1974.

_____. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia - EDUSP, 1975.

_____. *Conjecturas e Refutações*. Tradução de Sérgio Bath. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

_____. *O racionalismo crítico na política*. Tradução de Maria da Conceição Côrte-Real. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

SHEARMUR, J. “Popper’s Politics and Political Thought”. In SHEARMUR, J; STOKES G. (Eds.). *The Cambridge Companion to Popper*. Cambridge University Press, 2016. pp. 352-375.

SKYRMS, B. *Escolha e acaso. Uma introdução à lógica indutiva*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix - EDUSP, 1966.

SMITH, A. *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. University of Chicago Press, 1977.

VIEIRA, D. M. *Popper, verdade e progresso científico: possibilidades e limites na elaboração de uma epistemologia objetiva* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

A representação da mulher como constructo de si mesma: um diálogo entre Simone de Beauvoir e Pedro Almodóvar

Tom Menezes Pedrosa

Resumo: Em *O Segundo Sexo*, Simone de Beauvoir apresenta um diagnóstico sobre a situação da mulher e das causas de sua dificuldade de se afirmar como sujeito. Pedro Almodóvar, por outro lado, retrata mulheres fortes que ocupam a posição de sujeitos, assumindo por vezes comportamentos associados à masculinidade. Destarte, esta pesquisa pretende realizar um estudo de *O Segundo Sexo*, confrontando-o com a obra cinematográfica de Almodóvar, a partir da noção de conceito-imagem de Julio Cabrera. Faremos, inicialmente, uma análise de *O segundo sexo*, com o objetivo de reconstruir o que Beauvoir compreende como situação da mulher e seu conceito de liberdade existencial. Para isso, visamos a analisar 3 filmes de Almodóvar – *Pepi, Luci, Bom y otras chicas del Montón*; *Kika*; e *La piel que habito* –, mostrando como eles explicitam e trazem à luz a questão da autoafirmação da subjetividade das mulheres. Assim, procuraremos investigar a possibilidade de a mulher encontrar os caminhos da transcendência, evocada por Beauvoir, a partir das personagens de Almodóvar. Com esse enfrentamento, entre filosofia e cinema, buscaremos analisar a almejada emancipação feminina, que parece tomar corpo nas personagens criadas por Almodóvar, despertando questões e elementos presentes no pensamento beauvoiriano.

Palavras-chaves: feminismo; existencialismo; cinema; liberdade; logopatia.

Introdução

Durante os primeiros anos da reconstrução francesa, no período pós-segunda guerra mundial, Simone de Beauvoir lança sua obra mais célebre: *O Segundo Sexo*. Nela, a filósofa descreve a situação da mulher em meio a todos os limites que lhe são impostos, assim como traça as vias para superar as circunstâncias que refreiam a possibilidade feminina de alcançar a transcendência.

Três décadas depois, durante os primeiros anos da transição pós-franquista, emergiu *La Movida Madrileña*, um movimento espanhol de contracultura que abriu caminho para maior liberdade artística e social. Pedro Almodóvar teve um papel de destaque neste movimento, empoderando as minorias e fomentando o pensamento livre.

Em 1979, mesmo ano em que Beauvoir publica *Quand prime le spirituel* (obra que reúne uma coletânea de experiências de mulheres de anos anteriores), Almodóvar inicia a caótica gravação do primeiro, comercialmente exibido, longa-metragem de sua

carreira, em formato 16 mm. Com um roteiro feminista que retrata experiências vividas por três mulheres, o subversivo *Pepi, Luci, Bom y Otras Chicas del Montón* foi classificado de grotesco pela crítica, que o recebeu duramente.

Inicia-se, dessa forma, a cumplicidade de Almodóvar com o protagonismo das mulheres *outsiders*, que buscam preservar sua individualidade, revelando o caráter humanista de uma obra sem acanhamentos. Nesse sentido, o cineasta aparenta tentar, através da arte, desenvolver a mulher como constructo de si mesma, superando aquilo que já havia sido denunciado por Beauvoir como entrave: a situação da mulher como o outro, o segundo sexo.

Levando isso em conta, esta pesquisa busca traçar um paralelo entre Beauvoir e a filmografia de Almodóvar, tendo a liberdade existencial feminina como fio condutor. Afinal, ao representar a mulher que recusa a coisificação de sua existência, alguns filmes de Almodóvar enfatizam a importância da liberdade, o que permite o estabelecimento de um diálogo entre o cineasta espanhol e a filósofa francesa.

Serão, a princípio, analisados os seguintes filmes: *Pepi, Luci, Bom y otras chicas del montón*, no qual as experiências das três protagonistas, que parecem rejeitar a imanência, servirão como elementos de análise; *Kika*, que merece nosso exame, devido à autenticidade das personagens femininas, bem como por sua narrativa antimachista; e *La Piel que habito*, que serve de cenário para dissecar as considerações (em sua maior parte negativas) que Beauvoir (na primeira parte do livro, chamada *Destino*) faz sobre o enfoque da psicanálise no que concerne à condição feminina.

Para relacionar a análise desses filmes com a filosofia de Beauvoir, lançaremos mão da noção de conceito-imagem, forjado pelo filósofo argentino Julio Cabrera. Segundo ele, a filosofia, como uma atividade de pensamento lógico-racional, atua através de conceitos (conceito-ideia, segundo sua definição). Em contrapartida, o cinema desenvolve o conceito-imagem, o qual gera um impacto emocional óptico que incita o foco de nosso pensamento para a análise de alguma questão problemática.

Fica claro, nesse contexto, que, para Cabrera, o cinema não é, de forma intrínseca, filosofia. Contudo, pode suscitar problematizações filosóficas a partir de uma experiência (não empírica, aliás). Portanto, a noção de conceito-imagem não é uma referência externa a alguma coisa, já que ela demanda a vivência de uma experiência que consolidará sua

linguagem de configuração. Esta experiência seria provocada pelo *pathos* (afetividade) e teria, em igual proporção, um valor cognitivo complementar.

Desta forma, a linguagem instauradora, impulsionada pela emoção provocada pela experiência cinematográfica, produziria conceitos-imagem. Assim, sem confundir filosofia e cinema, mas pensando no filme como algo que tem a capacidade de despertar no espectador um *pathos* que o leva a refletir sobre o objeto, Cabrera nos ajuda a passar da imagem ao conceito, da filmografia de Almodóvar à filosofia de Beauvoir.

A mulher como Outro absoluto sem reciprocidade

A ideia de que *ser mulher* é o resultado de um devir em movimento implica, para Simone de Beauvoir, que a condição de inferioridade feminina não é natural, mas colocada. Deste modo, a mulher seria alteridade em relação ao Um, porquanto, num momento da evolução histórica, foi escolhida para sê-lo. Na linha do pensamento existencialista, a filósofa sustenta que foi no curso da história que a mulher, aprisionada na imanência de um mundo no qual prevalece o princípio da transcendência, tornou-se o Outro. Como afirma Reynolds:

O primeiro ponto principal a surgir de *O Segundo Sexo* é a noção da mulher como outro ou, como o título de seu livro sugere, como segundo. Para de Beauvoir, os homens historicamente assumiram a posição de sujeito e as mulheres têm sido designadas como o que é diferente do sujeito; em outras palavras, o homem é a norma e a mulher está fora da norma.¹

O ser cuja essência é o oposto da consciência é o ser feminino, no qual a mulher, como Outro, torna-se ela mesma. Nessa perspectiva, Beauvoir afirma que a mulher constituiria o Outro absoluto, dependente da aprovação masculina. A mulher seria, assim, considerada como um órgão reprodutor, e não como uma igual na luta pelo reconhecimento. Isso fica claro quando Beauvoir acende a ideia de que aceitar a maternidade como um destino, um desígnio do “instinto maternal”, é subjugar-se à espécie dita superior. Nessa direção, a filósofa argumenta:

A mulher? É muito simples, dizem os amadores de fórmulas simples: é uma matriz, um ovário; é uma fêmea, e esta palavra basta para defini-la. Na boca do homem o epíteto

¹ REYNOLDS, Jack. *Existencialismo*; tradução de Caesar Souza. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 203.

“fêmea” soa como um insulto; no entanto, ele não se envergonha de sua animalidade, sente-se, ao contrário, orgulhoso se dele dizem: “É um macho!” O termo “fêmea” é pejorativo não porque enraíza a mulher na Natureza, mas porque a confina no seu sexo.²

Como já dito, a desigualdade entre homem e mulher, em sua origem, não é natural, mas culturalmente construída, já que, ao nascerem, ambos os sexos se equivalem, fisicamente e intelectualmente, de acordo com o existencialismo beauvoiriano. No entanto, o homem, por ser o Sujeito, por ser dominante, por ser absoluto, encerraria a mulher em sua alteridade, reduzindo-a a um ser inferior, reprodutor, biológico, um ser relativo. Como afirma Beauvoir:

“Nenhum sujeito se define imediata e espontaneamente como o inessencial; não é o Outro que se definindo como Outro define o Um; ele é posto como Outro pelo Um definindo-se como Um. Mas para que o Outro não se transforme no Um é preciso que se sujeite a esse ponto de vista alheio.”³

A alteridade, contudo, é um importante conceito que se refere ao que é o Outro, ao que é externo a um "eu". Logo, a alteridade é a condição de Outro aos olhos do Um. Por este ângulo, percebemos a relevância da noção de alteridade como objeto – de construir o Outro – para a própria constituição de si mesmo como Sujeito. De acordo com Beauvoir, “a alteridade é uma categoria fundamental do pensamento humano. Nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si.”⁴

A fim de interpretar a situação da mulher e a opressão exercida sobre ela, a filósofa existencialista utiliza-se da dialética hegeliana do Senhor e do Escravo, denunciando a consciência imperialista do homem, que visa a “escravizar” outro ser (a mulher), considerando-o biologicamente inferior. Por conseguinte, ela traz a ideia de que a mulher representa o Outro, como figura marginalizada pela cultura masculina dominante. Sobre esta dialética do Senhor e do Escravo, Taylor declara:

E este é o caso do resultado clássico da escravização. Antes de ocorrer a morte, um dos lados cede, reconhece seu apego à vida e sujeita-se ao outro. O vencedor poupa a vida do

² BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*; tradução Sérgio Milliet, 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, p. 31.

³ *Ibidem*, p. 14.

⁴ *Ibidem*, p. 13.

vencido, visando torná-lo escravo. Nesse caso, ambos os protagonistas preservam a vida, mas de um modo muito diferente. O vencedor marcou o seu ponto. O essencial para ele é seu *Fürsichsein*, seu próprio sentido de si-mesmo, e a vida é subordinada a ele. Para o escravo, no entanto, o essencial é a vida, seu sentido de si-mesmo passou a estar subordinado a uma existência exterior que está além do seu controle.⁵

O destino da mulher

Na primeira parte de *O Segundo Sexo: fatos e mitos*, chamada “Destino”, Simone de Beauvoir analisa e refuta três enfoques que constroem a feminilidade e a posição de outro como destino da mulher: o biológico, o psicanalítico e o materialista. Chama-se “destino”, aliás, porque o homem se utiliza destas três perspectivas para lidar o enredo que imputa uma essência à mulher, fixando nela um destino imutável, que impede a sua transcendência.

“Denegando às diferenças fisiológicas do sexo qualquer significância ontológica”⁶, Beauvoir rejeita o ponto de vista biológico. Ademais, o materialismo histórico foi contestado por Beauvoir⁷, uma vez que, apesar de a mulher não ser colocada como Outro, a superação dessa situação não é bem compreendida, afinal, o teórico prussiano Friedrich Engels defendia que o destino da mulher no capitalismo era o mesmo do que o do proletariado, mas não demonstrou evidências de que a propriedade privada tenha inevitavelmente gerado a escravização da mulher.

Elucidando as críticas da filósofa, Éliane Lecarme-Tabone afirma que “apesar do interesse da psicanálise e do materialismo histórico, nem a sexualidade nem a técnica podem, sozinhas, explicar a mulher: elas devem ser integradas à totalidade da realidade humana.”⁸ A posição de Beauvoir também não foi, portanto, diferente a respeito do ponto de vista psicanalítico.

Nesse sentido, as construções teóricas de Freud e de Adler foram investigadas e bastante criticadas por Beauvoir, pois estariam pautadas sob uma perspectiva unicamente

⁵ TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*; tradução Nélío Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 182.

⁶ SIMONS apud ASCHER, Carol. *Simone de Beauvoir: uma vida de liberdade*; tradução Salvyano Cavalcanti de Paiva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991, p. 179.

⁷ BEAUVOIR, *O segundo sexo: fatos e mitos*, p. 86.

⁸ “Malgré l’intérêt de la psychanalyse et du matérialisme historique, ni la sexualité ni la technique ne peuvent expliquer à elles seules la femme: il faut les intégrer à la totalité de la réalité humaine.” (LECARME-TABONE, Éliane. *Éliane Lecarme-Tabone commente Le deuxième sexe* – collection Foliothèque. Paris: Gallimard, 2008, p. 80).

masculina. Segundo ela, pela óptica da Psicanálise, a mulher seria um homem mutilado, já que sempre é objetificada e posta na condição de Outro, numa eterna procura por um suplente do falo perdido.

Este determinismo freudiano rechaça a noção de escolha; mostra-se, desta forma, incompatível com o conceito de liberdade existencialista, já que “falar de liberdade seria recusar a possibilidade de explicar tão perturbadoras concordâncias. Mas a ideia de liberdade não é compatível com a existência de certas constantes.”⁹

Beauvoir¹⁰, por outro lado, exalta o progresso que a psicanálise empreendeu na psicofisiologia, ao considerar que todo elemento que intervém na vida psíquica deve ter revestido um sentido humano. Sendo assim, ao contrário do corpo-objeto captado pelo olhar científico ou instrumento de atuação social, o *corpo vivido*¹¹ é o corpo na primeira pessoa, a morada em que cada um de nós vive, a sede da vida afetiva e o ser pessoa.

Imanência e transcendência

Para a autora de *O Segundo Sexo*, no transcorrer da história, a hegemonia masculina foi ideologicamente arquitetada e estabelecida como um direito. A propriedade privada esteve sempre sob o comando masculino. Nesta ocasião, acorrentou-se a mulher em sua imanência, cumprindo seu papel limitado de mãe e de esposa. Seguindo esse ponto de vista, Beauvoir anuncia:

O privilégio econômico detido pelos homens, seu valor social, o prestígio do casamento, a utilidade de um apoio masculino, tudo impele as mulheres a desejarem ardentemente agradar aos homens. Em conjunto, elas ainda se encontram em situação de vassalagem. Disso decorre que a mulher se conhece e se escolhe, não tal como existe para si, mas tal qual o

⁹ BEAUVOIR, *O segundo sexo: fatos e mitos*, p. 75-76.

¹⁰ *Ibidem*, p. 67.

¹¹ “Simone de Beauvoir descreveu fenomenologicamente o corpo feminino, afirmando a corporeidade das mulheres não como corpo-objeto, sequer como corpo-em-si, mas como “corpo vivido”, pois inserido na noção de situação histórica, tal como propunha Merleau-Ponty.” (FEMENÍAS, Maria. “A crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir”. In: *Sapere Audem*. Belo Horizonte, PUC-MG, v.3, n.6, 2012, p. 310). Todavia, “a fenomenologia tradicional, de Husserl a Merleau-Ponty e Sartre, investiga o corpo vivido sempre enquanto experiências genéricas, no sentido de se identificarem certas estruturas fundamentais, apresentando uma perspectiva dita universal, numa dicção bastante masculina. Assim, a filosofia da primeira metade do século 20 não parece se destacar do pensamento tradicional, já que o sujeito masculino assume a voz da universalidade corpórea e essencial. Nesse contexto é que Simone de Beauvoir rompe com as bases tradicionais de pensar e fazer filosofia, ao adotar um ponto de vista feminino do corpo vivido, o que constitui uma autêntica fenomenologia da experiência de mulheres em sua especificidade de gênero, como afirma Sara Heinämaa.” (SANTOS, Magda Guadalupe dos. O pensamento filosófico-feminista de Simone de Beauvoir. Revista Cult, 2015).

homem a define. Cumpre-nos, portanto, descrevê-la primeiramente como os homens a sonham, desde que seu ser-para-os-homens é um dos elementos essenciais de sua condição concreta.¹²

Por conseguinte, mitos, como o do *eterno feminino*, colaboram para esta situação, dado que a mulher “é, a um tempo, Eva e a Virgem Maria; (...) é a presa do homem e sua perda, é tudo o que ele quer ter, sua negação e sua razão de ser.”¹³ Assim, confinada nos mitos criados pelo homem, a mulher torna-se uma figura estática, a representante intrêmula da alteridade. Quando sua singularidade e experiência de vida são ignoradas, ela resta condenada à imanência, como preconiza a pensadora francesa:

Para grande número de mulheres os caminhos da transcendência estão barrados: como não *fazem* nada, não se podem *fazer ser*; perguntam-se indefinidamente o que *poderiam* vir a ser, o que as leva a indagar o que *são*: uma interrogação vã; se o homem malogra em descobrir essa essência secreta é muito simplesmente porque ela não existe. Mantida à margem do mundo, a mulher não pode definir-se objetivamente através desse mundo e seu mistério cobre apenas um vazio.¹⁴

Por essa perspectiva, a mulher demarca limites normativos entre o que é bom, santo, apropriado, aceitável, e aquilo que é mau, profano, perverso. Tendo isso em vista, Beauvoir condena aqueles a quem chama de antifeministas, por aceitarem a essência da mulher como mistério. Logo, para a filósofa, os antifeministas “de bom grado concordam em exaltar a mulher como o *Outro* de maneira a constituir sua alteridade como absoluta, irreduzível e a recusar-lhe acesso ao *mitsein*¹⁵ humano.”¹⁶

¹² BEAUVOIR, *O segundo sexo: fatos e mitos*, p. 196.

¹³ *Ibidem*, p. 203.

¹⁴ *Ibidem*, p. 334-335.

¹⁵ O termo *Mitsein* (ou ser-com) foi introduzido por Martin Heidegger, na filosofia, e surge em *O Segundo Sexo* no sentido de sermos indivíduos separados e dependermos de uma coletividade à qual pertencemos, sempre imediatamente em relação aos outros. Homens e mulheres sempre foram *Mitsein*, não dois grupos distintos e separados que apareceram e se confrontaram ao longo da história, como a burguesia e o proletariado. Beauvoir acrescenta que é fora deste *Mitsein* que a oposição entre homens e mulheres tomou forma. Como muitos outros, na Paris da década de 1940, Beauvoir considerou possível combinar Heidegger, com seu conceito de *Mitsein*, e Hegel, com sua dialética senhor-escravo. Deste modo, em *O Segundo Sexo*, Beauvoir pressupõe que as relações humanas possam ser caracterizadas por conflitos e opressões ou por amizade e solidariedade. É a segunda forma que ela vê como mais autêntica, quando o ser humano está em sua "verdade" (cf. GOTHLIN, Eva. “Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger”. In: CARD, Claudia. (org.) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: University Press, 2003, p. 56-63).

¹⁶ BEAUVOIR, *O segundo sexo: fatos e mitos*, p. 106.

Esse preconceito contra a capacidade de raciocínio da mulher justifica-se ao ser nomeado como “mistério feminino”, que é, para a filósofa, usado como “um *álibi* que lisonjeia a um tempo a preguiça e a vaidade.”¹⁷ Quando a mulher é assimilada à natureza, o mito feminino justifica os privilégios do homem.

À vista disso, a filósofa francesa sugere a cessação deste processo de submissão feminina que se perpetua ao longo do tempo, quando inflama que é “mais confortável suportar uma escravidão cega que trabalhar para se libertar: os mortos também estão mais bem adaptados à terra do que os vivos.”¹⁸ Para isso, deve haver uma mudança de paradigma, com a desestruturação dos sustentáculos do modelo patriarcal, e esta conduta não deve ocorrer de maneira individual.

Em sua obra, Simone de Beauvoir¹⁹ argui que “se a mulher se enxerga como o inessencial que nunca retorna ao essencial é porque não opera, ela própria, esse retorno”. A mulher, pela perspectiva da ética existencialista de Beauvoir, precisaria – para se colocar concretamente através de projetos – tornar-se sujeito de sua própria existência. Subsidiando a si mesma e deixando de ser objeto, a mulher seria capaz de superar o contexto milenar de opressão e submissão a que está submetida, sendo protagonista de um futuro perpetuamente aberto. Desta forma, ela frustraria todo imanentismo idealista, sendo capaz de transcender sua existência.

Outrossim, a respeito do dualismo transcendência/imanência da existência humana, Simone de Beauvoir constata que o homem exerce a prerrogativa de experienciar a transcendência por meio de iniciativas, ações e projetos. Em contrapartida, a mulher está restrita à vida maçante e pouco criativa da imanência.

A partir desse prisma, Beauvoir anuncia que “cada vez que a transcendência cai na imanência, há degradação da existência em ‘em si’²⁰, da liberdade em facticidade; essa

¹⁷ *Ibidem*, p. 332.

¹⁸ *Ibidem*, p. 339.

¹⁹ *Ibidem*, p. 15.

²⁰ “Há dois conceitos fundamentais no existencialismo de origem sartreana e também constantemente utilizados por Beauvoir. A ideia de para-si e em-si. O para-si é o único possível enquanto sujeito e possui uma consciência intencional. Este se abre e doa sentido ao mundo, portanto, é o sujeito que se faz e faz o mundo ao seu redor. Por sua vez, o em-si é o objeto pensado, ele não se faz, posto que se fecha em si mesmo, foi pensado por outrem e não tem condições de pensar por si próprio. No para-si existe um sujeito que pensa e sempre que pensa está pensando em algo. Só na concepção do para-si é que há a possibilidade de existência, pois constituirá a essência pensada construída intencionalmente. Nesta, a condição humana está em aberto para o mundo, se abre para dar sentido e não é, portanto, definível (BEAUVOIR, 2005; SARTRE, 1988)”. (LOURENÇO, Silmara Silveira; MENDONÇA, Viviane Melo de. “A fenomenologia

queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito.”²¹ Destarte, Beauvoir promove um estudo para descobrir de que forma essa relação desigual surgiu e como ela se traduz. Como afirma Viana, em um texto sobre Beauvoir:

Esta caracterização de atitudes está relacionada ao modo como o sujeito realiza sua liberdade existencial que, por se tratar de um movimento ontológico, é constituído de momentos de intencionalidade. Segundo o sentido dado por Beauvoir, a transcendência está vinculada ao contínuo movimento subjetivo de superação do dado do mundo e lançamento de si ao novo, enquanto que a imanência é atribuída à ausência do movimento, à não realização do lançamento do ser em direção ao não constituído ainda, e então o ser continua a ser o que já está dado – o mesmo.²²

Logo, a transcendência é necessária à formação da identidade e da subjetividade de todos, sendo a liberdade existencialista o tema central deste estudo. O existencialismo, a propósito, considera cada indivíduo como um ser único que não é apenas o senhor de suas ações e de seu destino, mas, também, dos valores que escolhe abraçar, sejam estes bons ou maus.

Por esse prisma, o próprio indivíduo moldaria o que ele acreditasse ser certo ou verdadeiro, sendo o único responsável por si mesmo, pela civilização, bem como por seus atos. Assim, não havendo essência objetiva, não haveria, também, moral ou verdade absoluta. Seria, dessa forma, prescindível e contraproducente ocultar-se por trás de qualquer determinismo.

Embora haja um denominador em comum entre os pensadores existencialistas, há diferenças e divergências consideráveis entre eles. Podemos dizer, contudo, que o pensamento existencialista se centrou em elementos encarados como fundamentais para a existência humana, tendo destaque temas como o medo, a alienação, o absurdo, o nada e a liberdade. A respeito disso, Ascher alega:

O Segundo Sexo se baseia fundamentalmente em *O Ser e o Nada*, de Sartre, mas, como outros observaram, “opera uma série de transformações na problemática existencialista”. Enquanto *O Ser e o Nada* desaprova as restrições sociais à liberdade, Simone amplia sua análise de *Pour une Morale de l’Ambiguïté*, argumentando que quando os atos de um

existencial em Paulo Freire: possíveis diálogos”. In: *Revista Filosofia e Educação*, Campinas: UNICAMP, v. 10, n. 3, 2018, p. 538)

²¹ *Ibidem*, p. 26.

²² VIANA, Márcia Regina. “Liberdade e existência: os movimentos do existir em Simone de Beauvoir.” In: *Revista Estudos Filosóficos*. São João del-Rei: DFIME – UFSJ, nº 5, 2010, p. 121.

indivíduo são repetidamente bloqueados pelo mundo exterior, o indivíduo é oprimido. (...) Incapaz de alcançar novas liberdades através de projetos no mundo, as mulheres vivem desmedidamente presas aos seus corpos, sua fisiologia, pelo narcisismo, fazem projetos de si mesmas, mas em consequência elas somente ampliam sua posição como a Outra (ou o Outro).²³

Posto isso, percebemos que *O Segundo Sexo* não emerge apenas como uma reflexão filosófica, mas também como um livro de luta que seguirá inspirando movimentos feministas onde quer que desabrochem. A obra é, outrossim, um manifesto político que reivindica a libertação das mulheres, como atesta Beauvoir:

Muitas delas, é verdade, reprovaram meu livro: eu as incomodava, contestava-as, exasperava-as, ou amedrontava-as. Mas a outras eu ajudei, e sei disso através de numerosos testemunhos, e primeiro por uma correspondência que dura há 12 anos. Elas encontraram nas minhas exposições um auxílio contra as imagens delas mesmas que as revoltavam, contra mitos que as esmagavam; descobriram que suas dificuldades não refletiam uma desgraça singular, mas uma condição geral; essa descoberta evitou que elas se desprezassem, e algumas ali buscaram a força para lutar.²⁴

O conceito-imagem media o diálogo entre a sétima arte e a filosofia

Pretendemos realizar um estudo comparativo entre o projeto existencialista de Simone de Beauvoir, através de *O Segundo Sexo*, e a filmografia de Pedro Almodóvar, sob a perspectiva feminina da busca pela transcendência em detrimento da imanência que a acorrenta, uma vez que ambos parecem defender ideias congruentes a respeito da mulher. Nesta lógica, afirma Rodrigues:

A arte e o conhecimento científico caminham juntos e são panos de fundo da modernidade e da pós-modernidade. A tendência do historiador do século XXI é trabalhar cada vez mais num campo de interconexões, mesmo que conserve suas especialidades. Em outras palavras, hoje se espera do historiador que “problematize” e não contabilize os movimentos que fazem a “relição dos saberes”, convocada para a operação de “contextualizar”, isto é, examinar um problema relacionando-o com uma realidade mais ampla que o envolve. Contextualizar de um modo geral seria inserir o seu texto específico em um “texto maior”, que poderá ajudar a eliminar certos aspectos específicos que serão o foco de determinado estudo.²⁵

²³ ASCHER, Carol. *Simone de Beauvoir: uma vida de liberdade*, p. 176-177.

²⁴ BEAUVOIR, Simone de. *A força das coisas*; tradução Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995, p. 174.

²⁵ RODRIGUES, Ana Lucilia. *Pedro Almodóvar e a feminilidade*. São Paulo: Escuta, 2008, p. 23.

Tendo como ponto de partida a filosofia de Beauvoir, em particular sua análise da condição feminina e da importância da liberdade existencial para a emancipação da mulher, visamos a desenvolver uma leitura da obra cinematográfica de Almodóvar. No tocante a esta relação entre cinema e filosofia, Rodrigues afirma que “o filme é tomado como objeto da linguagem, como um lugar de representação, como momento de narração e como uma unidade comunicativa, enfim, o filme é como um texto.”²⁶

Por meio desta leitura fílmica, investigaremos se é possível identificar – em cenas, tramas e personagens femininas de Almodóvar – esse ímpeto do afirmar-se, colocar-se na posição de sujeito, compreendido por Beauvoir como condição para a emancipação das mulheres. Com isso, além de buscarmos estabelecer um confronto entre Beauvoir e Almodóvar quanto à importância da liberdade existencial, procuraremos aproximar suas compreensões a respeito do que constitui a emancipação da mulher ou uma mulher emancipada.

Para esse fim, a noção de conceito-imagem, elaborada por Julio Cabrera em *O Cinema Pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*, é central. Afinal, se um filme pode ser analisado de diversas formas, ele nos oferece uma que permite a reconstrução de cenas, tramas e personagens que são capazes de gerar uma forte experiência no espectador e parece levá-los a refletir sobre pontos como a situação da mulher e aquilo em que consiste sua emancipação. Por consequência, lançaremos mão, de modo estratégico, da concepção de conceito-imagem. Segundo Cabrera:

Um conceito-imagem é instaurado e funciona no contexto de uma *experiência* que é preciso *ter*, para que se possa entender e utilizar esse conceito. Por conseguinte, não se trata de um conceito externo, de referência exterior a algo, mas de *uma linguagem instauradora* que precisa passar por uma experiência para ser plenamente consolidada. (...) Os conceitos-imagem do cinema, por meio desta experiência instauradora e plena, procuram produzir em alguém (um alguém sempre muito indefinido) *um impacto emocional* que, ao mesmo tempo, diga algo a respeito do mundo, do ser humano, da natureza etc. e que tenha um valor cognitivo, persuasivo e argumentativo através de seu componente emocional.²⁷

²⁶ *Ibidem*, p. 65.

²⁷ CABRERA, Julio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*; tradução de Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, 2006, p. 21.

Em sua obra, Cabrera aborda a noção de logopatia, na qual *logos* seria a lógica argumentativa e *pathos* a capacidade de provocar a audiência através dos sentidos, num contexto puramente afetivo. Com a ideia de logopatia, ele buscou introduzir o *pathos* dentro do *logos*, emaranhando razão e emoção no pensamento. Por conseguinte, o autor trabalha conceitos cognitivo-afetivos, utilizando-os como problematizadores da concepção clássica da filosofia sobre os conceitos. Esta concepção é, aliás, definida por ele como apática, por estar vinculada apenas a conceitos mentais, racionais. Como afirma Reina, um de seus comentadores:

Segundo Cabrera (2006), o impacto emocional é uma espécie de “afetação”, um *pathos*, algo que produz ou conduz o sujeito a um “estado catártico”. É aquilo que desperta a nossa reflexão para um problema que se desenrola por meio das imagens de um filme, enquanto que o efeito dramático apenas desperta em nós um sentimento qualquer como alegria, tristeza, raiva ou pena. O estado catártico precede um estado que Cabrera (2006) irá chamar de “logopatia”, que é na verdade a percepção ou construção de um conceito por intermédio da imagem.²⁸

Ao fazer isso, Cabrera busca seguir – em certo sentido – o filósofo Martin Heidegger, para quem “o espanto é, enquanto *pathos*, a *arché* da filosofia”²⁹, ou seja, a filosofia deriva do espanto. Desse modo, Cabrera entende que o cinema é um dos caminhos mais frutíferos para a produção de conceitos logopáticos, nominados por ele como conceitos-imagem, em contraste aos conceitos categorizados como apáticos (os conceitos-ideia). Segundo ele:

À primeira vista, pode ser assustador falar do cinema como de uma forma de pensamento, assim como assustou o leitor de Heidegger inteirar-se de que “a poesia pensa”. Mas o que é essencial na filosofia é o questionamento radical e o caráter hiperabrangente de suas considerações. Isto não é incompatível, *ab initio*, com uma apresentação “imagética” (por meio de imagens) de questões, e seria um preconceito pensar que *existe* uma incompatibilidade.³⁰

²⁸ REINA, Alessandro. *Cinema e filosofia: ensinar e aprender filosofia com os filmes*. 1. ed. – Curitiba: Juruá, 2016, p. 72-73.

²⁹ HEIDEGGER, Martin. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 21.

³⁰ CABRERA, Julio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*, p. 17.

Por esse ângulo, Cabrera defende a ideia de que as possibilidades conceituais seriam fortificadas por intermédio da capacidade eloquente da sétima arte em expressar ideias imagéticas. Desta forma, o filme seria uma experiência imprescindível na elaboração dos conceitos-imagem, fortalecendo o impacto afetivo. Como afirma ele:

O que o cinema proporciona é uma espécie de “superpotencialização” das possibilidades conceituais da literatura ao conseguir intensificar de forma colossal a “impressão de realidade” e, portanto, a instauração da experiência indispensável ao desenvolvimento do conceito, com o conseqüente aumento do impacto emocional que o caracteriza. (...) O cinema é a plenitude da experiência vivida, inclusive a temporalidade e os movimentos típicos do real, apresentando o real com todas as suas dificuldades, em vez de dar os ingredientes para que o espectador (ou o leitor) crie ele mesmo a imagem que o cinema proporciona.³¹

Portanto, a noção de conceito-imagem não se importa tão somente com o dado objetivo ou com a disposição afetiva por si só. Na perspectiva logopática, o *saber* significa permitir-se sentir, ser afetado por uma experiência vivida de dentro dela mesma. O filme, assim, preconiza uma compreensão abrangente e aguçada do mundo, e não uma experimentação meramente estética.

Fica claro, nesse sentido, como Cabrera nos ajuda a desenvolver uma análise filosoficamente frutífera de determinados filmes de Almodóvar, algo que é central para que, em seguida, possamos tentar identificar uma possível aproximação entre eles e o trabalho de Simone de Beauvoir. Isto é, Cabrera oferece-nos ferramentas para analisar de modo profícuo cenas, personagens, tramas e imagens nos três filmes de Almodóvar indicados anteriormente. Essa análise terá o objetivo de explicitar tanto que a noção de conceito-imagem suscita experiências *patológicas* que levam à reflexão, quanto que esta reflexão tem como objeto temas e preocupações caros a Beauvoir, tais como a importância da liberdade de transcendência para a emancipação da mulher, que, a nosso ver, é algo claro em cada um dos filmes escolhidos.

O primeiro longa-metragem comercial e a subversão feminina

Pepi, Luci, Bom y Otras Chicas del Montón é o primeiro longa-metragem comercial do cineasta espanhol Pedro Almodóvar, que ele mesmo definiu como “uma

³¹ *Ibidem*, p. 28-29.

película feminista, porque trata de mulheres absolutamente donas do seu destino”³². O filme, apesar de sua debilidade técnica, romperia com diversos paradigmas, evocando temas que se tornariam recorrentes na obra do Diretor, como o das mulheres empoderadas, que tomam as rédeas de seus futuros e não renunciam aos seus desejos. Neste filme, Almodóvar “massacra a combinatória ‘identificação-prazer no olhar’ ao estabelecer, a partir da alternância de papéis sexuais, uma postura crítica da audiência.”³³

Por esse ângulo, Laura Mulvey, crítica cinematográfica e feminista britânica, sugeriu que o inconsciente da sociedade patriarcal compôs o discurso do cinema. Ela defende que a escopofilia³⁴ (prazer visual), no cinema comercial, é representada a partir do olhar do homem heterossexual (do ator, do diretor e até mesmo do público), coisificando a mulher, transformando-a em simples condição imagética, classificada por Mulvey como *to-be-looked-at-ness*³⁵, isto é, o homem conduz a ação, e a mulher representa uma pausa contemplativa da ação.

Mulvey explica que existem três séries diferentes de olhares no cinema tradicional: da câmera, da plateia e aquele dos personagens. *As convenções do filme narrativo rejeitam os dois primeiros, subordinando-os ao terceiro, com o objetivo consciente de eliminar a presença da câmera intrusa e impedir uma consciência distanciada da plateia.* Tal não sucede, adianta, com a obra de Almodóvar, pois, observo que tanto em *Pepi, Lucy y Bom* como em outras películas, há uma tentativa de subverter o olhar alienado do espectador. (...) No filme de Almodóvar, porém, esse olhar voyeurista e sádico recai sobre o homem e é lançado por uma mulher, que desmantela, assim, toda a rígida estrutura do cinema tradicional.³⁶

Sendo assim, em *Pepi, Luci, Bom y Otras Chicas del Montón*, as personagens femininas transgridem a ordem convencional estabelecida. *Pepi*, uma das personagens, é uma mulher moderna e independente que foi violada por um policial machista, perdendo

³² MELO, Andréa Mota Bezerra de. “A presença feminina no cinema de Almodóvar”. In: CAÑIZAL, Eduardo Peñuela (org.). *Urdidura de sigilos: ensaios sobre o cinema de Almodóvar*. São Paulo: ANNABLUME: ECA-USP, 1996, p. 248.

³³ *Ibidem*, p. 251.

³⁴ MULVEY, Laura. “Prazer visual e cinema narrativo”. In: XAVIER, Ismail (org.). *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro: Graal, 1983, p. 440.

³⁵ Em inglês, o sufixo *ness* tem a função de transformar adjetivos em substantivos abstratos (happy - happiness). Isto é, a expressão em tela poderia ser traduzida como "para ser olhada", com valor de substantivo abstrato.

³⁶ MELO, Andréa Mota Bezerra de. “A presença feminina no cinema de Almodóvar”, p. 251.

a virgindade. Ela, porém, não se deixa abater e convoca seus amigos para se vingar do policial e puni-lo, com violência física.

Na cena em que o suposto policial é espancado, Pepi, num ato de sadismo, demonstra estar sentindo prazer físico com o espancamento, invertendo os papéis tradicionais. A passagem ilustra claramente a objetificação do homem. Assim, constata-se que “o poder de mover a narrativa está a cargo das personagens femininas. São elas que substituem o potencial repressor fascista, personificado por Joseph e pelo policial, por outro gerador de uma pluralidade de novos prazeres.”³⁷

Visualizar o momento em que Pepi exterioriza um deleite físico, quase orgástico, durante o espancamento de seu pretenso estuprador, gera grande choque. No decorrer da cena, podemos perceber, com nitidez, o *pathos* se inserindo no *logos* e entrelaçando razão e disposição afetiva no pensamento do espectador.

Isso porque a imagem dialoga com a audiência e provoca um universo de controvérsias suscetíveis de reflexão, incluindo, no caso em tela, a insubmissão feminina e a coisificação do macho, experiências raras na sociedade não-ficcional. Por conseguinte, o conceito-imagem subverte o olhar convencional do público, como preconiza Cabrera:

O cinema impõe à filosofia um desafio que a própria filosofia apresentou recentemente a si mesma. Mas sugere que, para poder realmente tornar inteligível este desafio, é preciso *mudar a linguagem da exposição* e não simplesmente continuar *falando* da necessidade de mudá-la. Isto foi vivamente sentido por Heidegger em sua própria obra: *Ser e tempo* é um livro escrito ainda em linguagem filosófica tradicional, no qual *se fala* dos *pathos* existenciais e da insuficiência de uma racionalidade exclusivamente lógica para captar o ser; tanto que nas obras posteriores, como *A caminho da linguagem*, a própria linguagem da exposição é modificada, tornando-se quase poética. Por que o cinema não faria parte da “abertura ao ser”, em vez de ser considerado uma diversão óptica sem importância?³⁸

Na continuidade do filme, Pepi induz a esposa do policial, Luci, a ter um caso com sua amiga, Bom, por meio de quem Luci pôde satisfazer as fantasias as quais o seu matrimônio não lhe permitia realizar. Ademais, as três personagens demonstram liberdade em assumir suas escolhas: agem e reagem, reconstruindo seus destinos. Desta forma, transcendem a situação factual, como no entendimento defendido por Beauvoir, e rescindem a imanência.

³⁷ *Ibidem*, p. 252.

³⁸ CABRERA, Julio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*, p. 47.

Vale ressaltar, inclusive, que a cena do estupro de Pepi se dá num tom cínico e jocoso. A personagem não parece se importar muito com a situação, apenas com o dinheiro desperdiçado por perder sua virgindade, pois tinha planos para vendê-la. Isso revelaria a sátira por trás da imagem, ao ridicularizar a figura masculina do violador.

Almodóvar acentua o olhar de Pepi, ele promove uma inversão nos pares ativo-passivo, masculino-feminino e sadismo-masochismo fundados nas estruturas patriarcais. Surpreendido, o espectador desperta do seu sono e vê que o “vazio” do sexo feminino, encoberto pelo fetiche, “*não é verdadeiro, mas só a percepção baseada em uma anterior desvalorização social e econômica da mulher*” (WILLIAMS, 1989:129).³⁹

Kika e a desconstrução da cultura falocêntrica

Ainda que de forma distinta, também parece possível fazer uma análise do hiperbólico *Kika* que o aproxime de Beauvoir. Neste filme, um diálogo aparentemente trivial transgride aspectos que estão enraizados na cultura machista. Nele, a personagem que dá nome ao filme diz a sua melhor amiga, Amparo, que se sentiu enganada por ela. Isso porque Amparo estava tendo sexo casual com Nicholas, o padrasto do marido de Kika, com quem Kika tinha um caso extraconjugal. Amparo, então, rebate a queixa da protagonista, dizendo que Kika também enganava o marido, Ramón, enteado de Nicholas. Em seguida, Kika relativiza a situação, dizendo que ele era homem e elas eram amigas, insinuando que não seria um erro tão grave trair um homem, mas enganar uma amiga, sim.

Contudo, na elaboração da cena, o intuito do Diretor não foi o de avaliar o conteúdo moral; não foi, portanto, o de atribuir um juízo de valor à traição feminina. A obra engendra, na verdade, um discurso feminista, pois inverte os papéis tradicionalmente concebidos para os sexos masculino e feminino. Sendo assim, ela provoca um rompimento do arquétipo clássico do patriarcado.

Sabemos que, em nossa estrutura social, a traição do homem é considerada perdoável, pois seria instintiva, hormonal. Em contrapartida, faz parte do inconsciente coletivo acreditar que há enorme desunião e inveja entre as mulheres, as quais viveriam numa eterna competição, a fim de agradar os machos. Estes mitos determinam um destino à mulher e são desconstruídos por Beauvoir, a exemplo do *eterno feminino*.

³⁹ MELO, Andréa Mota Bezerra de. “A presença feminina no cinema de Almodóvar”, p. 252.

Como ressalta Rodrigues, “para Almodóvar, *Kika* é o seu único filme maniqueísta, pois trabalha com ideias e não com personagens reais.”⁴⁰ O cineasta aparenta conseguir, dessa maneira, retratar uma mensagem que propõe desmistificar a objetificação feminina, escancarada por Beauvoir, e dismantelar as cristalizadas concepções machistas. Logo, o cineasta, num flerte com a filosofia, desconcerta a audiência, desnudando o olhar do espectador. Nesse sentido, como afirma Rodrigues:

o filme vai preenchendo ponto a ponto milhares de imagens em um vazio iluminado e o espectador de pronto se vê imerso nesse turbilhão de metonimizadas átomos de grande imagem metafórica. (...) O cinema de Almodóvar é altamente narrativo, o diretor disse isso várias vezes em várias entrevistas (Masp, 1995). Ele faz questão do envolvimento identificatório em seus filmes. Mesmo quando a ironia faz desmanchar a cena séria como no caso de *Kika*. (...) é proposital e indica um distanciamento da cena do ponto de vista de sua crueldade social e subjetiva, mas remete a outro elemento de força cultural.⁴¹

O enfoque psicanalítico em *La piel que habito*

Na análise da filosofia puramente literária, observamos que, através dos pontos de vista da Biologia, da Psicanálise e do materialismo histórico, no estudo da condição feminina, Beauvoir reconhece as contribuições destas perspectivas, mas também as refuta, expondo suas contradições.

Através do filme *La piel que habito*, podemos ilustrar parte das críticas de Beauvoir ao enfoque estabelecido pela Psicanálise. Esta produção almodovariana confronta as estruturas paternalistas, trazendo à tona a questão da binaridade de gênero. Nela, Robert Ledgard, um proeminente cirurgião plástico, mantém Vera presa dentro de um quarto de sua mansão.

Num *flashback*, somos apresentados aos personagens e descobrimos que Vera, antes, chamava-se Vicente. Este foi capturado pelo médico e submetido a múltiplas cirurgias, a fim de que seu sexo fosse alterado e, através de técnicas inovadoras, adquiriu a aparência da falecida esposa de Robert. Isso se deu depois que o cirurgião supôs que Vicente seria o provável estuprador de sua filha. Nesse breve enredo, percebemos inúmeras simbologias que retratam as noções defendidas pela Psicanálise, tanto as que Beauvoir abraçou como as que refutou.

⁴⁰ RODRIGUES, Ana Lucilia. *Pedro Almodóvar e a feminilidade*, p. 56.

⁴¹ *Ibidem*, p. 61-62.

A título de exemplo, selecionamos a vingança escolhida pelo médico: transformar o alzo de sua filha numa mulher, ou melhor, num homem mutilado. Isso revela, de maneira crítica, a condição da mulher encarcerada em sua alteridade e a supervalorização do membro masculino, evidenciando que a sociedade enxerga o mundo sob o prisma do macho. Essa ideia, respaldada pela Psicanálise Freudiana, não é, contudo, rejeitada por Beauvoir no tocante ao papel de centralidade do pênis na sociedade.

Em contrapartida, Beauvoir explicita que, para entender essa questão, é fundamental compreender sua origem, pois ela não é natural, e Freud apenas descreve a situação, sem questionar a sua necessidade ou os seus pressupostos. Por isso, a filósofa refuta a Psicanálise Freudiana, afirmando que esta “malogra em explicar por que a mulher é o Outro, pois o próprio Freud admite que o prestígio do pênis se explica pela soberania do pai e confessa que ignora a origem da supremacia do macho.”⁴²

Essa ideia é reforçada pelo sistema de vídeo-câmeras através do qual Robert vigia Vera que, dominada e submissa, alimenta o fetichismo do médico e, sob seu olhar, serve de metáfora para a fêmea vista através da perspectiva masculina. A cena oferece uma experiência logopática, expondo um conceito-imagem que problematiza a questão da objetificação feminina. Nesse sentido, explica Cabrera:

O conceito-imagem é desenvolvido explicitamente num conflito direto com os conceitos-ideia. Encena aquilo de que o conceito-ideia somente fala, ao que se refere exteriormente. O conceito-imagem entra na coisa mesma e consegue isso porque deixa de lado o moralismo afirmativo da filosofia escrita tradicional, com seu compromisso com a razão pura, a objetividade pura, a universalidade pura, a moralidade pura etc.⁴³

Ademais, dentre as situações apresentadas como ilustrações daquilo que é elemento de convergência entre Freud/Adler e Beauvoir, podemos destacar a própria transformação do corpo de Vicente, visto que, para a filósofa, “não é o corpo-objeto descrito pelos cientistas que existe concretamente e sim o corpo vivido pelo sujeito.”⁴⁴

Assim, para que Vera se sentisse mulher, a ausência do falo e as características físicas femininas que ela carregava não eram fatores determinantes. Para Rodrigues, “no

⁴² BEAUVOIR, *O segundo sexo: fatos e mitos*, p. 78.

⁴³ CABRERA, Julio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*, p. 43-44.

⁴⁴ BEAUVOIR, *O segundo sexo: fatos e mitos*, p. 67.

discurso do diretor, o desejo atravessa o frágil véu que separa o masculino do feminino e atenta contra todo tipo de ordem social estabelecida a partir dessa divisão.”⁴⁵

Conclusão

Ressaltamos que o presente texto é o embrião de uma longa pesquisa que está em curso. A partir dela, buscaremos demonstrar – por meio da noção de conceito-imagem de Cabrera – que as personagens de Pedro Almodóvar permitem uma reflexão sobre temas caros a Simone de Beauvoir, em particular sobre a liberdade feminina sob o ponto de vista existencialista. Na nossa visão, o cineasta espanhol parece engendrar a mulher como constructo de si mesma, desenredando-a. Isso ajuda a elucidar a busca pelo ideal enfatizado por Beauvoir décadas antes.

Referências bibliográficas

- ASCHER, Carol. *Simone de Beauvoir: uma vida de liberdade*; tradução Salvyano Cavalcanti de Paiva. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.
- BEAUVOIR, Simone de. *A força das coisas*; tradução Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*; tradução Sérgio Milliet, 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- CABRERA, Julio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*; tradução de Rytá Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- FEMENÍAS, María. “A crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir”. In: *Sapere Aude*. Belo Horizonte, PUC-MG, v.3, n.6, 2012, p. 310-339.
- GOTHLIN, Eva. “Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger”. In: CARD, Claudia. (org.) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge: University Press, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- LECARME-TABONE, Éliane. *Éliane Lecarme-Tabone commente Le deuxième sexe* (collection Foliothèque). Paris: Gallimard, 2008.
- LOURENÇO, Silmara Silveira; MENDONÇA, Viviane Melo de. “A fenomenologia existencial em Paulo Freire: possíveis diálogos”. In: *Revista Filosofia e Educação*, Campinas: UNICAMP, v. 10, n. 3, 2018, p. 530-547.

⁴⁵ RODRIGUES, Ana Lucilia. *Pedro Almodóvar e a feminilidade*, p. 55.

MELO, Andréa Mota Bezerra de. “A presença feminina no cinema de Almodóvar”. In: CAÑIZAL, Eduardo Peñuela (org.). *Urdidura de sigilos: ensaios sobre o cinema de Almodóvar*. São Paulo: ANNABLUME: ECA-USP, 1996, p. 223-275.

MULVEY, Laura. “Prazer visual e cinema narrativo”. In: XAVIER, Ismail (org.). *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro: Graal, 1983, p. 437-453.

REINA, Alessandro. *Cinema e filosofia: ensinar e aprender filosofia com os filmes*. 1. ed. Curitiba: Juruá, 2016.

REYNOLDS, Jack. *Existencialismo*; tradução de Caesar Souza. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. (Série Pensamento Moderno)

RODRIGUES, Ana Lucilia. *Pedro Almodóvar e a feminilidade*. São Paulo: Escuta, 2008.

SANTOS, Magda Guadalupe dos. *O pensamento filosófico-feminista de Simone de Beauvoir*. Revista Cult, 2015. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/pensamento-filosofico-feminista-de-beauvoir/>>. Acesso em: 10 out. 2019.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*; tradução Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

VIANA, Márcia Regina. “Liberdade e existência: os movimentos do existir em Simone de Beauvoir.” In: *Revista Estudos Filosóficos*. São João del-Rei: DFIME – UFSJ, nº 5, 2010, p. 118-129.

Filmes citados

KIKA. Direção: Pedro Almodóvar, Produção: Agustín Almodóvar”. Espanha/França: Sandrew Film & Theater, 1993, 1 DVD, NTSC, son., color.

LA PIEL que habito. Direção: Pedro Almodóvar, Produção: Pedro Almodóvar. Espanha: Warners Espanha/Sony Pictures Classics, 2011, 1 DVD, NTSC, son., color.

PEPI, Luci, Bom y otras chicas del montón. Direção: Pedro Almodóvar. Produção: Ester Rambal/Pastora Delgado/Pepón Coromina. Espanha: 1980, 1 DVD, NTSC, son., color.

A Pedagogia das Competências: O Problemático Paradigma da Educação Brasileira

Leonardo dos Santos Reis

Resumo: Este artigo tem como principal objetivo explicitar e analisar alguns problemas presentes no sistema e nos objetivos da atual educação brasileira. Para isso, utilizaremos como base de análise principalmente alguns documentos oficiais que disciplinam a educação nacional, como por exemplo a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), tentando buscar, em perspectivas filosóficas variadas, os instrumentos necessários e adequados para compreender e, a partir da compreensão, distinguir os problemas e prever possibilidades de transformação do nosso objeto de análise.

Palavras chaves: educação; pedagogia; Paulo Freire; afroperspectividade.

Introdução

Se fizermos uma breve análise de alguns aspectos da educação formal¹ brasileira, tanto no que se refere a suas diretrizes quanto a seus desdobramentos no interior das instituições de ensino, perceberemos que existem nela problemas estruturais que muitas vezes ignoramos.

Mas não ignoramos esses problemas por acaso ou mero acidente. Muito pelo contrário: é que perdemos de vista a “problematicidade” dos problemas (SAVIANI, 1980). Isso quer dizer que existem, de fato, transformações e mudanças que são absolutamente necessárias de serem feitas, e essas transformações e mudanças dizem respeito não só aos objetivos da educação brasileira, mas também ao comprometimento dos profissionais – professores, alunos ou gestores – que, de uma maneira ou de outra, estão participando juntos nas instituições de ensino. Mas antes de tudo, e mais importante ainda, precisamos compreender os fundamentos e implicações do sistema educacional brasileiro.

Porém o assunto não é tão simples assim. Afinal, se fizermos, aos alunos e profissionais da educação, a pergunta “a escola deve participar, como mediadora e/ou agente, de transformações sociais?”, é certo que as opiniões irão se dividir. Ora, não é

¹ Educação escolar, ou seja, aquela praticada pelas instituições de ensino.

também por acreditar que a escola não deve se ocupar dessas questões que surgiu o fenômeno da escola “sem partido” no Brasil? Parece-nos que um dos principais objetivos desse fenômeno é excluir qualquer “ideologia política” ou “partidarismo” que possa estar impregnado nos currículos, práticas pedagógicas e no ambiente escolar como um todo. No entanto, apesar de os partidários dessa ideia supostamente – e de maneira muito duvidosa – acreditarem nessa possibilidade, acabam por também servir a ideais antipedagógicos ou de outra ordem, conservadores ou não. Ou seja: servem a uma ideologia, o que é uma contradição com seus próprios princípios.

Pois bem, para essa discussão – da ideologia na educação – é importante trazer uma problemática colocada por Dermeval Saviani², quando este buscou definir a filosofia, ou melhor, o “filosofar”. Em sua definição, o filosofar “se constitui num refletir sobre os problemas da existência, isto é, sobre o homem atuando dialeticamente no mundo num processo de transformação”³. Com isso, algumas páginas adiante, Saviani diz que

Com efeito, se na filosofia nós refletimos sobre os problemas da ação examinando amplamente as suas implicações, isso só é feito objetivando a organização coerente da ação; ora, essa organização da ação é precisamente a ideologia. A filosofia é a garantia de que o horizonte nunca se fecha; a ideologia, enquanto fechamento provisório do horizonte, é a garantia de que não ficamos no mesmo lugar.⁴

A noção de ideologia que Saviani traz nesse trecho é a de um fenômeno que orienta a *ação*. Esta – a ação –, por sua vez, é consequência da reflexão sobre a existência. Ora, se a “reflexão parte da ação e redundando em ação”⁵, isso significa que a ideologia é justamente o elemento que traz em si um produto sistematizado e reflexivo que orienta a ação humana.

Diante disso, justamente por estarmos de total acordo com Saviani no que se refere à relação da educação com a ideologia, é que no presente trabalho estaremos adotando as seguintes posições: a) o sistema educacional brasileiro é, em sua estrutura e em seus objetivos, problemático; b) a educação formal, promovida pelas instituições de ensino,

² Professor, pesquisador e educador brasileiro.

³ SAVIANI, D. “Esboço de formulação de uma ideologia educacional para o Brasil”. Vidal, D. G. *Dermeval Saviani: pesquisador, professor e educador*. Belo Horizonte: Autêntica Editora/Editora Autores Associados, 2011, p. 51.

⁴ *Ibidem*, p. 53.

⁵ *Ibidem*, p. 52.

pode e deve agir para a mudança social, orientada por uma ideologia; c) a primeira preocupação dessa ideologia deve ser a educar para a *subsistência*.

Mas antes de começarmos a análise de alguns problemas relacionados à educação brasileira, gostaríamos de esclarecer a concepção filosófica que guiará nossas investigações. Afinal, não pretendemos apenas fazer comentários ou notas de rodapé sobre o que este ou aquele autor afirmou. Nosso objetivo não irá se tratar meramente desse ponto. Pelo contrário, nossas aspirações são analisar alguns problemas e, na medida do possível, buscar propor algumas alternativas para resolvê-los. Para levar esses objetivos a cabo, a concepção filosófica que mais nos aproximaremos neste trabalho é a da *afroperspectividade*. Esta concepção, de maneira geral, se caracteriza por uma “linha ou abordagem filosófica pluralista que reconhece a existência de várias perspectivas. Sua base é demarcada por repertórios africanos, afrodiaspóricos, indígenas e ameríndios”⁶. Ou seja, isso significa que o resgate dos conhecimentos e humanidades encobertas pelo racismo epistêmico é um dos princípios chave para a filosofia afroperspectivista. Este é um ponto central de nossa perspectiva. Afinal, reconhecendo que a diversidade cultural, miscigenação e as particularidades que se referem às relações étnico-raciais são características estruturais da sociedade brasileira, buscaremos confrontar a concepção educacional nacional com esses problemas;

Essa concepção – a da afroperspectividade – nos será valiosa principalmente no que se refere à elaboração de uma perspectiva pedagógica que esteja articulada e de acordo com a valorização da produção filosófica humana como um todo. Em outras palavras, não iremos privilegiar e adotar como irrefutável o filosofar deste ou daquele autor, mas iremos resgatar e instrumentalizar determinadas concepções filosóficas e conceitos que podem nos ajudar a compreender e resolver alguns problemas.

A educação brasileira e o paradigma das “competências”

Pois bem, tendo esse ponto esclarecido, a partir de agora veremos alguns pontos da *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*⁷ que expressam a natureza da educação no Brasil. Lembrando que não pretendemos esgotar todos os seus pontos e

⁶ NOGUERA, R. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014, p. 46.

⁷ Documento oficial do governo federal que disciplina as questões relacionadas à educação promovida pelas instituições de ensino.

problemas, mas apenas pontuar alguns deles, que nos situarão e tornarão objetiva nossa argumentação.

Com isso, já no Artigo 1º da LDB, vemos que a educação

abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais.⁸

Ou seja, temos dois sentidos de educação expressos nesse trecho, sendo um mais geral e o outro mais estrito. O primeiro se refere a uma concepção pedagógica da própria existência humana, no sentido de que todas as relações dos seres humanos entre si, bem como as culturais, familiares ou aquelas que se desenvolvem no espaço público (Cf. Paiva, 2000) constituem uma relação educacional, no sentido de que se configuram enquanto pedagógicas por contribuírem na formação humana. Já o segundo sentido – o mais estrito – se refere mais especificamente às relações pedagógicas ocorridas no âmbito da “educação formal”, ou seja, aquelas que competem às instituições de ensino. Dessa última é que iremos tratar aqui mais expressamente.

A respeito da educação promovida pelas instituições de ensino, a LDB diz que “deverá vincular-se ao mundo do trabalho e à prática social”⁹. Esses são pontos centrais da nossa discussão, porque veremos que a questão da cidadania – ligada à prática social – e a preparação para o mundo do trabalho são os principais objetivos da educação brasileira. Justamente esses objetivos é que são colocados – por aqueles partidários do apartidarismo escolar – como aparentemente isentos de qualquer motivação ideológica, ou seja, como se fossem valores universais despidos de qualquer influência contextual ou interesse político.

Ora, se analisarmos o Artigo 2º do Título II da LDB, intitulado *Dos Princípios e Fins da Educação Nacional*, veremos que a educação, dever da família e do Estado, “inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da

⁸ BRASIL, Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. BRASIL: Subchefia para Assuntos Jurídicos, [1996]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm. Acesso em: 06 jul. 2020.

⁹ *Ibidem*, Art. 1º, § 2º.

cidadania e sua qualificação para o trabalho”¹⁰, e quase todos os princípios expressos nos itens do Artigo 3º também podem ser associados ao paradigma da cidadania e trabalho.

Já no que se refere mais precisamente ao ensino médio, este paradigma fica ainda mais evidente quando a Lei determina que, em seu curso, devem ser desenvolvidas as seguintes competências:

I - a consolidação e o aprofundamento dos conhecimentos adquiridos no ensino fundamental, possibilitando o prosseguimento de estudos;

II - a preparação básica para o trabalho e a cidadania do educando, para continuar aprendendo, de modo a ser capaz de se adaptar com flexibilidade a novas condições de ocupação ou aperfeiçoamento posteriores;

III - o aprimoramento do educando como pessoa humana, incluindo a formação ética e o desenvolvimento da autonomia intelectual e do pensamento crítico;

IV - a compreensão dos fundamentos científico-tecnológicos dos processos produtivos, relacionando a teoria com a prática, no ensino de cada disciplina.¹¹

Ora, é bom lembrar que essas são as competências “gerais” a serem desenvolvidas. Ou seja: aquelas qualidades que devem ser adquiridas no exercício das atividades pedagógicas escolares, sejam elas curriculares ou não. Dessa maneira, é fácil concluir que as disciplinas, subordinadas a esses objetivos gerais, também estejam sob o paradigma das *competências mínimas*, ou seja, tendo como objetivo “maximizar a eficiência, isto é, tornar os indivíduos mais produtivos tanto em sua inserção no processo de trabalho como em sua participação na vida da sociedade”¹². Ora, isto precisamente ocorre justamente com a disciplina de Filosofia e pode ser mostrado por meio da própria Organizações Curriculares Nacionais (OCN)¹³ :

Espera-se da Filosofia, como foi apontado anteriormente, o desenvolvimento geral de competências comunicativas, o que implica um tipo de leitura, envolvendo capacidade de análise, de interpretação, de reconstrução racional e de crítica. Com isso, a possibilidade de tomar posição por sim ou por não, de concordar ou não com os propósitos do texto é um

¹⁰ *Ibidem*, Art. 2º.

¹¹ BRASIL, Op. Cit. Art. 35º, Itens I, II, III e IV.

¹² SAVIANI, D. “As bases pedagógico-administrativas: reorganização das escolas e redefinição do papel do Estado (1997-2001)”. Vidal, D. G. *Dermeval Saviani: pesquisador, professor e educador*. Belo Horizonte: Autêntica Editora/Editora Autores Associados, 2011, p. 167.

¹³ Documento oficial, do governo federal, para auxiliar na elaboração dos currículos escolares.

pressuposto necessário e decisivo para o exercício da autonomia e, por conseguinte, da cidadania.¹⁴

Dessa maneira, a Filosofia, enquanto disciplina escolar, está totalmente vinculada aos paradigmas da cidadania e do trabalho. Isso quer dizer que ela está emparelhada com os objetivos educacionais do desenvolvimento das competências mínimas. Por isso é que iremos chamar aqui a concepção educacional brasileira de uma *pedagogia das competências* (SAVIANI, 2007), ou seja, um modelo pedagógico movido pelo “intento de ajustar o perfil dos indivíduos, como trabalhadores e como cidadãos, ao tipo de sociedade decorrente da reorganização do processo produtivo”¹⁵. Ora, é precisamente essa a ideologia da concepção educacional brasileira: formar o cidadão para o trabalho e desenvolver, para cada grupo ou classe de indivíduos, o perfil de cidadão adequado. É uma concepção de educação ajustada ao modelo econômico, que funciona de forma a reproduzi-lo.

Essa é uma concepção “pedagógica” que desenvolve a crença da educação como uma forma de promover a mobilidade social. É claro que o problema não se encontra especificamente no fato de o âmbito da formação para o trabalho estar vinculado à educação escolar, mas sim à forma como essa ideia é introduzida. Estamos nos referindo ao fato de inculcar, por meio da educação escolar, o paradigma da meritocracia, em uma sociedade profundamente desigual e com grupos historicamente fragilizados e subalternizados. Acredita-se, e isto é reproduzido pelos projetos educacionais, que as competências mínimas podem fornecer instrumentos para a resolução de alguns desses problemas.

A pedagogia das competências e a educação bancária

Paulo Freire afirmava que existem, no geral, dois tipos de concepções educacionais. Uma delas causa necessariamente a *alienação*¹⁶ dos educandos, tanto de

¹⁴ BRASIL. Secretaria de Educação Básica. Ministério da educação. *Orientações Curriculares para o Ensino Médio – Ciências Humanas e suas Tecnologias*. Brasília, 2006. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/book_volume_03_internet.pdf. Acesso em: 06 jul. 2020, p. 30-31.

¹⁵ SAVIANI, D. . “As bases pedagógico-administrativas: reorganização das escolas e redefinição do papel do Estado (1997-2001)”, p. 167.

¹⁶ Aqui, alienação deve ser entendida como o processo de desumanização sofrida pelos educandos em um sistema pedagógico que não está adequado à sua natureza humana.

sua própria humanidade, quanto do processo pedagógico. Por outro lado, a outra concepção atua de forma a fazê-los participar como *agentes* desses processos. Pois bem, para Freire, o processo de humanização do indivíduo é constituído de maneira *histórico-ontológica*, ou seja, os seres humanos nascem inconclusos e buscam realizar-se na história, durante sua existência, numa relação dialética com a natureza e com os outros seres humanos. Ora, a concepção educacional alienante é justamente aquela que não permite a realização existencial, já que “a desumanização, que não se verifica apenas nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do *ser mais*”¹⁷. O *ser mais* é justamente a vocação humana, enquanto possibilidade existencial. A alienação é justamente a impossibilidade dessa realização, e é praticada pelas relações de opressão.

Pois bem, a concepção educacional alienante é chamada por Paulo Freire de “bancária”, enquanto aquela que é expressão da natureza humana e atua justamente para permitir sua realização é chamada de “problematizadora”.

A concepção bancária é caracterizada por um método meramente narrativo, o qual Paulo Freire define da seguinte maneira:

A narração, de que o educador é sujeito, conduz os educandos à memorização mecânica do conteúdo narrado. Mais ainda, a narração os transforma em “vasilhas”, em recipientes a serem “enchidos” pelo educador. Quanto mais vá “enchendo” os recipientes com seus “depósitos”, tanto melhor educador será. Quanto mais se deixem docilmente “encher”, tanto melhores educandos serão.¹⁸

Ora, nesse trecho o autor descreve perfeitamente como se configura o ambiente em muitas salas de aula do Brasil, nas quais os conteúdos são apressadamente ministrados, enquanto os alunos devem, também apressadamente, memorizá-los, o que se configura na lógica do “máximo de resultado com o mínimo de dispêndios”. Porém, essas informações “depositadas” não são apenas os conteúdos curriculares, e é aqui que está o ponto da discussão. Afinal, as próprias relações autoritárias na relação professor/aluno ou mesmo a passividade destes últimos diante dos conteúdos curriculares são inculcados. Essas características acabam sendo as que principalmente constituem a noção de “cidadania” que vimos expressa na primeira parte da LDB. Em outras palavras,

¹⁷ FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019. Pág. 40.

¹⁸ *Ibidem*, Pág. 80.

a alienação não se refere apenas aos conteúdos curriculares, mas também dos próprios valores que compõem as relações escolares entre os indivíduos e as hierarquias. Ora, uma das principais características dessa relação de opressão é fazer do educador sujeito e fazer do educando objeto. Assim também será na própria prática social, na qual os indivíduos se sentirão subalternos, num processo que Paulo Freire chama de “medo da liberdade”¹⁹.

Por outro lado, a concepção problematizadora corresponde à “condição dos homens como seres históricos e à sua historicidade. Daí que se identifique com eles como seres mais além de si mesmos”²⁰. Daí que essa concepção também se considere inconclusa, na condição de adaptar-se e refazer-se de acordo com a situação contextual, que compreende desde a localização histórica até as condições dos educandos.

Uma concepção desse tipo, segundo Freire, permite que os educandos, através da autonomia e da afirmação de sua liberdade, discutam os temas referentes à condição de opressão e sejam agentes da transformação social.

Reforma do Ensino Médio e algumas implicações

O ponto central que pretendemos mostrar com as discussões anteriores é o seguinte: a educação brasileira, em todos os seus níveis e principalmente a pública, é organizada exatamente nos moldes de uma pedagogia das competências, e portanto bancária, pois está vinculada à reprodução – e não transformação – das condições estruturais da sociedade, que são organizadas segundo os padrões do sistema econômico.

Essa concepção ficou ainda mais explícita com a sanção da Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017, que determina a Reforma do Ensino Médio., da qual iremos discorrer de maneira relativamente breve nesse momento.

Ora, a Reforma, que vai ser implementada de forma gradual, tem dois aspectos que consideramos centrais. Um deles diz respeito ao tempo curricular, enquanto o outro se refere mais propriamente à formação geral e aos itinerários formativos. Embora deixemos claro que, por motivos de organização, trataremos aqui apenas do problema da implementação do tempo curricular, ou seja, do ensino integral.

Pois bem, a Reforma determina que seja implementado o que se conhece como ensino por “tempo integral”. Ou seja, anteriormente, o tempo curricular era de oitocentas

¹⁹ *Ibidem*, p. 31.

²⁰ *Ibidem*, p. 103.

horas anuais, que deveriam ser distribuídas em pelo menos duzentos dias letivos. No entanto, a Reforma determina que, de forma gradual, esse tempo seja ampliado para mil e quatrocentas horas anuais, distribuídas em pelo menos duzentos dias letivos. Isso significa que se as horas curriculares poderiam ser concluídas com pelo menos quatro horas diárias na escola, a Reforma determina que seja pelo menos sete horas diárias.

Mas ocorre que a ampliação do tempo curricular não garante a qualidade da experiência pedagógica. Ou seja, mais tempo para atividades escolares e extra escolares não garantem a qualidade do aprendizado (Cf. Santiago, 1990, pág, 50-59).

Embora seja um fator que possivelmente trará mais possibilidades pedagógicas, de nada adiantará enquanto os agentes que participam do processo educacional, sejam eles professores, gestores ou alunos, não souberem como utilizar esse tempo em favor do aprendizado. Essa sagacidade em lidar com o tempo curricular implica que deve haver um aprofundamento nas práticas pedagógicas e na questão da formação continuada.

Isto é, precisamente, um problema que tem direta relação com os cursos de educação superior, afinal, os cursos que formam professores para a educação básica devem estar atentos a essas mudanças e direcionar suas pesquisas para o aprofundamento e elaboração das metodologias pedagógicas, para que possam reparar os sérios problemas que poderão ser causados pela Reforma.

No entanto, o paradigma da concepção bancária está presente também em alguns aspectos da educação superior, sob a forma de uma cultura unilateralmente discursiva e exegetica. O que sustenta essa nossa posição, é o fato de que existe uma certa autonomia garantida às universidades pelo Artigo 53º da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Essa Lei garante, por exemplo, a possibilidade de a instituição “criar, organizar e extinguir, em sua sede, cursos e programas de educação superior”²¹, bem como “fixar os currículos dos seus cursos e programas, observadas as diretrizes gerais pertinentes”²² e “estabelecer planos, programas e projetos de pesquisa científica, produção artística e atividades de extensão”²³. Essas possibilidades são, em nossa concepção, muito pouco exploradas em determinadas instituições.

²¹ BRASIL, Art. 53º, item I.

²² *Ibidem*, item II.

²³ *Ibidem*, item III.

É claro que o problema é anterior à sala de aula acadêmica: se refere à própria formação dos profissionais da educação superior. Mas a problemática que deve ser apontada é a seguinte: se os cursos têm autonomia de pesquisa para a elaboração diversificada dos conteúdos curriculares, por que não se lançam com mais afinco a essa urgência? Por que não buscar novas abordagens teóricas e práticas no que se refere às aplicações desses sistemas filosóficos?

Ora, nós reiteramos a necessidade de incitar a criatividade dos graduandos e incentivá-los à empreitada de formulação criativa de novos sistemas, ou mesmo da aplicação prática dos já tradicionais de uma maneira inovadora. Principalmente se essas criações e aplicações, pelo menos no que se refere aos cursos de licenciatura, estejam intimamente voltadas para a área pedagógica e educacional. Este último ponto, acreditamos, é de extrema importância.

Porém, gostaríamos de alertar para um problema imanente a essa discussão dos currículos, que é o sentido de “história da filosofia”. No fim das contas, é justamente nesse ponto que nossa concepção afroperspectivista entra de maneira mais expressa. Afinal, se concordamos quando Paulo Freire afirma que a educação deve estar sempre de acordo com as condições da qual está participando, tendo como princípio e fim sempre possibilitar que os educadores e educandos possam exercer sua existência, que se expressa pela transformação da realidade, é justo julgar que se deva saber também com quais indivíduos se dará o fenômeno pedagógico e quais são as suas aspirações. Para chegar a tal conhecimento, deve-se dispor de instrumentos conceituais e pedagógicos adequados. Mais do que isso, deve-se colher e perceber esses instrumentos nas próprias vivências e nas vivências dos educandos.

Porém, para dispor dessa variedade de instrumentos que poderão dar conta da complexidade da sociedade brasileira – complexidade essa que se reflete no ambiente escolar – precisamos desconstruir e reconstruir uma série de conceitos. Isso significa que, no que se refere ao ensino de filosofia, acreditamos que é necessário desconstruir o eurocentrismo – expresso na noção de “história da filosofia” – para que possamos fundar uma nova forma de racionalidade que, ao mesmo tempo que seja adequada à nossa realidade, tenha admitida em si mesma as condições de ser constantemente transformada e recriada, caso torne-se obsoleta.

Para ilustrar a concepção filosófica que está sendo proposta aqui, gostaria de propor um exercício mental que chamamos de *O filósofo e o artífice*. Imaginaremos uma determinada situação e a relacionemos com o assunto que estamos tratando. Essa situação é a do trabalho de um artífice e sua relação com seus instrumentos de trabalho.

O filósofo e o artífice

Imaginemos, então, um artífice que é especialista em consertos e construção de objetos em geral. Imaginemos que esse artífice tenha uma oficina muito simples, que possui uma bancada para que possa pôr o objeto a ser consertado ou as peças de algo que esteja a construir. Ora, além da oficina e da bancada, ele também necessita de ferramentas. Mas não basta apenas ter as ferramentas: precisa conhecer bem cada tipo de ferramenta em sua particularidade, para que possa utiliza-las em cada situação específica. Afinal, para determinado objeto, pode ser utilizado um martelo e, no outro, seja preciso uma marreta. Em um pode ser preciso uma chave grande e, em outro, uma chave menor. Cada objeto pede uma ferramenta adequada, e é importante que o artífice tenha isso em mente, pois utilizar a ferramenta errada pode causar pelo menos dois efeitos: a) danificar o objeto; b) não conseguir consertá-lo e perder o serviço.

Pois bem, alguns artífices utilizam uma quantidade muito limitada de ferramentas e, ao receber os objetos que devem ser consertados, acabam tentando os adequar à ferramenta, ao invés do contrário, que deve ser utilizar uma ferramenta adequada para o serviço. Esses artífices são aqueles que pretendem que suas ferramentas sejam universais. Ou seja, além de danificarem os objetos, não conseguem compreender o funcionamento de suas partes.

Outros artífices, muito mais sagazes, sabem que ter uma grande variedade de ferramentas lhes é útil não só para consertar os objetos de maneira adequada, mas também para poder compreender como funcionam e assim utilizar esses conhecimentos na elaboração de novas ferramentas e projetos. Ou seja, por disporem de uma diversidade de instrumentos, também dispõem de uma diversidade de alternativas.

O que queremos propor aqui, é que a oficina do artífice representa o mundo. O próprio artífice, por sua vez, pode bem ser o filósofo, enquanto as diversas perspectivas filosóficas são as ferramentas do filósofo. Com isso, podemos concluir que, se um filósofo acredita que só uma perspectiva é verdadeira, ou seja, que basta ter apenas uma

ferramenta e que ela é universal e única, ele não poderá intervir de forma efetiva nas situações adversas. Pelo contrário, irá deformá-la, criar diversas ilusões e desconhecimentos, ao invés de conhecimentos. Porém, se um filósofo admite, respeita e compreende as diversas outras perspectivas, dispõe de mais possibilidades para compreender a realidade e construir novas perspectivas.

Filosofia, eurocentrismo e afroperspectividade

Mas na parte anterior afirmamos que, para elaborarmos uma metodologia e concepção filosófica que possa dar conta da realidade brasileira, é necessário, primeiramente, que rompamos com a concepção eurocêntrica. Mas o que significa romper com o eurocentrismo? O que tem isso a ver com o exercício mental anteriormente citado?

Pois bem, para responder a essas perguntas, precisamos definir o que estamos concebendo aqui como *eurocentrismo*. Ora, por eurocentrismo estamos concebendo uma ideologia hierarquizante que concebe a Europa como o centro do desenvolvimento humano, sendo supostamente superior em sua cultura. É um conceito teoricamente geopolítico. Mas essa ideologia – a do eurocentrismo – ficou evidente na modernidade europeia, a partir de fins para início século XV, quando Portugal e Espanha “descobriram”²⁴ a América. Principalmente quando os europeus – mais precisamente o eixo França-Alemanha-Inglaterra – transformaram conceitualmente os países colonizados em *periferia* e se autodenominaram *centro*.

Isto não é difícil de notar em filósofos europeus do século XVIII ou XIX. Ora, de certa maneira, o eurocentrismo significou a desumanização ou a inferiorização do não-europeu. Em outras palavras, como afirma Renato Nogueira²⁵,

Se a filosofia ocidental tem sido historicamente constituída por uma visão etnocêntrica – no caso, o eurocentrismo ou eurocentricidade –, essa visão tenderia a excluir outros estilos, linhas e abordagens filosóficas, negando a legitimidade epistemológica dessas abordagens filosóficas que não são ocidentais.²⁶

²⁴ Não partilhamos da ideia de que a América foi descoberta. Afinal, para algo ser descoberto, precisaria estar obscuro; desconhecido. Porém, os nativos da América conheciam muito bem suas terras. Sua existência já estava plenamente estabelecida. O que aconteceu, pelo contrário, foi uma espécie de *encobrimento* da cultura da existência dos nativos.

²⁵ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) e do Departamento de Educação e Sociedade (DES) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). É responsável pelo Grupo de Pesquisa Afroperspectivas, Saberes e Interseções (Afrosin).

²⁶ NOGUERA, R. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*, p. 28.

Ora, é justamente a negação dessas outras abordagens que estamos denunciando ser característica do eurocentrismo. Por esse motivo é necessário que as resgatemos. Isto é necessário justamente para que possamos dispor de novos instrumentos epistemológicos, conceituais e práticos, da mesma forma que o artífice necessita dispor de uma variedade de ferramentas.

Porém, como dissemos sobre nosso artífice, não basta dispor das ferramentas. Temos também de saber para qual objetivo servem. Mas, para saber sua utilidade, precisamos lhes dar valor e compreendê-las em seu funcionamento interno. Ora, é justamente nesse sentido que a abordagem filosófica da afroperspectividade nos é importante, pois admite a pluralidade de perspectivas, desprendendo-se do paradigma eurocêntrico, servindo como ponto de apoio para nos guiar na busca de novas concepções.

Por isso, segundo a afroperspectividade, um dos pontos primordiais que precisam de uma urgente ressignificação é o sentido da “história da filosofia”. Ora, é ponto quase indiscutível entre os filósofos acadêmicos o paradigma de que a filosofia tem uma certidão de nascimento de origem grega. Isto se mantém ainda que muitos historiadores já tenham descoberto textos da filosofia cultivada pelos egípcios, como os de Amen-em-ope²⁷, que antecedem em milênios aos chamados primeiros filósofos gregos. Mas, segundo Noguera, a grande importância de reescrever a história da filosofia é que

permitiria a consideração do pensamento filosófico dos povos ameríndios, dos povos asiáticos, da Oceania, além da produção filosófica africana. Ou seja, afroperspectivizar a filosofia é um projeto de passar a limpo a história da humanidade, tanto para dirimir as consequências negativas de eliminar culturas e povos não ocidentais do rol do pensamento filosófico, como para desfazer as hierarquizações que advêm desse processo.²⁸

Ou seja, se trata, no fim das contas, da desconstrução dos paradigmas excludentes para reescrever a história da humanidade. Isto significa o resgate de uma infinidade de experiências humanas que foram negligenciadas pelo eurocentrismo.

É claro que não se trata de negar as grandes influências do pensamento ocidental na cultura brasileira, da mesma forma que também não pretendemos negar que é de grande importância os estudos das implicações histórico-sociais dessas influências. Por

²⁷ Filósofo, vizir e escriba egípcio que viveu durante a 20ª dinastia do Novo Reino.

²⁸ *Ibidem*, p. 71.

outro lado, afirmamos que tomar apenas a via tradicional já não é – nem nunca foi – suficiente para esgotar a realidade brasileira.

Educação e subsistência

Mas qual a serventia dessas mudanças para a educação brasileira? A resposta é simples: para atender, no âmbito do ensino de filosofia, às demandas da sociedade, que é extremamente complexa no que se refere à diversidade cultural, miscigenação e relações étnico-raciais. Podemos identificar diversos grupos que, situados em seus respectivos contextos, expressam diferentes demandas. Para citar alguns deles, temos as mulheres, os negros e negras, as aldeias indígenas, quilombos, trabalhadores operários, camponeses, seringueiros, pescadores... e assim por diante. Cada grupo desse necessita de uma pedagogia adequada, que não expresse uma *invasão cultural* (Cf. Freire, 2019, pág. 205).

Esse fenômeno da invasão cultural, segundo Paulo Freire, significa a “penetração que fazem os invasores no contexto cultural dos invadidos, impondo a estes sua visão do mundo, enquanto lhes freiam a criatividade, ao inibirem sua expansão”²⁹. Ora, a única forma de não acabar por praticar essa extinção dos costumes do outro é compreendendo e valorizando seus saberes, participando da consolidação de sua cultura.

Ora, a invasão cultural é característica central da pedagogia das competências, pelo fato de que esse modelo pedagógico, como já afirmamos, não se preocupa em se adequar ao contexto dos educandos para compreendê-los, promovendo o processo pedagógico segundo suas condições imediatas, mas sim para invadi-los, promovendo uma espécie de *monocultura da mente*³⁰ (Cf. Shiva, 2002, pág. 15). Essa monocultura se efetiva no processo de formação de um perfil de indivíduo que deve se adequar ao modelo social estabelecido, ainda que esse modelo represente sua desumanização (Cf. Freire, 2019, pág. 79-86).

Não é por outro motivo que necessitamos ter um currículo diversificado nas instituições de ensino e não é por outro motivo que necessitamos ter um vasto repertório filosófico. Ora, esta é uma determinação da própria Lei 11.645/08, que prevê que nos “estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-

²⁹ FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*, p. 205.

³⁰ A monocultura da mente é o processo de universalização de uma cultura local. No caso do ocidentalismo, é promovido principalmente pela globalização. Em outras palavras, é o processo de invasão cultural para a implementação da universalização de um tipo de racionalidade.

se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena”³¹. Além disso, a Lei também dá as seguintes determinações:

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008).

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008).³²

Ora, se esses conteúdos serão ministrados em todo o âmbito curricular, é necessário que se destine a pesquisa filosófica a esses âmbitos ainda negligenciados.

Já no caso específico dos indígenas, a LDB dá as seguintes determinações:

Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilingüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;

II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias.³³

O que está sendo salientado pelo Artigo 78º e seus respectivos itens é a necessidade não só de a educação destinada aos indígenas estar adequada a sua situação, mas também da valorização de seu conhecimento local, dando condições para que os indígenas, enquanto agentes de sua própria cultura, tenham condições de mantê-la e reproduzi-la, ao mesmo tempo que possam compreender os processos do mundo globalizado que os cerca. Isso é, nada mais e nada menos, do que uma *educação para a*

³¹ BRASIL, Op. Cit. Art. 26º-A.

³² *Ibidem*, § 1º e § 2º.

³³ *Ibidem*, Art. 78º, itens I e II.

subsistência (Cf. Saviani, 2011, pág. 54-57). Ou seja, educar “para garantir as potencialidades da situação e possibilitar sua manipulação”³⁴.

Ora, no caso da educação dos indígenas, quilombolas (Cf. Nogueira, 2014, pág. 46-48), ou quaisquer grupos que resistem para que suas culturas tradicionais sejam respeitadas, a subsistência significa dar as condições para que esses grupos possam ser inseridos no ambiente escolar de maneira que sejam contemplados em seus saberes, cosmologias, religiosidade e assim por diante.

Mas o que significa então a subsistência para aqueles indivíduos outros, que não estão no escopo das culturas tradicionais e que são maioria da população brasileira? Ora, a subsistência significa a mesma coisa: garantir a potencialidade de sua situação. Essa situação é justamente as condições existenciais dos indivíduos, ou seja: sua condição social/material; sua relação e posição nas questões étnico-raciais; suas questões de gênero e etc. Todas essas questões devem ser discutidas não como meros temas ocasionais, mas sim como temas centrais do currículo escolar. Em outras palavras, esses devem ser o suporte para as disciplinas ou *itinerários formativos*³⁵, e não o contrário.

É justamente pelos motivos citados acima, da necessidade de resgate dos saberes locais, tradicionais e de sua consideração enquanto conhecimento, para que possam ser levados em conta nos currículos escolares e acadêmicos, que concebemos que uma concepção afroperspectivista pode ser de extrema importância.

Ora, segundo Renato Nogueira, a filosofia afroperspectivista é “uma maneira de abordar as questões que passam por três referências: 1ª) o quilombismo; 2ª) afrocentricidade; 3ª) perspectivismo ameríndio”³⁶. O quilombismo, por exemplo, é uma formulação política de Abdias do Nascimento³⁷, e se encontra dentro de um “entendimento de que a filosofia política sempre passa por uma cosmovisão espiritual”³⁸. Ora, percebemos aqui já uma diversidade de conceitos, perspectivas e concepções políticas, éticas e epistemológicas que podem muito bem tornar-se material curricular para discussão e confronto com os conceitos tradicionais.

³⁴ SAVIANI, D. “As bases pedagógico-administrativas: reorganização das escolas e redefinição do papel do Estado (1997-2001)”, p. 55.

³⁵ Nome dado às áreas do conhecimento que ocuparão o lugar, no Novo Ensino Médio, das disciplinas isoladas enquanto tomadas isoladamente.

³⁶ NOGUEIRA, R. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*, p. 46

³⁷ Foi um filósofo e ativista brasileiro do movimento negro.

³⁸ *Ibidem*, p. 47.

Por que não compreender a relação do âmbito espiritual com a filosofia política, descrita pelo quilombismo, e confrontá-la com os ideais políticos modernos desenvolvidos na Europa? É uma possibilidade que com certeza traria riqueza conceitual e no que se refere aos próprios aspectos políticos brasileiros.

Uma outra área que também pode trazer muitos frutos para esta discussão é a da etnofilosofia, que busca as concepções filosóficas intrínsecas às culturas tradicionais, por meio de seus aforismos, *oralitura*³⁹ ou provérbios, ou mesmo por seus sábios filósofos, como no caso da *filosofia da sagacidade*⁴⁰, enquanto método filosófico de Odera Oruka⁴¹. Este autor, inclusive, publicou um artigo intitulado *Quatro tendências da atual filosofia contemporânea*, no qual assinalou e descreveu pelo menos quatro correntes expressas por filósofos africanos no século XIX, que são: Etnofilosofia, Filosofia da Sagacidade, Filosofia nacionalista-ideológica e a Filosofia profissional.

Cada uma dessas correntes tem sua particularidade e uma gama extensa de filósofos que as produzem e reproduzem, bastando que se haja o comprometimento da busca e tradução desses conhecimentos até então negligenciados pelo saber hegemônico. Bem como existem diversos autores indígenas, originários de etnias nativas do Brasil, que propagam, por meio de diversas maneiras, a cultura e saberes de seus povos, bastando que nos comprometamos com suas causas e com a causa da educação nacional.

Considerações finais

Com isso, concluímos que a educação brasileira possui verdadeiros problemas, e que precisamos recuperar a “problematicidade” desses problemas. Isso significa que precisamos reaprender a localiza-los e utilizar as ferramentas corretas para resolvê-los. Além disso, também afirmamos que o modelo da “pedagogia das competências” não é isento de ideologia. No entanto, ela não está adequada – e nem parece pretender estar – à realidade social, econômica, política e étnico-racial do Brasil. Precisamos, portanto, de novos objetivos e de uma nova orientação ideológica.

³⁹ A transmissão e reprodução dos conhecimentos e saberes pela via oral.

⁴⁰ A Filosofia da Sagacidade consiste em uma metodologia filosófica que busca a filosofia presente nas culturas tradicionais africanas, por meio de entrevistas com os sábios e sábias dessas culturas. Os sábios filósofos são aqueles que têm, em si, toda a sabedoria da cultura da qual participa, mas que não deixa de analisá-la de forma crítica quando necessário. Um ponto importante é que sua sabedoria sempre está voltada para o aprimoramento ético de sua comunidade.

⁴¹ Filósofo africano nascido no Quênia.

Ademais, gostaríamos de reforçar que a Lei 11.645/08, anteriormente citada, determina o ensino dos conteúdos referentes à história e cultura africana, afro-brasileira e indígena em todos os âmbitos dos currículos escolares. Dito em outras palavras, isso significa que é um direito garantido aos educandos e negar a oferta desses conteúdos, além de descumprimento de uma Lei, é lhes negar um direito garantido.

A necessidade de seu cumprimento implica que as pesquisas de todas as áreas devem estar voltadas para este sentido (Cf. Noguera, 2010, pág. 83-100). Sem o comprometimento com os problemas relacionados ao racismo, às relações étnico-raciais, relações de gênero ou quaisquer outras questões de opressão, epistemicídio e/ou desumanização, pouco ou nada poderá ser feito pela educação brasileira.

Por fim, gostaria de atentar à questão dos anteriormente mencionados sábios filósofos e sábias filósofas das culturas tradicionais africanas, que têm sua sabedoria sempre voltada para sua comunidade. São eles os conselheiros da comunidade e reprodutores de sua cultura. Mas não são apenas reprodutores: também as analisam de forma crítica quando necessário. Essa é a maior expressão da sagacidade filosófica que poderíamos ter exemplo: conhecer as aspirações de sua comunidade, dela participar e nela agir tendo em vista seu aprimoramento.

Referências

BRASIL, Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, Brasília, DF, dez. 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm. Acesso em: 06 jul. 2020.

BRASIL. Secretaria de Educação Básica. Ministério da educação. *Orientações Curriculares para o Ensino Médio – Ciências Humanas e suas Tecnologias*. Brasília, 2006. Disponível em:

http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/book_volume_03_internet.pdf. Acesso em: 06 jul. 2020.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

NOGUERA, R. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.

ORUKA, O. “Four trends in current African philosophy”. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 120-124.

PAIVA, M. A. P. *Espaço público e representação política*. Niterói: EdUFF, 2000.

SANTIAGO, M. E. *Escola pública de 1º grau: da compreensão à intervenção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

SAVIANI, D. “As bases pedagógico-administrativas: reorganização das escolas e redefinição do papel do Estado (1997-2001)”. Vidal, D. G. *Dermeval Saviani: pesquisador, professor e educador*. Belo Horizonte: Autêntica Editora/Editora Autores Associados, 2011, p. 167-170.

SAVIANI, D. “Esboço de formulação de uma ideologia educacional para o Brasil”. Vidal, D. G. *Dermeval Saviani: pesquisador, professor e educador*. Belo Horizonte: Autêntica Editora/Editora Autores Associados, 2011, p. 51-77.

SHIVA, V. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

O Ensino de Filosofia com Animações: A Filosofia Inacessível e o Projeto CineFilo

Denizard Custodio
Emanuel Castelo

Resumo: Esse trabalho tem por objetivo central refletir sobre o ensino de filosofia através das mídias cinematográficas, priorizando o uso dos desenhos animados. A pesquisa é resultante de uma reflexão teórica a partir da atuação do projeto CineFilo/UFRRJ no município de Seropédica e arredores. Buscamos esclarecer o que é cinema em diferentes autores, para responder se é adequado e desejável o uso das telas no ensino de filosofia. Por meio da oficina de conceitos de Silvio Gallo e a razão logopática e conceito-imagem de Julio Cabrera, desenvolvemos uma sequência didática que relaciona o Cinema com a Filosofia, utilizada na atuação do CineFilo; e essa é exposta ao fim do artigo. Essa atuação se opõe a tradição do apego ao texto e o uso unicamente do texto em aulas de filosofia. Por meio do uso dos audiovisuais, tentamos uma maior mediação entre o mundo conhecido do aluno para de lá extrair a filosofia, visando uma maior apropriação dos conceitos por parte do aluno e uma divulgação filosófica. Os desenhos animados se mostram particularmente potentes enquanto recurso didático. Já que estamos em uma civilização da imagem, em que estas se tornaram quase onipresentes, por que não as utilizar a favor do ensino-aprendizado?

Palavras-chave: Ensino de Filosofia; Prática Docente; Ensino-aprendizagem; Cinema e Filosofia; Filosofia com Desenhos.

Introdução

Esse trabalho surge como uma reflexão teórica oriunda de experiências com o ensino de filosofia no século XXI, nos moldes e conjunturas da educação brasileira contemporânea. E tem como base o projeto *CineFilo*, criado por um grupo estudantil do curso de graduação em Filosofia, com o propósito de ensinar filosofia a partir de audiovisuais, especialmente desenhos, e conseqüentemente alterar a formação do professor e do aluno nesse processo. A atuação é focada no ensino básico, do fundamental ao médio, mas também atuamos no ensino superior e na comunidade de Seropédica¹.

Utilizaremos aqui o método de cunho bibliográfico analítico, nos servindo de textos teóricos para argumentar e discutir sobre o tema, juntamente com os resultados

¹ Informalmente, por meio de eventos de extensão, abertos a comunidade acerca da Universidade.

advindos da prática, para que ambos nos permitam pensar as possibilidades e limitações de um ensino de filosofia com um objeto de estudo pouco considerado (Cinema). Nesse caso, não dependendo somente da utilização de textos, mas também usando as produções do cinema. A hipótese estudada é justamente a que o professor ao utilizar de elementos familiares aos alunos (desenhos, séries, filmes) para demonstrar que a filosofia está lá, ganha a possibilidade de uma melhor apropriação dos conceitos filosóficos pelos alunos.

Em uma sociedade na qual constantemente consumimos imagem, não podemos evitar lidar com ela no ensino. A “civilização da imagem”² se impôs sem dar tempo da escola se adaptar plenamente aos aparatos tecnológicos, mas não é por isso que devemos recusá-los. Com isso em mente, um grupo de alunos fundou o projeto.

O Projeto CineFilo³

Desde 2017, o CineFilo foi criado por alunos da graduação do curso de Licenciatura Plena em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), campus de Seropédica, RJ. O CineFilo é um grupo que organiza eventos relacionando filosofia à multimídias, como séries, filmes e principalmente desenhos, visando difundir a filosofia por meios de tais produções cinematográficas. O projeto CineFilo surgiu com o propósito de divulgar a semana acadêmica dos estudantes de filosofia em 2017, ou seja, visava apenas atrair público; não à toa a escolha de algo tão popular quanto as multimídias. Foi tão efetivo que passou a ser um grupo de estudos e de atuação para organizar eventos de difusão filosófica. A permanência do grupo se firmou a partir da constatação do distanciamento e desinteresse entre a filosofia e o público na cidade de Seropédica e até mesmo dentro do próprio campus da UFRRJ pelos outros cursos de graduação, necessitando então de uma divulgação filosófica. A partir disso, a missão abraçada pelo projeto foi a de fazer extensão universitária e divulgar a filosofia nas escolas e no próprio campus, ou seja, dentro e fora da Academia. Um dos problemas enfrentados na formação do projeto foi usar o cinema como inspiração filosófica, e não o livro, como estamos habituados e recomendados a usar devido ao apego ao texto. Mas até mesmo o texto apresenta perigos, assim podemos buscar novas fontes. A partir disso, surge a questão: O cinema é uma fonte para a reflexão?

² JOLY, Martine. *Introdução à Análise da Imagem*. Lisboa: Ed. 70, 1994, p. 9.

³ Para acompanhar atualizações: <https://www.facebook.com/CineFiloUFRRJ>.

O CineFilo nasceu com os discentes do curso de Filosofia da UFRRJ, e por isso, na UFRRJ/Seropédica foi sua primeira atuação. O projeto contabiliza quatro apresentações, atuando duas vezes com desenhos na universidade, onde teve seu maior público, além de ter outras atuações com o uso específico de séries e filmes. Seropédica foi o grande foco do projeto já que grande parte dos integrantes do grupo estagiam nas redondezas da universidade, e por este motivo o projeto atuou na escola estadual CIEP 156 - Albert Sabin. O projeto também foi convidado a atuar no Instituto de Educação Aquarela, no município de Paracambi.

O município de Seropédica conta com a especificidade de ter nos currículos do segundo ciclo do fundamental a disciplina Filosofia, o que demanda dos professores diferentes abordagens para o ensino-aprendizagem do que aquele usado com os mais velhos. Além disso, por mais que o município tenha uma universidade (UFRRJ); um colégio federal (CTUR); e projetos de extensão nos colégios de seu território, tem um índice de educação tão ruim que está entre os cinco piores municípios do estado⁴. Com isso em mente, e pensando em cumprir a Lei nº 13.006/20014⁵ que incluída na LDB, determina a obrigatoriedade da exibição de filmes nacionais nas escolas como componente curricular, o projeto atuaria para suprir essa exigência legal pouco atendida.

Nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) vemos que o documento apesar de ter perdido parte de sua vigência para a BNCC (Base Nacional Comum Curricular), é assertivo quando afirma, ainda no século passado, a necessidade do trabalhador contemporâneo de adaptar-se ao uso das tecnologias:

O perfil do trabalhador vem sofrendo alterações, **e em pouco tempo a sobrevivência no mercado de trabalho dependerá da aquisição de novas qualificações profissionais.** Cada vez mais torna-se necessário que o trabalhador tenha conhecimentos atualizados, iniciativa, flexibilidade mental, atitude crítica, competência técnica, capacidade para criar novas soluções e para lidar com a quantidade crescente de novas informações, em novos formatos e com novas formas de acesso.⁶

Os professores, sendo parte desses trabalhadores, não poderiam ficar de fora. O fato é que nós, professores, ainda relutamos ao estabelecer contato com as tecnologias da

⁴ Cf.: Análise comparativa do Ideb (Índice de Desenvolvimento da Educação Básica) por município do RJ. Disponível em QEDu:< <https://www.qedu.org.br/>>. Acesso em 08/11/2019.

⁵ Para mais informações: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L13006.htm. Acesso em 08/09/20.

⁶ BRASIL. Parâmetros Curriculares Nacionais: introdução. Brasília: MEC/SEF, 1998, p.138, grifo nosso.

informação e comunicação (TIC). É verdade, como afirma José Moran⁷ que o método de aulas expositivas está ultrapassado, pois se centra no professor que transmite o conhecimento ao aluno receptor, que recebe e decora o conteúdo apenas para fazer as avaliações. Nesse contexto, sem a relutância ao uso das TICs, devemos pensar em novas formas de estabelecer o contato filosófico com o aluno.

O aluno do ensino básico no século XXI geralmente está habituado com o uso dessas tecnologias e com o que elas proporcionam, ou seja, o conteúdo exposto por elas, como jogos, filmes, séries e desenhos são de familiaridade do estudante e fazem parte do seu mundo. Mas é certo que muitos dos cursos de graduação não consideram na formação do professor o uso das tecnologias em relação à sua prática docente, formando professores carentes de conhecimentos básicos para o manejo tecnológico⁸, e até mesmo como usar a tecnologia a seu favor no ensino. Em Filosofia, acontece o mesmo, mas é desejável que aliemos os textos a filmes no ensino? O quanto estamos perdendo por não usarmos da perigosa *mimesis*⁹ que Platão temia e Aristóteles achava prazerosa para “seduzir” os alunos para aula de Filosofia?

Estudiosos da área de Comunicação, desde o início do século XXI, acenam para a urgente necessidade de o professor integrar as tecnologias em suas atividades na sala de aula, usufruindo delas para melhorar o ensino, como podemos ver em Valente¹⁰. De fato, como defende Salete Silva¹¹, dentro da civilização da imagem em que vivemos, a escola deveria reproduzir o mundo em que vemos fora dela.

Em uma disciplina como a Filosofia, em que o conteúdo é apegado ao texto, a necessidade de adotar as imagens se torna ainda mais gritante. No senso comum, há uma visão da filosofia com um caráter livresco; além disso há também a idealização errônea de que filosofia seria algo distante da realidade de todos. A esse respeito, Gramsci afirma que é “preciso destruir o preconceito, muito difundido, de que a filosofia é algo muito difícil pelo fato de ser a atividade intelectual própria de uma determinada categoria de

⁷ MORAN, J. M.; MASETTO, M. T.; BEHRENS, M. A. *Novas tecnologias e mediações pedagógicas*. São Paulo: Papirus, 2007, p. 11.

⁸ SIQUEIRA, Jessica, C. *O Uso das TICs na Formação de Professores*. 2013, p.5 e 6.

⁹ Cf.: GAGNEBIN, Jeanne, M. *A mimesis em Platão e Aristóteles*. Ciclo de Conferências sobre a Escola de Frankfurt. Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, 1990.

¹⁰ VALENTE, J. A. “Por que o Computador na Educação?” In: *Computadores e conhecimento: repensando a educação*. Campinas: Gráfica da Unicamp, 1993, p.24-44.

¹¹ SILVA, Salete, T. A. *A linguagem cinematográfica na escola: Uma leitura d’ O Rei Leão*. São Paulo: Cortez, 2004, p. 110

cientistas especializados ou de filósofos profissionais sistemáticos”¹². Precisamos ter cuidado, também, com o extremo oposto, que é uma concepção existente, de que o senso comum é habilitado a discutir as questões filosóficas sem nenhum rigor e ter conclusões válidas, algo que o projeto busca desconstruir. Há uma necessidade de uma difusão filosófica, utilizando quaisquer meios de fácil acesso do público para isso, sendo um deles o uso de desenhos animados. Isso se mostra particularmente efetivo pois

No ensino da filosofia dedicado não a informar historicamente o discente sobre o desenvolvimento da filosofia passada, mas para formá-lo culturalmente, para ajudá-lo a elaborar criticamente o próprio pensamento e assim participar de uma comunidade ideológica e cultural, é necessário partir do que o discente já conhece [...] se pressupõe uma certa média intelectual e cultural nos discentes, que provavelmente não tiveram ainda senão informações soltas e fragmentárias, carecendo de toda preparação metodológica e crítica, não é possível deixar de partir do “senso comum”, em primeiro lugar.¹³

Ressaltando a dificuldade de diálogo entre o senso comum e sua cultura popular com a Filosofia trabalhada nas universidades, é possível tomar como exemplo a fala do professor de Filosofia João Cruz Costa. Em uma entrevista, quando foi perguntado sobre o que achava da linguagem das produções filosóficas no Brasil da década de 1970, o filósofo relata notar que:

[...] de uns tempos para cá, enquanto a linguagem comum piorava muito, a filosófica — do mesmo modo que a sociológica e econômica — ficaram, para nós, do vulgo, um tanto (ou mesmo muito) herméticas. Há um economês, um sociologuês e logo, um filosofoguês. O alcance dessas disciplinas, assim, diminui e isso não me parece proveitoso para a cultura geral.¹⁴

Os constantes ataques a Filosofia e a aderência que eles suscitam, demonstram uma “ilegalidade” do ponto de vista do grande público, quanto ao lugar da Filosofia no currículo do ensino médio. Isso também coincide com o crescimento de uma ideologia liberal tecnicista¹⁵, e de uma pedagogia que valora competência, ao invés de valores, que tanto no Brasil, quanto num esquema global do mundo capitalista forma apenas

¹² GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, v. 1, p. 93.

¹³ GRAMSCI, A. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 148.

¹⁴ COSTA, João Cruz. *Sobre o trabalho teórico*. Trans/Form/Ação. 1975. p.7.

¹⁵ Para saber mais: LIBANEO, José, C. *A pedagogia liberal*. São Paulo: Loyola, 1984.

trabalhadores e não mais cidadãos completos, como demonstra Newton Duarte¹⁶ expondo os limites do desenvolvimento da cidadania frente ao avanço capitalista. Mas precisamos agir contra essa limitação expansiva que Cruz Costa alerta, e da limitação civil que Duarte aponta, até mesmo fora do ensino formal. Projetos de extensão que buscam levar o conhecimento para o vulgo devem ser incentivados dentro dos departamentos, usando os meios que sejam mais adequados para isso.

O cinema, ou a “sétima arte”, segundo Mendonça¹⁷ é: “o maior expoente da arte que se estabeleceu e marcou o século XX”, e não parece tão exagerado ele dizer que o “filme, é o objeto da arte mais exposto atualmente”, principalmente pensando na atual reinvenção da indústria de Hollywood através do streaming. E por ser tão popular, é mal considerado pelos intelectuais, e assim como os desenhos animados e outros produtos artísticos, os filmes são interpretados majoritariamente enquanto meros veículos de prazer ou figuração em um cabedal cultural, não servindo como veículo para ampliar os saberes dos sujeitos. De fato: “À primeira vista, porém, a arte do cinema aparenta ser demasiado simples e até mesmo estúpida”¹⁸, principalmente os desenhos. Mas tem algo que nos faz ficar perplexos, pensando sobre aquilo que foi exibido, o que faz a autora Virginia Woolf concluir que mesmo o cérebro estando em aparente repouso com a graciosa danças das imagens, logo é desperto para tentar entender como se dá essa dança.

A filosofia reflete o cinema?

Os pensadores tiveram diferentes recepções ao cinema, o que já era de se esperar, pois “a filosofia, estando pronta para refletir sobre qualquer coisa, por que não refletiria sobre o cinema?”¹⁹. Ainda mais porque, segundo Fernando Barros, a “dissolução das estéticas sistemáticas coincide, em boa medida, com uma espécie de crise sensorial”, isso pois a animação é uma das “formas mistas”, as quais “se afastam da classificação unívoca

¹⁶ DUARTE, Newton. “Limites e contradições da cidadania na sociedade capitalista”. In: *Pro-Posições*. Campinas, v. 21, n. 1 (61), p. 75-87, jan./abr. 2010.

¹⁷ MENDONÇA, Fernando. “A filosofia no cinema” In: *Revista Millenium*, Lisboa, v.9, n.29, junho de 2004, p.96.

¹⁸ WOOLF, Virginia. *O cinema*. Rapsódia: Almanaque de Filosofia e Arte, Departamento de Filosofia da USP, n.3, 2006, p.134.

¹⁹ DELEUZE, Gilles. *O ato de criação*. Em: Folha de São Paulo, Caderno Mais! 27 de junho de 1999, p.2.

de um só tipo de arte”²⁰. Dessoir classifica o cinema como associativo, pela mescla artística, o que segundo Suassuna²¹, deve ser encarado como “Artes do espetáculo”.

Por sua característica ser a junção de vários elementos, o cinema nem sempre foi aceito. Em seu desenvolvimento, passou por uma discussão entre os intelectuais para saber se era uma Arte como as outras, ou se assim como a TV, era apenas um meio de comunicação²². Mas, sem dúvidas, um dos maiores problemas enfrentados pelo cinema foi a definição de Arte como o sensível contemplativo, instituído anteriormente pelas estéticas sistemáticas, e a superioridade do olhar em relação aos demais sentidos para a obtenção de conhecimento, postulado por Aristóteles²³. Pois “as coisas mudam de figura quando o visível já não se deixa olhar a distância, com precisão e nitidez”²⁴. De fato, sob a ótica das estéticas clássicas e da superioridade da visão, como é possível contemplar ou obter conhecimento de uma imagem que se movimenta e ainda emite sons?

Nietzsche nos indica, ao comentar o drama wagneriano, o quão fatigante é transgredir “um sistema perceptivo que fora educado para separar a visão da audição”:

Quem se familiarizou com a leitura isolada do poema (linguagem!) e depois o transformou em ação com o auxílio do olho para, aí então, distinguir, compreender e aclimatar-se ao simbolismo musical, apaixonando-se por esses três passos, dispõe de um prazer invulgar. Mas que tamanha exigência! Salvo por alguns pequenos momentos, porém, é impossível – porquanto demasiadamente fatigante – despender esta ação multifária e abrangente com o olho, ouvido, entendimento e sentimento²⁵

O alemão, apesar de não ter convivido com as telas, demonstra a mudança que tivemos no decorrer do tempo, também apontada por Benjamin em seu texto clássico²⁶, já que hoje, nessa sociedade de imagens, a sinestesia e a alteração é a dinâmica cinética que mais temos acesso. Como ilustração dessa mudança, na contemporaneidade

²⁰ BARROS, F. R. de M. *Estética filosófica para o ensino médio*. Belo horizonte: Autentica Editora, 2012, p.115.

²¹ SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à estética*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013, p.149.

²² *Ibidem*, p.151.

²³ Cf.: PIRES, Wagner, P. *Filosofia e olhar: A relação visão-conhecimento em Aristóteles*. Revista Pandora Brasil, Nº 13. 2009.

²⁴ Barros, F. *Estética filosófica para o ensino médio*, p.117.

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Nachlass 1875-1879*. Berlim/Nova York: Walter de Gruyter. 1999, P.541 apud Barros, op. Cit. P.117-118.

²⁶ Cf.: BENJAMIN, 1996 apud COSTA, G. *A contribuição do cinema ao ensino de filosofia e sociologia nas séries do ensino médio*. Revista Científica Semana Acadêmica, v. 14, 2013, p.5.

Deleuze²⁷ afirma que “a disjunção entre ver e falar, entre o visual e o sonoro” é justamente “a ideia cinematográfica”, pois “aquilo de que nos falamos está sob aquilo que nos fazemos ver”, ou seja, “ao mesmo tempo que essa palavra se ergue no ar, aquilo de que ela nos falava afunda-se na terra”, vale observar que a passagem demonstra a imersão que o cinema nos causa.

Há um certo poder somente do cinema, como Marilena Chauí nos diz que “o cinema tem o poder extraordinário, próprio da obra de arte, de tornar presente o ausente, próximo o distante, distante o próximo, entrecruzando realidade e irrealidade, verdade e fantasia, reflexão e devaneio”²⁸. Como complementa Nédoncelle:

No filme, ao contrário, o centro organizador é visual, apesar de todos os recursos de síntese de que ele dispõe ou que restam ainda por descobrir. Nele, as palavras e a música são feitas para uma moldagem espacial. [...] oferecendo o espaço condutor de uma ideia e dando-o, assim, pela predominância de uma encantação visual que não nos fixa num lugar só, mas sim que nos transporta para todos.²⁹

Então, o propósito do cinema, que deriva do grego kinema, significando “movimento”, não é sobre mostrar-se uma perspectiva exata, verdadeira ou fixa do mundo, “isso porque o cinema não serve apenas como ‘espelho’ do real, mas também — e, talvez, principalmente — para trazer diferentes visões sobre o real e dar vida àquilo que só existe no campo da imaginação (a irrealidade, a fantasia, o devaneio)”³⁰. Mas é desejável usar esse poder para o ensino da filosofia?

O Cinema reflete filosofia?

Gilles Deleuze se debruça sobre o cinema e tenta entender nele “o que é ter uma ideia em cinema?”³¹ seu interesse é particularmente pertinente para nós, pois o ensino de Filosofia é frequentemente concebido pelos professores como levar os alunos aos conceitos dos principais filósofos e discuti-los. E aqui faz-se necessário perceber a distinção deleuziana entre ideia e conceito. O cinema é tido como uma atividade criadora,

²⁷ DELEUZE, Gilles. “O ato de criação”, p.9.

²⁸ CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. 4ª edição. São Paulo: Ática, 2000, p.333.

²⁹ NÉDONCELLE, Maurice. *Introduction à l'Esthétique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, p. 118-119 *apud* Suassuna op. Cit., p.149.

³⁰ STABILITO J, R. *O horror no cinema: a construção da sensação de medo em O Exorcista*. Biblioteca Online de Ciências da Comunicação, 2012. p.2.

³¹ DELEUZE, Gilles. “O ato de criação”, p.2.

mas diferente da Filosofia, o cinema não cria conceitos porque “não é de sua alçada”³². Apesar do cinema levar as ideias, isso não é igual as ideias filosóficas, assim: “Uma ideia é algo bem simples. Não é um conceito, não é Filosofia. Mesmo que de toda ideia se possa tirar, talvez, um conceito”³³. Com isso, percebermos que o uso de cinema nas aulas de Filosofia por mais que seja apropriado, e sirva como um estimulante, não atinge ainda os almejados conceitos. Logo, a utilização de multimídias nesse sentido não seria desagradável, mas outro autor identifica o uso do cinema como propiciador de conceitos-imagens, permitindo que alcancemos o conceito por meio das mídias.

Julio Cabrera trilha um caminho próximo ao de Deleuze, ao pensar a interação entre Filosofia e Cinema, porém chega a uma conclusão extremamente diferente; como se sua obra estivesse respondendo à clássica pergunta de Roland Barthes: “Como uma imagem dá ideias?”³⁴. O filósofo argentino equipara o Cinema e a Filosofia, pois para ele, assim como a Filosofia, *O Cinema Pensa*³⁵. Para ele o Cinema pensa, tem argumentos, evidências e até mesmo pretensão de verdade, assim como a Filosofia, e ambos se utilizam de elementos conjecturais, incertos, perspectivísticos e sujeitos a refutação ou dúvida. O que se altera é a forma de apresentação do discurso, pois a filosofia apresenta discursos escritos, já as animações, discursos filmicos³⁶. E com isso, tem início suas diferenciações, pois no fim da sessão, ao se acender as luzes do cinema:

As imagens fizeram afirmações sobre o humano, mas deixando que o impacto emocional participasse livremente, não reprimindo a recepção “pática” como meio legítimo de entendimento do que foi mostrado. A informação objetiva foi inoculada no espectador, que não fica apenas “pensando no assunto”, mas comovido no próprio núcleo de seus mecanismos compreensivos. Se o único que nos impede de ver tudo isso como filosófico é a concepção acadêmica de Filosofia, estou pronto para abrir mão de tal concepção.³⁷

Como se nota, Cabrera é crítico aos filósofos intelectualistas, que afirmam que “as ideias devem ser prévias às imagens, que os filmes devem meramente ‘ilustrar’”³⁸. Mas

³² *Ibidem*, p.3.

³³ *Ibidem*, p.8.

³⁴ BARTHES, Roland. *Inéditos, vol. 3: Imagem e moda*. São Paulo: Martins Fontes, p.156.

³⁵ CABRERA, Julio. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

³⁶ CABRERA, Julio. “Caderno 3: Cinema e Filosofia. Imagens, conceitos, conceitos-imagem”. In: *Diário de um filósofo no Brasil*. 2ªed. Ijuí: Editora Unijui, 2013, p.163.

³⁷ *Ibidem*, p.164.

³⁸ *Ibidem*, p.167.

isso tem uma razão de ser, pois para Cabrera, o Cinema está cheio de conceito, porém de conceitos-imagem. Os conceitos-imagem se utilizam das narrativas que as telas contam e segundo o autor³⁹, esses “são no cinema (e na literatura) o que as proposições são para a Filosofia escrita: o lugar onde os conceitos explodem e interagem”. E prossegue na mesma página dizendo que são tão expressivos (“dizem algo”) quanto seletivas assim como a linguagem escrita, pois: “Toda proposição, assim como toda imagem, é uma afirmação-negação, um contraste do qual surge a significação”, ou seja, “Devemos deslocar-nos desde uma concepção fotográfica do cinema para uma concepção reflexiva”.

Mas, mesmo com ambas as disciplinas discursando, os discursos causam diferentes reações e carregam diferentes conteúdos. O discurso filmico está carregado da logopatia que, segundo Reina⁴⁰, pode ser compreendida como o espanto dos filósofos naturalistas, que os levou em busca da arché, ou seja, a razão (lógos) e a emoção (pathos) participam do processo do pensar; não apenas o lógico, como fazem alguns filósofos intelectualistas. É importante ressaltar que o logopático não é um simples efeito dramático, pois ele “é uma espécie de afetação, aquilo que desperta a nossa reflexão para um problema que se desenrola através das imagens de um filme”⁴¹. Com isso, o “espectador não recebe respostas, só perplexidades. [...] Ele é abandonado ao êxtase e à alucinação, com mais dúvidas que no começo”⁴². Essa prática difere da filosófica, conforme declara o argentino⁴³, a “filosofia escrita, apresentada por conceitos-ideia (só lógicos, não logopáticos) tende ao imobilismo” e pretende dar soluções definitivas. Já o cinema, ao contrário, é constituído de possibilidades e soluções abertas, “sempre duvidosas às questões formuladas”. Como defende Reina: “Trata-se de perceber que o filme em si mesmo não apenas pode ser relacionado à filosofia como pode ser entendido como uma expressão da filosofia em si mesma”⁴⁴.

Não é difícil, após encarar isso, entender a apatia dos alunos de ensino básico ao enfrentar a leitura de um texto filosófico, pois eles foram escritos negando o poder da

³⁹ *Ibidem*, p.168.

⁴⁰ REINA, Alessandro. “O ensino da filosofia através do cinema: Pressupostos teóricos e práticos a partir do projeto CineClube”. In: *Revista do NESEF: Filosofia e Ensino*. Nº 01, 2012/ 2013, p.40.

⁴¹ *Ibidem*, p.39

⁴² CABRERA, J. “Caderno 3: Cinema e Filosofia. Imagens, conceitos, conceitos-imagem”, p.162.

⁴³ CABRERA, J. *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*, p.20-21.

⁴⁴ REINA, A. “O ensino da filosofia através do cinema: Pressupostos teóricos e práticos a partir do projeto CineClube”, p.40.

emoção, excetuado Platão e alguns outros exemplos na história da filosofia. Isso não quer dizer que o texto não seja parte importante no ensino, é essencial, só não é o único método.

Usando desenhos conhecidos pelos discentes, estamos articulando o saber dos alunos com os temas centrais da filosofia, pondo em diálogo as duas tradições, não somente uma exposição, mas sim uma conversa, uma troca. Assim como aponta Patrícia Mazoti⁴⁵, com esse diálogo faríamos um vínculo entre o conhecimento escolar e a vida cotidiana dos alunos, fortalecendo os conhecimentos e sua aplicabilidade prática. Portanto, meios de aliar a imagem no ensino fazem-se necessários porque “este é um aspecto do mundo moderno, portanto, condenar a imagem é condenar a modernidade”⁴⁶. Mas devemos lembrar que não é sempre benéfico o contato tecnológico, o próprio artigo de Rosane Costa faz apontamento sobre os vícios eletrônicos. Com cuidado, então, tentemos...

O ensino por meio de animações

Autores contemporâneos especialistas no ensino de Filosofia já implementam os audiovisuais em suas práticas pedagógicas. Silvio Gallo, filósofo da educação brasileiro, ao sistematizar um formato de aula de Filosofia que leve em consideração a definição da Filosofia como criadora de conceitos, elaborada por Deleuze⁴⁷, Gallo entende a aula de Filosofia como uma “oficina de conceitos”, ou seja:

Falar em oficina de conceitos é falar em experimentação, que remete ao novo, à criação: “pensar é experimentar, mas a experimentação é sempre o que se está fazendo – o novo, o notável, o interessante, que substituem a aparência de verdade e que são mais exigentes que ela.” [...] Por isso, numa aula de filosofia assim concebida importa mais o processo criativo, a experimentação, fazer o movimento de pensamento, do que o ponto de chegada, a solução do problema, a veracidade do conceito criado. Importa que cada estudante possa passar pela experiência de pensar filosoficamente, de lidar com conceitos criados na história[...]⁴⁸

Nesse sentido, prossegue Silvio Gallo, a aula de Filosofia poderia ser explicitada em quatro etapas: sensibilização, problematização, investigação e conceituação. O

⁴⁵ MAZOTI, P., A. C. “Experiência de Pesquisa no Ensino Médio: A Filosofia da Práxis e a Escola”. In: *Revista Digital de Ensino de Filosofia*. Santa Maria, vol.2, n.1. jan./jun. 2016.

⁴⁶ COSTA, R. M. *Sobre o poder da imagem*. Reverie, Revista de psicanálise, v. IV, 2011, p.1.

⁴⁷ DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O que é a filosofia?* Coleção TRANS. Ed. 34. 1992.

⁴⁸ GALLO, S. “A filosofia e seu ensino: Conceito e transversalidade”. In: *ETHICA*, Rio de Janeiro V.13, nº.1, p.17-35, 2006, p.26.

trabalho progressivo nessas quatro etapas é relevante para fazer o aluno vivenciar o problema, para então fazer o movimento de pensamento e atingir a conceituação. E segundo Deleuze e Guattari⁴⁹, os conceitos surgem a partir de problemas. Diante disso, Gallo aponta a necessidade de o aluno enfrentar problemas que de fato vivencie, que verdadeiramente lhe afete, “daí a necessidade de sensibilização”. Essa etapa é de especial interesse para a prática de Filosofia com desenhos. A sensibilização é definida por Gallo como:

[...] fazer com que os estudantes vivam, “sintam na pele”, um problema filosófico, a partir de um elemento não filosófico. Trata-se de fazer com que os estudantes incorporem o problema, para que possam vir a criar um conceito incorporal. Penso que essa primeira etapa pode ser bem sucedida com o recurso a peças artísticas: uma música, um poema, um quadro, um conto, **um filme; ou mesmo um desenho animado**, uma história em quadrinhos... Em suma, algo que chame a atenção dos estudantes, sobretudo por falar sua própria linguagem, e que desperte seu interesse por um determinado problema.⁵⁰

Gallo, tende a considerar essas expressões artísticas, tal como os desenhos de curta metragem como não filosófico, porém como vimos acima com Cabrera, os audiovisuais estão repletos de Filosofia. Fizemos então a “recriação” da oficina de conceitos sugerida por seu próprio autor⁵¹, na qual a conceituação acontece desde o primeiro momento. Assim, a utilização de audiovisuais tem por objetivo chamar atenção do aluno para um problema vivido por ele, ou fazê-lo experienciar tal problema, observando a experiência do personagem. São duas experiências distintas, mas que causam, de maneiras diferentes, o mesmo resultado: expõe e esclarece um problema. Se diferenciam pela forma que fazem isso, já que no primeiro momento, o aluno conta com memórias que já viveu. E no segundo, seu primeiro contato é pela lente do projetor. Como arguiu Cezar:

Na escola, o cinema se insere como potência de invenção, experiência intensificada de fruição estético/política [...]. O cinema não se encontra na escola para ensinar algo a quem não sabe, mas para inventar espaços de compartilhamento e invenção coletiva, colocando diversas idades e vivências diante das potências sensíveis de um filme.⁵²

⁴⁹ DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*, p.4 e 5.

⁵⁰ GALLO, S. “A filosofia e seu ensino: conceito e transversalidade”, p. 27., grifo nosso.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² MIGLORIN, Cezar. “Cinema e escola, sob o risco da democracia”. In: *Revista Contemporânea de Educação*. UFRJ, Rio de Janeiro, v. 5, nº 9 janeiro/julho 2010, p. 108.

Tais “potências sensíveis” são relevantes para darmos continuidade ao esquema aula como oficina de conceitos, já que o próximo passo dentro das etapas é a problematização, e esse se caracteriza pela transformação do “tema em problema, isto é, fazer com que ele suscite em cada um o desejo de buscar soluções”⁵³. E o que será mais potente para problematizar uma temática do que ver o mundo e viver na pele de um outro, ou relembrar sensações de experiências passadas com a personagem?

Durante sua atuação, o projeto CineFilo teve resultados satisfatórios, estabelecendo contato com estudantes de ensino fundamental, médio e superior. Desde o início de suas atividades, o projeto atingiu cerca de trezentas pessoas do ensino superior e uma centena do ensino básico, sendo este último seu foco no ano de 2019. Foi constatado grande entusiasmo do público de todas as idades em aprender com desenhos. Com isso, concluindo o objetivo de trazer as discussões filosóficas para a comunidade ao redor.

No ensino superior, foi notado relatos de pensarem a Filosofia como não atraente e difícil, postura que mudou ao ver o evento. Quando perguntados sobre o motivo de comparecerem ao evento, um grande número de pessoas ressaltou o cansaço em relação ao meio acadêmico e o desejo de reverem animações presentes nas suas infâncias ou em seu cotidiano aliadas à filosofia, o que foi recebido como uma “relação curiosa”. Assim, notamos que muitos foram cativados a vir pelos desenhos.

Sequência didática utilizada no CineFilo

O projeto é pensado usando a oficina dos conceitos de Gallo, já supracitado, focando no uso de desenhos animados, e é dada a preferência para episódios que possam ser exibidos sozinhos, sem a necessidade de outros episódios para pleno entendimento do que está acontecendo, ou curtas animados. É pedido que assistam ao desenho com a maior atenção possível nos mais diversos detalhes. Nesta fase, o aluno assiste a uma situação específica que direta ou indiretamente é ligada a ele, e tem como objetivo gerar uma empatia com aquilo que está sendo exibido. Após a exibição, o professor é quem ajuda nessa aproximação, auxiliando a enxergar seus pontos comuns ou não, para que o aluno consiga visualizar informações em uma mesma direção (conceito), que vão se somar ao

⁵³ GALLO, S. “A filosofia e seu ensino: conceito e transversalidade”, p. 27.

que é levantado por diversos alunos. Por este caminho, o professor ressaltará o ponto que é de seu interesse para o debate previamente planejado, de qualquer temática.

Após todo este processo de sensibilização e encaminhamento do aluno ao problema (veja bem, o aluno traça por si este caminho, embora o professor possa ter a função de guia), acontece a problematização do ponto escolhido. Ela é guiada coletivamente para chegar ao ponto almejado pelo professor, porém cada um atravessa esse percurso por si. Em seguida é verificado se há um consenso sobre o assunto, divergências ou experiências contrárias. Aqui o professor tem sua principal função, que é deixar claro o problema a ser enfrentado e, caso os alunos não enxerguem o problema, argumentar para que seja possível evidenciar o problema em questão; ou argumentar se o que foi proposto é algo legítimo ou tido como desnecessário pelos alunos.

Agora o terceiro ponto, após a sensibilização e problematização, é o da investigação do problema. O objetivo agora é explorar o problema encontrado e a posição de algum filósofo ou momento da história da filosofia que fale sobre isso; cabendo ao professor articular as argumentações e introduzir o personagem ou situação da história da filosofia que poderia ajudar ou piorar tal situação filosófica criada. Aqui há uma ruptura brusca com o modelo tradicional da aula de Filosofia, em que é apresentado ao aluno um problema achado pelo filósofo e a solução dada por ele. O caminho agora é outro: fazer com que o aluno se veja naquele problema, o experimente e tente explorá-lo, para somente depois apresentá-lo ao filósofo, como uma ferramenta a mais para a abordagem filosófica.

A conceituação, diferente da oficina de Gallo, ocorre ao longo do processo. Desde a sensibilização (que na metodologia dele apenas sensibiliza) há o contato com conceitos (conceitos-imagem) de acordo com Cabrera. Esses conceitos serão desenvolvidos indo em direção a um novo: o conceito criado ou deslocado pelo estudante. O aluno se deparará com conceitos constantemente, seja os da tela ou os que ele mesmo pensou na problematização e investigação. Mas esses ainda não serão tão sólidos e devem, ao fim da aula, ser elaborados para obter uma melhor definição e limitação dos conceitos.

É necessário explicitar que a escolha das mídias é sempre interessada, visando o objetivo da atividade. Quando o CineFilo se volta para o ensino básico, pensa quase todos os desenhos para aplicação em sala de aula com o objetivo de cumprir algum ponto da BNCC. Já são escolhidos projetando sua utilidade para o ano escolar e bimestre da turma de Filosofia, podendo encaixar diferentes desenhos e se adequando em diversas turmas.

Em contrapartida, quando se foca no ensino superior, alia os temas clássicos que perpassam a sala de aula, ou seja, os temas filosóficos de grande influência com, e sobretudo, os assuntos contemporâneos que estão em voga atualmente na cultura pop, como por exemplo o niilismo e o existencialismo presentes em séries de animação adultas famosas.

A preparação antes da execução envolve um trabalho que pode ser feito sozinho ou em grupo (como é o caso do projeto), que tem a vantagem de ter vários pontos de vistas. Recomendamos aos professores consumir os desenhos com frequência, se possível. Para os professores que queiram tentar, resumidamente, os passos são:

- 1) Assistir atentamente mídias, no caso, desenhos;
- 2) Reparar se é possível fazer relação com algum ocorrido na história da filosofia, evento histórico ou situação que possa trazer temas de cunho filosófico;
- 3) Reparar se a relação aparece facilmente ou forçosamente e pensar como será utilizada a mídia, se como complemento a um pensamento já introduzido previamente em outras aulas, ou para introdução de um novo tema suscitado pela mídia;
- 4) Fazer um inventário dos episódios (já utilizados ou não) e os temas possíveis de serem utilizados em outras aulas/ocasiões.

Quando é pensado um tema do zero até o ponto que é utilizado em sala de aula, acontece um trabalho longo e de bastante concentração, porém a partir do momento que se consegue montar um inventário, torna-se mais fácil e maleável usar certa mídia para alguma situação em específico. É importante ressaltar que cada turma seguirá seu próprio rumo em torno do tema, visto que o estudante é parte principal da criação dessa experiência, e por mais que tratem do mesmo problema e de um mesmo filósofo, é natural que as aulas corram em cursos diferentes, mas não deixando de lado um dos objetivos, que é apresentar um ponto de vista da história da filosofia.

Nesse último estágio, podemos ter como exemplo o segundo episódio da primeira temporada do desenho *Irmão do Jorel*⁵⁴ chamado *Gangorras da revolução*. Em nossa atuação, percebemos que utilizando esse mesmo episódio, questões diferentes são suscitadas e podem ser trabalhadas por meios das situações as quais a personagem principal se encontra. Os temas que poderiam ser trabalhados apenas por esse episódio

⁵⁴ *IRMÃO do Jorel*. Direção: Juliano Enrico; Rodrigo Soldado. Produtora: Copa Studio; Cartoon Network Brasil. Brasil, 2014.

variam entre a introdução ao filosofar e vão até as filosofias políticas mais contemporâneas. Assim, no inventário do projeto, o episódio conta com as temáticas de: A identidade do filósofo; A importância de questionar; A caverna de Platão; A microfísica do poder e a prisão escola de Foucault; O poder simbólico das autoridades; O controle pelo prazer de Huxley; O que faz a ordem social?; A desobediência civil de Thoreau. Como se vê, as abordagens dependem do trato que se dá ao desenho. Caso curioso é quando há uma demanda pelos alunos de uma temática, já ocorreu de uma aluna citar e explicar a “Revolução dos Cravos”⁵⁵ por conta de uma imagem que mostrava um tanque de guerra com uma flor no canhão. Nenhum dos professores sequer tinha pensado nessa possibilidade.

No CineFilo, não trabalhamos com a posição defendida por alguns professores, para as quais o filme ou desenho é trabalhado por si, em que eles trazem e levantam suas próprias questões, e bastaria discutir por meio delas sem auxílio de nenhuma referência exterior ao próprio filme, algo como o filme pelo filme. No projeto, devido ao nosso propósito pedagógico, visando o auxílio das aulas de Filosofia, as mídias servem como uma imersão em alguma situação com a justificativa filosófica, sendo uma “ilustração” ou prévia de um problema que remeta a um conceito, filósofo, momento ou reflexão que será trabalhado após a exibição. Não são utilizadas, como defende Mendonça⁵⁶: “de modo que o cinema ocupe a posição de objeto fundamental para estudo e dele a filosofia se torne ponto de apoio” ou seja, tornando a filosofia uma “consequência, proveniente dos pensamentos do diretor”. Nesse sentido, por mais que as mídias devam ser encaradas como um “texto filmico”⁵⁷, ou seja, um discurso lotado de sentido próprio, há aqui uma grande diferenciação do projeto com um cineclube qualquer: o foco não é a mídia; no CineFilo, a mídia é usada para inspirar os alunos a trabalharem e refletirem um certo problema, e o debate se dá então sobre o problema. Este debate é pautado no que é criado pelo próprio aluno, embora o guia do debate (o professor ou quem lidere o projeto em sala) tenha seu próprio objetivo baseando-se pela temática que ele deseje trabalhar da longa história da filosofia.

⁵⁵ Ocorrida em 25 de Abril de 1974 em Portugal, chamada também de Revolução de 25 de Abril.

⁵⁶ MENDONÇA, Fernando. “A filosofia no cinema”. In: *Revista Millenium*, Lisboa, v.9, n.29, 2004, p.95.

⁵⁷ RIBEIRO, L. B; OLIVEIRA, C. I. C; WILKE, V. C. L. *O texto filmico: suas leituras e práticas pedagógicas*. COMPÓS: Brasília, 2001.

Há o ritual que os cineclubistas chamam de Santíssima Trindade. “Ela é assim chamada, pois contém os três elementos básicos para realização de uma sessão cineclubista: a apresentação, a exibição e o debate”⁵⁸. Na mesma página, o professor fala como a utilização dos cineclubes funcionam nas escolas paranaenses, ou seja, enquanto polos de discussão filosófica, aumentando o tempo de interação com a filosofia nas escolas. Aqui temos duas diferenciações: por mais que ainda utilizemos da ritualística sagrada, não discutimos o filme por si, mas sim para a Filosofia. E por conta da curta duração dos desenhos, utilizamos estes dentro de sala, essa foi uma escolha que levamos em consideração pela problemática de atuar com filmes e sua longa duração no curto tempo de atuação que tem uma aula de Filosofia no ensino básico.

Considerações finais

O Projeto CineFilo é um grande legado discente da Filosofia na UFRRJ, sendo criado e conduzido somente por alunos do curso e, por este artigo, é possível notar pontos positivos para a implementação do projeto, seja pela atuação do grupo formado ou pela divulgação do método (sequência didática) para reprodução deste por outros professores de qualquer localidade. Porém é necessário ressaltar as dificuldades enfrentadas neste caminho. A primeira delas é clara, a infraestrutura necessária para montar uma tela digna, o que demanda uma sala escura o suficiente para a projeção aparecer bem. Além do próprio projetor e caixa de som inexistentes em alguns colégios, que já foi empecilho ao projeto, quando o grupo pretendia atuar em um colégio público no interior seropedicense. A falta desses aparelhos ou de um local propício impossibilita ou dificulta consideravelmente a realização de quaisquer tentativas de implementação do método. Já no ensino superior, por atuarmos através de eventos, e não de aulas programadas, o problema tende a ser a dificuldade de divulgação, que exige tempo e trabalho que, aliada à falta de incentivo institucional, pesa à prática, com pouco reconhecimento para muito tempo dedicado, visto que no ensino superior cada evento se dá com temas originais criadas especificamente para ele. No âmbito profissional, temos que explicitar que em alguns casos se torna difícil a utilização desse método pela infraestrutura ou pela

⁵⁸ REINA, Alessandro. “O ensino da filosofia através do cinema: Pressupostos teóricos e práticos a partir do projeto CineClube, p. 46.

compatibilidade pedagógica ou informacional dos professores, que não se compatibiliza com o uso das TIC's.

O que foi levantado por este artigo mostra uma necessidade de atualização dos profissionais da educação, e que também não é tema recente. O século XXI traz um constante desenvolvimento na área de tecnologia e entretenimento que tem o potencial para ser um aliado da educação ao invés de um inimigo, como constantemente são vistas as mídias resultantes deste avanço, acusadas de serem fúteis, perda de tempo e distrativas. As crianças são historicamente incentivadas a ler para obter conhecimento pelo sistema educacional, criando uma distinção entre o que é para se divertir e o que é para aprender, também criando uma ideia do aprendizado como algo maçante. Com a condução do professor nessa relação entre o aprendizado e o entretenimento, juntando o útil ao agradável, o caminho para o filosofar torna-se mais atrativo. E não deve ser temido uma banalização da disciplina por esta prática, pois dizia Gallo⁵⁹ sobre a sua oficina de conceitos: “está longe, portanto, de ser um empreendimento ingênuo ou alienado. Pode ser arma de luta; o conceito pode ser ferramenta de engajamento.” Usar animações, das temáticas mais adultas até as mais infantis, e extrair a filosofia de lá é uma forma de demonstrar ao jovem que a filosofia pode ser encontrada até em algo simples, aproximando a filosofia da sua realidade, fazendo-o enxergar e procurar a filosofia ao seu redor, fazendo-o estimar a disciplina. Tornando-a uma ferramenta prática e arma política.

Por fim, gostaríamos de convidar a todos os professores para lerem filosoficamente a mídia que estão consumindo, e compartilharem com seus alunos. Porque o que distingue os dois consumidores da imagem é que os filósofos reconhecem a filosofia em qualquer lugar onde ela se apresenta, já o não filósofo só reconhecerá em lugares esperados⁶⁰. E que utilizando elementos que partam do aluno, e resgatando do (tido pejorativamente como) “popular” a Filosofia, reafirmamos sua importância para se pensar a vida, fazendo-os se apropriar da Filosofia e usá-la em sua vida cotidiana. E que paremos de temer as imagens e tentar lidar com elas, pois agora se tornaram inevitáveis, além de que “não foi à toa que a primeira seção de cinema ocorreu, segundo parece, na caverna de Platão”⁶¹. Então, por que não podemos tentar conciliar a luz das telas com a

⁵⁹ GALLO, S. “A filosofia e seu ensino: conceito e transversalidade”, p.29.

⁶⁰ CABRERA, J. *Caderno 3: Cinema e Filosofia. Imagens, conceitos, conceitos-imagem*, p.170.

⁶¹ *Ibidem*, p. 21.

iluminação solar do saber platônico e não mais com as ilusórias sombras? Hoje, mais do que antes, a responsabilidade do liberto das correntes da ilusão (filósofo) é retornar e libertar seus companheiros, até mesmo utilizando das sombras para demonstrar a verdade.

Bibliografia

BARTHES, Roland. *Inéditos, vol. 3: Imagem e moda*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BARROS, Fernando R. de Moraes. *Estética filosófica para o ensino médio*. Belo horizonte: Autêntica Editora. Coleção Práticas Docentes, 2012.

BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais: introdução*. Brasília: MEC/SEF, 1998.

CABRERA, Julio. *Caderno 3: Cinema e Filosofia. Imagens, conceitos, conceitos-imagem*. Em: *Diário de um filósofo no Brasil*. 2ª ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2013.

_____. *O cinema pensa: Uma introdução à filosofia através dos filmes* [Recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. 4ª edição. São Paulo: Ática, 2000.

COSTA, João Cruz. *Sobre o trabalho teórico*. Trans/Form/Ação. Marília, v. 2. p. 87-94, 1975. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/trans/v34nspe/a05v34nspe.pdf>>. Acessado em: 13/06/2020.

COSTA, Giancarlo Marinho. A contribuição do cinema ao ensino de filosofia e sociologia nas séries do ensino médio. *Revista Científica Semana Acadêmica*, v. 14, p. 18-36, 2013.

COSTA, Rosane Müller. *Sobre o poder da imagem*. Em: *A civilização da imagem e os vícios eletrônicos*. Reverie, Revista de psicanálise, v. IV, p. 201-210, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Coleção TRANS. Ed. 34. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz, 1992.

DELEUZE, Gilles. *O ato de criação*. Em: Folha de São Paulo, Caderno Mais! 27 de junho de 1999.

DUARTE, Newton. “Limites e contradições da cidadania na sociedade capitalista”. In: *Pro-Posições*, Campinas, v. 21, n. 1 (61), p. 75-87, jan./abr. 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “A mimesis em Platão e Aristóteles”. In: *Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin*. Ciclo de Conferências sobre a Escola de Frankfurt. Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, 1990.

GALLO, S. “A filosofia e seu ensino: conceito e transversalidade”. In: *ETHICA*, Rio de Janeiro, v.13, n°.1, P.17-35, 2006.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere, v. 1: Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. *Concepção dialética da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

JOLY, Martine. *Introdução à Análise da Imagem*. Lisboa: Ed. 70, 1994.

LIBÂNEO, J. C. *A pedagogia liberal*. Em: _____. *Democratização da escola pública: a pedagogia crítico-social dos conteúdos*. 1º ed. São Paulo: Loyola, 1984.

LOBO, Alex, S. M.; MAIA, Luiz, C. G. “O uso das TICs como ferramenta de ensino-aprendizagem no Ensino Superior”. In: *Caderno de Geografia*, v.25, n.44, 2015.

MAZOTI, Patrícia, A, C. *Experiência de Pesquisa no Ensino Médio: A Filosofia da Práxis e a Escola*. Revista Digital de Ensino de Filosofia. Santa Maria, vol.2, n.1. 2016.

MENDONÇA, Fernando. *A filosofia no cinema*. Em: Revista Millenium, Lisboa, v.9, n.29, p.95-108, junho de 2004.

MIGLORIN, Cezar. *Cinema e escola, sob o risco da democracia*. Revista Contemporânea de Educação. UFRJ, Rio de Janeiro, v. 5, nº 9, janeiro/julho 2010.

MORAN, J. M.; MASETTO, M. T.; BEHRENS, M. A. (Ed.). *Novas tecnologias e mediações pedagógicas*. 13. ed. São Paulo: Papirus, 2007.

PIRES, Wagner, P. *Filosofia e olhar: a relação visão-conhecimento em Aristóteles*. Revista Pandora Brasil, Nº 13. Dezembro de 2009.

REINA, Alessandro. *O ensino da filosofia através do cinema: Pressupostos teóricos e práticos a partir do projeto CineClube*. Revista do NESEF: Filosofia e Ensino. Nº 01, 2012/ 2013.

RIBEIRO, Leila B; OLIVEIRA, Carmen I. C; WILKE, Valéria C. L. *O texto fílmico: suas leituras e práticas pedagógicas*. Em: 10º Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, Compós, Brasília. 2001.

SILVA, Salete, T. A. *A linguagem cinematográfica na escola: Uma leitura d’ O Rei Leão*. Em: CITELLI, Adilson. *Outras linguagens na escola: publicidade, cinema e TV, rádio, jogos, informática*. 4 ed. Coleção Aprender e Ensinar com Textos, v.6. São Paulo: Cortez, p. 81-108, 2004.

SIQUEIRA, Jessica, C. *O Uso das Tics na Formação de Professores*. Em: Interdisciplinar. Ano VIII, v.19, nº 02, jul./dez. Itabaiana/SE. p. 203-215, 2013.

STABOLITO JUNIOR, R. *O horror no cinema: a construção da sensação de medo em O Exorcista*. BOCC. Biblioteca Online de Ciências da Comunicação, v. 1, p. 1-7, 2012.

SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à estética*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

VALENTE, J. A. *Por que o Computador na Educação?* Em: _____. (Org.) *Computadores e conhecimento: repensando a educação*. Campinas: Gráfica da Unicamp, 1993, p.24-44.

WILKE, Valéria C, L; RIBEIRO, Leila B; OLIVEIRA, Carmen I, C de. *A informação potencializada no texto fílmico*. DataGramZero, n. 6, v. 4, 2003.

WOOLF, Virginia. *O cinema*. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. *Rapsódia - Almanaque de Filosofia e Arte*, Departamento de Filosofia da USP, n.3, 2006.

Filmografia:

IRMÃO do Jorel. Direção: Juliano Enrico; Rodrigo Soldado. Produção: Zé Brandão; Felipe Tavares. Intérpretes: Andrei Duarte; Juliano Enrico; Daniel Furlan; Tânia Gaidarji. Produtora: Copa Studio; Cartoon Network Brasil. Brasil, 2014. Disponível em: <https://www.netflix.com/title/81030444>. Acesso em: 25 jun. 2020.

Direitos dos animais: visões sobre deveres indiretos em Tom Regan

Vanessa Jacot da Silva

Resumo: Hoje em dia, grande parte das obrigações que temos em relação aos animais não humanos são obrigações para com os proprietários desses animais. Quando escolhemos agir para com eles de forma não prejudicial, fazemos, geralmente, porque isso irá afetar seres humanos, que são os portadores de estatuto. Possuir estatuto é ter uma relevância moral que não depende da nossa relação com qualquer outro ser. Dessa forma, se admitirmos que um ser tenha estatuto, isto é, direitos morais, será eticamente errado tratá-lo de algumas maneiras. Entretanto, não existe consenso na característica que irá determinar quais seres têm direitos. O filósofo estadunidense Tom Regan, em sua obra intitulada *Animal Rights, Human Wrongs*, aborda conceitos como os de direitos morais positivos (direitos a serem ajudados ou receber assistência) e direitos morais negativos (direitos a não serem prejudicados ou sofrer interferência). O presente trabalho visa a investigar, dentro dos direitos morais negativos, os deveres indiretos em relação aos animais. Serão introduzidas no presente artigo três perspectivas que, conforme Regan, negam deveres diretos aos animais: o cartesianismo, o contratualismo simples e o rawlsiano, bem como as objeções filosóficas e científicas a essas visões, a fim de indicar como essas teorias influenciaram a nossa consideração pelos animais.

Palavras-chave: Direitos morais, Animais, Tom Regan, Contratualismo, Cartesianismo.

Introdução

O filósofo estadunidense Tom Regan publicou em 2003 a obra denominada *Animal Rights, Human Wrongs*.¹ Seu livro encarrega-se de analisar inúmeras teorias éticas. Entre elas, estão o contratualismo simples e o rawlsiano, a perspectiva da crueldade-bondade e o utilitarismo de preferência. Seu objetivo, ao expor essas teorias, é apontar as suas fraquezas quando aplicadas a situações práticas e, também, evidenciar o quanto elas deixam a desejar se analisadas em relação ao tratamento dos animais. Com as limitações das outras teorias éticas à mostra, Regan introduz a sua perspectiva chamada

¹ Regan, Tom. *Animal Rights, Human Wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham: Roman & Lidefield, 2003.

de “visão de direitos” em que todos os sujeitos-de-uma-vida² são possuidores de valor inerente e, por isso, devem ser tratados com respeito.

Os direitos apresentados ao longo de *Animal Rights, Human Wrongs* e no presente texto não dizem respeito a direitos legais, mas a direitos morais. Portanto, quando falarmos em direitos morais, independentemente das leis existentes, estamos mencionando como os animais deveriam ser tratados. Ou melhor, neste trabalho, abordaremos algumas das crenças que fundamentaram a nossa intervenção na vida deles.

Hoje, sabemos, mesmo existindo diversas restrições legais ou morais que variam de país para país, que ainda temos uma relação hierárquica com os animais. Lucramos das mais diferentes formas com seus corpos, secreções, trabalho, energia, entre outros. Evidentemente, quando os submetemos a procedimentos que são prejudiciais, realizamo-nos porque não acreditamos que eles possuam direitos morais. Segundo Pedro Galvão, em *Os animais têm direitos?*,³ afirmar que um ser tem direitos é alegar que esse ser tenha estatuto moral:

Se um ser tem estatuto moral, não podemos ignorá-lo ou tratá-lo como nos apetece. Será eticamente *errado* tratá-lo de certas formas, estaremos a violar determinados *deveres* ou *obrigações* se o tratarmos dessas formas – e isso porque esse ser <<conta>> por si mesmo, tem uma importância moral que é independente de quaisquer relações que mantenha com outros seres.⁴

Para Regan, os direitos são como um escudo protetor, trunfos,⁵ que, quando acionados, não importando a justificativa, garantirão a nossa segurança. Claramente, não há consenso a respeito da existência de direitos morais. Alguns acreditam que os seres humanos têm apenas direitos legais; outros defendem a existência tanto de direitos legais quanto de direitos morais. Se a existência desses direitos é polêmica no caso dos seres humanos, não é preciso ressaltar o quanto esse assunto é controverso no caso dos animais não humanos.

² Conforme Regan, em *Animal Rights, Human Wrongs*, essa denominação é atribuída a todos os indivíduos que são sujeitos experientes da própria vida, cuja vida pode se sair melhor ou pior dependendo do que lhes acontece. Ou seja, seres que possuem a capacidade de ter um bem-estar experiencial, que não só estão presentes no mundo, mas também, cientes disso.

³ Galvão, Pedro. (Org.). *Os animais têm direitos? Perspectivas e argumentos*. Trad. Pedro Galvão. Lisboa: Dinalivro, 2011.

⁴ Galvão, Pedro. *Os animais têm direitos?*, p. 9.

⁵ Conforme analogia feita por Regan em *Animal Rights, Human Wrongs* comparando o trunfo (carta de copas) de um jogo chamado “Bridge” aos direitos morais.

Deveres indiretos em Tom Regan

Em *Animal Rights, Human Wrongs*, Regan apresenta a divisão que alguns defensores dos direitos morais concebem. Os direitos morais negativos são entendidos como direitos a não serem prejudicados ou sofrer interferência, enquanto os direitos morais positivos são direitos de ser ajudado ou receber assistência. Um exemplo de violação de um direito moral negativo é o de ser agredido por outra pessoa. O direito negativo é violado devido ao que as pessoas fazem ao portador desse direito, o que ele nomeou de “erro por comissão”. Então, ao agredi-lo, uma pessoa não só o prejudicou, como também interferiu negativamente em sua vida. Por outro lado, os direitos positivos são violados devido ao que as pessoas deixam de fazer aos portadores desse direito, o que Regan chama de “erros por omissão”. Um exemplo de violação desse direito é a assistência médica. Se alguém tem esse direito positivo, então as pessoas que possuem meios para ajudar têm a obrigação de fazê-lo.⁶

Desta maneira, em sua obra, Regan não pretende explorar os erros por omissão, ou seja, questionar se deixamos de prestar assistência aos animais por não os levar para fazer uma revisão veterinária anual, por exemplo. Seu objetivo é investigar os erros por comissão, isto é, as ações que nos movem a prejudicá-los ou interferi-los, como quando nós os reproduzimos para extrair leite, retiramos sua pele, chifres, carne etc. Ao optar pelos erros de comissão, Regan não nega a importância de se discutir os erros de omissão, mas prefere adiar a discussão para outro momento, pois considera os direitos morais negativos mais fundamentais.

Por conseguinte, se os direitos morais negativos existem, diversas práticas com uso dos animais estarão erradas. Mais adiante, veremos algumas perspectivas que justificaram e ainda justificam a exclusão dos animais da nossa moralidade, o que Regan denomina de *visões sobre deveres indiretos*. Para ele, “essas visões oferecidas por alguns filósofos defendem que temos alguns deveres *envolvendo* animais, mas negam que tenhamos quaisquer deveres *em relação* a eles”.⁷ Por exemplo: duas pessoas dividem uma casa, e, em determinado momento, uma delas resolve adotar um gato. Apesar de a “dona” do animal amar suas peripécias, sua companheira não compartilha da mesma afeição. O gato derruba coisas no chão, sobe à mesa e rouba comida do prato, traz animais

⁶ C.f. Regan. *Animal Rights, Human Wrongs*, p. 24.

⁷ *Ibidem*, p. 31.

contaminados que mata para a casa etc. Um dia, a companheira, que não simpatiza com o gato, resolve jogá-lo da janela de seu quarto. Com a queda, o gato quebra uma de suas patas. De acordo com a visão de dever indireto, a ação da companheira de casa é errada, mas não em relação ao gato. Ao jogá-lo pela janela, ela incomodou e ofendeu a sua amiga. Apesar de intuitivamente acharmos a atitude errada tanto por violar a propriedade de outra pessoa quanto por machucar o animal, Regan afirma que o erro em sua ação se encontra principalmente no fato de que ele é propriedade de outra pessoa, e, ferindo-o, causou aborrecimento. A visão de dever indireto não nega qualquer dever que envolva os animais.

Utilizando o exemplo anterior para elucidar, podemos afirmar que se espera um tratamento respeitoso da companheira de casa com o gato. Ela pode tratá-lo bem ou com indiferença, cuidar quando ninguém mais puder fazer isso, comprar utensílios que aumentem o conforto dele etc. Contudo, nada do que ela fizer, tanto para o bem-estar quanto para o mal-estar do gato, será devido a ele, mas somente à sua proprietária. Por isso, os deveres são chamados de indiretos, afinal, sendo devidos aos portadores de estatuto moral, podem repercutir no modo pelo qual tratamos os animais.

Existem muitos motivos por que os deveres diretos podem ser negados na visão de deveres indiretos. As justificativas podem ser a ausência de racionalidade, a crença na incapacidade de que os animais possam sentir dor ou prazer, a convicção de que eles não foram criados à imagem e semelhança de Deus, a afirmação de que eles não têm alma etc. Em *Animal Rights, Human Wrongs*, Regan distingue dois tipos de interesses: os interesses de bem-estar e os interesses de preferência. Os interesses de preferência se referem ao que as pessoas querem *fazer* ou *possuir*,⁸ por exemplo: alguns preferem uma casa na praia, outros preferem uma casa na montanha, muitos preferem ambos, e, alguns poucos, nenhum dos dois. Da mesma forma, alguns querem fazer aula de Tango, outros de Street Dance, e assim por diante. Os interesses de preferência, como o nome expressa, dizem respeito aos nossos gostos, simpatias, inclinações. Em contrapartida, os interesses de bem-estar dizem respeito às condições necessárias para que tenhamos uma existência

⁸ C.f. *Ibidem*, p. 32.

satisfatória.⁹ Essas condições englobam tanto questões psicológicas quanto físicas, como a saúde, a alimentação, o espaço para locomoção e abrigo.

Segundo Regan, deveres diretos são negados aos animais, muitas vezes, por entendermos que os animais e os seres humanos possuem interesses diferentes, isto é, os interesses dos animais, caso realmente possuam, não têm relevância direta para a moralidade; ao passo que os nossos interesses, sejam de preferência ou de bem-estar, são diretamente relevantes. Em suma, quando são negados aos animais interesses de preferência e bem-estar, nada do que lhes aconteça terá relevância moral.¹⁰ Assim como ocorre com uma pedra, por exemplo, não existirão motivos suficientes para nos preocuparmos com suas experiências se as mesmas não estão presentes.

Apesar da negação da existência de interesses aos animais soar inusitado, principalmente por contrariar o senso comum que admite que ao menos alguns animais são sencientes, essa foi a posição defendida pelo filósofo René Descartes, como veremos a seguir.

A Perspectiva Cartesiana

A visão escolástica sustentou que toda criatura viva é dotada de alma, sendo responsável por todo comportamento, tanto em animais quanto em seres humanos. Descartes, a fim de se afastar dessa explicação, que recorre demasiadamente à alma para justificar todo o funcionamento corporal, defendeu que os mesmos podem ser evidenciados em modos puramente mecânicos.¹¹ Por isso, na parte V de sua primeira obra a ser publicada, *Discurso do Método*,¹² Descartes faz uma relação entre o funcionamento do corpo dos animais e o dos seres humanos, para então estruturar uma analogia de ambos com as máquinas. Ele compara os animais a autômatos que, apesar de serem considerados superiores às máquinas por terem sido criados por um Deus, estão mais próximos delas do que dos homens:

O que não parecerá de modo algum estranho aos que, sabendo quantos *autônomos* diferentes, ou máquinas que se movem, o engenho dos homens pode fazer só empregando

⁹ C.f. *Ibidem*, p. 32.

¹⁰ C.f. *Ibidem*, p. 33.

¹¹ C.f. Rocha, Ethel Menezes. “Animais, Homens e Sensações Segundo Descartes”. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, 2004, n° 110, p. 350-364.

¹² Descartes, René. *O Discurso do Método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

muito poucas peças, em comparação com a grande quantidade de ossos, músculos, nervos, artérias, veias, e todas as demais partes que há no corpo de cada animal, considerarão esse corpo como uma máquina que, feita pelas mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem ordenada e tem em si movimentos mais admiráveis que qualquer uma das que podem ser inventadas pelos homens. E detivera-me particularmente neste ponto mostrando que, se houvesse máquinas assim que tivessem os órgãos e o aspecto de um macaco ou de qualquer outro animal sem razão, não teríamos nenhum meio de reconhecer que elas não seriam, em tudo, da mesma natureza desses animais.¹³

No trecho acima, Descartes alega que, se construíssemos máquinas com os mesmos aspectos de animais, não conseguiríamos diferenciá-los. Entretanto, caso tentássemos fazer animais reproduzirem nossos corpos e nossas ações, poderíamos distingui-los dos homens de duas formas: a primeira é que eles nunca poderiam falar. Ele afirma que, da mesma forma que as máquinas, a linguagem dos animais é inexistente e, por isso, não há pensamento. O segundo modo de diferenciá-los é que, embora possam fazer muitas coisas parecidas e, às vezes, melhores do que nós, essas “máquinas” falhariam necessariamente, pois não podem agir por conhecimento, mas apenas pela disposição de seus órgãos. A visão de Descartes se apoia na valorização da razão, dado que ela é um instrumento universal que pode ser utilizado em todas as situações. Contudo, os órgãos que compõem os corpos dos animais, ele afirma, necessitam de alguma disposição exclusiva para cada ação particular.

É nesse sentido que Descartes defende a impossibilidade de os animais agirem da mesma maneira que podemos por meio da nossa razão. Por mais perfeito que um animal seja, possuindo todos os órgãos, como um papagaio que é capaz de proferir palavras como nós, eles não podem falar pensando no que dizem. À medida que, em contrapartida, um surdo ou mudo, mesmo estando destituído dos órgãos necessários para fazer a comunicação, é capaz de criar linguagem de sinais e expressarem seus pensamentos.¹⁴ Nas palavras de Descartes, “isto não prova somente que os animais têm menos razão que os homens, mas que não têm absolutamente nenhuma”.¹⁵ A incapacidade de elaborar um discurso é motivo suficiente para Descartes afirmar a inexistência de linguagem. Na ausência de linguagem, não há pensamento. E na falta de pensamento, não há consciência. Descartes não nega sensação aos animais, mas divide-a em três graus:

¹³ Descartes, René. *O Discurso do Método*, pp. 62–63.

¹⁴ C.f. *Ibidem*, p. 64.

¹⁵ *Ibidem*, p. 65.

O primeiro se limita ao estímulo imediato dos órgãos corpóreos, ou seja, à afecção imediata de um órgão corpóreo por um objeto externo; o segundo grau de sensação consiste em qualquer resultado mental imediato dessa afecção, tal como, a percepção da dor, da fome, do calor, da cor etc.; e o terceiro consiste nos juízos que fazemos a partir do movimento nos órgãos corpóreos.¹⁶

Descartes admite a existência apenas do primeiro grau de sensação aos animais, o que seria um movimento puramente mecânico dos órgãos quando afetados por um objeto externo. Evidentemente, o segundo e o terceiro graus, por envolverem operação mental e formulação de juízos, são negados aos animais. Para ele, sentir medo, dor, fome, raiva etc., depende de que o ser esteja consciente, algo impossível para quem não possui uma linguagem. Desta maneira, para Descartes, sentir e pensar sobre o que se sente faz parte de um mesmo processo.

Em resposta aos que argumentam que os animais podem se comunicar, e que nós é que não os entendemos, Descartes alega que estão errados porque, se os animais possuem os mesmos órgãos que nós, teriam a capacidade de fazer com que nós os entendêssemos. Ademais, Descartes afirma que, apesar de muitos animais demonstrarem mais engenhosidade do que seres humanos em muitos aspectos, isso não prova que tenham entendimento – pelo contrário:

[...] prova que não o têm, é que é a natureza que neles opera de acordo com a disposição de seus órgãos, assim como se vê que um relógio, composto apenas de rodas e de molas, pode contar as horas e medir o tempo com muito mais exatidão que nós, com toda a nossa prudência.¹⁷

Por conseguinte, é possível observar que, para Descartes, os animais se aproximam muito mais de máquinas quando realizam uma função com exatidão, do que da racionalidade humana. Ele afirma que um animal, por mais perfeito que seja, nunca se igualará a uma criança, por mais limitada que ela seja, pois a nossa alma possui uma natureza completamente diferente da dos animais. Isso se deve à separação ontológica de Descartes entre corpo e alma: para ele, a alma corresponde à substância pensante, composta de entendimento e vontade, enquanto o corpo, à substância extensa, desprovida

¹⁶ Rocha, Ethel Menezes. “Animais, Homens e Sensações segundo Descartes”, p. 354.

¹⁷ Descartes, René. *O Discurso do Método*, pp. 65–66.

de qualquer experiência.¹⁸ Isto quer dizer que, quando um animal tem determinado comportamento, fugindo de um predador, por exemplo, nada mais é do que o reflexo do funcionamento do corpo que não possui alma, ou seja, um movimento puramente mecânico.

Assim sendo, as consequências da perspectiva cartesiana são claras. Se os animais não utilizam linguagem, são incapazes de raciocinar e, se não podem raciocinar, há fortes evidências de que não estejam cientes de qualquer coisa. A manifestação de suas paixões e seus movimentos não passa de impulsos da disposição de seus órgãos, assim como os movimentos de um relógio são reflexos de uma força puramente mecânica. Se, de fato, os animais não estivessem cientes de qualquer coisa, assim como as máquinas, não seria imoral utilizá-los como bem estendêssemos e negar-lhes estatuto moral.

Em *Animal Rights, Human Wrongs*, Regan contra-argumenta Descartes da seguinte forma:

As crianças humanas devem estar cientes das coisas antes de aprenderem a falar. Se não estivessem, se não pudessem ver, ouvir ou sentir antes de aprender a falar, nunca poderiam aprender a falar. Não haveria sentido – não poderia haver sentido – em segurando um gato enquanto aponta, falar “gatinho”, se as crianças pré-verbais não pudessem ver o gato ou ouvir nossas vozes. As crianças humanas devem estar pré-verbalmente (e, portanto, não-verbalmente) cientes do mundo para que elas se tornem linguisticamente proficientes.¹⁹

Logo, a falta de linguagem verbal não garante a inexistência de consciência no caso das crianças. Pelo contrário, é por meio dela que elas conseguem aprender a se comunicar. Se elas não tivessem qualquer consciência no período em que apresentam linguagem não-verbal, nenhuma correspondência poderia ser feita quando as ensinássemos a falar. Outrossim, não apresentar linguagem verbal, tanto em crianças quanto em animais, não é prova de que não estejam cientes do mundo de alguma forma, mesmo que menos desenvolvida.

Além do mais, Regan apoia suas afirmações na Teoria da Evolução de Charles Darwin. Ele afirma que a Teoria da Evolução nos ensina que o que é mais complexo mentalmente evoluiu do que é menos complexo e não que o que é mais complexo (como a mente humana, por exemplo) brota totalmente daquilo que lhe falta de mente.²⁰

¹⁸ C.f. Rocha. “Animais, Homens e Sensações segundo Descartes”, pp. 352-53.

¹⁹ Regan, Tom. *Animal Rights, Human Wrongs*, p. 35.

²⁰ C.f. *Ibidem*.

Contextualizando essa questão com as afirmações de Descartes, é impossível não inferir que todas as características existentes em humanos evoluíram de animais menos complexos; ou seja, que não há um rompimento nesse processo, e que tanto a linguagem quanto a razão podem estar presentes em animais que se encontram em outros ramos da escala evolutiva. As afirmações de Darwin estão fundamentadas em anatomia e fisiologia comparadas, já que é possível notar muitas semelhanças de estrutura e função na anatomia e fisiologia de homens e outros animais. Dentre os atributos mentais observados e catalogados por Darwin (que também podem ser encontrados em outros mamíferos), está a capacidade de sentir dor ou prazer, emoções como terror, suspeita, coragem, raiva, vergonha, ciúme, tristeza, amor, afeição, e habilidades cognitivas de ordem superior como curiosidade, atenção, memória, imaginação e razão. Assim, a diferença existente entre a vida mental de mamíferos e dos seres humanos é de grau, e não de tipo.²¹

Portanto, do ponto de vista evolutivo, não há motivos para negar características humanas em animais e vice-versa. As diferenças se apresentarão na quantidade ou qualidade em que essas coisas são possíveis de se realizar. Nossa capacidade ultrapassa os limites da experiência, e, com a nossa cognição, podemos, por exemplo, armazenar dados históricos, criar ficções que nos mantêm unidos, pensar sobre coisas abstratas etc. Porém, mesmo apresentando características mais complexas, ainda assim, compartilhamos diversas semelhanças com os animais, entre elas, segundo Regan, os interesses de preferência e bem-estar.

A Perspectiva Contratualista Simples

Nessa perspectiva, a necessidade da elaboração de um contrato surge na medida em que o estado de natureza, ou seja, o estado anterior à constituição da sociedade civil, impossibilita a convivência com outros de forma ordenada. Evidentemente, cada contratualista tinha a sua visão de como o estado de natureza ocorreria, mas todos concordavam que, sem a elaboração de uma sociedade civil através de um pacto social, o cenário tenderia ao caos. O que é então necessário para a elaboração do contrato? Tanto para Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, que foram os primeiros contratualistas, para participar da elaboração do contrato só é necessário ser racional. O

²¹ C.f. *Ibidem*, p. 36.

contrato é feito por meio de uma transferência mútua de direitos em que ambas as partes abdicam de certa liberdade, visando a agregar outras. Por exemplo, concordo em não agredir outra pessoa se essa pessoa também concordar em não me agredir. Apesar de perder certa liberdade, como a de usar força física contra quem bem entender, tenho a garantia de que os outros também não farão isso comigo e, em troca, ganho segurança.

O interesse em estabelecer os contratos é dos próprios contratantes, então os interesses dos participantes na elaboração do contrato são diretamente relevantes, pois formam sua base. Claramente, para os animais, essa visão irá culminar em deveres indiretos, porquanto, mesmo que dentro do contrato existam proteções para com eles, elas serão discutidas na medida em que incomodam os contratantes. Um animal, por não ser racional, jamais poderá participar da elaboração de um contrato, e as consequências desses deveres indiretos são claras. Regan cita o exemplo das crianças, que também não participam da elaboração do contrato, todavia, os contratantes apresentam motivos suficientes para que seus filhos sejam bem tratados, e, por isso, têm motivos para incluir regras que exijam um melhor tratamento no caso deles.²²

O mesmo acontece a certos animais que despertam compaixão em nossa sociedade, como gatos e cachorros, que ganham uma proteção especial por nos causar repulsa se ingeridos (diferente do que acontece na China, por exemplo). Temos interesses emocionais para incluí-los no contrato, mas não sentimos o mesmo em relação aos porcos que costumam apresentar inteligência igual ou superior à deles. Deste modo, só os indivíduos que participam da elaboração do contrato contam moralmente, deixando tanto os animais quanto outros seres humanos que não possuem as capacidades pressupostas à mercê dos contratantes.

Regan faz duas críticas à visão contratualista simples: na primeira, ele afirma que essa posição distorce a noção de justiça; e, na segunda, refere-se às implicações moralmente inaceitáveis em que essa noção distorcida irá resultar. De acordo com o autor, a justiça elementar exige que tratemos as pessoas de maneira justa, não oferecendo a alguns mais do que eles merecem ou dando-lhes qualquer benefício que não faça parte do que eles têm direito. Da mesma forma, nos interesses de preferência e bem-estar, a noção

²² *Ibidem*, p. 40.

de justiça requer que contemos ambos de maneira igual. Isto é, os meus interesses não podem se sobrepor aos de outras pessoas e vice-versa.

A visão contratualista constitui-se de “regras que as pessoas racionais (que criam o contrato) e interessadas em si mesmas concordam em seguir”.²³ Porém, em momento algum, afirma Regan, é explicado por que seria errado suprimir alguns seres humanos racionalmente competentes da formulação dos contratos. O resultado disso é ter o que é justo e o que é injusto decidido pelos contratantes que podem ter interesses pessoais em privilegiar alguns em detrimento de outros. Além disso, a outra crítica apresentada por Regan está no fato de que essa distorção na noção de justiça pode levar a implicações moralmente inaceitáveis, e isso é afirmado porque, como os contratantes decidem o que é justo, os que não participam do contrato (como crianças e deficientes intelectuais, por exemplo) dependem da sua benevolência, e qualquer interesse em explorá-los ou excluí-los pode ser justificado moralmente por meio dessa perspectiva.

Por consequência, o contratualismo simples pode ter implicações absurdas, sustentando muitas formas de injustiças, tanto para animais quanto para os seres humanos. Para os humanos, isso culminou, por exemplo, no período da escravidão, no qual diversas atrocidades foram cometidas, como tortura, exploração e subjugação dos negros. Para os animais, as consequências dos deveres indiretos são claras: só incluímos tratamento respeitoso em nosso contrato na medida em que nos comovemos ou nos identificamos com os animais em questão. Por isso, na sociedade ocidental, pelo menos, gatos e cães têm um tratamento mais adequado, à proporção que ratos, peixes, galinhas, gambás, entre outros, não são alvos de nosso interesse em lhes assegurar bem-estar.

Contratualismo Rawlsiano

Em *Uma Teoria da Justiça*,²⁴ John Rawls corrige algumas das implicações absurdas a que poderíamos chegar por meio do contratualismo simples. No contrato de Rawls, os *princípios da justiça*²⁵ são o objeto de consenso original. Através deles, pessoas

²³ *Ibidem*, p. 41.

²⁴ Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

²⁵ Conforme Rawls, “os princípios da justiça são aqueles que pessoas racionais preocupadas em promover seus interesses consensualmente aceitariam em condições de igualdade nas quais ninguém é consciente de ser favorecido ou desfavorecido por contingências sociais e naturais”. (Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, p. 21).

livres e iguais poderão escolher entre as formas de organização social, distribuir os benefícios e fechar um acordo.²⁶ No entanto, para que esses princípios sejam escolhidos de maneira imparcial, os contratantes precisam estar cobertos por um *véu de ignorância*. Essa posição original hipotética (correspondente ao estado de natureza) é descrita brevemente da seguinte maneira:

Entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o *status* social e ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares.²⁷

Assim, sob o véu de ignorância, Rawls nos propõe esquecer a nossa posição social, competências, características físicas, sexo, cor e até concepções da vida. Dessa forma, no momento em que os princípios de justiça forem definidos, ninguém se inclinará a favorecer suas próprias condições. Obviamente, essa é uma posição hipotética e, pressupondo-a, é de se presumir que nenhum ser racional e que possua senso de justiça irá, sem ter consciência de sua situação particular, criar um consenso que sustente formas de injustiça, pois não possui conhecimento de qual lugar ocupará na sociedade.

Regan considera o contratualismo rawlsiano claramente superior ao contratualismo simples, de John Locke ou Jean-Jacques Rousseau, por exemplo. Apesar do contratualismo rawlsiano negar deveres diretos aos animais, indica um avanço, pois não legitimará injustiças como as que poderiam ocorrer no contratualismo simples, caso algumas pessoas decidissem excluir outros racionalmente competentes da elaboração do contrato a fim de promover seus interesses individuais. Como os contratantes, envolvidos pelo véu da ignorância, não sabem quem serão na sociedade antes de estabelecer os princípios de justiça, eles farão com que os interesses de todos contêm de forma equitativa. Assim, Rawls suplanta a distorção da ideia de justiça elementar que Regan acusou o contratualismo simples de validar, dado que, na visão rawlsiana, os contratantes não podem atribuir mais importância aos seus interesses, já que não sabem qual posição ocuparão na sociedade.

²⁶ *Ibidem*, p. 5.

²⁷ *Ibidem*, p. 13.

Além disso, o contratualismo rawlsiano também supera outra objeção ao contratualismo simples, a de que implicações moralmente inaceitáveis sejam permitidas, como argumenta Regan:

Os contratantes rawlsianos provavelmente não permitiriam isso. Posicionados como estão por trás do véu de ignorância, os contratantes não podem saber qual raça eles terão; como tal, se pertencerão à raça majoritária ou a uma minoria racial é algo que eles não sabem. Na falta de tal conhecimento, a escolha racional que os contratantes interessados devem fazer é indiscutivelmente aquela que garante que nenhum grupo de pessoas, incluindo aqueles que pertencem a uma minoria racial, será explorado. Afinal, pelo que todos os contratantes sabem, a corrida minoritária pode se tornar a corrida deles. Mais uma vez, portanto, o contratualismo rawlsiano é indiscutivelmente superior ao que chamo de versão simples.²⁸

Regan alega que o véu da ignorância de Rawls recebe muitas críticas de filósofos, mas que, apesar disso, essa posição original hipotética ajuda a clarificar o que é justo e equitativo. Saber que seremos do sexo masculino ou brancos, por exemplo, nos dá boas razões para privilegiar homens ou pessoas brancas. Porém, Regan ressalta que a justiça deve ser cega e não sexista, isto é, o interesse de alguns não pode se sobrepor ao de outros, afinal todos pertencem a uma raça ou sexo, e essas formas de preconceitos através das quais se atribui status moral superior aos interesses de alguns e status moral inferior aos interesses de outros, baseando-se na raça ou sexo a que pertencem, são manifestações de preconceitos denominados racismo e sexismo.²⁹

O véu da ignorância nos livra desses preconceitos (como o racismo e o sexismo), dentre muitos outros quando vamos selecionar os princípios de justiça. Todavia, a perspectiva rawlsiana ainda exclui muitos da participação do contrato, pois o único pré-requisito para ser um contratante é possuir um senso de justiça ou, “alternativamente [...] aqueles que participam devem ter a capacidade de entender e agir de acordo com os princípios adotados”.³⁰ Assim, bebês e seres humanos com deficiência mental grave, além, obviamente, dos animais, não devem ser tratados com deveres diretos.

Regan utiliza dois exemplos para clarificar as sérias implicações a que negar deveres diretos a seres sem senso de justiça pode levar: no primeiro exemplo, ele afirma “suponha que um assaltante o tenha empurrado para o chão e roubado seu dinheiro; você

²⁸ Regan, Tom. *Animal Rights, Human Wrongs*, p. 44.

²⁹ C.f. *Ibidem*, p. 47.

³⁰ Apud Regan. *Animal Rights, Human Wrongs*, p. 43.

tem vários cortes e contusões – menores, com certeza, mas ainda dolorosos”.³¹ No segundo exemplo, Regan considera um testemunho dado em um comitê da Câmara dos Comuns da Grã-Bretanha, em 1790, por Isaac Parker. Nele, uma criança que estava doente se recusava a comer, então o capitão Marshall resolveu obrigá-la:

A criança ficou de mau humor e não quis comer... O capitão pegou a criança na mão e a açoitou com *The Cat*³²... A criança tinha os pés inchados; o capitão desejava que o cozinheiro colocasse água quente para aquecer para ver se ele conseguia diminuir o inchaço, e assim foi feito. Ele então ordenou que os pés da criança fossem colocados na água, e o cozinheiro colocou o dedo na água e disse: "Senhor, está muito quente". O capitão disse: "Droga, não importa, coloque os pés", e assim a pele e as unhas saíram... Dei à criança alguns alimentos, mas ela não comia; o capitão pegou a criança de novo, açoitou-a e disse: "Maldito seja, eu vou fazer você comer", e assim ele continuou por quatro ou cinco dias na hora da refeição... A última vez que ele pegou a criança e a açoitou, deixando-a cair de suas mãos: "Maldito seja [diz ele] eu farei você comer ou serei a sua morte", e em três quartos de um hora depois que a criança morreu.³³

Regan argumenta que, de um lado, se encontra uma dor relativamente menor causada pelo assaltante e, de outro, uma dor absurda, experimentada pela criança. Além disso, nos é informado que ela possuía apenas nove meses de idade. O objetivo de Regan ao narrar essa barbaridade é questionar se podemos afirmar que no primeiro exemplo a dor é de relevância moral direta, pelo envolvido possuir senso de justiça, enquanto no segundo exemplo não é, pelas crianças carecerem de senso de justiça. Está claro que a dor sentida pela criança foi muito mais intensa do que a de uma pessoa empurrada por um assaltante, mas o critério para dispor de deveres diretos para com elas deve ser possuir um senso de justiça? Regan afirma que é a essa conclusão a que o pensamento de Rawls nos leva.

Ademais, para os animais, a perspectiva de Rawls também não será satisfatória. A questão apontada por Regan é o véu da ignorância, como afirmado anteriormente, ter por objetivo ignorar sua situação particular no momento em que os contratantes irão definir os princípios de justiça. Todavia, sob o véu, as pessoas sabem que são seres humanos. Logo, Rawls nega deveres diretos aos animais, pois os contratantes racionais, que têm só os seus interesses em pauta, não possuem motivos suficientes para reconhecer

³¹ Regan, Tom. *Animal Rights, Human Wrongs*, p. 45.

³² “Cat-o'-nine-tails” ou “The Cat”, conforme a Britannica, é um tipo de chicote feito de nove caudas com nós e tiras de couro cru presas a uma alça. (<https://www.britannica.com/topic/flogging>)

³³ Apud Regan. *Animal Rights, Human Wrongs*, pp. 45-46.

a relevância moral direta dos interesses dos animais, por saberem que nunca serão um deles.

Para elucidar as consequências negativas que atribuir maior peso aos interesses de alguns em detrimento de outros traz para os afetados, Regan utiliza uma variação do exemplo anterior. O primeiro caso continua sendo o mesmo, em que um assaltante empurra e rouba seu dinheiro, abandonando-o com cortes e contusões (pequenos, mas dolorosos); e no segundo, Regan pede que imaginemos a dor sentida pelos cães que foram vivissecados sem anestesia pelos cientistas em Port Royal, tendo suas quatro patas pregadas em tábuas e depois cortadas. Ele questiona:

Devemos dizer que sua dor é de relevância moral direta, porque é uma dor humana, mas que a dor dos cães não é de relevância moral direta, por que é uma dor canina? Devemos dizer que sua dor menor conta mais, do ponto de vista moral, do que a dor muito maior dos cães, porque sua dor é a dor de um ser humano, e a dos cães não? Devemos dizer que um erro direto foi causado a você por causa da dor motivada pelo assaltante, mas que nenhum dano direto foi causado aos cães, novamente porque a sua dor é humana, e a dor deles não?³⁴

Portanto, novamente, Regan pretende indagar a incoerência em dar maior relevância moral a uma dor menor apenas por que aquele ser vincula-se a uma espécie diferente. O especismo é a manifestação de outro preconceito análogo ao racismo e ao sexismo, em que é atribuído um status moral privilegiado às pessoas por elas pertencerem à espécie humana, e, implicitamente, é atribuído um status desfavorecido aos animais baseando-se apenas na espécie a que eles pertencem.³⁵

Apesar de não existir uma resposta de Rawls para o especismo, alguns filósofos o defenderam. Regan cita, por exemplo, Carl Cohen. Ele afirma que Cohen é um especista declarado, pois considera o sofrimento humano mais relevante que o de animais não humanos. Para ele, as diferenças entre animais e seres humanos são moralmente relevantes, visto que humanos são autônomos, ao passo que animais não. Isto quer dizer que nós podemos fazer escolhas morais porque somos moralmente responsáveis, possibilitando-nos a portar direitos. Cohen afirma:

³⁴ *Ibidem*, p. 47.

³⁵ C.f. *Ibidem*.

Os animais não podem ser titulares de direitos porque o conceito de direito é essencialmente *humano*; está enraizado em um mundo moral humano e tem força no seu interior. Os seres humanos têm de lidar com ratos – em algumas partes do mundo com demasiada frequência – e têm de ser morais ao lidar com eles, mas dizer que um rato tem direitos faz tanto sentido como afirmar que uma mesa tem ambições. Dizer que um rato tem direitos é confundir categorias, é aplicar ao seu mundo uma categoria moral que só tem conteúdo no mundo moral humano.³⁶

Portanto, Cohen defende o especismo porque considera que os animais, ao não possuírem a capacidade de participar de escolhas morais, ou seja, não serem autônomos, não devem ser portadores de direitos. Todavia, ele ressalta que isso não exclui nossas obrigações para com eles de tratá-los humanamente, evitar sofrimento desnecessário etc. Regan considera essa defesa de Cohen inválida, um vez que exclui grande parte da população humana, como bebês e deficientes intelectuais, por exemplo. Tanto a autonomia solicitada por Cohen, quanto o “senso de justiça” demandado por Rawls não são relevantes em muitos casos. Regan não nega que a autonomia moral seja relevante, mas ele ressalta que nem é em todos os casos que ela será. Um dos casos consiste no interesse em evitar a dor. Logo, se um animal tem a capacidade de sentir dor, seu interesse não pode ser ignorado. Regan acrescenta mais um exemplo a fim de clarificar a sua visão:

Suponha que eu quebre sua perna maliciosamente, causando ferimentos graves e muita dor gratuita. Em seguida, suponha que quebre maliciosamente a perna do seu cachorro, causando ferimentos graves e muita dor gratuita. Minhas duas ações são relevantemente similares: em cada uma, faço algo, sem uma boa razão, que causa outro ferimento grave individual e muita dor.³⁷

De acordo com Regan, “casos relevantes semelhantes devem ser julgados da mesma forma”.³⁸ Por isso, se eu tenho um dever direto em não causar ferimentos e dor gratuita em uma pessoa, conforme o supracitado, é de se julgar que ele se aplique no caso de um animal. O desejo do animal em não ser ferido só não será relevante se ele não está ciente da dor, como afirmam os cartesianos.

Considerações finais

³⁶ Apud Galvão. *Os animais têm direitos?*, p. 70.

³⁷ Regan, Tom. *Animal Rights, Human Wrongs*, p. 49.

³⁸ *Ibidem*.

Por todos os motivos levantados anteriormente, Regan, apesar de reconhecer alguns méritos, considera as visões de deveres indiretos insatisfatórias para o tratamento com os animais: a visão cartesiana, por negar senciência aos animais, o contratualismo simples, por permitir que apenas seres racionais participem do contrato, e o contratualismo rawlsiano, por pressupor um “senso de justiça”.

Além disso, todas as visões, apesar de servirem para pensar soluções a respeito de muitos conflitos humanos, deixam a desejar em relação aos animais. Não receber deveres diretos significa estar sempre à mercê do que os seres humanos acham adequado para os animais. E o que consideramos pertinente, geralmente, está ligado ao nosso grau de envolvimento emocional para com eles.

Ainda que a nossa sociedade avance moralmente, e a maioria concorde que infligir sofrimento desnecessário a um animal não humano é incorreto, sempre iremos nos deparar com situações em que os nossos interesses entram em conflito e, provavelmente, tenderemos a cometer ações especistas. Não porque, no caso em questão, um ser humano tem mais interesses de preferência ou bem-estar do que um animal, ou por motivo de sobrevivência, mas simplesmente porque estamos habituados a utilizá-los como nosso recurso, ignorando completamente as necessidades biológicas que compartilhamos: de poder se movimentar, ter abrigo, interagir com outros, reproduzir, se alimentar, viver etc.

Bibliografia

Descartes, René. *O Discurso do Método*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

Galvão, Pedro. (Org.). *Os animais têm direitos? Perspectivas e argumentos*. Trad. Pedro Galvão. Lisboa: Dinalivro, 2011.

Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

Regan, Tom. *Animal Rights, Human Wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham: Roman & Lidefield, 2003.

Rocha, Ethel Menezes. Animais, Homens e Sensações Segundo Descartes. *Kriterion*, Belo Horizonte, 2004, nº 110, p. 350-364.

Encaminhamento da pergunta “O que é o homem?” a partir da necessidade da investigação do sentido de ser

Vitor Dantas de Moraes

Resumo: O presente trabalho visa abordar questionamento “o que é o homem?” em seu desdobramento na perspectiva ontológica heideggeriana. Para tanto, tomaremos por base teórica a obra *Ser e Tempo* juntamente com alguns outros textos de Heidegger. Trata-se de pensar como o filósofo compreende o humano partindo do que ele denomina *Dasein*, pre-sença, onde o *Da* é propriamente a “região” na qual o ser se dá privilegiadamente ao homem, a partir do paradigma da auto-compreensão. Nessa perspectiva, o filósofo observa que o modo de ser do homem, ser-no-mundo, é o fato primário que sempre já se deu em todo seu ser, determinando sua autenticidade e inautenticidade, como modos de ser do *Dasein*. Se temos a forma inautêntica, mergulhada na cotidianidade mediana, onde o *Dasein* se perde na impessoalidade, não sendo assim no modo próprio, por outro lado, pensando na abertura de seu poder-ser, o *Dasein* realiza a transição da inautenticidade para a autenticidade, buscando encaminhar-se no processo em que a totalidade de seu ser como cura (*Sorge*) acontece. É necessário apresentar a tensão sempre presente entre autenticidade e inautenticidade, propriedade e impropriedade, que determina toda a movimentação do *Dasein* em direção ao ser.

Palavras-chave: Ser, *Dasein*, Homem.

Retomada da questão do Ser

Heidegger dá início a *Ser e tempo* citando um parágrafo do diálogo platônico *O Sofista*¹, no qual o filósofo aponta desde então um possível distanciamento da questão do ser. Questão essa considerada vital para a filosofia - pois foi ela a responsável por dar fôlego ao pensamento dos primeiros filósofos – que, segundo Heidegger caiu no esquecimento. É possível observar aqui certo distanciamento dessa questão inicial e fundante, ora por desinteresse ante a complexidade dela, ora por certa presunção epistemológica, que, erroneamente, considera a questão do ser como superada², colocando-a em segundo plano e fazendo com que seja apresentada de maneira secundária.

¹ PLATÃO. O Sofista, 244^a.

² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 10. ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 37.

Para o autor o termo “ser” encontra-se desgastado de sentido pelo constante e indevido uso. Sempre nos movemos em uma compreensão de Ser, pois, de alguma forma estamos imersos nela, e por isso, não somos capazes de vislumbrar a complexidade e profundidade da questão.

Para se observar de modo eficaz qualquer ente, o observador precisa estar naquilo que Heidegger denomina de “distância necessária”. Com isso o autor demonstra que aquele que se encontra demasiadamente próximo do ente observado não consegue abarcar em sua análise a totalidade do ente em questão, estando assim implicado a uma visão reduzida, parcial e marcada pela superficialidade.

Por estarmos cotidianamente imersos em alguma compreensão de Ser acabamos por não tomar a distância necessária da questão e do questionado. Essa falta de distanciamento faz com que nossa compreensão seja mediana e rasa, visto que, ao afirmarmos “algo é” permanecemos fixados no “é”, sem saber o que de fato o Ser significa³. O desconhecimento do sentido do Ser é entendido como causa da ocorrência de tal uso, fazendo com que Ser se torne o termo mais universal e, por isso, mais vazio de sentido⁴, originando a aporia na qual vive a humanidade desde Platão até o presente tempo.

Heidegger ressalta que no início do diálogo *O Sofista*, utilizado como epígrafe a *Ser e tempo*, existe um erro metodológico. O autor observa que, para compreender o sentido de Ser nossa metodologia não deve consistir em “contar histórias”, pois isso levaria a “não determinar a proveniência do ente como ente reconduzindo-o a um outro ente, como se Ser tivesse o caráter de um ente possível”⁵. A não determinação do ente por si mesmo acabaria por conduzir-nos à determinação deste por algum outro ente possível, e não ao Ser dos entes. Se supuséssemos o Ser com o caráter de um ente possível estaríamos simplesmente a entificar o Ser, reduzindo-o a uma categoria particular, completamente inadequada ao caráter universal que o Ser possui, resultando porém, em uma compreensão equivocada.

³ *Ibidem*, p. 41.

⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁵ *Ibidem*, p. 41.

Partindo da leitura do segundo parágrafo de *Ser e tempo* Schürmann⁶ infere certa intencionalidade em tal possível abandono – ou aporia – da questão do Ser. Segundo ele a responsabilidade pelo velamento do Ser não cabe a outro, se não a ele mesmo. Afirma Schürmann, “aqui é sugerido que não é por mero acaso que, entre Platão e nós, a questão do Ser tenha sido ‘esquecida’, e que a responsabilidade de tal esquecimento se encontre, por assim dizer, no Ser ele mesmo”.⁷ Nisso podemos perceber a aporia fundamental em *Ser e tempo*. Martin Heidegger não pretende encerrar na obra a questão do Ser, mas empreende um movimento de retomada dessa questão fundamental, procurando reposicioná-la em seu lugar originário dentro do pensar filosófico.

Compreendendo que a questão do sentido do Ser estava legada ao esquecimento; o autor realiza sua retomada não apenas através da filosofia moderna ou contemporânea, mas, sobretudo, através dos pensadores originários. Ao observar o diálogo *O Sofista*, podemos notar certa admiração do estrangeiro ao perceber que nada sabia sobre a questão do Ser. Heidegger parte daí para apresentar-nos o fato do esquecimento da questão, fundamentando assim a necessidade da retomada.

Partindo do pressuposto de que podemos atribuir a responsabilidade do velamento do Ser a ele mesmo, é possível perceber que aí se estabelece um movimento, uma tensão, entre o velamento e o desvelamento. Tal movimento se dá de modo semelhante se dá de modo semelhante ao conceito grego de *Alétheia* (Ἀλήθεια), termo comumente utilizado para designar “verdade”.

De maneira similar ao termo “ser” a palavra “verdade” está posta na cotidianidade como algo de corrente uso, por ser rotineiramente usada acaba por ter seu sentido esvaziado. Dentre outros temas Martin Heidegger também deita a sua atenção sobre a questão da verdade, visto ser esta uma questão pertinente ao estudo da questão do Ser, que ocupa lugar de destaque em sua obra.

Diante da palavra “verdade” Heidegger apresenta um questionamento que consiste na investigação acerca da essência da verdade. Para tanto é preciso posicionar-se fora do ambiente de uso rotineiro do termo, ou seja, fora do senso comum. Assim como um carpinteiro ao usar o serrote não se questiona sobre a essência de tal objeto, mas

⁶ Reiner Schürmann, OP, Ph.D. (4 de fevereiro de 1941 - 20 de agosto de 1993) foi Professor de Filosofia na New School for Social Research em New York City.

⁷ SCHÜRMAN, Reiner. “Introdução: situando Ser e Tempo”. In: LEVINE, Steven. (Org.). *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016. p.101.

apenas faz uso deste; do mesmo modo o ser humano quando imerso no ambiente cotidiano e conduzido sob o paradigma do senso comum não se questiona sobre o que é a verdade, mas apenas usa a palavra do modo com o qual é rotineiramente empregada, sem atenção sobre seu real significado e essência.

Em seu texto *Sobre a Essência da Verdade*⁸ Heidegger propõe o questionamento a respeito daquilo que seja a verdade, em meio a este acena:

Dizemos, por exemplo: “é uma verdadeira alegria colaborar na realização desta tarefa”. Queremos dizer que se trata de uma alegria pura, real. O verdadeiro é o real. Assim falamos do ouro verdadeiro distinguindo-o do ouro falso. O ouro falso não é realmente aquilo que apresenta. É apenas uma “aparência” e por isso irreal. O irreal passa pelo oposto do real. Mas o ouro falso é, contudo, algo real. É assim que dizemos mais claramente: o ouro real é o ouro autêntico. Mas um e outro são “reais”, o ouro autêntico não o é nem mais nem menos que o falso. O verdadeiro do ouro autêntico não pode, portanto, ser simplesmente garantido pela sua realidade.⁹

Cotidianamente a verdade é entendida como realidade, no uso comum da linguagem atinge a denominação de verdadeiro aquilo que de alguma maneira transmite e pode ser identificado como real. Heidegger observa que o caráter de real não é suficiente para conferir veracidade aos entes. Como dito na citação acima, podemos entender então que, nesse prisma a verdade não se encontra afinada com a ideia que se tem de realidade, mas está para além dela.

Heidegger observa que a palavra verdade pode ser entendida de dois modos distintos. Um deles é a verdade conforme o pensamento latino que consiste na adequação da mente a coisa, ou ainda a adequação da coisa a mente. Essas duas formulações tentam expressar a essência da *veritas* latina¹⁰.

A primeira formulação da *veritas* exprime um sentido de conformidade do intelecto que observa com o ente que é observado, ou seja, o intelecto humano estabelece uma ligação relacional entre a coisa observada e sua essência, em tal relação, o intelecto humano buscaria e chegaria ao conhecimento da essência do ente observado. Tal concordância entre o intelecto humano e o ente estudado seria o fator de atribuição da verdade a coisa.

⁸ HEIDEGGER, Martin. “Sobre a Essência da Verdade”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 155. (Coleção os Pensadores)

⁹ *Ibidem*, p. 155.

¹⁰ *Ibidem*, p. 156.

A outra formulação de *veritas*, adequação da coisa a mente só pode ser entendida corretamente dentro de uma perspectiva teológica, segundo a qual tudo o que há no mundo é entendido como coisa criada (*ens creatum*) pelo intelecto divino (*intellectus divinus*). Nessa perspectiva a conformidade entre as coisas criadas e o intelecto divino é o que confere as mesmas o caráter de verdade. Isto posto, entendemos que o intelecto humano também é entendido como coisa criada, ou seja, “como faculdade concedida por Deus, o intelecto humano deve adequar-se à ideia. [...] se todo ente é ‘criado’, sobre o fato de a coisa e a proposição serem igualmente conformes com a ideia e serem, por isso, coordenados um ao outro a partir da unidade do plano da criação”¹¹. Seguindo esse raciocínio observamos que essa perspectiva da *veritas* latina está apoiada em três elementos fundantes, a ideia de um intelecto divino, criador de tudo o que há e é; um princípio essencial originário de cada ente, correspondente ao princípio criado pelo intelecto divino; o intelecto humano que também é uma coisa criada mas, sobretudo um dom cedido ao homem pelo intelecto divino. Heidegger observa que a partir desse paradigma a verdade pode ser compreendida como uma adequação do intelecto humano à ideia do ente previamente concebida no intelecto divino. A concepção de verdade dar-se-ia aqui por meio da lógica de unidade universal presente na criação que seria responsável por estabelecer as bases de adequação entre os três elementos.

Heidegger aponta que a verdade, enquanto *veritas*, em ambas as perspectivas expostas acima, se dá no âmbito relacional, visto ser uma adequação. Desse modo a não-verdade, ou falsidade, seria entendida como uma não-adequação entre a o intelecto e a coisa.

A essência da adequação consiste na relação entre o intelecto e a coisa, o autor observa que tal relação prescinde de determinação, pois, sem esta, tende a cair no vazio. Tal determinação é fornecida pela enunciação apresentativa, que deixa com que o ente siga enquanto objeto de investigação, diz aquilo que a coisa é e exprime tal qual é. A esse tipo de enunciação é atribuído o caráter de “apresentativa”, a enunciação aqui dada não pode ser entendida como mera enunciação, mas como aquela que deixa com que o ente venha à Presença, ou seja, ao *Dasein*. Há de se convir que a apresentação não possui aqui

¹¹ *Ibidem*, p. 156.

caráter de passividade, mas implica em um assentimento claro nesse “deixar”, a apresentação é em si propositiva.

A enunciação apresentativa possui com o ente apresentado uma relação de referência que se dá na abertura. De acordo com Heidegger toda relação de abertura, ou seja, toda relação que instaura uma abertura para algo, consiste em um comportamento. Nesse o ente, já entendido aqui como previamente manifesto, se pro-põe, ou seja, se põe adiante da enunciação conformando-a a si mesmo, pois somente assim pode ser estabelecida uma relação de conformidade nesses moldes.

De acordo com essa concepção, a relação que possui conformidade entre o ente e o intelecto é entendida como verdadeira. A enunciação recebe sua veracidade da abertura do comportamento, somente através da abertura aquilo que é manifesto pode tornar-se adequado e, portanto verdadeiro.

O entendimento de verdade acima apresentado encontra-se fundado em uma perspectiva teológica, o que acaba por reduzir a investigação sobre a essência da verdade. Acerca disso Heidegger acena que:

Se, enfim, tomarmos a redução da verdade da proposição à verdade da coisa, por aquilo que ela significa ordinariamente, a saber, por uma explicação teológica, e se procurarmos manter inteiramente depurada a determinação filosófica da essência de qualquer intromissão da teologia e se reduzíssemos o conceito de verdade à verdade da proposição, então nos encontramos, ao mesmo tempo, com uma tradição antiga do pensamento, ainda que não a mais antiga, segundo a qual a verdade consiste na concordância (*omóiosis*) com o objeto (*pragma*).¹²

Visando preservar a investigação acerca da verdade da redução a uma perspectiva teológica, o autor procura desvencilhar-se do entendimento da verdade enquanto *veritas* latina. Conforme a perspectiva heideggeriana a verdade originária não possui sua morada original na proposição, encontra-se posta para além dela, ultrapassando a simples noção de adequação fundada em uma interpretação teológica dos entes.

Para Heidegger a verdade originária não tem sua morada original na proposição, visto que, sua essência é aqui entendida como liberdade. É nela que se encontra fundada toda a condição de possibilidade de ação do agente, no que se inclui a ação de conhecer, sendo a mesma liberdade entendida como “fundamento da possibilidade intrínseca

¹² *Ibidem*, p. 157.

daquilo que imediata ou geralmente é admitido como conhecido”¹³. A liberdade se manifesta como aquilo que deixa-ser o ente. Este deixar-ser nada mais é do que um entregar-se ao ente no seio do aberto. Esse “aberto” é entendido aqui conforme a perspectiva grega da verdade, a *Aléthea*, termo usado para designar abertura, desvelamento.

Todavia é necessário ressaltar que, esse entregar-se ao ente no seio do aberto, não significa de forma alguma um perder-se no ente, mas é, sobretudo um afastar-se desse mesmo ente estudado no intuito de que haja uma “distância necessária” para que o ente se manifeste. Mas, a manifestação do ente no seio do aberto apenas pode dar-se a partir da liberdade, entendida aqui como a essência da verdade. A liberdade consiste no abandono ao desvelamento do homem enquanto tal. Diante disso somos levados a entender que Heidegger não percebe a liberdade como um atributo humano, ao contrário, para o autor, não é o homem que tem a liberdade, mas é a liberdade que tem o homem. Somente na liberdade o ser humano pode questionar-se sobre o ser dos entes, e é a partir desse questionamento que o desvelamento do ente se realiza na abertura.

Levados pelo senso comum e pelo uso corriqueiro de algumas terminologias, corremos o risco de atribuir o grau de revelação dos entes a soma dos entes conhecidos, o que não procede, visto que, para o autor, é justamente onde o ente é pouco conhecido que impera a possibilidade do conhecimento de sua totalidade¹⁴. Esse pouco conhecimento é base para o conhecimento da totalidade, pois é o oposto da superficialidade, onde os entes são constantemente observados. No âmbito das ciências particulares, por exemplo, existe aí o risco de uma compreensão superficial do ente, condicionada ao conhecimento técnico dos aspectos pertencentes ao ente em questão, fazendo com que a investigação se detenha em um simplismo que impossibilita o conhecimento da totalidade do ente, bem como de sua manifestação.

É preciso destacar que, o deixar-ser do ente, dispõe o *Dasein* com o ente em sua totalidade. Entretanto, a totalidade do ente não se deixa captar através das características que o ente manifestou, ao contrário, dá-se em um manifestar-se, ou seja, no interior de um processo que é dado de modo contínuo, em uma ação não encerrada, mas presente.

¹³ *Ibidem*, p. 160.

¹⁴ *Ibidem*, p. 163.

Todavia faz-se necessário trazer a lume o fato de que, para que algo se desvele o mesmo precisa estar velado. O velamento é aqui entendido como a recusa do desvelamento, não admitindo-o nem como privação, mas é pensado a partir da verdade enquanto desvelamento. A não-verdade (velamento) está implicada na essência da verdade, pois para que haja o desvelamento se faz necessário o velamento. Desse modo entendemos que na perspectiva heideggeriana da verdade, velamento e desvelamento acabam por dar-se em um processo contínuo, em uma tensão fundamental que produz o movimento da *Alethéia*, verdade no sentido grego do termo. Isto é, a dialética constante do esconder-se e revelar-se do ente, de modo que este nunca se apresente plenamente revelado a quem o observa.

Semelhantemente ao que ocorre com a verdade, é necessário compreender que esse desvelar do Ser não se dá de maneira gradual e ascendente, de modo que o Ser não se dê a conhecer em sua integralidade, estando completamente desvelado. O que ocorre aqui é o estabelecimento de uma tensão fundamental constante entre o velamento e o desvelamento, na medida em que o Ser se mostra e também se oculta.

Não é possível supor que apenas o desvelamento pertença ao Ser. Schürmann apresenta que, “Além disso, precisamos compreender que o velamento pertence essencialmente ao Ser, ao menos como é pensado em *Ser e tempo*”¹⁵. A questão do Ser para Heidegger está marcada por esse constante e presente movimento de velamento e desvelamento, não sendo possível afirmar que um seja melhor ou mais nobre que o outro, visto que, ambos constituem a esfera relacional entre o ente e o Ser dos entes.

Em *Ser e Tempo*, Martin Heidegger não pretende esgotar a questão, oferecendo uma resposta à pergunta. O autor pretende reposicionar a questão do sentido do Ser fazendo com que esta retome sua centralidade na Filosofia, entendida por Heidegger como ontologia fundamental, visto que o autor entende Filosofia como a busca do Ser enquanto tal.

A via fenomenológica e a necessidade de reformulação da questão

Ao observarmos a filosofia na perspectiva heideggeriana, ou seja, como ontologia fundamental, percebemos que a retomada a questão do Ser é fundamental para sua

¹⁵ SCHÜRMAN, R. “Introdução: situando Ser e Tempo”, p. 113.

constituição, pois, a partir desse prisma tal questão é aqui entendida como basilar e fundamental.

Com o objetivo de retomar a questão do Ser e de reposicioná-la em seu lugar de destaque no pensamento filosófico, Heidegger lança mão do viés fenomenológico. Como visto acima o Ser não se revela totalmente, não está dado em sua inteireza como algumas entificações, mas encontra-se em um constante movimento de velamento e desvelamento. Tendo em vista o dar-se e recolher-se do Ser, a fenomenologia deita seu olhar sobre o *Phainomenon*, que significa aquilo que pode ser observado, que está na luz (*Phos*), ou seja, aquilo que o Ser descerra de si mesmo.

Esse descerrar do Ser ocorre através dos entes, pois entende-se que todo Ser é Ser de um ente. Nessa perspectiva, Heidegger cita¹⁶ uma sentença aristotélica retomada por Tomás de Aquino, “uma compreensão de ser já está sempre incluída em tudo aquilo que se apreende do ente”. Deste modo, pode-se dizer que o Ser se manifesta, se deixa mostrar, permitindo-se observar através do ente, ou seja, é através daquilo que se pode apreender do ente, daquilo que está posto na luz, que o Ser dos entes se dá.

Partindo da análise da sentença aristotélica podemos inferir que o ente, constitui uma via de acesso ao Ser. Apesar da aparente segurança, essa via possui limitações, visto que o âmbito de articulação do Ser, ao qual se pretende chegar, é geral, ou seja, opera na universalidade; ao passo que o ente se articula em âmbito particular. Nisso podemos observar que, mesmo sendo constituído como via de acesso ao Ser, o ente não é capaz de abarcar em si a totalidade do Ser. Supor que seja possível ao ente a compreensão total do Ser constitui em um erro crasso, pois seria o mesmo que limitar o Ser ao ente, reduzindo assim o caráter geral ao particular.

Tomando por base o fato de que o Ser não se limita ao ente, pode se seguir, equivocadamente, a afirmação de que o Ser pudesse ser concebido como uma espécie de “região suprema do ente”. Tal inferência é falha, pois se o Ser se encontrasse em alguma região suprema do ente, estaria de certo modo implicado ou determinado pelo ente. Entender o Ser como a região superior dos entes é o mesmo que entificá-lo, fixando-o em uma perspectiva indevida imputando-lhe determinação, limitação, através do ente.

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 38.

Os entes se articulam em caráter particular, dentro de gênero e espécie, o que faz com que exijam definição. Contrariamente o Ser possui caráter universal, o que torna impossível sua delimitação dentro de uma generalidade específica. A tradição filosófica entende o Ser como um *Transcendens*, pois transcende, ultrapassa toda e qualquer definição genérica¹⁷ prescindindo dessas. Sendo assim podemos entender que, o Ser não pode ser fixado por nenhum ente, ao passo que todo ente é, de algum modo, determinado pelo Ser.

Tendo em vista o fato do Ser se articular em caráter universal pode se observar que o mesmo não suporta definição chegando a ser entendido por Hegel como “o imediato indeterminado”¹⁸ dada à universalidade do mesmo conceito. É importante ressaltar que, no que tange a problemática do Ser, o caráter de universalidade não está necessariamente vinculado a clareza do próprio conceito em si, ao invés disso a universalidade do Ser acaba por torná-lo o conceito mais obscuro e, por isso, necessitado de investigação.

Dado o caráter de universalidade do Ser, podemos entender que diante de sua extensão a o mesmo termo acaba por tornar-se indefinível. Mas, mesmo com a impossibilidade de definição, Heidegger entende que “A indefinibilidade do Ser não dispensa a questão de seu sentido; ao contrário, justamente por isso a exige”¹⁹, ou seja, é justamente a indefinibilidade que demanda o questionamento sobre o sentido do Ser ao invés de dispensá-lo.

Diante de tal demanda, Heidegger entende como necessária a retomada da questão do sentido do Ser, dada a urgência de tal questão. O autor observa que, com o hiato existente entre os pensadores originários e nós, no transcorrer da história da filosofia, fez com que muitos preconceitos, fossem anexados a essa questão fundamental. A esse respeito Heidegger assinala:

Assim o exame dos preconceitos tornou ao mesmo tempo claro que não somente falta a resposta à questão do Ser, mas que a própria questão é obscura e sem direção. Retomar a questão do Ser significa pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente a colocação da questão²⁰.

¹⁷ *Ibidem*, p 38.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 39.

²⁰ *Ibidem*, p. 40.

Na citação acima Heidegger destaca não somente a falta de resposta a questão do Ser, mas a carência de sentido na própria formulação da questão, que no transcorrer do caminho filosófico acabou por perder seu direcionamento originário. Partindo da análise dos preconceitos, o autor observa que para reposicionar a questão do sentido do Ser em seu lugar originário há uma demanda pela reformulação dela.

Dada a necessidade de reformulação da questão do sentido do Ser e partindo do pressuposto que o Ser se dá naquilo que nos é manifesto através dos entes, Heidegger elege como via para a reformulação da questão o método fenomenológico.

Ao tratarmos do método fenomenológico se faz necessária a distinção entre os diferentes tipos de abordagem dessa natureza, visto que o método em si não se encontra engessado realizando a investigação dos fenômenos de modo unívoco. Dentre as distinções das fenomenologias existentes destacamos a que existem entre Husserl e Heidegger.

A perspectiva fenomenológica em Husserl é caracterizada por seu caráter reflexivo, ou seja, constitui-se em uma postura de observação passiva do Ser naquilo que ele mostra através do ente.

Diferentemente da perspectiva de Husserl, para Heidegger o método fenomenológico não consiste apenas na observação dos entes naquilo que eles se apresentam, mas em fazê-los aparecer, trazendo-os à Presença (*Dasein*). Através dessas perspectivas, Heidegger propõe a investigação criteriosa do ente, fazendo-o mostrar-se, para assim buscar acessar o ser dos entes. O autor entende que a fenomenologia não está fundada na simples observação descritiva dos entes, mas em um movimento que busque alcançar o ente em seu aparecer,²¹ constituindo assim uma postura de investigação ativa ante as manifestações (fenômenos) do ente.

O Dasein enquanto ente exemplar.

Percebe-se que em *Ser e tempo* Martin Heidegger não se obriga ao estudo de todo e qualquer ente, o que do ponto de vista epistemológico tal proposta seria inviável. Na obra em questão o autor opta por direcionar sua atenção a um ente específico dotado

²¹ GORNER, Paul. *Ser e Tempo: Uma chave de Leitura*. Tradução Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 90.

do caráter de presença, denominado *Dasein*, o “ser-aí”, a presença, o “ser-no-mundo”, entendido aqui como o ente mais próximo ao Ser dos entes.

Segundo Paul Gerner, em *Ser e tempo* o *Dasein* possui um papel quase-constitutivo, ou seja, pode ser considerado o ente construído pelo Ser²². Tal proximidade do *Dasein* com o Ser é identificada por Heidegger através do primado ôntico do *Dasein*. Sobre determinado ponto, o autor afirma que:

A presença [*Dasein*] não é apenas um ente que corre entre outros entes. Ao contrário, ela se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da presença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa explicitamente e de alguma maneira, que a presença se compreende em seu ser, isto é, sendo.²³

O ente dotado do caráter de presença, isto é, o *Dasein*²⁴, é o único que pode compreender o seu ser em si mesmo, o que não ocorre com os demais entes. É preciso assinalar que essa capacidade de autocompreensão não representa aqui condição de poder ou dominação, mas clarifica e evidencia a distinção existente entre o ente dotado do caráter de presença e os demais entes.

Ao observarmos a autocompreensão do *Dasein*, somos levados a questionar por qual motivo tal característica encontra-se presente no *Dasein*, isso ocorre pois, dentre todos os entes apenas ele é um determinado em seu Ser pela existência. É justamente a compreensão que faz deste um ente distinto dentre os outros.

Partindo daí podemos entender que o *Dasein* é o único ente que compreende a si mesmo em seu próprio Ser, sabendo como, ou seja, de que modo ser. Pontuando a compreensão como modo básico do *Dasein*, inferimos que somente um ente com essas qualidades fundamentais poderia ser considerado uma via de acesso segura e viável para que se prossiga com a investigação sobre o sentido do Ser.

Por deter em si tais características o *Dasein* é tomado por Heidegger como ente exemplar no transcorrer do caminho de busca pelo Ser dos entes²⁵. Desse modo, a

²² *Ibidem*, p. 196.

²³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 48.

²⁴ No presente trabalho é feita a opção pelo termo original do alemão, *Dasein*, visto não haver tradução que abarque a sua complexidade semântica.

²⁵ SCHÜRMAN, R. “Introdução: situando *Ser e Tempo*”, p. 116.

pergunta sobre o sentido do ser só pode ser remetida ao *Dasein*, o perguntado da questão, visto que nenhum outro ente nos aproximaria tanto do Ser quanto o próprio *Dasein*.

Isso ocorre, pois entre os entes somente o *Dasein* possui a prerrogativa da existência. Heidegger esclarece que o termo “existência” é composto pela junção de dois outros termos latinos, *sistere*, que em tradução livre pode ser entendido como “estar, ser, colocar, por, pousar, alguém ou algo sob alguma coisa”²⁶, antecedido pela proposição *ek* (*ex*), que denota movimento de dentro para fora. Desse modo a concepção heideggeriana de existência acaba adquirindo assim sentido de saída enquanto um projetar-se.

A partir da etimologia acima exposta, o autor aponta três compreensões comuns do termo “existência”, “como movimento de dentro para fora, como expresso na proposição; a instalação que circunscreve e delimita um estado e um lugar; uma dinâmica contínua de estruturação em que se trocam os estados, as passagens e os lugares”²⁷. Heidegger observa que tais compreensões encontram-se no meio meramente vocabular, o que propicia certo desgaste semântico por seu uso contínuo, sendo colocadas assim na esfera do senso comum. Vale ressaltar que, mesmo esvaziadas de sentido, o autor não descarta a importância destas concepções para o entendimento da existência. No entanto, há de se convir que tais asserções carecem de maior clareza e profundidade em suas respectivas composições. Partindo delas e pretendendo levar a termo a tarefa de esclarecer o conceito de existência, Heidegger apresenta a seguinte solução:

Devido à pregnância desse conjunto semântico é que *Ser e tempo* reservou “existência” para designar toda a riqueza das relações recíprocas entre presença [*Dasein*] e ser, entre presença [*Dasein*] e todas as entificações, através de uma entificação privilegiada. Nessa acepção só o homem existe, a pedra “é” mas não existe, O carro “é”, mas não existe. Deus “é”, mas não existe.²⁸

A partir da citação acima é possível compreender o que é a existência dentro da perspectiva heideggeriana. Nela a existência é concebida no panorama relacional que se dá entre o *Dasein* e o Ser, servindo para denominar toda a riqueza das relações estabelecidas entre o *Dasein* e o Ser e entre o *Dasein* e as demais entificações. Desse

²⁶ SOUSA, Francisco António de. *Novo Dicionário Latino-Português*. Porto: Lello & Irmão - Editores, 1958. p. 927.

²⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p.562.

²⁸ *Ibidem*.

modo podemos inferir que Heidegger lança mão de um entendimento de existência em um plano superior e diverso do que comumente é usado.

Heidegger utiliza esse termo em seu sentido latino, ou seja, o lançar-se para fora de si estando aberto à possibilidade: esse é o sentido de “ec-sistência”. Para o filósofo, existe aquele ente que não possui sua essência de modo pré-determinado ou acabado. Isso decorre do seguinte modo: o ente “pedra” não está no aberto da possibilidade de ser, “pedra” sempre será “pedra” não podendo ser outra coisa, pois encontra-se fixada, fechada na sua condição de ser, portanto não está aberta à possibilidade de “ec-sistir”, no sentido heideggeriano do termo.

Entendendo o *Dasein* como um contínuo dar-se, como um ente que se encontra constantemente em um movimento de vir-a-ser, observamos que a questão da existência só pode ser esclarecida nela mesma. O *Dasein* compreende a sua existência enquanto existe. Esta não é compreendida a priori e nem a posteriori, mas durante o caminho da própria existência. A esse dar-se da essência nela mesma é entendido por Heidegger como “primado ontológico”, pois está baseado na própria existência do *Dasein*.

No tocante a compreensão é preciso entender que o *Dasein* é o único ente capaz de compreender seu próprio Ser em si mesmo. O autor ressalta que “a compreensão de ser é em si mesma uma determinação do ser da presença. O privilégio ôntico que distingue a presença está em ela ser ontológica”²⁹. A palavra compreensão encontra-se aqui traduzindo o termo alemão *verstehen*. A esse respeito Gerner esclarece que:

No sentido ontológico de *Verstehen*, o que é compreendido é ser, *Dasein* compreende seu próprio ser, ser como existir. Se *Verstehen* é saber como, então, na compreensão o *Dasein* sabe como ser. Tal compreensão é a sua capacidade de ser.³⁰

É na compreensão que o *Dasein* se lança no aberto da possibilidade de ser, ou seja, na existência. Entende-se aqui que a compreensão consiste no “saber lançar-se” do *Dasein* no mundo, unindo nesse lançar a essência e a existência, tanto no que concerne o projetar-se quanto no caráter de “jogado” ou “lançado”, dos quais trataremos mais a diante.

Vale ressaltar que, em se tratando do ente dotado do caráter de presença, a essência se dá na existência, ao passo que o primado ontológico necessita do ôntico para

²⁹ *Ibidem*, p.48.

³⁰ GORNER, P. *Ser e Tempo: Uma chave de Leitura*, p 94.

manifestar-se. Na compreensão heideggeriana do *Dasein*, essência e existência não constituem modos isolados, mas contíguos, dando-se conjuntamente.

Ao considerarmos os três primados do *Dasein* (Ôntico, ontológico e ôntico-ontológico) enunciados por Heidegger em *Ser e tempo*³¹, podemos inferir que, dentre os demais entes, a pergunta sobre o sentido do Ser só pode ser direcionada ao *Dasein* e a nenhum outro, dada a sua singularidade.

Partindo de uma interpretação um tanto quanto superficial de *Ser e tempo*, pode-se dizer que a obra começa a tratar do *Dasein* como um ente des-substancializado. É preciso entender aqui que Heidegger apenas dá continuidade ao processo de des-substancialização iniciado por pensadores anteriores, como Kant e Hegel, por exemplo.

Esse processo de des-substancialização do sujeito consiste em uma recusa a observação deste por moldes aristotélicos. O Estagirita entendia o homem como ente distinto dos demais animais simplesmente pelo fato deste ser dotado de razão. A respeito disso, acena Shürmann:

O que Heidegger pretendia superar em *Ser e tempo* era a tradicional compreensão do homem como um ente, uma *rés*, uma coisa entre as outras - dotada, não de clorofila como algumas plantas, nem de asas ou barbatanas como alguns animais, mas de *animal rationale*.³²

Partindo da leitura de *Ser e tempo* realizada por Shürmann, podemos observar que as motivações que levam Heidegger a escolher o *Dasein*. Fica claro que, em sua retomada à questão do Ser, Heidegger pretende concentrar os esforços de sua investigação fenomenológica não em um ente distinto dos demais pela racionalidade, ou por qualquer outra característica aditiva, que possa ser acrescentada ou adjetivada ao mesmo. Heidegger elege um ente específico, que pelo primado ôntico e ontológico, ou seja, por ele mesmo, sem necessitar de reconhecimento ou adição, está mais próximo ao Ser dos entes.

Partindo das afirmações acima podemos constatar que Heidegger não entende o *Dasein* como uma *rés*, uma coisa que está aí encerrada naquele modo de ser, determinada por algo que a “sustente por baixo”³³ como uma substância. O *Dasein* é entendido aqui

³¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 49.

³² SCHÜRMAN, R. “Introdução: situando Ser e Tempo”, p. 102.

³³ SCHÜRMAN, R. Op. cit., p. 89.

como um processo³⁴, motivo pelo qual a ele não possa ser atribuído o caráter de pessoalidade, a exemplo do animal racional de Aristóteles.

Por ser concebido como um ente sem substância, o *Dasein*, não é determinado previamente por coisa alguma, não há nada que seja anterior a ele fixando-o a uma determinada condição inalterável. O que faz com que este ente, dotado do caráter de presença, esteja sempre aberto à possibilidade de ser, não estando fixado a um modo de ser específico.

É no “*Da*” do *Dasein* que se encontra essa abertura de possibilidade de ser. Heidegger entende que a essência do *Dasein* está em ter de ser³⁵, de modo que não seja possível furtar-se a determinada tarefa, pois não lhe seria facultada a possibilidade de escolha do não-ser.

Ao mencionarmos a abertura à possibilidade de ser somos de pronto levados a questionar onde se dá essa abertura. Para Heidegger o *Dasein* tem sua abertura de possibilidade de ser no tempo. A *ec-sistencia* do *Dasein* se dá no tempo, pois é nele e somente nele que o *Dasein* pode simultaneamente abrir-se a possibilidade de ser e lançar-se no mundo. Nisso está posta uma distinção fundamental entre o *Dasein* e os seres simplesmente dados que se encontram cerrados em sua essência, pois não estão no aberto da existência, visto que já são e não podem existir.

Entendendo o ter-de-ser como a essência do *Dasein*, Heidegger aponta dois modos gerais de possibilidade de ser do *Dasein*: o modo próprio e o impróprio. Neste sentido, pode-se dizer que o ente dotado de presença “*ec-siste*” própria ou impropriamente³⁶. Para o autor, o fato de o *Dasein* existir, em um desses modos distintos, está sempre em sua responsabilidade. Heidegger afirma:

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser desse ente é sempre cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com o seu ser. Como um ente desse ser, a presença [*Dasein*] se entrega a responsabilidade de assumir seu próprio ser.³⁷

Em seu “sendo” o *Dasein* encontra-se intrinsecamente relacionado com seu próprio ser, possuindo a responsabilidade de assumi-lo própria ou impropriamente. Em

³⁴ *Ibidem*, p. 103.

³⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 90.

³⁶ *Ibidem*, p. 98.

³⁷ *Ibidem*, p. 85

qualquer um dos modos possíveis o *Dasein* existe, seja indo ao encontro de seu ser, modo próprio, ou afastando-se dele, modo impróprio.

Os modos próprio e impróprio remetem aqui à qualidade de propriedade, ou seja, à pertença, ao apropriar-se do Ser. Neste sentido, está em jogo tomá-lo para si como seu, pois, como dito acima, “o ser desse ente é sempre e cada vez meu”³⁸. Aqui é empregado o pronome possessivo na primeira pessoa singular – “meu”. Nisso entende-se que o modo próprio consiste em apropriar-se do Ser, indo ao encontro dele, enquanto o impróprio está em caminhar em sentido contrário ao sentido do Ser.

De maneira geral e seguindo uma linha hermenêutica rasa de *Ser e tempo* o leitor destarte entenderia que o “melhor” para o *Dasein* seria permanecer constantemente no modo próprio de ser, entendendo este como bom e o impróprio como mau. Isso consiste em um crasso equívoco, pois ambos os modos de existência são constitutivos do *Dasein*.

No entanto, Heidegger analisa a dinâmica dos dois modos de existência do *Dasein* de modo diverso ao mencionado anteriormente. Para o autor não é possível que o *Dasein* permaneça constantemente no modo próprio de existência, pois, se só existisse nele não seria capaz de reconhecê-lo como tal, ao passo que não haveria aí um contraponto, como um parâmetro de comparação que viesse a possibilitar tal reconhecimento. Semelhantemente à necessidade de existência concomitante de claro e escuro, frio e quente, positivo e negativo, cada um desses precisa de seu oposto para reconhecer-se como tal em uma dinâmica apofática, do mesmo modo para que *Dasein* se reconheça no próprio, necessita do impróprio, e vice e versa.

Para Heidegger o modo impróprio é também constitutivo do *Dasein*, pois, é ao perceber-se no impróprio que ele pode saltar para o próprio. Há aí uma tensão substancial no tocante aos modos de existência do *Dasein*. Tal movimento assemelha-se à *alétheia* enquanto dinâmica constante de velamento e desvelamento. Pode-se dizer então que propriedade e impropriedade são conjuntamente modos constitutivos do *Dasein*, dando-se em um movimento de alternância constante.

Segundo Heidegger, enquanto imerso na cotidianidade mediana o *Dasein* pode encontrar-se em um estado de indiferença modal³⁹. É possível que esteja existindo própria ou impropriamente, mas não detém sua atenção sobre o modo com o qual está

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 98.

tendo de ser, ou seja, em sua cotidianidade não inclina sua capacidade reflexiva sobre seu modo de existência. O *Dasein*, quando imerso na cotidianidade mediana, não se aplica na reflexão sobre seu modo de existência, ao contrário, simplesmente existe, ocupa-se no ter de ser de sua essência.

Em *Ser e Tempo* a indiferença modal na qual o *Dasein* pode se encontrar enquanto imerso na cotidianidade mediana, pode ser rompida a partir da percepção de finitude. O *Dasein* só adquire tal percepção na perspectiva do ser-com, isto é, no contato com outro *Dasein*, ou seja, o ente dotado do caráter de presença não é capaz de, por si mesmo, perceber sua finitude. Partindo daí podemos inferir que a morte a ser percebida nunca é a do próprio, é sempre a do outro que passa a ser um Ser-não-mais-aí. Heidegger acena:

(...) A morte se desvela como perda e, mais do que isso, como aquela perda experimentada pelos que ficam. Ao sofrer a perda, não se tem acesso à perda ontológica como tal, ‘sofrida’ por quem morre. Em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas ‘juntos (...)’.⁴⁰

Heidegger aponta que não somos capazes de ter a experiência da morte do outro, temos apenas a experiência do vazio, da ausência daquele que estava ali, mas não mais está. É essa percepção de ausência que provoca no *Dasein* a geração da consciência de sua finitude. Em face ao nada, o ser de presença angustia-se, tomando ciência de sua responsabilidade para com sua própria morte. É indo de encontro ao nada que o *Dasein* pode escapar da cotidianidade mediana, reconhecendo-se em seu modo de existência.⁴¹

Ao se reconhecer finito, o *Dasein* coloca-se diante de sua possibilidade mais própria e irremissível⁴². A finitude possui caráter próprio, de pertença única por ser intransmissível. Nenhum outro ente tem a percepção de finitude tal qual o ente em questão. É também irremissível, pois diante dela não há escapatória nem superação. A finitude da morte na angústia faz com que o *Dasein*, de alguma forma, tome para si a responsabilidade intransferível e incomunicável do Ser que é sempre seu. Desse modo podemos entender que é possível traçar uma linha direta entre a percepção da finitude do *Dasein* e o salto para sua autenticidade.

Heidegger apresenta que é diante da experiência de finitude, que o *Dasein* pode abrir-se à possibilidade de ser na autenticidade. O contato com o nada faz com que o ser

⁴⁰ *Ibidem*, p. 312 -313.

⁴¹ *Ibidem*, p. 130.

⁴² *Ibidem*, p. 335.

o *Dasein* possa saltar da cotidianidade mediana reconhecendo seu modo de existência como próprio ou impróprio.

(...) A presença[*Dasein*] é propriamente ela mesma, apenas à medida que, enquanto ser-junto a... na ocupação e ser-com... na preocupação, ela se projeta primeiramente para o seu poder-se mais próprio e não para a possibilidade do impessoalmente-si-mesmo. O antecipar da possibilidade irremissível obriga o ente que assim antecipa a possibilidade de assumir seu próprio ser a partir de si mesmo e para si mesmo.⁴³

Partindo da citação acima, podemos entender que é a partir da experiência de finitude do outro que o *Dasein* torna-se capaz de assumir por si mesmo, não por outro, o seu próprio Ser, visto que a presença é sempre sua, seu modo próprio de existência. Estando deste modo estabelecida na obra *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger, uma relação necessária entre a experiência do nada através da percepção de finitude do *Dasein* enquanto ser-para-a-morte, e o caminho de encontro a autenticidade.

Referências bibliográficas

- GORNER, Paul. *Ser e Tempo: Uma chave de Leitura*. Tradução Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 10. ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. “Sobre a Essência da Verdade”. In: _____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 155. (Coleção os Pensadores)
- SCHÜRMAN, Reiner. “Introdução: situando Ser e Tempo”. In: LEVINE, Steven. (Org.). *Sobre o Ser e Tempo de Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.
- SOUSA, Francisco António de. *Novo Dicionário Latino-Português*. Porto: Lello & Irmão - Editores, 1958.

⁴³ *Ibidem*, p. 340.

Existencialismo e o ato de existir do Ser Negro

Gisele Rose da Silva

Resumo: Com base na corrente filosófica do existencialismo, a partir do que propôs Jean-Paul Sartre, apresentamos aqui uma análise que privilegia o Ser Negro para pensar as questões da essência e existência. Contrariando a teoria de que há uma essência primordial que antecede e molda a existência de todos, compreendemos que o sujeito negro, primeiro, existe, para depois definir-se. Como veremos, para os sujeitos negros, a existência precede a essência porque, sobre esse grupo em específico, há uma estrutura racista produzindo o fetichismo racial do sujeito branco como universal e essencial. Nesse sentido, há que se falar em uma essência primordial apenas do sujeito branco. Dito isto, o presente artigo visa abordar o ato de existir do Ser Negro, ressaltando a construção das identidades do sujeito negro.

Palavras-chaves: Existencialismo; Identidades Negras; Ser Negro.

Existencialismo e o ato de existir

O primeiro esforço do existencialista é de pôr todo ser no domínio do que é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência. E, quando dizemos que este ser é responsável por si próprio, não queremos dizer que é responsável pela sua estrita individualidade, mas que é responsável por todos os seres.

A definição de existência está ligada a todas as experiências vividas que irão compor o ser, experiências e escolhas únicas e individuais que irão influenciar diretamente na essência e na subjetividade de cada um. Cada sujeito se constrói com base na sua existência, que terá como matriz fundamental suas subjetividades, como conhecimento do seu corpo, espaço e entorno. O que significará aqui dizer que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo e que só depois se define.¹

¹ SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*. 2ª edição. Tradução de Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 1978.

O ser é ao mesmo tempo simples e múltiplo, pois comporta elementos físicos, psíquicos e espirituais², sendo tudo aquilo que se apresenta com maior facilidade de compreensão à existência física – essa, por sua vez, é precedida por uma preexistência, que aqui será denominada de essência:

O ser humano não é uma unidade monolítica, limitada a seu corpo físico, mas sim um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente. Ele não se trata, portanto, de um ser estático, ou concluído. A pessoa humana, como a semente, evolui a partir de um capital primeiro, que é o seu próprio potencial e que vai se desenvolvendo ao longo da fase ascendente de sua vida, em função do terreno e das circunstâncias encontradas.³

A construção existencial demonstra que existe uma essência humana que nos determina, mas essa essência é constituída por meio da existência, ou seja, a partir das escolhas feitas. De acordo com o existencialismo, é impossível achar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe, contudo, uma universalidade humana como condição. As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. Mas o que não varia é a necessidade para ele de estar no mundo, de lutar, de viver com os outros e de ser mortal.⁴

O pensar existencialista perpassa a construção de uma ideia de ser humano que não é universal, reconhecendo que esse universalismo invisibilizou sujeitos e suas subjetividades. Fanon, ao afirmar que se descobriu objeto em meio a outros objetos, está apontando a dificuldade de se pensar uma existência negra. Essa existência advém de um projeto ancestral que precisa ser ressignificado com base na resistência.

Ao propor um diálogo entre a definição de existencialismo escrita pelo filósofo Jean-Paul Sartre e a construção existencial do ser negro, percebemos que este existencialismo proposto não abarca o racismo sofrido pelos negros, posto que está incluso em uma ideia de humanismo que supunha ser universal. Ressaltamos do que se expôs, que o existencialismo que se apresenta sob a forma de um humanismo e de uma filosofia da liberdade é, no fundo, um pré-compromisso, um projeto que se não define⁵.

² HAMPATÉ BÂ, A. “A noção de pessoa na África Negra”. Tradução de Luiza Silva Porto Ramos e Kelvin Ferreira Medeiros [1972]. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1981, p. 181-192.

³ *Ibidem*, p. 3.

⁴ SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*.

⁵ *Ibidem*.

Debruçar-se sobre a construção existencial das identidades negras nos faz refletir sobre a possibilidade de funcionamento de uma essência eurocêntrica que antecede a existência do ser negro, já que essas identidades passam a se constituir sob a égide da ideia europeia – que se tornou hegemônica – de que há um sujeito universal e essencial.

A ideia de um humano universal foi refutada pelo filósofo Frantz Fanon e seguiu sendo questionada por autores que problematizaram reflexões feitas a partir desse pressuposto para compreender questões ontológicas, apontando para a necessidade de se tomar alguns cuidados para que seja possível entender e situar sistemas que referenciem o ser negro, pois:

A definição inferiorizante do negro perdurou mesmo depois da desagregação da sociedade escravocrata e da sua substituição pela sociedade capitalista, regida por uma ordem social competitiva. Negros e brancos viam-se e entreviam-se através de uma ótica deformada conseqüente à persistência dos padrões tradicionalistas das relações sociais.⁶

Não podemos afirmar que exista uma igualdade dos homens diante do mundo, sendo assim, cada existência é única. Mas, também não podemos afirmar que todos os homens são vistos como homens e que suas existências são referenciadas da mesma forma, pois o homem apresenta-se com uma escolha a fazer. Muito bem. Antes do mais, ele é a sua existência, no momento presente, e está fora do determinismo natural. O homem não se define previamente a si próprio, mas em função do seu presente individual⁷. Nesse contexto, podemos afirmar que cada existência se reflete em práticas que irão compor cada essência. Atentar para a existência de um processo que é de fora para dentro nos faz perceber a importância de pensar sobre nossas ações.

Pensar a definição de essência se faz necessário para que possamos entender as subjetividades de cada sujeito. Essas subjetividades se relacionam com a existência e, nessa relação, ambas podem estar num constante movimento de construção e reconstrução.

A existência pensada *a priori* não desconsidera a individualidade e a ancestralidade de cada sujeito. Essas perspectivas (individual e ancestral) devem permear todo o processo reflexivo do existencialista que irá propor a formação de identidades,

⁶ SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1983, p. 20.

⁷ SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*.

entendendo que cada sujeito se descobre surgindo no mundo, e neste processo, irá se definindo. Assim, revela-se que as existências são mutáveis e complexas.

Raça, Racismo e Identidades Negras

A busca pelo entendimento do ato de existir do ser negro, passa pela construção de identidades, processo esse que não é recente. Não existe consenso sobre sua eficácia de abordagem, pois, durante séculos e até hoje, pesquisadores e estudiosos se debruçaram sobre o assunto na busca da compreensão da necessidade que determinados grupos excluídos pela sociedade tinham, e ainda têm, de compreender suas existências.

Ressaltamos as artimanhas do racismo estrutural que, por estar tão intrínseco em nossa sociedade, age de forma tão presente e eficaz, forjando não a construção de identidades múltiplas e diversas, mas sim de um projeto onde o interesse fundamental seria manter um padrão vigente que exclui boa parte de nossa população. Negras e negros viram-se obrigados a tomar o padrão eurocêntrico como modelo de identidade⁸, pois:

Nas sociedades de classes multirraciais e racistas como o Brasil, a raça exerce funções simbólicas (valorativas e estratificadoras). A categoria racial possibilita a distribuição dos indivíduos em diferentes posições na estrutura de classe, conforme pertençam ou estejam mais próximos dos padrões raciais da classe/raça dominante.⁹

O conceito de raça foi construído socialmente, apesar de estar ligado, ainda, a aspectos biológicos, como cor da pele e tipo de cabelo. Esse é o fator que irá perdurar até os dias de hoje, razão pela qual, ao pensarmos sobre nosso país, é impossível não perceber que a ideia de raça, aplicada ao racismo, faz parte de nossa estrutura. Ao trilhar o caminho rumo ao entendimento de como a discussão sobre raça é forjada dentro da perspectiva que marca socialmente sujeitos e existências, é necessário compreender que:

Convém explicitar que raça aqui é entendida como noção ideológica, engendrada como critério social para distribuição de posição na estrutura de classes. Apesar de estar fundamentada em qualidades biológicas, principalmente a cor da pele, raça sempre foi definida no Brasil em termos de atributo compartilhado por um determinado grupo social, tendo em comum uma mesma graduação social, um mesmo contingente de prestígio e mesma bagagem de valores culturais.¹⁰

⁸ SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*.

⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰ *Ibidem*.

Ao pensarmos sobre racismo no Brasil, um dos pontos de partida seria o fato de que, ao falarmos sobre o assunto, a maioria da população acredita que essas práticas são naturais e não conseguem distinguir certas ações¹¹, por isso o racismo faz parte da nossa estrutura social e está tão enraizado que consegue ir se modificando de forma rápida:

O racismo é revelado em um nível estrutural, pois pessoas negras e *People of Color* estão excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas. Estruturas oficiais operam de uma maneira que privilegia manifestadamente seus sujeitos brancos, colocando membros de outros grupos racializados em desvantagem visível, fora das estruturas dominantes.¹²

Com base em nossas construções históricas e sociais, podemos afirmar que o racismo em nosso país se apresenta de forma estrutural, ou seja, está tão enraizado que para alguns ele sequer existe, pois torna invisível as diferenças, “naturalizando” tudo aquilo que deveria ser contestado.

Pensar sobre identidades é pensar sobre diferenças (e não em igualdades como comumente observamos), é pensar que estas diferenças estão entrelaçadas e precisam de algum modo se tornarem visíveis. O conceito de identidade refere-se ao pertencimento dos sujeitos com relação a um determinado grupo social, a partir de afinidades culturais, históricas e linguísticas. Exemplo do processo de construção de identidade – que se dá em âmbito coletivo e individual, simultaneamente – ocorre já na escola. Ao observar crianças e adolescentes durante o cotidiano escolar, podemos perceber a importância da afetividade para gerar identidades. No processo de construção identitária, é necessário compreender e valorizar as características que nos tornam diferentes, pois a diferença faz parte deste processo como protagonista já que, sem ela, criamos padrões que se tornam normalizados.

O pensar sobre identidade está sendo extensamente discutido na teoria social¹³, pois a abordagem analítica por meio do conceito de identidade é uma ferramenta importante para a análise da sociedade e pode se dar através de construções teórico-

¹¹ GONZALEZ, L. “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, Brasília, v.2, 1984, p. 223-244.

¹² KILOMBA, G. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, p. 77.

¹³ HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

conceituais interdisciplinares, incluindo: Sociologia, Antropologia, Geografia, Psicologia, Economia, Ciência Política e Filosofia.

Consciente ou inconscientemente, percebemos que identidades foram invisibilizadas pelo Estado brasileiro que, apesar de possuir uma legislação específica, em alguns casos ainda não consegue potencializar a implantação de ações afirmativas de reconhecimento e valorização da construção de identidades negras. Há uma diversidade dentro da unidade humana que precisa ser potencializada por não ser normalizada. No caso da identidade negra, a diversidade de experiências, atitudes e vivências que a constroem está entrelaçada a um atributo condicionante e limitante: a unidade biológica. A identidade negra é marcada por uma construção racializada do Ser, dada a partir de critérios eurocêtricos e padrões de normalização orientados pelos sujeitos brancos. No entanto, continua sendo diversa a partir da multiplicidade das existências.

As identidades modernas estão sendo descentradas, pois as sociedades modernas no final do século XX estão fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade¹⁴. Os sujeitos não apresentam uma única identidade, mas várias, por vezes contraditórias ou mal definidas. Essas identidades não são essenciais, unificadas ou permanentes, mas sim, são construídas por processos histórico-culturais, portanto, dinâmicas.

Os padrões de normalização ocultam características fundamentais de cada sujeito, pois é necessário compreender que dentro do processo de construção de identidades todas as informações são relevantes, pois:

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelo quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é “natural”, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade.¹⁵

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ SILVA, T. T. da (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 4.

Toda identidade humana é construída e histórica; todo mundo tem seu quinhão de pressupostos falsos, erros e imprecisões que a cortesia chama de “mito”, a religião de “heresia” e a ciência de “magia”. Histórias inventadas, biólogias inventadas e afinidades culturais inventadas vêm junto com toda identidade; cada qual é uma espécie de papel que tem que ser roteirizado, estruturado por convenções de narrativa a que o mundo jamais consegue conformar-se realmente.¹⁶

No que tange a definição mais simples de identidade, podemos dizer que seria simplesmente aquilo que se é, ou seja, aquilo que cada sujeito percebe ser e entende como sendo constituinte de suas subjetividades. Parece simples, mas não o é, pois se pensarmos a relação que os grupos excluídos constroem ao longo do tempo com seus corpos e sua localização no mundo, percebemos que existe uma dificuldade de compreender onde se encaixar.

Se perceber, indo de uma construção social e geopolítica em direção ao individual, ou seja, do macro ao micro, do todo a si, não é uma tarefa fácil para quem é diferente do padrão vigente. A construção da identidade requer reconhecimento e este processo é único e subjetivo, apesar de se dar de maneira relacional com os outros e com o mundo. No caso dos sujeitos negros, a integração a um grupo identitário, que será obviamente heterogêneo, além de divergente do padrão, requer um certo conhecimento anterior sobre quem se é. É preciso existir, tornar-se negro, como sugeriu SANTOS (1983) e, então, explorar sua essência para fazer o sentido contrário: ir de si ao todo, do micro ao macro, do individual à construção social. Nesses movimentos, as identidades vão se moldando, transformando, adaptando, enfim, multiplicando-se.

Por isso é que perdemos tanto na afirmação generalizante de que somos todos humanos como se fôssemos todos iguais. Um dos efeitos dessa máxima foi padronizar todos os pormenores envolvidos no fato de ser humano e fazer com que deixássemos de lado todas as diferenças que compõem cada indivíduo dentro de sua humanidade – secundarizamos justamente elas, as diferenças, que nos tornam únicos em nossas subjetividades. No que tange essas identidades múltiplas, pensar sobre corpos diversos inseridos num meio social é também pensar na multiplicidade de ações e saberes que podem ser criados e utilizados para o fortalecimento de indivíduos como potências.

¹⁶ APPIAH, K. A. *Na Casa de Meu Pai: A África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

Humanismo e o Ser Negro

Para trilhar a discussão sobre humanismo e o ser negro traremos os escritos de Frantz Fanon, percebendo como a visão eurocêntrica do que é ser humano desumanizou a população negra. De acordo com Fanon, o negro em seu país ignora o momento em que sua inferioridade passa pelo crivo do outro, pois, aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica, negando assim, que todas as pessoas carregam saberes: “A vergonha. A vergonha e o desprezo de si. A náusea. Quando me amam, dizem que o fazem por minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor... Aqui ou ali, sou prisioneiro do círculo infernal”¹⁷ (FANON, 2008, p. 109).

Nesse contexto, essa resistência ontológica que seria a natureza do ser negro, ou a existência de sua própria realidade, está condicionada ao olhar do branco, a tudo aquilo que o branco identificou. Sendo assim, esta resistência do ser negro está diretamente ligada ao olhar do branco, pois o processo de tornar-se negro se dá através do olhar do outro – ou seja, da forma como o branco olhou para o negro e criou um imaginário que é perpetuado ainda nos dias de hoje.

Ao propor um diálogo entre as teorias de Fanon e Sartre, pudemos perceber como existe uma distância entre as perspectivas dos autores. O conceito de humanidade que se propôs universal, nos permite enxergar fissuras, entre as quais, apontamos: que o humanismo suprime o devir negro. Devemos reconhecer a multiplicidade a partir das diferenças e explicitar que a experiência negra não é igual a outras experiências:

Seus escritos, seus poetas, com uma incrível paciência, tentaram explicar-nos que nossos valores não colavam com a verdade da vida deles, que eles não podiam rejeitá-los nem assimilá-los completamente. Em geral, isso queria dizer: vocês fazem de nós monstros, o seu humanismo nos afirma como universais e as suas práticas racistas nos particularizam.¹⁸

No prefácio do livro “Os Condenados da Terra”, de Frantz Fanon, o filósofo Jean-Paul Sartre faz uma reflexão sobre esta ideia de que o humanismo supunha-se ser

¹⁷ FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 24.

¹⁸ SARTRE, J. P. apud FANON, F. In: *Os Condenados da Terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 24.

universal, mas que se configurou de forma desumana quando escondeu o racismo sofrido pelos negros:

Nas colônias, a verdade se mostrava nua; as “metrópoles” a preferiam vestida; era preciso que o indígena os amasse. Como mães, de certa forma. A elite europeia pôs-se a confeccionar um indigenato de elite; selecionavam-se adolescentes, marcavam-se em suas fronteiras, com ferro e brasa, os princípios da cultura ocidental, introduziam-lhes na boca mordanças sonoras, grandes palavras pastosas que colavam nos dentes; depois de uma breve permanência na metrópole, mandavam-nos de volta, falsificados. Essas mentiras vivas não tinham mais nada a dizer aos seus irmãos; eles ecoavam. De Paris, de Londres, de Amsterdam, lançávamos palavras: “Paternonn! Fraternidade!” e, em algum lugar da África, lábios se abriam: “...tenon!...nidade!” Era a idade do ouro. Essa idade acabou: as bocas se abriram sozinhas; as vozes amarelas e negras ainda falavam do nosso humanismo, mas era para acusar a nossa inumanidade.¹⁹

Nesse sentido percebemos a existência de um humanismo paradigmático que transformou humanos em “coisas”. Tal coisificação incidiu diretamente sobre o ser negro – e, acrescento, este paradigma influencia até os dias hoje na construção das identidades negras e pôde ser observado como base ideológica em diversas áreas do conhecimento, como observou Neusa Santos há pouco mais de trinta anos:

As práticas de desumanização do negro tiveram um suporte ideológico que ultrapassam os campos da filosofia, antropologia, história entre outras áreas de conhecimento, pois esta definição inferiorizante do negro/negra perdurou mesmo depois da desagregação da sociedade escravocrata.²⁰

Foi criada uma espécie de hierarquia que introduz uma dinâmica na qual o sujeito branco é assegurado de seu lugar de poder e autoridade sobre um grupo que foi historicamente classificado como “menos inteligente”²¹. Dentro desta perspectiva, ser negro não é somente ser inferior, mas também “estar fora do lugar”, enquanto ser branco significa “estar no lugar”.

Existiu um suporte ideológico que exaltou a força e a inteligência dos brancos e criou uma lacuna na construção das identidades negras. Uma identidade temida e odiada

¹⁹ *Ibidem*, p. 23.

²⁰ SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, p. 20.

²¹ KILOMBA, G. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*.

que emerge como um corpo estranho que o pensamento, surpreendido em suas lacunas, não sabe qualificar.²²

Sob a ideia de um padrão referencial branco para todos os aspectos da vida, estão inscritas as ideias de que todos os homens brancos são naturalmente superiores e podem impor suas regras tanto na natureza, quanto aos homens: “herança da sociedade escravocrata, a desigualdade racial, que colocava o negro a reboque das populações nacionais, era preservada e reforçada pelo preconceito de cor que funcionava como mantenedor da hegemonia branca nas relações inter-raciais”.²³

A França e a Inglaterra perpetuaram a ideia de humanismo universal²⁴ e este mesmo humanismo encobriu e subjugou histórias, falas e ações de um povo que sempre pôde falar por si só, mas que, em função de uma ideia construída pela Europa, de que os negros seriam, na verdade, sub-homens, tantas barbaridades foram cometidas, pois “a sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou o seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado, os padrões de interação como o branco e instituiu o paralelismo entre cor negra e posição social inferior”.²⁵

A distância entre os animais e os homens é realmente insignificante, podendo dizer-se que para, inclusive sobre a mídia, o espectro da teratologia, ou seja, o entendimento de que existe alguma anomalia no africano que não é inteiramente um homem, mas antes uma forma aberrante que está mais perto dos monstros do que dos verdadeiros homens.²⁶

Dentro desta perspectiva, quando o negro é considerado sub-homem, necessariamente sua intelectualidade, razão e emoção são retiradas de sua composição ontológica, pois daí o negro passa a ser objeto e não sujeito. Esta condição evidencia que o poder de falar por si só não seria uma realidade:

Dizem que o negro gosta da *palabre*, ou seja, de parlamentar; contudo, quando pronuncio *palabre*, o termo faz pensar em um grupo de crianças divertindo-se, lançando para o

²² SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*.

²³ *Ibidem*, p. 22.

²⁴ FANON, F. *Os Condenados da Terra*.

²⁵ SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, p. 19.

²⁶ MARGARIDO, A. “Tarzan: paradigma da branquização da África”. In: *Novas relações com África: Que perspectivas?*. Atas do III Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 105-122.

mundo apelas irresponsáveis, quase rugidos; crianças em pleno jogo, na medida em que o jogo pode ser concebido como uma iniciação à vida. Assim, a ideia de que o negro gosta de resolver seus problemas pela *palabre* é rapidamente associada a esta outra proposição: o negro não passa de uma criança. Aqui os psicanalistas estão em seu ambiente e o termo oralidade é logo convocado.²⁷

A questão da *palabre*, ou do que entendemos por linguagem é de suma importância para a construção de uma identidade fortalecida, pois quando pessoas negras assumem a linguagem, elas vão poder falar de si, possibilitando a inversão da construção do negro como objeto de sua história.

Tornar-se sujeito dentro de uma concepção ontológica possibilita que o negro possa criar e vivenciar novas histórias. Quando as mordças utilizadas por aqueles sub-homens são retiradas, uma nova concepção de existência é vivida, refletida e verbalizada.

Com efeito, indo ao contrário deste pensamento que construiu uma imagem de sub-homens, é necessário refletir que estes mesmos homens podem e devem falar por si só, precisam sair do papel de objeto e se tornarem sujeitos de sua própria história, pois quando esses “sub-homens” conseguem falar sozinhos, eles sinalizam que este humanismo europeu desde sempre priorizou a desumanidade em função de todas as práticas racistas que estava desenvolvendo e aprimorando ao redor do mundo.

Pensar na construção de uma identidade negra que seja individual e/ou grupal é também compreender todo o processo histórico que marcou de forma grotesca a construção ontológica do negro, pois o apagamento de vivências e a perda de vínculos ancestrais e familiares em função do tráfico negreiro produziram consequências que perduram até os dias atuais no Continente Africano e nas diásporas.

Precisamos, primeiramente, entender que as identidades são complexas e múltiplas, e brotam de uma história de respostas mutáveis às forças econômicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição a outras identidades. Depois que elas florescem, a despeito de terem suas raízes em mitos e mentiras, não há, por conseguinte, muito espaço para a razão na construção das identidades.²⁸

Ressaltamos ainda que o processo de construção de identidades é único e individual, tendo como ponto de partida o resgate de vivências e ações cotidianas que

²⁷ FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*, p. 41.

²⁸ APPIAH, K. A. *Na Casa de Meu Pai: A África na filosofia da cultura*.

podem contribuir para um maior entendimento de como podemos erguer existências e re-existências.

Neste sentido, precisamos voltar os olhares para o que une os negros de África e os negros da diáspora, percebendo qual a principal motivação que perpassa toda a construção do ser negro. Assim, talvez poderemos entender como se pode construir uma identidade que seja pautada na perspectiva do negro enquanto sujeito de sua história e combater a ideia de dominação vigente, que perdura durante muito tempo.

Descolonizar o pensamento é, primeiro, pensar que é necessário que estes sujeitos sejam considerados humanos. Compreendendo que a história do negro possui perspectivas históricas e geográficas diferentes, também entendemos a complexidade de uma identidade global. Ao mesmo tempo, veremos que, dentro de todas essas existências múltiplas, nosso elo está formado.

O processo de construção de identidades negras que buscamos apresentar, provém dos estudos iniciais de alguns autores que nos fazem refletir sobre a necessidade de encontrar caminhos e pensar trajetórias da construção do ser negro.

A possibilidade de nos alimentar de teorias acadêmicas, mas também pelo conhecimento vivo, presente, construído e reconstruído no cotidiano, nos faz buscar tornar visíveis práticas, memórias e patrimônios que até então foram invisibilizados. Dar visibilidade a sujeitos que tiveram suas histórias negadas e subjugadas é possibilitar a construção de identidades negras que de forma ancestral e afetiva irão brotar de corpos historicamente reprimidos e subalternizados.

Referências Bibliográficas

APPIAH, K. A. *Na Casa de Meu Pai: A África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008

GONZALEZ, Lélia. "Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira". In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, Brasília, v.2, 1984, p. 223-244.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HAMPATÉ BÂ, A. “A noção de pessoa na África Negra”. Tradução de Luiza Silva Porto Ramos e Kelvin Ferreira Medeiros [1972]. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1981, p. 181-192.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MARGARIDO, Alfredo. “Tarzan: paradigma da branquização da África”. In: *Novas relações com África: Que perspectivas?. Atas do III Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 11, 12 e 13 de Dezembro de 2001. 2003. p. 105-122.

SARTRE, de Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 2ª edição. Tradução de Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 1978.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1983.

A significação de metafísica no pensamento de Emmanuel Lévinas

Pedro Paulo Rodrigues Santos

Resumo: O pensamento de Emmanuel Levinas é reconhecido por sua radical inversão do significado de metafísica, tradicionalmente compreendido como um sinônimo de ontologia. Para o Pensador franco-lituano, a capacidade que o conceito de metafísica tem de comportar aspectos de teologia, de gnosiologia e ontologia podem estar a serviço do processo que a razão humana tem de tentar reduzir toda a realidade a si mesma, convertendo a multiplicidade em uma unidade conceitual. Para Levinas, nessa postura se encontra a gênese dos sistemas opressores e totalitários que veem na alteridade do Outro um inimigo a ser combatido. No lugar de uma filosofia primeira que se abra para a possibilidade de opressão, Levinas propõe a ética como filosofia primeira, entendendo que a ética é, antes de tudo, acolhida do Outro enquanto outro, num radical reconhecimento da própria responsabilidade diante da presença do Outro.

Palavras-chave: metafísica, ética, alteridade, Mesmo, outro.

Introdução

A metafísica se configura como uma das principais áreas da filosofia. Diversos filósofos se dedicaram a ela, quer para dar-lhe desenvolvimento, quer para criticá-la em suas bases. Seja como for, a filosofia é um elemento que perpassa a história do próprio pensamento ocidental.

O filósofo franco-lituano Emmanuel Lévinas coloca-se a refletir sobre o papel que a metafísica teve na formação das estruturas do ocidente como civilização. Nesse esforço, Lévinas identifica que o vocábulo metafísica, muito amplo em sua origem, vai sendo consolidado historicamente como ontologia. Tal processo faz com que a ontologia seja tomada no ocidente como a “filosofia primeira”, ou seja, como o saber que classifica os demais saberes e como o conhecimento fundamental do qual emergem as estruturas sociais e a própria ciência.

Fazendo uma análise crítica, Lévinas pretende mostrar como o ato de colocar a primazia do saber sobre a ontologia produziu um tipo de sujeito que lida com a realidade como se fosse senhor dela e de que modo esse sujeito estabeleceu mecanismos de opressão e de sujeição para tudo e todos os que não refletiam sua imagem de ser.

O que Lévinas questiona é se é possível olhar para filosofia a partir de uma outra configuração ou de uma outra fonte que não o ser. Dito de outra forma, se é possível fazer filosofia partindo de um outro início que não seja a consideração do ser enquanto ser, mas do que traz à consciência do sujeito a própria transcendência. Responder a essa pergunta é o objetivo do presente texto que não se configura como uma exposição extensiva do pensamento de Lévinas, mas como uma contribuição ao leitor que pretende se aproximar da obra levinasiana e que precisa compreender o que Lévinas pretende dizer ao afirmar, ao longo de toda a sua trajetória acadêmica e intelectual, que é a ética a “filosofia primeira ou metafísica”.

Conceituação geral do vocábulo metafísica

A palavra metafísica pertence ao corolário da tradição filosófica e, ao longo dos anos, foi recebendo conotações e implicações de diferentes matizes e abordagens. No século XX, Emmanuel Lévinas (1906-1995) apresenta, ao longo de sua produção intelectual, a ética como metafísica, rompendo, assim, com uma larga tradição que estabelecia a ontologia como metafísica, isto é, como “filosofia primeira”.

Com a finalidade de compreender as implicações dessa resignificação do conceito de metafísica posta pela filosofia levinasiana, cabe fazer uma genealogia, ainda que sucintamente, de como o conceito foi cunhado e de que modo ele foi sendo resignificado e utilizado na tradição ocidental, da qual Lévinas faz-se um crítico.

Historicamente, o termo metafísica foi vinculado ao vocábulo “ontologia”, que é a área da filosofia que se dedica ao estudo das questões do ser, área essa desenvolvida por Aristóteles (384- 322 a. C.) que a distinguiu das questões físicas por conta da primazia do seu objeto. Entretanto, o Estagirita nunca empregou o vocábulo “metafísica”. É somente com Andrônico de Rodes (130- 60 a.C.), que foi o décimo diretor do Liceu, que o termo aparece e passa a designar o estudo sobre os princípios primeiros, a substância, o ser enquanto ser e a busca pela substância imóvel. Para a filosofia de Aristóteles, o que se passou a chamar de metafísica servia como alicerce para todas as demais ciências e saberes por ser a que possuía como objeto específico aquele que serviria de objeto para todas as demais ciências (isto é, o Ser ou substância), servindo de princípio para validar todos os demais princípios, ou seja, apresentando-se como “filosofia primeira”. Desse modo, a metafísica seria a primeira das ciências particulares para que se pudesse chegar

ao fundamento comum em que todas as demais ciências se poderiam basear para determinar o lugar que deveriam ocupar ao serem hierarquizadas em ordem de saber.

Em suma, Aristóteles estabelece que a “filosofia primeira” serviria para criticar e aprimorar os demais saberes. Tal postulado pode ser depreendido da formulação dos treze problemas enumerados pelo Estagirita no terceiro livro da *Metafísica*¹. No seu livro, o filósofo de Estagira apresenta a Metafísica como a ciência primeira que confere sentido para todas as outras, dando-lhes um fundamento comum, o Ser.

Dito de outra forma, na história da filosofia o vocábulo metafísica, comumente usado como sinônimo de ontologia desde a classificação das obras de Aristóteles feita por Andrônico, designa o estudo do ser enquanto ser e a busca de uma causa primeira para as coisas. Entretanto, as acepções de metafísica foram sendo reformatadas e foram assumindo orientações e significados diferentes e dividiu-se em três vias principais de significação, de algum modo já presentes na obra aristotélica: (a) como teologia ou teodiceia; (b) como ontologia ou como (c) gnosiologia.

O privilégio da metafísica como teologia deriva do fato de que ela pretende ser um discurso acerca do Ser mais elevado e perfeito, do qual todos os demais seres (entes) provêm. Essa possibilidade se soma a outra, a de um saber teórico que se debruça em investigação acerca de do Ser eterno e imutável, do ser enquanto Ser. Nessa perspectiva, a metafísica medieval, por exemplo, especulou sobre a imortalidade da alma humana existência de Deus e a essência do mundo, uma vez que se pautava na concepção de que a investigação acerca do Ser correspondia a uma compreensão de uma ordem especial da realidade, do conhecimento de seres não físicos ou imateriais e que estão para al´me do plano físico da realidade.

Já a visão da metafísica como gnosiologia veio dos esforços que os filósofos modernos fizeram para estabelecer uma ciência universal capaz de garantir a verdade e validade de todas as outras, justamente por serem axiomáticas e poderem colaborar com todas as ciências e demais saberes. Pode-se contemplar essa concepção no modo como René Descartes (1596-1650) estabelece uma nova noção de ser humano como sujeito do conhecimento, como substância pensante a partir da qual, através da razão, se pode chegar ao estabelecimento de verdades indubitáveis acerca do real.

¹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012, Livro V, 995b1.

Como se pode ver, os conceitos de teologia, ontologia e gnosiologia foram sendo incorporados no vocábulo “metafísica”, assim como foram sendo confundidos uns com os outros por sua proximidade na alocação conceitual em um único vocábulo, o que fez com que o sujeito cognoscente fosse identificado como aquele que, a partir de sua capacidade de conhecer, fosse o que seria capaz de estabelecer a Verdade, o Bem, o Belo e o Uno – o Divino, portanto – bem como determinar o que as coisas e pessoas são, partindo sempre de si mesmo como determinador do real.

Essa estrutura de pensamento supostamente metafísico que se estabeleceu no ocidente fez com que a filosofia se configurasse como um discurso totalizante, portadora de conceitos universais e tendente a reduzir toda a multiplicidade do real a unidade de um conceito, fazendo com que a diversidade, a diferença e a singularidade sejam reduzidas a unicidade totalizadora dos conceitos que se pretendem capaz de abarcar o real, o Ser das coisas. De fato, conceituar é submeter e sujeitar a multiplicidade e a diversidade dos entes da realidade à unidade racional de um vocábulo produzido, dito e atribuído por um sujeito. É nesse processo, presente na filosofia desde as questões postas por Sócrates (470- 399 a. C.) nos mercados de Atenas, que Lévinas identifica a tendência do pensamento ocidental de reduzir o múltiplo à unicidade conceitual, a diferença à igualdade, o diverso ao mesmo, o Outro ao Eu. Esse processo de redução, Lévinas identificará como totalidade.

A Metafísica: do projeto de poder à ética como filosofia primeira

Ao apresentar a categoria de totalidade, Lévinas critica a pretensão arrogante do ocidente de atingir o saber absoluto, reduzindo, nesse processo de busca, a realidade fora do sujeito cognoscente à sua interpretação da realidade por meio de conceitos, bem como reduzindo o Outro ao Mesmo numa tentativa de dominação dessa presença incômoda que é o Outro, uma vez que a presença do Outro e de sua consciência faz oposição ao desejo do Mesmo de dominar ao dizer o que as coisas são. De fato, a existência do Outro atesta que esse Ser que aparece ao Eu de outro tempo e vindo de outro lugar é sempre mais que o que dele se pode dizer.

Com a sua confiança irrestrita na sua própria capacidade racional, o Eu da modernidade, o Mesmo, pretende abarcar a realidade por meio de conceitos que congreguem a diversidade de entes semelhantes sob o domínio de um vocábulo que tenha

uma aplicação universal. Esses conceitos universais fazem com que o anonimato do ser se perpetue na tradição filosófica, dado que neles “conhece-se” a realidade, “aprende-se” os entes, “diz-se” com alguma precisão acerca de algo...

Em todo caso, o que se percebe é que nem o objeto sobre o que se fala é resgatado de sua condição de anônimo, uma vez que sua existência singular se encontra perdida na igualdade homogeneizada do conceito, nem o sujeito que diz descobre-se, pois encontra-se, ele mesmo, perdido em sua pretensão de dominar e fazendo-se, também ele, mais um conceito entre conceitos, sem personalidade e sem presentificação, um sujeito perdido de seu ser, preso na agonia da impessoalidade do haver. O Mesmo esquece-se do Ser nos seres, do seu próprio Ser.

Quando se fala disso, Lévinas diz que a história do Ocidente é uma constante busca que Eu empreende com o desejo de estabelecer seu senhorio sobre o Real, de modo que o Ser seja esquecido e abandonado na reflexão, reduzido a um tema entre os temas que são possíveis de serem determinados e controlados pelo Mesmo em sua pretensão de colonizar o real com as determinações da sua própria consciência. O Ser passa a estar submetido ao domínio da razão totalizadora e ao seu projeto de poder sobre o real.

A pretensão do Eu de reduzir a multiplicidade ao seu domínio de racionalidade, anulando a diferença e reduzindo tudo a si na ordem do Mesmo estabelece uma violência que busca expandir-se cada vez mais para confirmar-se no poder. Essa violência e pretensão de poder estão na origem do totalitarismo que, antes de ser um projeto político, é uma manifestação da consciência do sujeito moderno que pretende fazer com que o mundo seja dominado pela lógica do Mesmo. Desse modo, não se deve ter assombro ou espanto quando no mundo que deu lugar à razão moderna surgiram regimes como o Nazismo alemão, o Comunismo Soviético, o Fascismo italiano ou qualquer uma das pretensões de exploração do continente Africano; bem como não se deve escandalizar-se diante do racismo estrutural das Américas ou da barbárie causada pela violência gerada pelas gritantes desigualdades sociais dos países capitalistas. Em todos esses casos, o que vemos é o domínio da razão do Mesmo que estabelece a realidade como sendo um reflexo de si e tudo o que se coloca como oposição ou resistência a essa redução acaba sendo deslegitimado, invisibilizado, silenciado, violentado e assassinado em sua identidade enquanto Outro, mas também em sua corporeidade.

A violência que se pratica contra o Outro começa pela negação de sua identidade como Outro, como diferente do Mesmo, e vai se expandindo em agressões discursivas, verbais, sociais, físicas, morais, até que chegue ao fato de se matar o corpo do Outro como tentativa de impor o poder do Eu sobre essa carne que insiste em ser outra, que insiste em dizer um outro discurso, de assumir um outro modo de ser e de viver.

Esse poder totalizante e assassino é oriundo da busca que o Eu racionalista faz de estabelecer a ontologia como um movimento da consciência intencional para mundo e um contínuo retorno dessa mesma consciência ao próprio Mesmo. Dito de outra forma, é a consequência do movimento em que o Mesmo se acredita detentor de poder de dizer o ser das coisas. Essa pretensão é manifesta na formação da cultura ocidental desde o relato de Gênesis (Gn: 1, 28; 2, 18-23), no qual o homem é feito senhor da criação e aquele que pode dizer sobre ela o que ela é. A visão do sujeito como deus do real fez com que determinados grupos idolatrassem a si mesmos, produzindo discursos que objetivavam legitimar a sua imagem e semelhança ao mesmo tempo em que produzia a noção de diferença e diversidade como inimigo a ser dominado. É assim que o Homem passa a reduzir a Mulher a ele, o Branco passa a reduzir o Negro a si, o Europeu passa a reduzir o Americano ou o Africano à sua cultura, o Heterossexual passa a reduzir qualquer outra prática sexual às leis de sua própria prática. Ou seja, a diversidade que estava dada no real passa a ser subjugada pelo discurso do Eu, o real passa a integrar o império do Mesmo. Esse movimento da consciência do Eu que se dirige para o real e que retorna ao Mesmo é explicitado por Lévinas em *Totalidade e Infinito* quando o Eu se descobre no mundo e estabelece o mundo como sua morada, como fruição e como satisfação.²

No seu aparecimento no mundo, o Eu é o senhor de sua própria morada. O filósofo franco-lituano usará esse conceito para designar a casa que serve para a habitação, como um dos elementos necessários à manutenção da vida humana, uma vez que é o instrumento usado para que possa gozar de uma proteção contra as intempéries, bem como para se esconder dos inimigos e dos inoportunos. Contudo, a morada não ganha destaque no pensamento do filósofo por ter uma finalidade na vida, mas por ser a condição da e para a atividade humana, seu começo.

² LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições70, 2008, pp. 99-177.

O recolhimento necessário para que a natureza possa ser representada e trabalhada, para que se manifeste apenas como mundo, realiza-se como casa. O homem mantém-se no mundo como vindo para ele a partir de um domínio privado, de um “em sua casa”, para onde se pode retirar em qualquer altura. O homem não chega ao mundo vindo de um espaço inter-sideral onde já se possuiria e a a partir do qual teria, a todo o momento, de recomeçar uma perigosa aterragem. Mas não se encontra nele brutalmente arrojado e abandonado. Simultaneamente fora e dentro, vai para fora a partir de uma intimidade. Por outro lado, a intimidade abre-se dentro de uma casa, que se situa nesse fora. A morada, como edifício, pertence, de fato, a um mundo de objetos. Mas essa pertença não anula o alcance do fato de toda a consideração de objetos – mesmo que sejam edifícios – se fazer a partir de uma morada. Concretamente, a morada se situa no mundo objetivo, mas o mundo objetivo situa-se em relação à minha morada. O sujeito idealista que constitui *a priori* o seu objeto e mesmo o lugar onde se encontra, não os constitui, falando com rigor, *a priori*, mais precisamente *a posteriori*, depois de ter morado nele como ser concreto, sobrepujando o saber, o pensamento e a ideia em que o sujeito quererá posteriormente encerrar o acontecimento de morar, que não pode equipara-se a um saber.³

Contudo, o aparecimento do Outro estabelece uma fratura e uma fragmentação no domínio do Mesmo. O Outro é portador de uma revelação que o Eu não pode reduzir a si, a revelação de uma transcendência que vai para além do Eu Mesmo. A existência do Outro é uma resistência completa ao plano de império do Mesmo, dado que no Rosto do Outro se contempla o vestígio do Infinito, de uma ideia que é mais do que se pensa ou, no dizer de Lévinas, “o infinito extravasando a ideia de infinito”⁴. No Rosto do Outro é feita a revelação de um sujeito que não é um outro Eu, que vem de outro tempo e de outro espaço, é completamente Outro.

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando *a ideia do Outro em mim*, chamamolo, de fato, rosto. Essa *maneira* não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada. [...] *Exprime-se*. O rosto, contra a ontologia contemporânea, traz uma noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua “forma” a totalidade do seu “conteúdo”, para eliminar, no fim de contas, a distinção de forma e conteúdo (o que não se consegue por uma qualquer modificação do conhecimento que tematiza, mas precisamente pela viragem da “tematização” em discurso). A condição da verdade e do erro teórico é a palavra do Outro – a sua expressão – que qualquer mensagem já supõe. Mas o conteúdo primeiro da expressão é essa mesma expressão. Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do Infinito. Mas isso significa também ser ensinado. A relação com Outrem ou o Discurso

³ LEVINAS, E. *Totalidade e Infinito*, p. 144-145.

⁴ *Ibidem*, p. 39.

é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento.⁵

A epifania desse Outro que se revela traz consigo o imperativo de um mandamento ético: o aparecimento do Outro, com a manifestação do Rosto do Outro, revela-se a ordem ética fundamental do “não matarás” que a vulnerabilidade do rosto do Outro Revela. Antes mesmo que o Outro abra a boca e enuncie uma fala, sua presença já é um eloquente Discurso do qual o Mesmo não se encontra em condições de se esquivar. A presença do Outro exige do Eu uma resposta, sempre! Ainda que o Mesmo escolha ignorar a existência desse Outro que se lhe aparece, essa atitude já se faz resposta ao Discurso que o Rosto do Outro traz em sua aparição. O Eu que julgava senhor percebe-se, diante do Outro, como aquele que está convocado a responder ao apelo ético que o Outro é.

O Outro revela o Infinito, a transcendência que rompe a totalização da consciência do sujeito que se pretende como dominadora do real. Podemos dizer que o Outro é o Infinito no sentido de que pensar o Outro é pensar mais que o pensado, é pensar mais que o que se pode pensar. Pensar o Outro é pensar fora da lógica de redução ao Mesmo, uma vez que esse Outro que surge mantém-se como um irreduzível à consciência do Eu.

A presença da alteridade do Outro faz com que o Eu saia de sua indiferença causada pelo seu domínio sobre a sua morada, sobre a fruição e pela sujeição da realidade à sua satisfação. Ainda que o Outro seja perseguido pelo Mesmo, ou até que seja morto, a existência do Outro atesta que ele nunca se reduz ao que o Eu pensa dele. Ser outro é ser para além do que se pode pensar como Ser do Outro, é um excesso que rompe a teia do pensamento do Mesmo e manifesta que na alteridade se mostra outro modo que Ser, um outro modo para lá da essência.

Esse Outro sempre aparece evidenciando a nudez de sua condição, evidenciando sua vulnerabilidade a mostra de todos no seu Rosto, na pele exposta de seu rosto que revela sua identidade e sua condição mortal. O Outro aparece portando sua mortalidade, sua fragilidade, sua condição de pobreza que sempre suplica ajuda. A presença do Outro é a manifestação da condição transitória da nossa humanidade como um todo. Também por isso a presença do Outro é incomoda ao Eu, pois nela o Mesmo é obrigado a enfrentar a sua própria mortalidade, condição que se esforça para dissimular e esquecer como sua,

⁵ *Ibidem*, p. 38.

pensando-a sempre como uma realidade que não é destino seu. Contudo, a presença do Outro que se mostra em sua mortalidade faz com que o Eu encare sua responsabilidade radical diante da morte do Outro que pode ser causada pela violência do Mesmo e sobre a qual o Mesmo tem responsabilidade; que pode ser deixada à solidão, ato sobre o qual o Eu também tem responsabilidade, uma vez que ele é o próximo mais próximo da condição do Outro; morte que o Outro pode infligir ao Mesmo, dado que o Mesmo é um Tu para o Outro, isto é, o Eu é o Outro para o Outro que se lhe aparece, ou seja, também mortal e vulnerável.

Essa cadeia de responsabilidades coloca o Mesmo na situação de ter de dar sempre uma resposta ao Outro, a todos os Outros que aparecem na jornada da vida do Eu. Essa resposta que o Outro exige é a ética, não entendida como um conjunto de normas ou regras, o que seria o proposto pela noção da ontologia que tende a reduzir tudo ao ser na mente de um sujeito dominante. Aqui, ética significa acolhida do Outro em sua alteridade radical e singular, responsabilidade que o Eu assume para si mesmo como um chamado pessoal diante da vulnerabilidade do Outro e como disposição de fazer da própria vida acolhida do Outro, a ponto de dar por ele a vida nas coisas pequenas do dia a dia, bem como nas grandes decisões políticas e sociais.

É somente nesse sentido de ético que se pode compreender o que Levinas diz ao afirmar a ética como filosofia primeira ou metafísica, isto é, se em Aristóteles o pensamento da ontologia ao estudar o ser enquanto ser era a condição para que se pudesse hierarquizar as ciências ou os saberes, Lévinas diz que é a partir da acolhida da alteridade do Outro que se deve fazer essa classificação, não impondo uma normalidade normatizadora a qual todos os indivíduos deveriam se sujeitar, mas responsabilizando-se para que todos os modos de ser que cada um encarna em sua própria existência sejam assumidos e respeitados na vida social e na justiça. Assim, a ética é a filosofia primeira pois é a partir dela que se deveria pensar a política, a ciência, o direito e todos os demais saberes.

Além disso, somente no rosto do Outro que a ideia do Infinito se encarna e rompe a solidão do Mesmo. Ou seja, é no rosto que a imanência do Mesmo se abre para a transcendência, dado que é esse Rosto que manifesta o vestígio do Infinito. Esse vestígio revela a possibilidade do Eterno. É somente no Outro, no Rosto do Outro, que Deus pode vir à ideia. É somente no apelo que é o Discurso da existência do Outro que sua voz se

faz escutar nos caminhos da história e é somente na resposta ética de bondade ao Outro que lhe podemos prestar alguma oração. Qualquer postulado que pense um Deus como um ser intimista ao qual se tem acesso em um fechamento do Eu sobre si mesmo é uma idolatria do Eu que, cheio de si mesmo, se faz deus para si e projeta-se como um ser divino e superior. Esse culto nada mais é que a divinização das ideias do Mesmo sobre si e sobre a realidade. Nada mais falso que esse culto e, por isso mesmo, id-o-latria, isto é, adoração do Eu.

Ao contrário, a presença do Outro revela a possibilidade de Deus, pois o Outro é aquele que vem dum passado que nunca foi meu passado e que se dirige para um futuro que nunca será o meu futuro. O Outro é portador de um outro tempo que nunca será o meu tempo, ele vive sob o *kairós* enquanto o Eu está sob o *chronos*. Essa condição de um tempo para além do tempo do Mesmo é um vestígio do Eterno que entra no tempo e se dirige ao Eu como profecia, como voz de Deus que orienta a vida, como Rosto do Outro que constitui o Eu como responsável e como ser que responde a morte, como aquele que diante da morte pode descobrir um sentido para vida. Dito de outra forma, a ética é filosofia primeira porque é teologia, isto é, uma razão que se abre para Deus, um Deus que se faz proximidade na proximidade do Outro, que fala pela boca do Outro, que ouve minha oração no cuidado que dedico a esse Outro, que aplica a justiça quando minha lei se preocupa em respeitar a singularidade do Outro enquanto outro.

O surgimento do Outro impõe ao Eu a ética como filosofia primeira que faz com que o Eu lide com o mundo deixando o mundo a sua singularidade e contemple a diferença como um valor em si mesmo; a ética é metafísica porque transcende a física no trato com o Outro em sua transcendência, a transcendência da ruptura do tempo que a epifania do Outro revela; é a onto-teo-logia porque é no Outro que a voz de Deus ecoa eticamente. Além disso, é o aparecimento do Outro que faz com que o anonimato do Ser no qual o Eu se escondia na morada, na fruição e na satisfação é rompido pelo Outro que olha para O Eu e lhe confere a singularidade da responsabilidade pela morte do Outro, de todos os Outros, de cada outro que em sua alteridade clama por justiça.

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad.: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Trad.: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições70, 2008.

O corpo em Schopenhauer sob o ponto de vista da representação

Tatiane Felix de Carvalho

Resumo: O presente texto, elaborado a partir da primeira parte da obra de Arthur Schopenhauer em *O Mundo Como vontade e representação*, tem por objetivo levantar questões sobre a relevância do corpo como instrumento para o conhecimento do mundo enquanto representação para um sujeito. O filósofo nos leva a entender que a existência desse mundo como o percebemos só é possível graças a este sujeito que a percebe, ou seja, só há representação e um conhecimento para um ser conhecedor. Isso se dá a partir de um instrumento crucial, sem o qual não seria possível a concepção nem da representação do mundo nem do em si dele chamado de vontade. Este instrumento é o corpo. Entender o conceito de corpo, sua função e sua importância como mediador do conhecimento entre o sujeito que conhece e a representação conhecida, se mostra relevante para o entendimento do mundo como representação.

Palavras-chave: Conhecimento, Corpo, Mundo, Representação, Schopenhauer.

Introdução

Em *O mundo como vontade e representação*¹, Arthur Schopenhauer elabora sua doutrina filosófica sobre o mundo a partir de uma reformulação da teoria kantiana, que entende a Vontade como substrato de tudo - a coisa em si -, e a representação, por sua vez, como aquilo que aparece deste substrato como fenômeno. Sendo assim, nessa retomada do kantismo, Schopenhauer concebe esse pensamento como inspiração para sua filosofia. Daí é possível entender a Representação e a Vontade de Schopenhauer respectivamente como o Fenômeno e a Coisa em si de Kant. Schopenhauer inicia a primeira das quatro partes de *O mundo...*, afirmando que o mundo é minha representação, isto é, esse mundo fenomênico só tem realidade para um indivíduo que está nele e o percebe, que pode conceber a sua realidade tornada objeto podendo ser perceptível aos nossos sentidos e concebíveis à nossa razão; ele nos leva a entender que a existência desse mundo como o percebemos só é possível graças a este sujeito que a percebe, ou seja, esse

¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

mundo como representação só existe para um sujeito que, através de seu conhecimento, utilizando o princípio da razão, entendido como espaço, tempo e causalidade, tem acesso a essa aparência da Vontade. Então, o sujeito é aquele para quem o mundo como representação aparece e por quem aparece, isto é, o sujeito é a condição necessária para a existência desse mundo tornado objeto. É importante entender que Schopenhauer não coloca sujeito e objeto como causa um do outro, mas os coloca como correlatos, sendo inseparáveis um do outro na concepção da existência. Ao pensarmos em sujeito, notamos que este ato também envolve o objeto e vice versa. A existência objetiva ou representativa é sempre relacionada a um ser que representa a existência de tal objeto em um espaço e um instante determinado e que faz efeito. Ele entende essa afirmação sobre a dependência entre objeto e sujeito como sendo a verdade mais certa, embora simples de ser entendida, apesar de muitos não darem credibilidade o suficiente para ela.

Que a EXISTÊNCIA OBJETIVA das coisas é condicionada por um ser que representa e, conseqüentemente, o mundo objetivo existe só COMO REPRESENTAÇÃO, não é uma hipótese, muito menos uma sentença apelável, ou uma disputa em torno de um paradoxo, mas sim a verdade mais certa e simples, cujo conhecimento só é dificultado pelo fato de ser demasiado simples e nem todos possuem a clarividência suficiente para remontar aos primeiros elementos de sua consciência das coisas.²

Jair Barboza já comentou isso em *A decifração do enigma do mundo*³ ao entender que essa noção de sujeito-objeto é um dos pontos principais para a teoria do mundo como representação, mostrando que Schopenhauer segue um caminho diferente do Idealismo – que, segundo ele, é onde o sujeito determina o objeto - e do Realismo - onde o objeto determina o sujeito. Pelo contrário, ele afirma que sujeito e objetos devem ser vistos como correlatos, um não pode ser pensado ou entendido sem o outro, se acaso retirarmos o sujeito também retiramos o objeto, ou seja, não há Representação, logo não existiria um mundo concebível e perceptível, pois não haveria quem o percebesse. O mesmo problema aconteceria se retirássemos o objeto: o sujeito deixaria de existir para seu propósito, que é ser conhecedor. Ele é aquele que objetiva a vontade; sem este agente objetivador não há vontade objetivada e, portanto, não haveria representação.

² *Ibidem*, p. 7, § 1.

³ BARBOZA, J. *Schopenhauer: A Decifração do Enigma do Mundo*. São Paulo: Editora Moderna, 1997.

Estamos diante de um amálgama teórico que nenhum corte, nenhum raciocínio lógico consegue separar. Onde começa o sujeito termina o objeto: e onde começa o objeto termina o sujeito. Ser-objeto significa ser conhecido por um sujeito. Ser-sujeito significa ter um objeto.⁴

A Vontade tem que ser objetivada por e para alguém para, enfim, existir como Representação, do contrário não haveria intelecto para apreender aquilo que aparecesse da Vontade. Só é possível a existência de um objeto para um sujeito; só há conhecimento objetivo se houver para quem objetivar. Esse conhecimento da representação se dá a partir de um instrumento crucial, sem o qual não seria possível a concepção nem do mundo representativo, nem de seu em si chamado de Vontade.

O sujeito é aquele que pode ser visto sob dois polos: o primeiro, como ser conhecedor, aquele que apreende o mundo como representação pelo princípio da razão conhece esse mundo graças a seu entendimento e, ao mesmo tempo em que conhece, não é conhecido, pois, enquanto sujeito, não está submetido às formas puras de conhecimento que compõem o princípio da razão, estas podem ser atribuídas apenas para objetos exteriores ao sujeito e nunca a ele mesmo. O segundo seria o sujeito que também é objeto e, entre outros, a ser conhecido por outro sujeito conhecedor, sendo assim, se tornando objeto de conhecimento para outro. Desta forma, o sujeito é aquele que conhece aquilo que é exterior a ele como objeto, entretanto ele mesmo não é conhecido já que para conhecer pelo entendimento é preciso um distanciamento do objeto a ser concebido a ponto de considerá-lo como algo fora dele mesmo, estando dentro das condições de espaço, tempo e causalidade, pressupondo uma distinção entre conhecido e conhecedor. O sujeito, com isso, deveria se ver como mera representação, o que é impossível do ponto de vista schopenhaueriano, pois um é inseparável do outro e só podem ser pensados juntos. No entanto, é possível a cognoscibilidade de sujeito e objeto a partir de um instrumento que ora podemos conhecer como sujeito e ora podemos conhecer como o objeto: este instrumento é o corpo.

Entendendo que o mundo conhecido como representação só existe ou só pode ser conhecido por e para um sujeito, este, por sua vez, se torna um sujeito de conhecimento quando o reconhecemos enquanto corpo formado entre o próprio sujeito e a representação, como partes inseparáveis, inteligíveis uma pela outra. Assim, o corpo pode

⁴ *Ibidem*, p.29.

ser entendido como um objeto de intuição submetido às condições formais de pensamento: espaço e tempo. Ele é um primeiro conhecer pelas sensações, pela percepção de como os outros corpos agem sobre ele, tornando-o um objeto imediato e só nos é conhecido claramente de forma indireta, não pelo modo empírico, mas pelo entendimento e pela representação como aquele que conhece todo o resto sem ser ele mesmo conhecido.

É desta forma que podemos perceber o papel que o filósofo dá ao corpo como ponto de partida para o conhecimento, pois o sujeito só pode conhecer um objeto ao se reconhecer como um também, isto é, como um corpo. O sujeito enquanto corpo conhece através do processo de diferenciação daquilo que ele não é. O corpo é visto como um objeto imediato, um ponto de partida para o conhecimento de outros objetos exteriores a ele. A apreensão do mundo como Representação, ou seja, como objeto cognoscível ao entendimento, só pode ser concebida a partir de um sujeito, a partir de um processo de diferenciação, onde ele percebe outro objeto deferente dele, diferente de si enquanto sujeito. Para isso, este sujeito deve se reconhecer também como mais um objeto entre tantos outros. Desta maneira, o sujeito concebe aquilo que é diverso dele pelo que é percebido pela sua sensibilidade, que pressupõe um sujeito também objetivo, ou seja, como algo que ele também pode conceber a partir do princípio da razão. Este objeto seria seu próprio corpo. Assim, o conhecimento deve partir de um lugar ou de algo que seria o próprio corpo do sujeito. “Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto de conhecimento. Objeto, contudo, já é seu corpo, que, desse ponto de vista, também denominamos representação.”⁵

O conceito de corpo como objeto, ou seja, como Representação, nos esclarece como se dá o conhecimento do mundo e das coisas de forma mais clara na filosofia schopenhaueriana, mostrando-se como um ponto fundamental para a estruturação de sua teoria do conhecimento ao considerar o sujeito como objeto, ou seja, corpo como sujeito de forma objetivada e como mediador do conhecimento dos objetos exteriores a ele. Por isso, ponto de partida para o conhecimento do mundo como Representação. É possível

⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2013.p. 5, § 2.

entender a possibilidade de conhecimento do mundo de forma objetiva e subjetiva, ambas ligadas pelo conceito de corpo. De forma objetiva, quando reconhecemos o poder dos corpos agirem sobre outros corpos, o que faz o sujeito conhecer aquilo que age sobre si mesmo enquanto corpo, e de forma subjetiva, quando usamos o entendimento para processar essa ação através da sensibilidade, considerando este corpo conhecido a partir da causalidade.

A sensibilidade do corpo do sujeito conhecedor, seja este humano ou outro animal, se dá quando percebemos aquilo que afeta nosso corpo, que nos faz conhecer os objetos de forma imediata pela pura sensação e, conseqüentemente, fazendo o sujeito conhecer a si mesmo de forma indireta pela ação dos outros corpos. Esse mundo como Representação está como objeto em relação a um sujeito, está como intuição de algo que intui a partir da sensibilidade de um corpo e é sendo processado pelo entendimento, isto é, através do tempo, espaço e causalidade.

O entendimento depende do objeto, ou seja, da representação, que pertence ao sujeito. A representação ou o objeto seria uma conclusão do entendimento de todo animal, uma atividade do interior da cabeça. Esse conhecimento, no entanto, se dá em um grau maior devido à capacidade do ser humano usar o princípio da razão para organizar este mesmo conhecimento advindo do corpo.

De acordo com Schopenhauer, não há um ser do objeto fora do sujeito, assim como não há relação do sujeito com seu próprio corpo como um objeto também. O sujeito concebe seu corpo como parte de seu ser. Neste caso, o corpo do sujeito é entendido por este como instrumento de intuição que recolhe os dados do mundo exterior para o conhecimento. O corpo faz parte do sujeito e de seu conhecimento não sendo parte conhecida, já que o sujeito só conhece aquilo que está fora dele. Todo o mundo objetivo é e permanece na representação para um sujeito, o que não significa necessariamente que esta representação seja ilusão, mas ela é a forma como o sujeito consegue captá-la e conhecê-la a partir de seu entendimento. Assim, o filósofo afirma que sujeito e objeto são inseparáveis, em uma dependência de existência uma da outra: a representação acaba se o sujeito também acaba, ela só existe por e para um sujeito.

Considerando que tudo vem de algum lugar e que é necessário uma causa para um efeito, Schopenhauer considera que apenas um objeto pode ser a causa para uma coisa e esta coisa é também um objeto, ou seja, o corpo. Este corpo seria um objeto imediato,

uma representação servindo como ponto de partida para o princípio de causalidade, fornecendo os primeiros dados para o conhecimento. O universo como representação seria um objeto que não distinguimos do nosso próprio corpo também objeto. No entanto, a consciência dificilmente admite para o corpo tal explicação, pois, do ponto de vista do conhecimento, o corpo é apenas intuição para o indivíduo, seu corpo é conhecedor sem ser ele mesmo reconhecido de forma direta pelo entendimento, ele não se reconhece como apenas um objeto entre outros objetos. O indivíduo só tem conhecimento de si como objeto/ corpo entre tantos outros a partir da sensibilidade, mantendo com ele e através dele as mesmas relações do princípio da razão. Ele, enquanto objeto a ser concebido, apenas como mais um em meios a outros corpos, está submetido às leis do princípio da razão, mas o corpo, enquanto objetivação do sujeito ou objeto conhecedor, não pode ser concebido dentro das leis do entendimento, por isso o sujeito objetivado é conhecedor, mas não é conhecido.

Portanto, o corpo como objeto propriamente dito, ou seja, como representação intuível no espaço, só é conhecido, justamente como os demais objetos, apenas de maneira mediata, pela aplicação da lei da causalidade na ação de uma das suas partes sobre as outras, logo na medida em que o olho vê o corpo, a mão o toca,. Por meio do simples sentimento geral não conhecemos a figura do nosso corpo, mas o fazemos apenas pelo conhecimento, apenas na representação.⁶

Então, considerando todos os objetos, inclusive nosso corpo como representação, de um lado temos o mundo como Vontade, como substância primordial constituinte de tudo e, por outro lado, temos a representação, como a vontade tornada objeto concebível para nossa percepção e entendimento a partir do princípio da razão (espaço, tempo e causalidade). Temos o corpo como objeto imediato e ponto de partida para a intuição dessa vontade objetivada que se manifesta em nosso corpo de uma forma mais próxima ou mais distante da nossa vontade.

Dessa vontade conhecemos seus efeitos pelo nosso corpo e sua sensibilidade. O princípio da razão põe o objeto conhecido nessa relação com o corpo como vontade, pois o conhecimento que serve à vontade só conhece enquanto o objeto desperta o interesse dela sentido no corpo; um objeto só é conhecido em um determinado lugar, tempo e em determinada circunstância. Logo, só existe representação (objeto) pela relação de afetação

⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I, p. 23, § 6.

ao corpo como instrumento da vontade. Mas, se o corpo como o objeto for suprimido, esta relação não existirá mais. Logo, não existiria também um mundo como representação. De acordo com análise de Jair Barboza sobre o corpo, ele entende que Schopenhauer confere ao corpo o ponto de partida para o conhecimento do mundo pelo conhecimento do sujeito. Ele acredita que o entendimento, conjuntamente com os sentidos, tem a função de “recolher os dados dos sentidos e sintetizá-los para a percepção”, e que somente através do entendimento em conjunto aos sentidos pode-se ter acesso ao conhecimento das representações.

Segundo Schopenhauer, o nosso corpo é um objeto imediato, vale dizer, é um conjunto de sensações. Ele é o ponto de partida para todo conhecimento porque fornece, pela causalidade, os primeiros dados para o entendimento, que, igual a um artesão com seus materiais, trabalha-os e constrói os objetos, pois as sensações nuas e cruas, sem as formas inatas do conhecimento para lhes aplicar, são cegas, nada significam.⁷

Sendo assim, se todo o corpo é o ponto de partida para o conhecimento e percepção da vontade objetivada, chamada aqui de representação, todo animal possui seu mundo como representação; todo animal, através de seu corpo, entendido também como objeto, tem a intuição da vontade objetivada, pois todos os corpos são objetos imediatos com um conjunto de sensações servindo como ponto de partida para a intuição e entendimento do mundo. Pelo entendimento é que se dá o conhecimento das causas pelos efeitos, ele é a “intuição do efetivo”. A intuição é o que é percebido nos corpos dos seres vivos, eles são objetos imediatos do sujeito, onde a intuição de todos os objetos é intermediada pelo corpo. No entanto, se todos os animais possuem esse entendimento do mundo como representação, pela causalidade, neles esse entendimento pelas causas se dá em um grau mais fraco, pois só o homem é capaz de compreender a existência do mundo por um encadeamento das relações de causa e efeito, pois só ele tem a capacidade da reflexão, o que difere o entendimento dele do entendimento dos outros animais.

O corpo não se dá imediatamente como objeto, antes ele conhece os outros corpos exteriores a ele na medida em que eles os afetam. Os corpos são objetos imediatos na medida em que são vistos como ponto de partida para conhecer o mundo como intuição pelo sujeito, quando eles é aquele que fornece conhecimento através das informações

⁷ BARBOZA, J. *Schopenhauer: A Decifração do Enigma do Mundo*, p.33.

sensoriais, e representações empíricas, que constituem a base para o conhecimento fornecendo os dados para a razão. A partir das sensações percebidas pelo seu corpo, todo esse conhecimento a serviço da vontade segue as relações do princípio da razão. O corpo é capaz do conhecimento, agindo com a sensibilidade e o entendimento. Por esse ponto de vista, ele é agente condicionante do conhecimento para o sujeito. Entretanto, por outro lado, o corpo, quando o consideramos enquanto objeto conhecido, é mediato, é visto como representação, como um corpo entre os outros a ser conhecido na intuição do entendimento e está submetido às suas formas puras. Na medida em que é objeto a ser conhecido por um sujeito, ele é considerado como realidade externa a esse sujeito que conhece.

Bibliografia

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

BRUM, José Thomaz. *O Pessimismo e suas Vontades*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

_____. *Schopenhauer e a crítica da razão. A razão e as representações abstratas*. Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP, São Paulo, v. 15, p. 91-106, 1983.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GHIRALDELLI JR, P. *O Corpo: Filosofia e Educação*. São Paulo: Ática, 2007.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, Col. "Os Pensadores", 1983.

MONTEIRO, Fernando J.S. *10 lições sobre Schopenhauer*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

PLATÃO, *A República*. Col. "Os Pensadores". São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas de Jair Barboza; revisão da tradução de Karina Jannini - São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

_____ *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Tradução: Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Libreria “El Ateneo” Editorial, 1950.

_____ *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — São Paulo: Editora UNESP, 2013

_____ *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — São Paulo: Editora UNESP, 2015

_____ *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

O cuidado como fundamento da educação a partir de Martin Heidegger

Sérgio Henrique da Silva Melo

Resumo: O texto a seguir, trata-se de uma reflexão filosófica que pode nos fazer repensar os trajetos do agir educacional a partir do filósofo alemão Martin Heidegger. Portanto, não será realizada nesse momento uma explanação pedagógica dos diversos agentes envolvidos no processo educacional, métodos de ensino ou críticas específicas, mas sim, uma provocação da ‘essência’, desta disposição originária, que movimenta o desenvolvimento educacional de todos anteriormente citados.

Palavras-chave: Cuidado, educação, Heidegger.

Introdução

Quais são os caminhos para educação?

Os dicionários descrevem o termo caminho como uma faixa de terreno que leva de um lugar a outro, com determinado rumo ou direção. Esse trajeto poderá ser feito de diversos meios de locomoção, desta forma podendo ser mais rápido ou lento. Velozes ou não, são nessas vias que as experiências deixam marcas existenciais na ‘alma’ do andarilho. Ninguém que lerá esse texto terá dúvidas que a educação seja o trajeto mais marcante na vivência dos caminhantes que nós somos. Contudo, em qual direção a ‘educação’ está nos levando?

Pode-se apontar que um dos centros da educação contemporânea está na técnica, a saber, na repetição inumana de algum conteúdo, máquina ou ‘verdade’. Desta forma, o desenvolvimento educacional pouco ajuda no processo da produção de angústias necessárias ao existir autêntico, com vitalidade e cuidado. Distanciando-nos de nossa disposição originária, ou seja, do cuidado presencial para com os outros.

O texto a seguir, trata-se de uma reflexão filosófica que pode nos fazer repensar os trajetos do agir educacional a partir do filósofo alemão Martin Heidegger. Portanto, não será realizada nesse momento uma explanação pedagógica dos diversos agentes envolvidos no processo educacional, métodos de ensino ou críticas específicas, mas sim,

uma provocação da ‘essência’, desta disposição originária, que movimenta o desenvolvimento educacional de todos anteriormente citados.

Heidegger: uma fenomenologia para o cuidado¹

Martin Heidegger filósofo alemão da cidade de *Messkirch* em 1889. Teve sua formação filosófica na Universidade de *Freiburg-im-Breisgau*, onde estudou com Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia e Heinrich Rickert um neokantiano. Obteve seu doutorado em 1914, logo depois publicou várias obras sempre com a clara influência de Husserl².

Em 1923 assume uma cátedra na universidade de Marburg e começa uma interpretação pessoal dos pré-socráticos principalmente de Heráclito de Efésios e Parmênides de Eléia. Em 1927, publica sua maior obra *O Ser e o Tempo*. Que lhe redeu um imediato impacto mundial.³

Em 1928 retorna a Universidade de *Freiburg*, assumindo a cátedra de seu mestre Husserl. Durante o início do período nazista (poucos meses) ele assumiu a reitoria da universidade. Antes do fim da Segunda Guerra Mundial passa a viver isolado em sua casa nas montanhas da Floresta Negra. Morre em maio de 1976.⁴

Em sua obra *Ser e Tempo* (1927), que é referência da filosofia mundial, Heidegger promove as indagações relativas à existência dos homens – sua análise é investigar o sentido do ser. Corrigindo um erro da ontologia que iguala o ser ao ente. De uma forma geral o ser pertence a uma caracterização universal, já o ente possui uma especialidade, com características únicas. Entre os entes existe um em especial que se questiona sobre o sentido do ser, que é ser-no-mundo, um ser de presença.⁵

Em outros termos, o homem distingue-se dos demais entes, pois é o único que propõe a interrogação acerca do ser. Não se limitando ao simples fato de existir, transcendendo; não sendo unicamente presente no mundo, mas estando no mundo. Ou

¹ O texto foi inspirado na dissertação intitulada: O SENTIDO DO CUIDADO DIANTE DO FENÔMENO DA MORTE EM IDOSOS A PARTIR DE UMA HERMENÊUTICA EM HEIDEGGER. O mesmo foi orientado pela Professora pós-doutora Rose Mary Costa Rosa Andrade Silva.

² HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1999.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Sá Calvacante Schuback, 8º ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

seja, o modo de ser do homem, esse ente distinto que está no mundo e que se questiona a respeito do ser, é designado por Heidegger como *dasein* (ser-aí).⁶

Heidegger entende a existência como um projeto, onde se deve transcender do plano da facticidade, da cotidianidade – para superar uma existência inautêntica, que está marcada de forma exclusiva pela devoção cega a técnica. Se seguir esse caminho o *Dasein* é absorvido pelas coisas do mundo perdendo sua característica fundamental. Para evitar a inautenticidade o *Dasein* deve refletir sobre sua finitude no tempo. Com outras palavras, a morte é o fenômeno que se refere de modo intransferível ao indivíduo, pois não se pode experimentar plenamente a morte do outro, e diante dela todos os projetos se neutralizam.⁷

Para viver sua existência de modo autêntico o *Dasein* assume a morte como possibilidade fundamental de sua temporariedade. Portanto a autenticidade do *Dasein* está no ser-para-morte. Ou seja, ou se reconhecer como finito, o homem efetua suas escolhas com autenticidade, jamais se rendendo à superficialidade das coisas do mundo. Afinal, toda consciência de algo é, simultaneamente, consciência de si. O ente que é ser-para-morte é igualmente ser-no-mundo, ser-como-outros. Tornando o como cuidado ponto central de sua reflexão, pois trata-se da questão central na vida humana.

Ao sentir a finitude a partir dos outros o *Dasein* caminha para sua característica essencial, a saber, O CUIDADO:

Esquemática sobre as orientações de Heidegger sobre o *Dasein*.

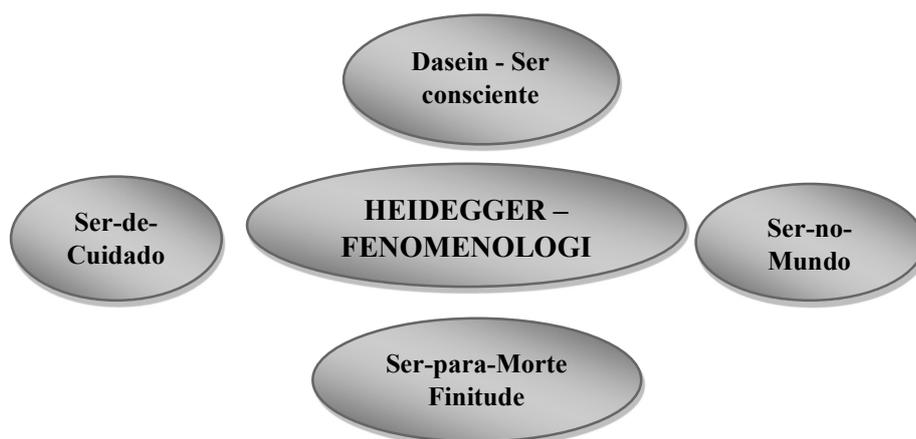


Figura realizada pelo autor – derivada dos estudos em Heidegger.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

O importante para discussão do desenvolvimento educacional, é que o cuidado não pode ser medido. Afinal, o ser-no-cuidado tem todo o tempo para si. Este momento, o momento do cuidar, não tem medida – o que não significa que ele não pode ser mesurado. Mas se trata de uma abertura para o ser-no-cuidado. Nessa perspectiva o modo de lidar no mundo é o cuidado.

No mundo contemporâneo ter uma atitude, uma postura que marque como fundamental o cuidado possivelmente tornou-se uma problemática. Em alguns momentos podem até parece ações irrealis e desnecessárias, longe da prática laboral. Heidegger esclarece que isso ocorre devido à supremacia da técnica perante *technè*. Segundo Prado⁸, essa mentalidade força a natureza do homem afastando-o de sua essência. O *Dasein* desvincula-se do mundo podendo-se tornar outro qualquer. Então, deve-se buscar a *technè*, que possibilita uma autenticidade na existência do ser-aí. Afastando-se da técnica moderna que fornece um afastamento com a biodiversidade, com o 'eu'. Logo, fornecendo uma vida inautêntica.

No mundo da técnica o homem é lançado na cotidianidade sem tempo para refletir sobre o seu ser. Deixando de perceber a ele mesmo desassociando-se como ente, passando a ser inautêntico. Não mais ser-no-mundo-com-os-outros, não mais presença, mas uma mera existência pautada fora da essência humana.⁹ Existe uma 'guerra' onde o homem que imaginava que poderia manipular a técnica é manipulado por ela. Não se trata somente dos meios materiais que circundam a vivência humana, mas sim, as tomadas de decisões pautados exclusivamente pela tecnicidade.

Heidegger elabora em suas reflexões sobre a técnica que não se trata de demonizá-la, mas sim de entender sua essencialidade para que os equívocos sejam percebidos e novos rumos sejam tomados. Trata-se de não perder o foco do pensamento sobre o ser e evitar a soberania da técnica moderna. A essencialidade do *Dasein* deve ser mantida profundamente.¹⁰

A tecnicidade faz parte da construção do 'nosso' ser e fornece sensação de segurança necessária a espécie humana. Mas não é autêntica a fuga de pensamento

⁸ PRADO, J. E. da P.. "A Questão da Técnica em Martin Heidegger". In: *Revista Homem, Espaço e Tempo*, 2011.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ DIAS, J. R. B. "O Pensamento [do ser] da técnica em Heidegger". In: *Pensando - Revista de Filosofia* Vol. 5, Nº 10, 2014.

oferecido por esse meio. A técnica moderna desvaloriza o eu-com-outro em sua plenitude planetária. O que importa como defendia Bacon, é que a natureza seja tratada como servidora e escrava da espécie humana. Este é um caminho possível, mas não o mais seguro, pois despersonaliza o ser do *Dasein*.¹¹

A *téchnè*, elaborada na origem do mundo grego, tem outra percepção sobre a utilização da natureza. Pois, a verdade técnica estava dimensionada em compreender a natureza, não havia um duelo com a disposição de exploração. O rendimento, isto é, o pleno lucro não era o objetivo. A dinâmica era mais harmônica e a constituição entre *Dasein* e natureza era plenamente compreensível.

Contudo, a tecnologia moderna (iniciada no século XVII), muda essa percepção. Ela, a natureza, passou a ser vista como objeto a ser dominado, analisado, escravizado e um duelo iniciou. A percepção única era a busca de o maior rendimento possível com o mínimo de custos. A noção temporal foi alterada. Agora a técnica passa dominar as horas do homem e o cuidado tornou-se irrelevante. Dificultando o desenvolvimento autêntico do ser-aí. Afinal, a técnica moderna se afasta da essência da *téchnè*, pois está buscava a verdade já a modernidade anseia pela conquista.

A técnica, segundo Heidegger, oferece um grande perigo. O afastamento do ser-aí de sua essência em um caminhar inautêntico em sua existência. A técnica em si não oferece perigo, o perigo se encontra na ilusão de acreditar que é necessário dominar a natureza e que a ‘salvação’ encontra-se na técnica ou no aprimoramento da mesma¹². A vida autêntica para o ser-aí se encontra na sua essência, a saber, no cuidado. De nada adianta a utilização da técnica para o prolongamento infinito da vida, se o ser-aí estiver marcado pela inautenticidade do ser. A técnica deve ser compreendida de outro ângulo e o retorno a sua origem torna-se necessário.

A facticidade da existência do *Dasein* não se trata de um ato de escolha. Ele foi lançado ao mundo dos fenômenos que é marcado pela decadência que dificulta o seu emergir autêntico. Somente através dos princípios ontológicos disposição, a saber, compreensão, fala que a abertura se torna uma possibilidade, pois é a partir dela que surge a angústia como condução fundamental ao cuidado. Assim desvela Heidegger:

¹¹ BOFF, L. *Saber Cuidar ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis : Vozes, Rio de Janeiro, 2008.

¹² *Ibidem*.

Disposição e compreender são os existenciais fundamentais que constituem o ser do pré, ou seja, a abertura do ser-no-mundo. O compreender guarda em si a possibilidade de interpretação, isto é, de uma proposição do que se compreende. Sendo disposição e compreender igualmente originários, a disposição se mantém numa certa compreensão. (...) do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender.¹³

A analítica existencial mensurada pela fala não deve ser confundida com o falatório que advém da cotidianidade. O falatório afasta o *Dasein* de sua disposição essencial de ser presença, centralizando-se no se eu. A fala é um dos dispositivos existenciais que possibilitaram a descrição detalhada do mundo fenomenológico. Para aflorar dos significados que brotam com as palavras o silêncio e a escuta também fazem parte deste aparato de diálogo¹⁴.

Como via de acesso a condição fundamental do *Dasein* a disposição, a compreensão e a fala são dispositivos fundamentais. Isto é, a angústia como disposição fundamental da presença tem a função de retirar-lo da existência decadente levando-o até sua essencialidade ontológica, a saber, a cura¹⁵. Existem dinâmicas, posturas frente ao mundo que afastam o *Dasein* de sua essencialidade existencial, levando-o a impessoalidade¹⁶. O mundo das ocupações, marcado pela técnica, leva-o a mirar-se em si mesmo. Fugindo para o campo do impessoal. Com outras palavras, a tentativa de não-ser-com-outro e ser-consigo-mesmo afasta o ser de presença dele mesmo. Pois nessa dinâmica ele se afasta de sua essencialidade ontológica. Como descreve Heidegger:

No propósito de alcançar o ser da totalidade do todo estrutural, partiremos das últimas análises concretas da decadência. Imergir no impessoal junto ao ‘mundo’ das ocupações revela algo como uma fuga de si mesmo na presença. (...) Pois nessa fuga, a presença não

¹³ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 223.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ O termo cura é utilizado por Heidegger em seu sentido em latim, como afirma: “*Essa, por sua vez, consiste em que a presença desde cedo, quando se pronunciou sobre si mesma, fosse interpretada como cura (cura, em latim), embora apenas pré-ontologicamente*”. (HEIDEGGER, 2013 [1927]).

Esse termo em latim está ligado ao ato de cuidar, cuidado, tanto do ponto de vista espiritual, quanto do físico. Como é descrito: A etimologia de cura e cura é exatamente a mesma. Vêm do Latim cura, “ato de cuidar, de vigiar”; no caso de “cuidar da saúde” é fácil de entender. E no de “vigário”, a ideia era de que se tratasse de uma pessoa que cuidasse dos males espirituais. Pelo menos era a intenção. Disponível em: <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/cura/>. Acessado: 12/07/16.

Portanto, para melhor compreensão da temática elaborada será utilizado exclusivamente o termo CUIDADO no lugar de Cura. Resalva em citações diretas do texto.

¹⁶ ZABALA MELGAR, Gunnar Gabriel. *O ser-para-a-morte: como elemento fundamental da existência autêntica em Martin Heidegger*. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.

se coloca diante de si mesma. De acordo com a tendência característica da decadência, o desvio conduz para longe da presença.¹⁷

Esse findar-se em si mesmo fecha a abertura da presença. Levando ao *Dasein* a uma existência marcada pela fuga, pelo falatório, pela impessoalidade. Apesar de sua maior probabilidade, ou seja, continuar no conforto do se sentir em casa marcado pela cotidianidade, o *Dasein* pode rumar para novos horizontes e se tornar de fato uma presença perante o mundo. Na decadência o ser-aí se desencaminha. Ou seja, não se propõem não se abre as disposições existenciais – não alcançando sua essencialidade. Centrado em si mesmo, não se abre a ser-com, a ser-junto, a ser-no-mundo e com isso não percebe que é ser para-morte.

A condução que tem a propriedade de deslocar o *Dasein* do (des) para o caminho é a angústia. Pois, “*angústia se angústia pelo próprio ser-no-mundo*”.¹⁸ A falta de estranhamente frete ao mundo trazido pela inautenticidade é quebrada pela angústia. Nela a sensação de conformidade, tranquilidade, de familiaridade trazida pelo um lar é desconstruída. Mesmo sendo rara a sua aparição existencial a angústia é fundamental para emersão do cuidado.

O cuidado heideggeriano possui três facetas, como descreve Fernandes¹⁹ (2011): a existencialidade, a facticidade e a decadência. O primeiro trata-se de um primado existencial ontológico, ou seja, o cuidado está na essência do *Dasein*. Com outras palavras, A existência marcada pelo cuidado é sua essência. É a abertura total para ser-com, ser-junto, mas não deve haver dificuldades na compreensão que essa abnegação seja um excluir de ‘sua’ singularidade. O segundo trata-se do ser lançado no mundo com sua essencialidade e é nesse mundo fenomênico que a existencialidade do cuidado é realizada. Isto é, na facticidade que o cuidado real acontece, frisado pela ocupação e preocupação com o ser-no-mundo. O último é a contraposição, o contrário da existencialidade. Sinalizado pelo ‘eu’ não há a abertura ontológica marcada pela angústia ao cuidado. Na decadência a singularidade é substituída pelo individualismo. O que a de acentuado nesse momento é a impessoalidade.

¹⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 250.

¹⁸ *Ibidem*, p. 254.

¹⁹ FERNANDES, M. A. “O cuidado como amor em Heidegger”. In: *Rev. abordagem gestalt*. Goiânia, v. 17, n. 2, p. 158-171, dez. 2011 .

O ser-junto a é ocupação porque, enquanto modo de se-em, determina-se por sua estrutura fundamental, que é a cura. A cura caracteriza não somente a existencialidade, separada da facticidade e decadência, como também abrange a unidade dessas determinações ontológicas. A cura não indica, portanto, primordial ou exclusivamente, uma atitude isolada do eu consigo mesmo. A expressão ‘cura de si mesmo’, de acordo com a analogia de ocupação e preocupação, seria uma tautologia. A cura não pode significar uma atitude especial para consigo mesma por que essa atitude já se caracteriza ontologicamente como anteceder-a-si-mesma; nessa determinação, porém, já se acham também colocados os outros dois momentos estruturais da cura, a saber, o já ser-em e o ser-junto a.²⁰

Portanto, na essência do *Dasein* está no cuidado que possui as estruturas da preocupação, da ocupação para com o outro. Por se tratar de um princípio ontológico é de cunho *a priori*, pois possui sua fonte na existencialidade e sua ação na facticidade do mundo. A fábula de Higino descreve tal origem:

Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de barro e teve uma inspiração. Pegou no barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto contemplava a sua obra, apareceu Júpiter e Cuidado pediu-lhe que soprasse espírito sobre ela. Júpiter assim fez. Mas, quando Cuidado quis dar um nome à criatura que tinha moldado, Júpiter proibiu-o e exigiu que fosse imposto o seu nome. Enquanto Júpiter e Cuidado discutiam, surgiu, de repente, a Terra. E ela também quis conferir o seu nome à criatura, pois esta foi feita de barro, material do seu corpo. Originou-se uma discussão generalizada. Finalmente, de comum acordo, pediram a Saturno que fosse o árbitro nesta questão. Saturno tomou a seguinte decisão: Tu, Júpiter, deste-lhe o espírito. Receberás, pois, o espírito de volta por ocasião da sua morte. Tu, Terra, deste-lhe o corpo. Receberás, portanto, de volta o corpo quando ela morrer. Mas, como tu, Cuidado, moldastes a criatura, ela ficará sob os teus cuidados, enquanto viver. E ela se chamará homem, isto é, feito de húmus, que significa terra fértil.²¹

O homem tem em sua formação a substancialidade do cuidado. Deve haver uma dedicação ontológica para o cuidado – afinal, trata-se de trazer átona a humanidade do outro com a sua humanidade. “*meditar e cuidar para que o homem seja humano e não desumano, inumano, isto é, situado fora de sua essência.*”²² Portanto, o cuidado – de inspiração essencial, acontece no mundo real, explicito pelos fenômenos intramundanos (coisas/objetos) e nela, nessa faceta da existência que o cuidado emerge a partir da

²⁰ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 260.

²¹ *Ibidem*, p. 266.

²² HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. – 2ª Ed. rev. tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2010, p. 17.

angústia que desvela o ‘agora’ da finitude que lança o *Dasein* para ser-com-outro e ser-para-morte²³.

Conclusão

O texto tem o ideal de provocar, a partir de Heidegger, uma angústia referente ao nosso desenvolvimento educacional. O mesmo está caminhando em trajetos que nos desumaniza, pois nos direciona para a vida pela técnica onde o sentido é inautêntico, inumano e não colabora em potencializar o ato de existir. Os modelos ou métodos educacionais são variados e todos disponibilizam tecnologias interessantes para o processo pedagógico. Contudo, somente se tiverem centrados no desenvolvimento do cuidado-com-outro poderiam proporcionar um direcionamento adequado para o trajeto que percorremos na educação.

A prática educacional, muito possivelmente devido seus interesses mercadológicos, se afastou de sua disposição originária de provocar um questionamento existencial sobre o ato de vivenciar os fenômenos da existência. O encantamento sobre os fenômenos que tocam a cada ser-no-mundo perdeu sua potência de impactar as ‘almas’ de educadores e educandos. Levando-os a uma vida sem vitalidade, entrando na devoção demasiada a técnica e afastando da natividade de ser.

Não há uma crítica a tecnologia, que pode ser bem aplicada como ferramenta eficaz para uma educação-de-cuidado. Mas sim, uma crítica a quantidade que conteúdos que são jogados ao cognoscente com os objetivos da aprovação, entrada nas faculdades e notas. Claro que esses pontos são importantes e devidos. Contudo, centrados como exclusividades educacionais afastam o ser-no-mundo, a saber, cada indivíduo – do próprio mundo.

Partindo da reflexão heideggeriana, os princípios educacionais deveriam estar centrados na compreensão que somos seres que compartilhamos a fenomenologia do mundo. Todavia, temos um tempo finito para experimentá-la, vivenciá-la e assim, potencializar nosso agir no mundo pela prática ou disposição para o cuidado, a saber, ser-no-mundo-com-os-outros.

²³ FERNANDES, M. A. “O cuidado como amor em Heidegger”.

O caminho educacional não deve desistir de colaborar com a provocação de angústias, pois são através destas que o ser-no-mundo busca sair do conformismo da própria existência e assim, tecendo uma construção existencial mais autêntica. Com outras palavras, a locomotiva educacional deve buscar trilhos que impulsionem a vitalidade de todos seus agentes. Que poderão gerar tendências que proporcionem mais ânimo e vigor.

Portanto, a aflição que nos toca como agentes da educação é devido os caminhos da ‘técnica’ que trilhamos. Esse percurso nos afugenta de nossa disposição originária. Logo, é para essa rota que se deve retornar. A saber, nossa disposição originária que provoca uma educação-para-o-cuidado.

Bibliografia

BOFF, Leonardo. Saber Cuidar ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis : Vozes, Rio de Janeiro, 2008.

BOFF, Leonardo. O cuidado Necessário: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade. 2ºed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

DARTIGUES, André. O que é fenomenologia? Tradução de Maria José J. G. de Almeida. 10 ed. – São Paulo: Centauro, 2008.

DIAS; José Ricardo Barbosa. O Pensamento [do ser] da técnica em Heidegger. Pensando – Revista de Filosofia Vol. 5, Nº 10, 2014 ISSN 2178-843X. disponível em: www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/download/3286/1869. Acesso em: 05 jun. 2015.

FERNANDES, Marcos Aurélio. O cuidado como amor em Heidegger. Rev. abordagem gestalt, Goiânia , v. 17, n. 2, p. 158-171, dez. 2011 .

GUERRA, Mariana Couto. A fenomenologia de Heidegger e a Filosofia Prática de Aristóteles. Legis Augustus, Rio de Janeiro v. 3, n. 2, p. 170-183, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://apl.unisuam.edu.br/revistas/index.php/legisaugustus/article/view/286>. Acesso em: 05 jan. 2016.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. [Tradução de Marcia Sá Calvacante Schuback]. 8º ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP. 2013.

HEIDEGGER, Martin. Cara sobre o humanismo. – 2º Ed. rev. tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2010.

HEIDEGGER, M. Conferências e escritos filosóficos. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1999.

PRADO; José Erivaldo da Ponte. A Questão da Técnica em Martin Heidegger. Revista Homem, Espaço e Tempo setembro de 2011 ISSN 1982-380. Disponível em: http://www.uvanet.br/rhet/artigos_setembro_2011/questao_tecnica_heidegger.pdf. Acesso em: 10 mar. 2016.

ZABALA MELGAR, Gunnar Gabriel. O ser-para-a-morte: como elemento fundamental da existência autêntica em Martin Heidegger (1889-1976) [recurso eletrônico] / Gunnar Gabriel Zabala Melgar.--Sarandi, Pr : Humanitas Vivens, 2009.

Ontoteologia e esquecimento do ser – Um confronto entre Aristóteles e Heidegger na leitura de Enrico Berti

Francisco Marques Miranda Filho

Resumo: Falar de teologia e ontologia na *Metafísica* de Aristóteles continua sendo um lugar comum na leitura que se faz ainda hoje da obra do Estagirita. A crítica que Enrico Berti faz a essa interpretação tem a ver com um esforço realizado por sua obra na tentativa de reencontrar aquilo que o texto aristotélico diz de fato. Para Berti, um dos autores modernos que fazem parte desse grupo que identificou uma ontologia dependente da teologia de Aristóteles é Martin Heidegger. Ele propôs o neologismo onto-teo-logia, cujo significado tem a ver com sua concepção de que Aristóteles, não tendo reconhecido a diferença ontológica entre o ser e o ente, acabou por promover o esquecimento do ser, enquanto deixava de desenvolver uma verdadeira metafísica do ser. Por causa de Aristóteles a ontologia restou dependente da teologia. A leitura crítica de Berti aponta para o fato de que não existe em Aristóteles a diferenciação entre o ser e o ente proposta por Heidegger, e que na *Metafísica* não há nada daquilo que Heidegger intentou criticar na sua leitura onto-teo-lógica, quando na verdade, o que ele pretendia era o desenvolvimento de uma nova ciência ontológica.

Palavras chaves: Metafísica, Onto-teologia, Teologia, Ontologia, Esquecimento do Ser.

Introdução

Foi um dos objetos do meu trabalho na dissertação de Mestrado trazer ao debate a leitura que Enrico Berti faz de Heidegger no confronto com sua tese principal sobre o que para ele é de fato a *Metafísica* de Aristóteles: uma filosofia das causas primeiras. Na tradução que Berti fez da *Metafísica*, publicada em 2017,¹ ele apresentou na introdução da obra uma questão desdobrada em duas e relativa à interpretação comum da obra do Estagirita, mas que na opinião de Berti acabou por determinar uma leitura incorreta da *Metafísica*: a ideia segundo a qual a interpretação feita desde Alexandre de Afrodisia influenciou os pensadores e intérpretes de Aristóteles, inclusive Heidegger, a ver na *Metafísica* a preponderância de uma teologia e de uma ontologia. Para Berti isto é um equívoco, porque, ao se debruçar sobre o texto, é possível ver que se essas questões existem na obra, elas são apenas uma parte do objetivo principal de Aristóteles, que era,

¹ BERTI, E. *Metafísica – Aristotele*. Padova: Laterza, 2017.

tendo estabelecido uma ciência do vir a ser, a física, demonstrar a existência de uma filosofia primeira, anterior na ordem das coisas, como uma nova ciência que lhe pudesse identificar as causas primeiras do ser. A ideia de confrontar as teses de Berti e de Heidegger está na obra inteira do filósofo italiano,² principalmente porque seu olhar sobre este autor moderno lhe permitiu identificar como aquele que não compreendeu, ao menos do ponto de vista hermenêutico, a obra de Aristóteles, justamente na questão levantada antes. Evidentemente, toda a obra de Heidegger não se resume à sua compreensão do que é a *Metafísica* de Aristóteles. Por essa razão, não é o objeto deste trabalho tratar do pensamento heideggeriano por completo. Mas também é verdade que, na primeira parte da sua produção intelectual, ele se dedicou a uma reflexão que passa exatamente por uma crítica à *Metafísica de Aristóteles*, ao menos àquela que ele cria existir na obra do Estagirita. A leitura crítica de Heidegger a Aristóteles, que resultou no texto *Identidade e Diferença* (1949),³ apresentou o argumento segundo o qual a metafísica aristotélica padece de um desvio teórico por causa da sua chamada onto-teo-logia, na qual o não reconhecimento da diferença ontológica entre o ser e o ente acabou por levar ao esquecimento do ser, e à necessidade da refundação da sua ciência por uma nova ontologia e uma nova metafísica.

Percurso de Berti pelas obras de Heidegger

É importante, antes de entrar diretamente no texto de Heidegger *Identidade e Diferença* e na leitura que Berti faz, realizar um breve percurso pelas obras do alemão nas quais Berti identificou a posição que é objeto de sua crítica, com a finalidade de avançar no entendimento da posição do próprio Heidegger. Os textos de Berti são *Aristóteles no século XX* (1997)⁴, e o capítulo que trata da *Metafísica de Aristóteles: “ontoteologia” ou “filosofia primeira”* da obra *Novos estudos aristotélicos* (2011).⁵

Nessas duas obras citadas, nos capítulos dedicados à interpretação heideggeriana de Aristóteles seja da ontoteologia ou mesmo da compreensão da metafísica aristotélica, Berti oferece um percurso pelas obras em que Heidegger apresenta sua interpretação da

² BERTI, E. *Scritti sul Heidegger*. Roma: Petite Plaisance, 2019.

³ HEIDEGGER, M. *Identidade e diferença - In Conferência e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1979, p. 375-400.

⁴ BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 82-99.

⁵ BERTI, E. *Novos estudos aristotélicos*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 469-498.

metafísica como onto-teo-logia. Ao refazer este caminho com Berti, além de trazer seu olhar crítico, proponho apresentar brevemente os pontos teóricos das obras de Heidegger, que Berti julga serem pertinentes para apresentar as razões pelas quais Heidegger se equivoca no seu juízo sobre a *Metafísica*. O alcance dessa pontualidade só pôde ser ampliado no trabalho da dissertação, e não é o objeto deste artigo.

As primeiras conclusões de Berti são retiradas da obra *Conceitos Fundamentais da Filosofia Antiga* (1926).⁶ Segundo Berti, essa é a obra na qual “tem origem a famosa concepção heideggeriana da metafísica em geral, e da aristotélica em particular, como onto-teo-logia”.⁷

Heidegger, segundo Berti, afirma que a investigação sobre ser enquanto ser presente no livro VI da *Metafísica* é chamada de investigação do ser do ente, tomada no sentido mais próximo de uma ontologia. Doutro lado, a pesquisa das causas primeiras do ser, bem como do ente que é mais ente que todos os outros e corresponde à ideia do ser supremo é apresentada como uma redução da ontologia à teologia. Berti afirma que Heidegger sustenta a ideia da redução tomando como ponto de partida a interpretação que Brentano faz. Os quatro significados do ser Aristóteles (em *Delta 7*) são reconduzidos à οὐσία vista por Heidegger com enticidade (*Seiendheit*), a essência do ser. O primado da οὐσία se baseia na ‘analogia de atribuição’ e permite conceber o próprio Deus como a suprema concreção da οὐσία. É por meio desse processo que a ontologia se converte em teologia. Contudo, aponta Berti, Heidegger refuta essa ideia, porque tal redução trouxe prejuízos à compreensão do que é o ser. “Todavia, Heidegger refuta a utilização que a escolástica fez dessa concepção, ainda que esteja convencido, a exemplo de Brentano e antes da própria escolástica, de que o motor imóvel, ou pensamento de pensamento, de que fala Aristóteles, é o ser por essência”.⁸

A segunda obra do pensamento de Heidegger onde Berti segue em sua crítica é *Princípios metafísicos da lógica* (1928)⁹. Neste trabalho, Heidegger afirma, segundo Berti, que a filosofia primeira tem um caráter duplo, ou seja, ela é ciência do ser e ciência do divino, outra forma de dizer que ela é ontologia e teologia. Heidegger sustenta essa

⁶ HEIDEGGER, Martin, *Die Grundbegriffe der Antike Philosophien (Sommersemester 1926)*. Frankfurt: Vittorio Kosterman, 1993.

⁷ BERTI, E. *Aristóteles no século XX*, p. 82.

⁸ BERTI, E. *Novos estudos aristotélicos*, p. 471-472.

⁹ HEIDEGGER, Martin (a). *Princípios Metafísicos de la Lógica*. Madrid: Síntesis, 2007.

tese ao citar da *Metafísica* as definições de Aristóteles para a ciência do ser enquanto ser (IV, 1) e para a ciência teológica (VI, 1). O problema dessa duplicidade é que a solução histórico-filológica de Werner Jaeger não dá a devida solução ao problema, quando atribui essa compreensão em Aristóteles à sua fase jovem, para o momento da teologia, e à vida madura, para a ontologia.¹⁰

A obra publicada em 1929, *Kant e o problema da metafísica*¹¹, é aquela sobre a qual Berti afirma que Heidegger reconduziu à distinção entre ontologia e teologia a outra distinção histórica feita entre a *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*. Essa distinção, Kant reinterpreto a partir de Baumgarten como filosofia transcendental e metafísica.

Ora, sabe-se que Kant desenvolve a filosofia transcendental como uma crítica da metafísica, e que a mesma operação é realizada por Heidegger no seu livro sobre Kant, ainda que interpretando a filosofia transcendental como ‘ontologia fundamental’ ou ‘ontologia do ser-aí’.¹²

Para Berti, a exposição mais completa de Heidegger da sua interpretação da metafísica aristotélica está na obra *Aristóteles, Metafísica Θ 1-3* (1931)¹³. No trabalho, ao falar da οὐσία, Heidegger diz que

os diversos significados do ser correspondentes à categorias são referidos à οὐσία, entendida com algo comum que em si subsiste como um modo idêntico para manter em unidade os muitos que lhes correspondem.¹⁴

Ao referir-se desse modo à οὐσία, Heidegger, no entender de Berti, quis indicar que isto implica numa redução à essência do ser, cuja fundação vem da *analogia attributionis* escolástica, onde está presente a participação dos vários significados do ser no significado primeiro do Ser. Uma vez que o significado primeiro do Ser é identificado com o *summum ens*, Deus, é neste ente que o sentido do ser se manifesta de maneira mais alta. Berti lembra que Heidegger recusa essa identificação. Assim, ele dá início ao reexame de toda filosofia aristotélica, quando identifica este novo significado do ser ao

¹⁰ BERTI, E. *Novos estudos aristotélicos*, p. 472.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. Paris: Galimard, 1953.

¹² BERTI, E. *Novos estudos aristotélicos*, p. 473.

¹³ HEIDEGGER, M. *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3* (Trad. Enio Paulo Giachini). Petrópolis: Vozes, 2007.

¹⁴ BERTI, E. *Novos estudos aristotélicos*, p. 473.

ser segundo a potência e o ato, mais precisamente ao ser como força (*Kraft*).¹⁵ “O tratado sobre a δύναμις e ἐνέργεια é uma das questões a respeito do ente enquanto tal”.¹⁶

Uma quinta obra citada por Berti é o curso do semestre invernal de 1929-1930, que trata sobre *Os Conceitos fundamentais da metafísica*.¹⁷ Nela, Heidegger usa o duplo significado do termo *phýsis* para dizer que ao âmbito dos entes naturais e à essência das coisas corresponde o duplo significado da metafísica em Aristóteles, que é de um lado a investigação do ente em sua totalidade e do outro a investigação sobre a essência do ente, do ser.¹⁸

Por sua vez, uma das últimas obras a tratar sobre a onto-teo-logia, *Que é a metafísica?* (1929), tem uma introdução publicada em 1949, cujo acréscimo foi feito por Heidegger a posteriori, no qual ele define criticamente sua posição com relação à metafísica aristotélica. Para ele, Aristóteles termina por atribuir um caráter teológico à sua ontologia. Este caráter foi objeto de interpretações equivocadas nos seus leitores e comentadores, permitindo a construção de sistemas filosóficos que promoveram a ocultação e o esquecimento do ser. Por essa razão a metafísica da *Metafísica* de Aristóteles deve ser superada.

Na medida em que, constantemente, apenas representa o ente enquanto ente, a metafísica não pensa o próprio ser [...] No pensamento da verdade do ser a metafísica está superada. Torna-se caduca a pretensão da metafísica de controlar a referência decisiva com o ser e de determinar adequadamente toda a relação com o ente enquanto tal.¹⁹

O percurso proposto por Berti finaliza com a obra *Identidade e Diferença* (1957), e é sobre esta que me ocuparei mais detalhadamente nesta exposição, em especial na segunda parte em que Heidegger trata da *Constituição onto-teológica da metafísica*. Segundo Berti, é graças ao que Heidegger definiu neste texto como constituição onto-teológica, que se tornou lugar comum afirmar que a metafísica a partir de Aristóteles é, essencialmente, uma onto-teo-logia. Que esta é uma ciência que reduz o ser a um ente particular, seja ele o ente supremo, Deus, ou outro qualquer, esquecendo a ‘diferença

¹⁵ *Ibidem*, p. 473.

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Metafísica de Aristóteles* Θ 1-3, p. 18.

¹⁷ HEIDEGGER, M. *Conceitos Fundamentais da metafísica*. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

¹⁸ BERTI, *Aristóteles no século XX*, p. 93.

¹⁹ HEIDEGGER, M. “Identidade e diferença”. In: *Conferência e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1979, p. 254.

ontológica' entre o ser e o ente. "Por este motivo a metafísica é por ele considerada substancialmente um "esquecimento do ser' e, enquanto tal, é vista como um discurso que deve ser 'superado' ou 'ultrapassado'".²⁰

Se a metafísica é resultado de um esquecimento do ser, este discurso tem que ser ultrapassado ou superado (Heidegger chama de *Überwindung der Metaphysik*), para, dando um passo atrás, identificando aquilo que é uma metafísica onto-teo-lógica a ser superada, rememorar o verdadeiro significado do ser. Berti lembra que Heidegger não se refere explicitamente a Aristóteles nessa obra,

mas afirma que a metafísica é ontoteologia porque, através de um "deferimento" (*Austrag*) da diferença ontológica, ela apresenta o ser, objeto da ontologia, como o "fundamento que leva adiante", isto é, como Deus, objeto da teologia, um Deus obviamente do qual o homem não sabe o que fazer, na medida em que não pode rezar para ele ou oferecer-lhe sacrifícios.²¹

Onto-teo-logia e esquecimento do ser

É preciso começar de imediato com a definição que Heidegger dá para o conceito de onto-teo-logia, e, segundo Berti, ele começa por recordar a diferença entre ser e ente, e o esquecimento dessa diferença.

Ora bem, a metafísica ocidental, desde o seu começo nos gregos e ainda não ligada a estes nomes, é, simultaneamente, ontologia e teologia. Na aula inaugural, "Que é Metafísica?" (1929), a metafísica é, por isso, determinada como a questão do ente enquanto tal e no todo. A omnitude deste todo é a unidade do ente que unifica enquanto fundamento produtor. Para aquele que sabe ler, isto significa: A metafísica é onto-teo-logia. Quem experimentou a teologia, tanto a da fé cristã como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere hoje em dia silenciar na esfera do pensamento que trata de Deus. Pois o caráter onto-teo-lógico da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não em razão de algum ateísmo, mas pela experiência de um pensamento para o qual mostrou-se, na onto-teo-logia, a unidade ainda impensada da essência da metafísica.²²

Heidegger faz sua crítica ao afirmar, agora de forma explícita, que Aristóteles é o responsável pelo o esquecimento do ser, na medida em que este tenha começado com o Estagirita na sua *Metafísica*. Aristóteles teria deixado de lado o ser, principalmente

²⁰ BERTI, E. *Novos estudos aristotélicos*, p. 470.

²¹ *Ibidem*, p. 471.

²² HEIDEGGER, M. "Identidade e diferença", p. 392.

quando conduziu o ser à ideia de enticidade e o associou ao ente supremo: Deus. É importante que se denote: não se trata aqui tão somente de uma crítica à certa metafísica como ciência do ser surgida da reflexão sobre a obra de Aristóteles, é também no fundo uma crítica à obra *Metafísica*, no seu conjunto, e é um olhar que Heidegger tem do texto de Aristóteles.

A metafísica, enquanto onto-teo-logia, é, portanto, o que tornou hoje preferível calar a propósito de Deus, ou seja, o que contaminou, adulterou, falseou o conceito de Deus, a ponto de tronar preferível o não falar mais dele. É esta uma crítica à metafísica feita de um ponto de vista tipicamente “teológico”, no sentido da teologia luterana.²³

Dito isto, há uma série de perguntas a serem respondidas que surgem justamente a partir da leitura do texto de Heidegger. Seria este esquecimento do ser somente uma redução do ser a um ente particular, (o ente supremo, Deus)? O novo caminho proposto por Heidegger inclui ou exclui o ser enquanto ser múltiplo e multívoco de Aristóteles? Não acaba o próprio Heidegger caindo no mesmo reducionismo quando enfrenta a questão do ser e do ente que ele critica em Aristóteles? Em que sentido a divergência (*Austrag*), isto é, a diferença entre o ser e o ente que foi esquecida, é uma diferença ontológica essencial para a definição do objeto filosófico da *Metafísica*? Existe esta diferença no texto de Aristóteles? A crítica de Heidegger a Aristóteles de que esse teria conduzido uma redução da ontologia à teologia corresponde de fato ao que está no texto da *Metafísica*?

Para Heidegger, há um contencioso (*Das Strittige*) que não é somente uma contenda, um obstáculo, mas indica também uma angústia: que coisa é o ser pensado daquilo que é pensado? A resposta é que para Heidegger a coisa do pensamento (*Denken*) é pensamento (*Gedanken*), pois o pensamento é o ser em referência a sua diferença com o ente, ou seja, da diferença enquanto diferença. Para ele, a máxima que orienta a história do pensamento não está só no que já foi pensado, mas também no processo do não pensado. Então não é a superação (*Aufhebung*), é o passo de volta (*Schritt zurück*), porque o passo de volta indica o âmbito já pensado a partir do qual sobretudo a essência da verdade (*aletheia*) se torna digna de ser pensada. O passo de volta é a expressão que tem

²³ BERTI, E. *Aristóteles no século XX*, p. 97.

muitos entendimentos, mas não é um passo isolado do pensamento, é a dinâmica mesma do pensamento ao longo do caminho. O pensamento conduz ao que está fora do que é pensado em filosofia. Neste lugar fora está o que a linguagem da tradição chama de diferença (*Differenz*). O passo de volta vai do não pensado, isto é, da diferença enquanto tal do que é o pensar, ou seja ao esquecimento (*Vergessenheit*). A Λήθη (*léthe*) é velamento (*Verbergung*) da diferença, e enquanto tal é um ocultamento que, por sua vez, é subtraído desde o começo, daí ‘*a-letheia*’, verdade que é seu desocultamento. O esquecimento pertence à diferença. O esquecimento não é qualquer coisa que sobrevive na diferença, sobretudo no segundo momento, como consequência de um desmemoramento do pensamento humano. “A diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é. O passo de volta, portanto, se movimenta para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica”.²⁴

Esse passo de volta leva ao que a metafísica foi até o presente, ou seja, onto-teologia. O caráter onto-teo-lógico da metafísica é um problema não por causa do ateísmo, mas porque está no pensamento o que na onto-teo-logia foi mostrada como a unidade ainda impensada da essência da metafísica.

Surge então uma pergunta: como é que Deus faz sua aparição na filosofia? Tal pergunta conduz Heidegger a se perguntar ainda uma vez de forma preliminar: de onde então se origina a estrutura essencial onto-teo-lógica da metafísica? Ele pretende responder a essa questão porque ela obriga a repensar toda sua estrutura original.

Entretanto, apressado seria afirmar que a metafísica é teologia porque é ontologia. Antes que isso se dirá: a metafísica é teologia, uma enunciação sobre Deus, porque o Deus vem para dentro da filosofia. Assim se agudiza a questão do caráter onto-teológico da metafísica, até culminar na pergunta: como entra o Deus na filosofia, não apenas na filosofia moderna, mas na filosofia enquanto tal? Esta pergunta pode ser respondida quando antes foi suficientemente desenvolvida como questão. Somente podemos responder objetiva e profundamente a questão: como entra o Deus na filosofia?, se junto com isto se esclareceu, de modo suficiente, aquilo para onde o Deus deve vir - a própria filosofia. Enquanto perquirirmos a história da filosofia apenas historicamente, em toda parte, apenas descobriremos que o Deus nela entrou.²⁵

²⁴ HEIDEGGER, M. “Identidade e diferença”, p. 391.

²⁵ *Ibidem*, p. 392-393.

Com o passo de volta, ‘o ser’ pode ser pensado a partir da diferença. O ‘ser’ é a palavra no sentido geral mais amplo e indeterminado. A estrutura onto-teológica da metafísica vem daquela divergência que dá início à história da metafísica que domina as épocas, que em todos os lugares está ocultada, esquecida e subtraída de si mesma. A estrutura onto-teo-lógica da metafísica vem dessa diferença que se impõe e se mantém, separando o ser enquanto fundamento e o ente enquanto fundado e fundante.

A metafísica é ontológica enquanto se pressupõe que o ser seja o fundamento estável, geral e primário do ente. Ao mesmo tempo é teológica enquanto pressuposto que o ser seja o fundamento eterno, supremo e último do ente (como causa primeira e causa sua). Ela pretende que o pensar chegue ao conceito metafísico de Deus. É com relação a esta estrutura unitária onto-teo-lógica que o pensamento deve chamar de volta os dois sentidos.

Mas é preciso ver que na história da filosofia há ainda o que permanece impensado e não indagado: a diferença entre ser e ente. Doutra parte, é preciso remover-se da ideia metafísica de que o ser não possa ser concebido senão como o fundamento estável, a causa primeira do ente. De novo, a divergência é um movimento circular, movimento que é desvelante e que subtrai seja o ser, seja o ente, da mera disponibilidade do pensamento representativo. A diferença como divergência assume a característica de um evento que vem antes e nos termos mais iniciais de cada possível fundação em sentido onto-teológico. De fato, somente porque o ser é em si, originalmente, móvel diferença e divergência, pode acontecer o decaimento segundo o qual a ontologia estabiliza o ser como fundamento do ente, e a teologia o fixa como causa primeira, isto é, Deus. Mas com isso, a metafísica esquece, oculta e deixa impensada a diferença enquanto diferença, e não revela a peculiar mobilidade que há no tempo e na história e que une os distintos entre si: ser e ente.

A breve análise da constituição onto-teo-lógica da metafísica mostra um caminho possível para respondermos à questão: como o Deus entra na filosofia?, a partir da essência da metafísica. O Deus entra na filosofia pela de-cisão, que nós primeiro pensamos como o átrio em que se manifesta a diferença entre ser e ente. A diferença constitui o traçado básico no edifício da essência da metafísica. A de-cisão dá como resultado e oferece o ser enquanto fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que ele fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária (*Ur-sache*). Esta é a causa como causa sui. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus

não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temer, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar. Tendo isso em conta, o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como causa sui, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isto somente quer dizer: este pensamento está mais livre para ele do que a onto-teo-lógica quereria reconhecer.²⁶

Tendo apresentado as ideias internas do texto de Heidegger, é possível trazer a crítica de Berti, que começa por tomar os argumentos e os pôr em confronto com o texto da *Metafísica* de Aristóteles. Neste ponto Berti tem razão, pois é onde parece que as peças do argumento de Heidegger não encontram respaldo. Ao menos neste texto.

Para contribuir com a reflexão, trago uma análise feita por Lucas Angioni, na publicação da sua tradução dos três primeiros livros da *Metafísica* de Aristóteles. Ele trata do termo composto ὄν ἢ ὄν, e entende que sua tradução para uma língua distinta não é tarefa fácil. Não temos em português um participio presente morfologicamente equivalente ao grego ὄν. Por isso, no ato da tradução, ele preferiu o termo ente, porque o infinitivo ser não se adequa bem a nenhuma ocorrência de ὄν. Há partes em que ele preferiu, dependendo do contexto, usar uma oração relativa. Angioni justifica a escolha, porque, em Aristóteles, o participio ὄν não se restringe a designar itens individuais, aos quais costumamos dar o nome de coisas e que percebemos como unidades separadas no espaço e no tempo, etc; e ὄν também pode designar isso, mas

designa primordial e preferencialmente um fato complexo, constituído pela presença de uma propriedade em um subjacente, e expresso através de uma sentença predicativa. Na medida em que participa da natureza do nome e do verbo, o participio *on* abre-se para duas particulares: de um lado, ele pode ser atribuído como predicado e, assim, apresenta uma lacuna para o sujeito e, de outro lado, enquanto verbo, comporta um complemento e, por isso, apresenta uma lacuna para o predicado. Assim, ὄν equivale a algo que é isto. Mas, no seu uso filosófico, o participio *on* participa precisamente da natureza do substantivo: ele consiste na nominalização dessa relação entre um subjacente e sua propriedade, designada pelo predicado. Ente, assim, é o fato de que tal ou tal subjacente apresenta tais e tais propriedades.²⁷

Além de nos apresentar uma análise da dificuldade na tradução do termo, Angioni reconhece que ao tratar do ser ou do ente, é preciso considerar um outro aspecto

²⁶ HEIDEGGER, M. "Identidade e diferença", p. 399.

²⁷ ANGIONI, Lucas. *Aristóteles Metafísica - Livros I, II e III*. Cadernos de Tradução, nº 15. Campinas: UNICAMP, 2008, p. 64.

importante, que denota uma escolha filosófica: o participio *ōv* tem a ver com a natureza do substantivo que ele representa. Há uma nominalização da relação entre o subjacente que *ōv* traz e a sua propriedade, ou seja, o atributo ao qual pertence. Em outras palavras, não dá apenas para traduzir pelo infinitivo *ser*, se o termo traz consigo essa relação entre sujeito e predicado inerente ao conjunto do texto no qual está inserido. Sem essa estrutura lógica, mesmo a tradução padeceria do vício de não revelar o pensamento pensado do seu autor, usando os termos de Heidegger.

Se voltamos a Berti, ele afirma:

É difícil entender qual a relação tenha tudo isto com Aristóteles: em todo o caso, é claro que Heidegger recusa a metafísica de Aristóteles porque ela, a seu juízo, resolve a ontologia na teologia, isto é, identifica o sentido do ser com um ente que seria o ser por essência, isto é, antes de mais nada a *ousía* e em seguida Deus. Diante dessa interpretação, nunca se repetirá o bastante que ela é exatamente a interpretação da escolástica, e antes ainda a neoplatônica, de Aristóteles, que posteriormente se tornou a interpretação moderna.²⁸

Há um valor na análise de Heidegger. A problemática leitura histórica da interpretação do ser em Aristóteles, sua multiplicidade e a fundamental importância dada à substância pelos intérpretes que se seguiram ao aparecimento da *Metafísica*, em especial no Ocidente, acabaram por centrar toda a questão metafísica na suposta ontologia e teologia aristotélica. Heidegger, de acordo com Berti, é influenciado por essa leitura. Assim como para Heidegger, incluindo os mais próximos dele (Brentano, Natorp), o ser, que ele crê ser o fundamental na metafísica como ciência, foi esquecido, ou, melhor, deixado de lado. Mas isso não está na *Metafísica* de Aristóteles, dirá Berti. Se parte da obra permite entender que Aristóteles tenha deixado a questão do ente enquanto ente de lado, isto foi feito porque ele precisava definir a causa desse ente, aquela causa primeira cujo substrato, o subjacente, aquilo que subjaz, define melhor o que Heidegger chamará mais adiante de ser aí ou *Dasein*. Não seria mais aristotélico se Heidegger tivesse chamado ‘ser no devir’? Por fim, uma leitura do texto de Heidegger revela que sua proposta de dar um passo de volta para encontrar a metafísica deixada de lado pelos escolásticos e outros pressupõe algo que não está na *Metafísica* de Aristóteles.

²⁸ BERTI, *Aristóteles no século XX*, p. 99.

A crítica de Heidegger tem a leitura da *Metafísica* de Aristóteles como pano de fundo, uma vez que é dela que surgiu toda a ciência metafísica no Ocidente, mas a metafísica que é resgate do ser esquecido não corresponde, na opinião de Berti, ao que a *Metafísica* entende como ciência do ser enquanto ser. Por isso, segundo Berti, a crítica heideggeriana só tem razão apenas se a referência é a metafísica, a teologia e a ontologia nascidas da escolástica e da neoescolástica, porque não existe uma onto-teo-logia na metafísica aristotélica. Aristóteles não teria feito uma leitura redutiva sobre a questão do ser. Não há por que considerar a necessidade de superar a *Metafísica* por uma nova ontologia, a não ser que se construa uma nova ontologia, como indica o projeto heideggeriano.

Conclusão

É possível concluir que tanto Berti quanto Heidegger têm como objeto de crítica a história da interpretação da *Metafísica* de Aristóteles que se impôs ao longo dos séculos por seus intérpretes e comentadores. Para os dois, a *Metafísica* não somente foi mal-entendida, mas houve um desvio de rota que produziu reflexões externas que nada tem a ver com o pensamento do Estagirita. Em tese, não há o menor problema que algumas posições de Aristóteles tenham provocado novos sistemas de pensamento, o que parece condizente com o arcabouço de seu sistema apresentado na *Metafísica* e no conjunto de toda sua obra conhecida. Mas os dois concordam, aparentemente, que há um equívoco inerente às interpretações.

Todavia, na mesma medida em que se aproximam na crítica, eles se distanciam, porque de um lado Heidegger entende que o problema está no próprio Aristóteles. Ele, ao deixar de lado a questão do ser enquanto ser para cuidar do subjacente ao ser, a substância, acabou aprofundando o esquecimento do ser, e promovendo seu ocultamento, ao apresentar uma metafísica que desconhece o ser em geral e em toda a sua propriedade. Ou seja, a acusação se torna mais grave, na medida em que Heidegger acaba por designar o próprio Aristóteles de ter dado início a esse desvio de rota do ser, na medida em sua ciência do ente enquanto ente ignora o pensar do ser. Os intérpretes e comentadores de sua obra *Metafísica* acabaram enredados neste obscurecimento do ser em detrimento de sua verdade mais alta. Ao se ocuparem do ser num de seus entes, o ente primeiro, ente supremo e perfeição dos entes, Deus, promoveram um desvio do eixo em que o ser deu

lugar ao ente por excelência. Este esforço não foi feito sem o apoio de uma ciência do ser e por uma certa ontologia que deu os fundamentos para as teologias que, na, verdade, na opinião de Heidegger, sequestraram a questão do ser, ocultando-o sob o véu da divindade. Daí ele sugerir ter acontecido o desenvolvimento do que ele chama de uma ontoteologia em Aristóteles.

Da sua parte, para Berti, o desvio de rota é outro. O desvio começa por não terem em conta o que de fato Aristóteles escreveu, e de fazerem seus sistemas hermenêuticos da *Metafísica* de Aristóteles um ponto de partida da explicação dos princípios e temas da própria *Metafísica*. Não está na *Metafísica* nenhuma das intenções de ocultamento do ser que Heidegger acusa o Estagirita de fazer. O que a *Metafísica* possui é um conjunto de ideias, aporias bem ou mal respondidas, uma série de questões um tanto obscuras, um quê de ambiguidade e outros tantos problemas que um texto antigo possui, cuja origem e autoria muitas vezes pode ser posta em xeque, se submetidas a uma ciência distinta e rigorosa como a exegese. Aquilo que os intérpretes e comentadores fizeram depois do aparecimento do texto da *Metafísica* faz parte do processo natural do filosofar. Diante de um texto tão robusto e com tantas questões apresentadas, quem se debruça sobre Aristóteles o deve fazer com certa iniciação. Aqui começa o risco. Mas há risco de fato? Afora a possibilidade de errar sobre aquilo que o texto da *Metafísica* diz de fato, existe apenas a certeza de que a estrutura das questões levantadas podem ser uma boa ferramenta de compreensão da realidade, guardando as devidas proporções no que diz respeito aos limites da ciência de Aristóteles condicionadas a seu tempo grego.

Referências Bibliográficas

ANGIONI, Lucas. (trad.) *Aristóteles Metafísica - Livros I, II e III*. Cadernos de Tradução, nº 15. Campinas: UNICAMP, 2008.

ARISTÓTELES. *Aristotele, Metafísica: traduzione, introduzione e note di Enrico Berti*. Bari: Laterza, 2017.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Novos estudos aristotélicos*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Scritti sul Heidegger*. Roma: Petite Plaisance, 2019.

HEIDEGGER, Martin. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. Paris: Galimard, 1953.

_____. *Identidade e diferença - In Conferência e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1979, p. 375-400.

_____. *Die Grundbegriffe der Antike Philosophien (Sommersemester 1926)*. Frankfurt: Vittorio Kosterman, 1993.

_____. (a). *Principios Metafísicos de la Lógica*. Madrid: Síntesis, 2007.

_____. (b). *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3* (Trad. Enio Paulo Giachini). Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Conceitos Fundamentais da metafísica*. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

Schopenhauer e a História

Luiz Guilherme Bakker de Pinho e Souza

Resumo: Dentre os diversos assuntos que aborda em sua obra principal, O Mundo como Vontade e Representação, Arthur Schopenhauer trata da História enquanto ciência, enquanto fonte de conhecimento, sua utilidade e até mesmo sua definição. Conhecido por suas críticas ácidas, o filósofo de Danzig é direto em afirmar que a História tem muito pouca utilidade e sequer deveria ser considerada uma ciência. Mas seria mesmo o autor totalmente contrário a ela? Na estrutura que se segue, será realizada uma investigação do texto em que Schopenhauer trata sobre esse assunto.

Palavras-Chave: Schopenhauer; História; Filosofia; Ciência.

Introdução

A história e filosofia nem sempre tiveram uma relação próxima. Na verdade, não parecia haver qualquer possibilidade de aproximação entre essas duas disciplinas. De fato, foi somente com Hegel, em sua filosofia, que essa aproximação ocorreu. Antes dele, a maioria dos filósofos desconsiderava a história completamente, ao ponto de sequer tratá-la em suas obras.

Cada filósofo possui sua própria definição de história, bem como seu próprio entendimento sobre sua utilidade. No caso específico de Schopenhauer, ele a considera muito pouco útil para o alcance do conhecimento, principalmente no que tange a natureza humana, preferindo obtê-lo, então, por intermédio da poesia que, em sua opinião, era fonte maior de conhecimento do que qualquer outra coisa.

Em primeiro lugar, Schopenhauer não considera a história sequer como uma ciência, pois, segundo ele, devido à sua falta de sistema, ela não é nada além de um conhecimento racional de fato. Ela possui o diferencial de conhecer o particular por meio do universal, em sentido oposto às ciências de fato, e, conseqüentemente, nunca se torna capaz de prever a possibilidade das coisas em sua área. Além disso, ela sempre trata de indivíduos, em vez de compreender conceitos globais, sendo, portanto, incapaz de prever qualquer tipo de acontecimento.

A história como conhecimento, então, é imperfeita. Ela sempre trata de algo que aconteceu uma vez para nunca mais acontecer de novo. Por conta de seu caráter

individualista, ela está sempre presa na primeira etapa de aprendizado, onde recebe alguma forma de conhecimento novo a cada dia que nasce. Por isso, ela nunca deixa de ser experimental, pois fica sempre presa na primeira fase de conhecimento, sendo, portanto, impossível, para ela, prever o que pode acontecer, pois está sempre entendendo algo que não acontecerá novamente.

Schopenhauer não dá muitos detalhes sobre o que seria uma história universal. Isso ocorre porque, para ela, o que há de abrangente é meramente por inadequação do conhecimento individual, sendo, portanto, subjetivo. Essa falta de objetividade da história a impede de possuir uma abrangência geral, mesmo que trate de períodos, épocas políticas ou civilizações inteiras. A universalidade histórica, para o filósofo de Danzig, não possui qualquer profundidade, justamente por sua falta de objetividade.

A história e a filosofia, por definição, seriam opostos, a ponto de serem contrapartes uma da outra, dois lados da mesma moeda, de certo modo. Uma se concentra no individual, a outra no universal; uma mostra que os acontecimentos mudam, a outra que tudo sempre foi e será do mesmo jeito, e assim por diante. Seguindo essa lógica, Schopenhauer tem a história como inferior às ciências, mais ainda à filosofia, que está acima de tudo, uma vez que ela busca entender e descobrir. Por outro lado, a história busca apenas narrar o que aconteceu, com base em um passado infinito em junção a um futuro igualmente ilimitado, tratando cada momento como se não fosse mais do que um simples fragmento.

Seguindo esse raciocínio schopenhaueriano, seria a História inútil? Ela não possui nenhuma forma de passar conhecimento? Qual seria o verdadeiro valor dela pela visão do filósofo de Danzig? Na estrutura que se segue será feita uma investigação acerca da visão de Schopenhauer sobre essa disciplina, bem como o que ele consideraria uma verdadeira História da humanidade.

A História e a Ciência

Segundo Schopenhauer, a história não possui nenhum aspecto que possibilite que ela seja uma ciência. De fato, tudo nela é exatamente oposto ao que deveria ser para que pudesse ser qualificada como tal:

(...) não há sistema de história, como há de qualquer outro ramo de conhecimento; consequentemente, ela é um conhecimento racional de fato, mas não uma ciência. Pois ela conhece o particular por meio do universal, mas deve compreender o particular diretamente, e continua sempre como que rastejando pelo chão da experiência, por assim dizer (...). Como as ciências são sistemas de conceitos, elas sempre falam de espécies; enquanto a história fala de indivíduos¹.

As ciências possuem conceitos que formam um sistema, capaz de estudar um grupo inteiro; a história, por outro lado, encontra-se presa ao indivíduo, sem nunca conseguir se aprofundar, pois seu objeto de estudo está em constante mudança. Seguindo este raciocínio, pode-se concluir que, segundo Schopenhauer, a história é uma ciência virada do avesso.

O grande problema da história, de acordo com o autor, é sua incapacidade de se desvencilhar do particular e prever possibilidades. A ela falta objetividade e, por mais que tenta analisar os fatos em uma visão mais ampla, como, por exemplo, a história de uma nação, ela ainda depende dos indivíduos que compõem tal nação, isto é, ela consiste do conjunto de narrativas de cada um, e não do país em si.

Segundo Chevitarese, em seu artigo *Considerações sobre a “atualidade” de Schopenhauer*, o filósofo de Danzig vê a história como necessariamente restrita ao âmbito dos fenômenos particulares. Isso a torna incapaz de decifrar o enigma do mundo, pois não consegue atingir a verdade universal implícita aos fenômenos que estuda. Justamente por conta disso vêm sua limitação perante à filosofia, pois é precisamente tal decifração que esta consegue e a história é tão incapaz de conseguir.

Outro problema que impede a história de ser uma ciência é o seu material: o individual em sua particularidade e contingência. Este é eternamente transitório, suscetível a mudanças causadas pelo menor dos acontecimentos. Por isso, tal material é efêmero e não serve para qualquer consideração humana séria.

A única história real é a do indivíduo. A história das nações é composta de meras abstrações, algo que Schopenhauer chama de construções históricas [*konstruktionsgeschichten*], e, de acordo com ele, não existem de verdade, são apenas guiadas por um otimismo que sonha com um Estado onde tudo é maravilhoso, de forma

¹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação – Tomo II*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2015, p.118.

utópica, em uma crítica à filosofia de Hegel. Mesmo assim, o que define o curso histórico de uma nação, na verdade, são os seus indivíduos.

Mas o que move as *konstruktionsgeschichten* não é a história, mas sim a moral, que é a tendência da vontade. Dado que somente o clico de vida de cada um tem unidade, ele deve ser considerado como uma formação, cujo significado é a moral. Apenas os processos mais íntimos do ser humano são reais, contanto que tenham relação com a vontade, posto que esta é a única coisa em si. Com base nisso, eventos externos ao individual, ou seja, compreendendo um cenário mais abrangente, não possuem realidade e nem significado, já que se relacionam com a vontade apenas de forma indireta. Portanto, a história da humanidade não passa de uma simples ficção como qualquer outra.

O ponto de origem desse argumento é o foco da história no que é passageiro, e quando se refere ao mesmo evento ela utiliza denominações diferentes:

uma verdadeira filosofia da história não deve só levar em conta, como todos aqueles que o fizeram, o que está sempre vindo a ser e nunca é (...). Ela consiste na percepção de que a história é mentirosa, não só em seu arranjo, mas também em sua própria essência, uma vez que, falando de meros indivíduos e eventos particulares, sempre finge relatar algo diferente, enquanto que do começo ao fim ela repete constantemente apenas a mesma coisa com um nome diferente e uma capa diferente².

Para que a história seja uma ciência, ela deve compreender e aceitar suas próprias limitações, em especial o fato de que o ato de simplesmente narrar os acontecimentos não produz qualquer forma de conhecimento real. Somente assim ela vai conseguir ser estruturada de modo a prover qualquer forma de entendimento sobre a natureza humana, mesmo que não seja a melhor fonte para isso.

A História como Conhecimento

Com base no que foi apresentado até aqui, surge a pergunta: qual o verdadeiro valor da história? Seria ela completamente inútil? Em primeiro lugar, o filósofo de Danzig, por mais ácido que seja em suas críticas, ainda no capítulo 38 de seu segundo MVR, já fornece o que seria uma solução para o que ele próprio problematiza: o verdadeiro valor da história.

² *Ibidem*, p.124.

Segundo Schopenhauer, a história, como fonte de conhecimento sobre a natureza humana, é inferior à poesia. Isso não significa, no entanto, que ela seja uma fonte ruim de conhecimento, pelo contrário:

(...) parece como se quiséssemos negar todo o seu valor, a não ser que mostremos em que consiste efetivamente esse valor. Na verdade, no entanto, permanece para ela, depois desta derrota para as artes e da rejeição pela ciência, uma área de atuação muito peculiar a ela e diferente de ambas, na qual encontra o lugar de maior honra³.

De acordo com Schopenhauer, a história é a razão da humanidade, isto é, com a compreensão do passado pode-se entender o presente e saber, com base nela, como será o futuro. O povo de uma nação que não conhece a própria história não difere em nada dos animais, limitados à intuição do presente, vivendo apenas no momento, presos sem qualquer perspectiva. A única liberdade, então, vem por intermédio da história.

Enquanto a natureza humana pode ser conhecida pela razão, a consciência pode ser conhecida pela história, por isso ela é importante para formar uma totalidade. Neste caso, ela é a melhor fonte de conhecimento possível, pois permite unir a consciência da humanidade com base em seu passado, para que as pessoas possam situar-se no presente e entender em que direção estão rumando para o futuro.

Toda a crítica feita por Schopenhauer à história como conhecimento parte justamente do argumento por ele apresentado: relatar os fatos ocorridos com certos grupos sempre termina em ficções sobre indivíduos, pois não há como separar mentiras de verdades. Isso divide a consciência da humanidade, sendo, portanto, exatamente o oposto do que a história deve fazer. Ela não deve narrar qualquer tipo de fato, mas sim registrar o conhecimento para que seja passado entre gerações, de modo que se conectem, criando, então, o que ele chama de unidade humana.

Agora, o que a *linguagem* é para a faculdade de raciocínio dos indivíduos, como condição indispensável para o seu uso, a *escrita* é para a faculdade de raciocínio de toda a humanidade, como é indicado aqui. Pois somente com a escrita é que a real existência desta faculdade de razão se inicia, assim como a existência da razão do indivíduo primeiro começa com a linguagem. Dessa maneira, a escrita serve para restaurar a unidade da consciência da raça humana⁴ (...).

³ *Ibidem*, p.125.

⁴ *Ibidem*, p.126.

A escrita é essencial para a história, pois é por intermédio dela que há o registro do passado da humanidade, sendo, portanto, a forma de unir a consciência. Schopenhauer justifica este argumento dizendo que os monumentos do passado, por não possuírem muitos escritos a seu respeito, não possuem, então, quase nenhum valor, pois sem saber o que eles estavam registrando, não há como saber o que levou à sua construção. Com o avanço da escrita na humanidade, assim, as construções mais recentes seriam menos resistentes ao tempo, pois seriam mais dispensáveis, uma vez que já existem mais escritos registrados.

Com base nisso, pode-se concluir que a história é, então, peculiar, com uma área de atuação única. Por isso, ao compará-la com a ciência, Schopenhauer não atribui a ela qualquer aspecto qualitativo, posto que é possível que uma incompatibilidade não incorra em uma inferioridade. De fato, o próprio autor coloca a história como a melhor em sua própria área de atuação. A crítica, então, é sua definição e caracterização enquanto disciplina de aprendizado.

História Universal

Por um lado, Schopenhauer não faz muita referência direta ao que seria uma história universal. Por outro lado, no entanto, ele a tem como indivisível, uma vez que todas as suas críticas partem do ponto comum sobre a história se focar em eventos ou personagens individuais, enquanto seu papel seria unir a consciência humana através das gerações e até mesmo das nações. Com base nisso, tem-se por história universal, segundo o autor, aquela que registra a consciência humana pelo tempo de modo a formar uma unidade que não pode ser fragmentada.

O problema da universalidade da história é que lhe falta objetividade:

Mesmo o mais universal na história em si é apenas algo individual e particular, ou seja, uma longa época ou um evento principal, o que, por conseguinte, comporta-se como algo particular, como a parte em relação ao todo, mas não como o caso para a regra, como ocorre, por outro lado, em todas as ciências adequadas, porque elas fornecem conceitos e não meros fatos⁵.

⁵ *Ibidem*, p.119.

Apesar de trabalhar com fatos relatados, lhe falta objetividade fora do aspecto individual, porque a memória é especulativa e, assim, os fatos fornecidos não possuem um conhecimento preciso, tal qual ocorre na ciência. Ora, é impossível prever o que acontecerá a um indivíduo porque, por mais que se saiba exatamente tudo ocorrido em sua vida de modo a conhecer sua personalidade, ele ainda está sujeito a ser afetado por fatores únicos, estes podendo ou não ocorrer subitamente e estão interligados com uma miríade de outras coisas. Portanto, por mais que se trate de pessoas reais, a história ainda é uma simples ficção. Não há qualquer confiabilidade em um conhecimento obtido dessa maneira.

É importante ressaltar que, no aspecto da previsibilidade, é possível saber como um indivíduo pode reagir a certos tipos de situações, com base na vontade, pois o caráter humano nunca muda. Porém, isso não possui qualquer relação com a história em si, pois o conhecimento obtido é empírico e derivado da vontade, não dos acontecimentos.

Contar uma história não é ensinar. Ela, enquanto simples narrativa, não fornece qualquer tipo de conhecimento. Assim sendo, uma história universal não consistiria em relatos sobre a humanidade. Segundo Schopenhauer, o seu verdadeiro intuito deve ser preservar o conhecimento humano através das gerações. A história universal, portanto, deve desconsiderar eventos passageiros e focar no ponto comum entre eles, tendo-os registrados para as gerações posteriores.

O ponto de origem deste argumento é que a história, em seu caráter narrativo, não possui qualquer objetividade, portanto não possui uma abrangência geral, mesmo que se trate de povos, eras ou períodos inteiros:

(...) o universal não é uma generalização objetiva dos conceitos, mas meramente uma generalização subjetiva de meu conhecimento, que pode ser chamado universal apenas na medida em que é superficial. Assim, o que posso saber, em geral, sobre a Guerra dos Trinta Anos é que ela foi uma guerra religiosa travada no século XVII, mas esse conhecimento geral não me permite especificar nada mais detalhado sobre o seu curso⁶.

Com base nisso, o universal da história meramente compreende a quantidade de pessoas envolvidas no período relatado, e isso não possibilita a compreensão do que ocorreu objetivamente, a não ser que se parta do individual. A história universal, portanto,

⁶ *Ibidem*.

não é nada além de uma classificação dos eventos que abrange, desprovida de qualquer conhecimento prévio sobre eles.

Filosofia da História Segundo Schopenhauer

A filosofia e a história encontram-se em pólos opostos, de acordo com o filósofo de Danzig, pois uma é o conhecimento mais universal e importante, e a outra, desprovida de qualquer sistema, está sempre presa ao conhecimento superficial oriundo do particular. Deste modo, elas não possuem qualquer ponto comum, ou mesmo interseção, entre si, estando completamente separadas uma da outra.

Ocorre que a filosofia trabalha com a imutabilidade, aquilo que é e sempre será. Com este argumento, chamado por ele de verdade principal filosófica, Schopenhauer referencia Platão, afirmando que tudo o que existe é sempre o mesmo, o que nasce é fenômeno, somente as ideias são permanentes e o tempo é ideal. O objetivo, então, é entender o que existe e sempre existiu, e não se concentrar em algo transitório, passageiro e inútil para o conhecimento. É exatamente por isso que o autor critica a história como disciplina e rejeita a possibilidade de classificá-la como ciência.

Segundo esse pensamento, é impossível pensar em uma filosofia da história. Porém, por mais que todas as limitações apresentadas impossibilitem a existência de tal ciência, o problema não está na história, mas sim em suas limitações:

A verdadeira filosofia da história, portanto, consiste na percepção [*Einsicht*] de que, apesar de todas essas mudanças infinitas e seu caos e confusão, sempre temos diante de nós apenas o mesmo, a essência, idêntico e imutável, agindo da mesma forma hoje, como o fez ontem e sempre. A verdadeira filosofia da história deve, portanto, reconhecer o que é idêntico em todos os eventos, nos velhos tempos, na atualidade, no Oriente ou no Ocidente e deve ver em todos os lugares a mesma humanidade, apesar de todas as diferenças nas circunstâncias especiais, nos trajes e nos costumes⁷.

A história, então, não deve se rebaixar às suas limitações. Pelo contrário, ela deve colocar-se acima delas e ir além, isto é, a filosofia da história não tem que se preocupar com relatar eventos, mas sim analisá-los, compreendê-los e encontrar a essência humana em seu ponto comum. Ela não deve ser uma narrativa, de modo algum, mas sim uma

⁷ *Ibidem*, p. 124.

análise. Nesse aspecto, ela seria história e filosofia, justificando, portanto, o termo definido pelo filósofo de Danzig.

Esse argumento de Schopenhauer mostra que ele criticava a forma como a história era tratada, em especial pelo otimismo hegeliano, e não pela disciplina em si. De fato, com base nos argumentos apresentados até aqui, pode-se concluir que o filósofo de Danzig parece, na verdade, querer defender a história desse mesmo otimismo que ele tanto criticava.

Os hegelianos, que consideram a filosofia da história até mesmo o mais elevado alvo [*Hauptzweck*] de toda a filosofia, devem buscar a referência de Platão, que repete incansavelmente que o objeto da filosofia é o imutável e aquilo que é sempre permanente, e não aquilo que é assim agora e depois de outro jeito.⁸

O problema apresentado por Schopenhauer é o valor exagerado que se dá à história como narrativa, um privilégio equivocado que dá à disciplina uma visão incrivelmente otimista em relação ao progresso da humanidade. Em resposta, Schopenhauer, na página 122 de seu segundo MVR, define os hegelianos como glorificadores da história e realistas ingênuos.

Com base nisso, a filosofia da história não é apenas importante, mas também necessária. Sem ela, a sociedade não difere dos animais, pois estará perdido, sem saber de onde veio e para onde vai. É somente por intermédio da história que os povos podem obter a autoconsciência, não está que relata acontecimentos, mas sim a que os analisa, compreende e registra, conectando diferentes gerações e remediando a divisão natural da humanidade.

Pode-se concluir, portanto, que toda a crítica de Schopenhauer à história de sua época é por causa de seu método, não pela sua existência em si. Tal método a desvaloriza, e a filosofia da história requer um procedimento único que, de acordo com o autor, os historiadores da época não eram capazes de encontrar, por estarem excessivamente mergulhados em um otimismo exacerbado, e até mesmo injustificado.

Então, resta uma última questão a se tratar: qual o papel real da história para Schopenhauer? Estabelecida a verdadeira visão do filósofo de Danzig sobre essa disciplina, bem como a motivação por trás de suas críticas, convém agora argumentar

⁸ *Ibidem*, p.123.

sobre o último ponto desse assunto: a utilidade da história segundo Schopenhauer e como ela pode trazer sabedoria, isto é, a sua eudemonologia.

Em primeiro lugar, a narrativa de fatos deve ser completamente desconsiderada. Segundo Schopenhauer, a história, no que concerne aos fatos passados, precisa focar no que há de comum entre diferentes fatos em diferentes locais e épocas:

A verdadeira filosofia da história deve, portanto, reconhecer o que é idêntico em todos os eventos, nos velhos tempos, na atualidade, no Oriente ou no Ocidente e ver em todos os lugares a mesma humanidade, apesar de todas as diferenças nas circunstâncias especiais, nos trajes e nos costumes.⁹

Schopenhauer aponta, aqui, como os fatos possuem relevância real na história: eles servem para apontar o que acontece em comum, ou seja, o que é imutável, não importando onde nem quando acontece, dentro do ser humano em geral. Esse seria o ponto de partida que permitiria um entendimento das qualidades fundamentais do coração e da cabeça de todas as pessoas.

Considerações Finais

Schopenhauer sempre foi ácido em suas críticas, principalmente se elas fossem direta ou indiretamente relacionadas ao filósofo Hegel. Isso não significa que ele era totalmente contra o que contestava. De fato, no caso da história, o autor defendia sua importância, principalmente na forma de filosofia. Sua objeção era a seu método e à classificação deste mesmo método como uma ciência.

A razão pela qual Schopenhauer coloca a poesia como a melhor maneira de conhecer a natureza humana é porque, segundo ele, é nela que ocorre a manifestação da ideia que equivale ao que há de mais próximo da vontade, esta sendo a origem de todas as coisas. Assim, a natureza do homem se manifesta em sua essência mais pura, acompanhada por ações, pensamentos e afetos.

Não é que a história não forneça qualquer conhecimento. De fato, ela é até complementar à poesia, no sentido em que esta exprime a ideia e a outra exprime o fenômeno:

⁹ *Ibidem*, p.124.

A história está para a poesia como a pintura de retratos está para a pintura histórica, pois a história dá o verdadeiro no particular, a poesia no universal. A história tem a verdade do fenômeno, que pode ser neste verificada, a poesia tem a verdade da Ideia, não encontrada em fenômeno particular algum e no entanto exprimindo-se a partir de todos. O poeta expõe com escolha e intenção caracteres significativos em situações significativas, já o historiador toma aos dois como eles aparecem¹⁰.

Isso significa que, mesmo sendo similares e, de certo modo, complementares, a poesia e a história não são iguais. Esta, por ser originária de fenômenos individuais, fornece apenas conhecimento empírico, e aí ocorre sua limitação: o historiador pode apenas interpretar os fatos; o poeta pode moldar com plena liberdade a forma como vai expor as ideias. A história, então, fornece conhecimento apenas *a posteriori*, e o historiador não tem nada o que fazer com a informação que recebe, enquanto o poeta tem a opção de utilizar da narrativa para moldar suas palavras a fim de passar a ideia da melhor maneira. Por conta disso, apesar de suas equivalências, a poesia é superior à história como fonte de conhecimento sobre a natureza humana.

Excluída a possibilidade de se ter a história como fonte de conhecimento, sobra a opção de tê-la como narrativa. Neste caso, Schopenhauer a considera inferior à autobiografia, esta sendo a forma mais eficiente de história para o conhecimento por meio de relatos, pois, segundo o filósofo de Danzig, seria impossível mentir em uma autobiografia.

Toda a crítica pelo autor à história não é por conta de sua existência em si, mas sim por seu método que se baseia em acontecimentos. A isso, ele propõe uma filosofia da história que enxergue o que há de comum entre eles, de forma a obter o verdadeiro conhecimento, criando uma relação da história para a humanidade igual à relação da razão com o homem.

No que concerne a passagem de tempo na história, Schopenhauer segue a linha de Platão, não considerando o tempo como linear, mas sim cíclico, e que passado e futuro não existem, somente o presente é real, ou seja, certos acontecimentos sempre se repetem. Por isso a importância do conhecimento para entender tanto o passado quanto prever o futuro.

É justamente por não existir passado que o ato de relatar fatos não produz conhecimento, e é justamente pela inexistência do futuro que tentar prevê-lo sem saber

¹⁰ *Ibidem*, p. 323, §51.

sua história prévia seria um grande erro. É por causa disto que Schopenhauer qualifica como animais perdidos e desgarrados os povos que não conhecem sua história prévia.

Seguindo a lógica de Schopenhauer, a história se ocupar com narrativas é prejudicial tanto para ela quanto para os que poderiam se beneficiar de seu verdadeiro conhecimento. Assim, o que ele propõe é uma superação de tais defeitos, a fim de derrubar empecilhos que impedem a unidade humana por meio de sua autoconsciência, permitindo, portanto, que a filosofia da história ocupe seu lugar de maior honra.

Bibliografia

Schopenhauer, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação – Tomo I*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

Schopenhauer, Arthur. *O Mundo Como Vontade e Representação – Tomo II*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

Chevitarese, Leandro. *Considerações Sobre a “Atualidade” de Schopenhauer*. Sofia, Vitória (ES), V.7, N.2, P.43-58, Jul/Dez.2018

Super-homem e Eterno Retorno, pensamentos necessariamente complementares

Rodrigo Ribeiro de Assumpção

Resumo: O objetivo deste artigo são dois: primeiramente, visa oferecer um entendimento conciso sobre os pensamentos do super-homem e do eterno retorno; em segundo lugar, partindo de uma leitura que considera a incompletude dos dois pensamentos quando tomados isoladamente um do outro, o propósito é pensar sobre a questão de que esses dois pensamentos somente fazem sentido na filosofia nietzschiana se compreendidos como elementos necessariamente complementares entre si.

Palavras-chave: Super-homem, Eterno retorno, Pensamentos Complementares.

Sobre o Conceito de Super-homem

Em “Porque sou tão sagaz”, §9, de *Ecce homo*, Nietzsche nos diz como chegou a ser o que é. Para isso, antes, foi necessário ter cautela com os “grandes imperativos”, as “grandes palavras” e as “grandes atitudes” (é necessário acautelar-se, inteiramente, do ordenamento comum da moral e do eruditismo das fórmulas universais); para só depois, a partir dessa prevenção e com o passar do tempo, começar a imperar uma organização própria de si, uma “ideia convocada à dominação”, que “prepara qualidades e habilidades singulares”, as quais serão úteis para a “tarefa dominante”, a “meta”, o “fim”, o “sentido” da existência. Esse é o percurso que Nietzsche descreve como o caminho que o conduziu à tornar-se o que é. Levando em consideração o que Julião apontou como definição de super-homem, a saber, é aquele que se torna o que é, então, o caminho para tornar-se o que é, apontado por Nietzsche, pode ser considerado como caminho que destina ao super-homem.

No entanto, o super-homem não deve ser pensado como um algo distante da humanidade, um algo fora da ordem humana, mas como aquele que se destina à “superação de si mesmo”, ou melhor, como aquele que é “condutor do sentido histórico”, sendo, por isso mesmo, criador de novos valores e destruidor de valores antigos¹. Como

¹ Cf. JULIÃO, J. N.. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016, p. 88.

resultado, pode-se entendê-lo como uma ultrapassagem do homem da modernidade e uma ultrapassagem do homem niilista em geral. Apontando para a mesma direção, Stegmaier defende que “o pensamento do [super-homem] é a superação do conceito de homem em geral”. De modo efetivo, o super-homem é uma antidoutrina que se opõe às doutrinas criadas pelo homem. Segundo esse comentador, toda doutrina, todo conceito, e nesse caso específico o conceito de homem, atua como norma, atua normativamente, tornando-se escopo de medida para cada indivíduo em particular. Isso posto, o conceito de homem, humanidade, se oferece como justificação para que o indivíduo possa ser julgado segundo ele e submetido a ele. Desse modo, o “pensamento do [super-homem], em contrapartida, seria o pensamento de homens para além de todas as normatizações”². Uníssono a esses dois comentadores, Machado acena que “o super-homem é todo aquele que supera as oposições terreno-extraterreno, sensível-espiritual, corpo-alma; é todo aquele que supera a ilusão metafísica do mundo do além e se volta para a terra, dá valor à terra. Nesse sentido, o super-homem é superação, ultrapassagem”³. Verifica-se mais uma vez o super-homem ser definido como a superação do tipo de homem niilista, como superação “do homem tal como ele foi” e é, de “sua crença em Deus” e de sua desvalorização da vida. Resgatando a definição oferecida por Deleuze, Machado acena o super-homem como “um novo modo de sentir, um novo modo de pensar, um novo modo de avaliar; uma nova forma de vida; um outro tipo de subjetividade”⁴. Sendo assim, o super-homem é a superação do homem dogmático e doutrinário, e, por consequência, é a possibilidade de um novo modo de vida, não-dogmático e não-doutrinário. Plenamente considerado, o super-homem é aquele que está preparado para querer a vida tal como ela é, múltipla, contraditória, dinâmica e devenida, pois quer, através da afirmação da vida tal como é, sua transformação, sua elevação e a superação de si mesmo.

Dessa maneira, sob o conceito de super-homem, a afirmação da autossuperação de si inclui em seu escopo a necessária afirmação dos seus opostos, como, por exemplo, destruição, declínio e sacrifício de si. E é por meio dessa afirmação que se pode conceber a origem do super-homem. Com efeito, o super-homem pode ser entendido como aquele

² STEGMAIER, W. “Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 23, p. 11-52, 2009, p. 33.

³ MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 46.

⁴ *Ibidem*.

que é capaz de afirmar a si mesmo como vontade de poder, conjugando seus pensamentos, sentidos e vontades ao múltiplo e à contradição como regra da vida.

Em notas presentes da tradução que fez da obra AFZ, Santos disserta que o super-homem “não surge de uma espécie que desaparece para dar lugar a outra espécie”, mas surge da “transfiguração da espécie pela afirmação do que de mais alto [...] que está no homem e este deve atualizar para superar-se”⁵. Sendo assim, o super-homem “é o tipo que alcança o mais alto acabamento. É a plenitude do ser homem, o homem humanamente acabado, completo, realizando as suas perfeições, sem deixar de ser homem”⁶. Concebido desse modo, o super-homem é “o transfigurador da existência”⁷, e, por conseguinte, só poderá surgir quando o homem alcançar certo grau de elevação. Santos ainda deixa impresso que o super-homem “é um virtuoso total e não à custa das próprias derrotas”⁸. Fica claro que o super-homem não pode ser aquele que quer alcançar a elevação de sua alma pelo desprezo das coisas do corpo. Como síntese do que Santos pretendeu mostrar, podemos propor que o super-homem é aquele que conjuga todos os aspectos da condição humana, alma e corpo, ao processo de superação de si, ao processo de afirmação do que há de mais elevado no homem.

O super-homem é, antes de tudo, expressão de singularidade e reconhecimento de si como comandante de seus atos. O super-homem é o modo de liberdade do homem e é, sobretudo, liberdade que se adquire mediante enfrentamento e combate. De acordo com Nietzsche,

A guerra educa para a liberdade. Pois o que é liberdade? Ter a vontade da responsabilidade por si próprio. Preservar a distância que nos separa. Tornar-se mais indiferente à labuta, dureza, privação, até mesmo à vida [...] Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da “felicidade”, por exemplo. O ser humano que se tornou livre, e tanto mais ainda o espírito que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar.⁹

⁵ NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra* – um livro para todos e para ninguém. Tradução e notas: Mario Ferreira dos Santos. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 16, Nota 4.

⁶ *Ibidem*, p. 21, Nota 6.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 – “IX - Incursões de um extemporâneo”, §38.

Pela citação acima, aquele que deseja *responsabilidade por si próprio*, aquele que anseia *tornar-se o que é*, é o mesmo que deve reconhecer, afirmar e educar-se nos seus instintos mais viris, os quais se deleitam na guerra, em detrimento dos outros instintos pouco viris, os quais clamam por paz e bem-estar. Assumir a responsabilidade sobre si, sendo por isso mesmo livre, parece exigir uma disposição para estabelecer hierarquias entre os instintos — enfim, parece exigir a autodisciplina de si nos instintos como condição de liberdade para criar-se singularmente no mundo. Nesse sentido, admitimos que o super-homem é, por definição, todo aquele que afirma e disciplina sua singularidade de pensamento, sentidos e vontades e que, conjuntamente, ama o seu destino e a vida.

De modo amplo, porém sem caracterizar doutrina ordinária ou tentativa de generalização e normatização, pensamos que o super-homem é uma meta para o homem, uma meta que significa a superação de tudo o que o homem do passado foi, em especial, niilista. De modo estrito, compreendemos que o super-homem é a forma da máxima afirmação da singularidade. Isto é, ele é a meta que expressa a possibilidade de um novo modo de vida. Investigando as considerações de Nietzsche sobre Napoleão, personalidade que é descrita, pelo alemão, como uma “síntese de inumano e sobre-humano”¹⁰ — síntese de não-homem e super-homem —, Bilate admite, num primeiro momento, o caráter relativo do termo super-homem como sendo uma “nova possibilidade de configuração humana diante do tipo de homem vigente”¹¹. A partir de uma consideração mais própria do termo e analisando a declaração de que a grandeza do homem é ser “uma ponte e não um fim”, Bilate sustenta, num segundo momento, que o super-homem “deve ser necessariamente entendido como um eterno porvir, porque o homem será sempre uma possível transição para um novo tipo”¹². Assim, podemos aspirar o super-homem como um tipo humano em constante superação de si.

Com o intuito de entender a aproximação feita entre Napoleão e o conceito de super-homem, Bilate busca investigar algumas características fisiopsicológicas do imperador francês, apontadas por Nietzsche. A grande admiração de Nietzsche pela figura de Napoleão se deve ao fato de ter sido ele “um tipo de homem muito forte como

¹⁰ NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral* – uma polêmica. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 – “Primeira Dissertação”, §16.

¹¹ BILATE, D. “Nietzsche, entre o *Übermensch* e o *Unmensch*”. In: *Cadernos de Nietzsche*, São Paulo, 2014, p. 216.

¹² *Ibidem*.

criador”¹³ (criação intelectual) e muito forte fisicamente, “trata-se [portanto] de um corpo poderoso em todos os aspectos, isto é, fisiopsicologicamente”¹⁴ possuidor de *grande saúde*¹⁵. De acordo com Bilate, Nietzsche pensava em Napoleão como uma possível referência de proximidade com o super-homem, no mais porque era capaz da dominação de seus instintos e da concretização de suas ações. Essa investigação acaba por revelar características que possivelmente também estariam presentes no super-homem, a saber: 1) a indiferença absoluta, “graças a sua imensa força”, diante do que “não atrapalha a realização de seu projeto” e em relação ao que é o bem e o mal; 2) a capacidade de dominar seus afetos em função de um motivo, em vista disso, afirmar-se como vontade de poder, a “avidez de dominar”; 3) a postura ativa diante do acaso, intencionada a estabelecer “estratégias com o real” e controlar relativamente o destino e os efeitos de suas ações, não se deixando levar pelo acaso; 4) a alegria, a simplicidade e a serenidade nos pensamentos, emoções e ações; 5) jamais ser movido por ódio, vingança e ressentimento; 6) guiar-se por si mesmo e estar “acima de qualquer referência de alteridade”.

Sintetizando sua investigação sobre a figura de Napoleão, a partir das considerações de Nietzsche, o comentador sustenta que

O imperador aparece como um exemplo extraordinário da afirmação da vontade de poder, sendo sua vida a realização sem limites desse impulso fundamental. Napoleão luta pela efetivação de sua própria força e é indiferente aos outros, salvo se os outros podem ajudá-lo a aumentar o seu poder. Por esse motivo, ele é considerado frequentemente como imoral e dotado de uma crueldade [indiferença] inumana.¹⁶

Com efeito, o super-homem é um tipo de homem forte e, como tal, é um homem de vontade saudável e organizada nos instintos, mas, além disso, é também um homem racional, possuidor de um intelecto apurado. E, factualmente, é aquele tipo de homem

¹³ *Ibidem*, p. 219.

¹⁴ *Ibidem*, p. 220.

¹⁵ Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche destaca os antagonismos do caminho que levam até a grande saúde do corpo e do espírito: “é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a madura liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários [...] que é precisamente a marca da *grande saúde*” (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano* – um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, §4)

¹⁶ BILATE. D. “Nietzsche, entre o Übermensch e o Unmensch”, p. 226.

convocado à existência por Nietzsche: o homem “*sintético, total, justificador*”, que experimenta os antagonismos de forças para que, por via da razão, possa selecionar, sintetizar e unificar em si esses antagonismos. Por esse motivo, Müller-Lauter alega que o homem forte, o tipo tão valorizado por Nietzsche, deve dispor não apenas de uma “vontade saudável de viver”, mas, também, da “esperteza que os fracos cultivaram”. E acrescenta: “a história da humanidade seria ‘algo demasiado tolo sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram’”. O homem forte precisa ter as propriedades desenvolvidas pela “alma moderna”, a esperteza e a dissimulação, por exemplo, mas, especialmente, precisar ser poderoso o bastante para “transformá-las em pura saúde”¹⁷.

O super-homem é o tipo capaz de viver a vida como superação. Nesse sentido, é o tipo capaz de afirmar a si mesmo como vontade de poder, e que (atenção!) tem a potencialidade para amar, sem restrições, a necessidade do acontecimento. Como vontade de poder, ele almeja seu declínio porque deseja a superação de si mesmo. Referente a isso, voltando à investigação proposta por Bilate, podemos assim questionar: se Napoleão possuía todas essas características que, aliás, em muito são coincidentes com as que Zaratustra anuncia quando se refere ao super-homem, por que, e essa é a questão que Bilate se propõe a responder, Bonaparte é descrito, por Nietzsche, como uma síntese de não-homem e super-homem? Decerto, Bilate admite a hipótese de que Bonaparte não pode ser tomado como um exemplo integral de super-homem porque lhe falta algo, a saber, falta-lhe a capacidade de amar integralmente seu destino, falta-lhe a capacidade de amar, também, a sua má sorte¹⁸ — falta-lhe, terminantemente, o *amor fati* que está presente na alma da personagem Zaratustra.

Seguindo adiante, queremos destacar que mesmo não concordando com parte da conclusão a que chegou Müller-Lauter (sobre o conceito de super-homem) em seu texto “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica – a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner”, convém sua exposição, por divergir pontualmente do que trouxemos como proposta interpretativa para o super-homem. Diz ele:

¹⁷ MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução: Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, pp. 118-119.

¹⁸ Cf. BILATE, D. “Nietzsche, entre o Übermensch e o Unmensch”, p. 226-228.

Na ideia de além-do-homem deve realizar-se a boa constituição [fisiológica]. Mas, também ao descrever o caminho para que se realize, Nietzsche coloca-se contra Nietzsche. Por um lado, exige o homem da grande síntese, que reúne em si um máximo de experiências contrárias, inclusive as da *décadence*; por causa dessa extensão, ele teria o mais alto valor, mesmo quando fosse sublimado e frágil. Por outro lado, desenvolve o pensamento da formação seletiva do horizonte, separando-se no organismo as partes ‘sadias’ e as ‘degeneradas’; o homem mais poderoso deveria ser bem-sucedido na segregação ou até na eliminação das últimas. Aquela sublimação e essa radical (negadora e até aniquiladora) robustez todavia se excluem. Na medida em que, em seu último ano de atividade, Nietzsche se declara partidário da última, estreita-se seu ângulo de visão no que diz respeito à utilidade e desvantagem dos fenômenos de *décadence* para a vida bem constituída.¹⁹

Em resumo, Müller-Lauter acusa oposição excludente na ideia de super-homem em Nietzsche, quando este filósofo, num primeiro momento, admite a importância das experiências de fraqueza (*décadence*) e a importância da sublimação no sofrimento para a elevação e boa constituição do tipo de homem poderoso, e, num momento posterior, assume que o tipo de homem mais poderoso seria capaz de selecionar o que lhe é sadio e capaz de eliminar, inclusive, o que lhe degenera. Referente a isso, parece-nos que Müller-Lauter entende, pelo menos nesse texto, que, para o Nietzsche do segundo momento, a vivência da fragilidade e as experiências de fraqueza e *décadence* seriam inúteis ou desvantajosas à robustez do homem poderoso, à boa constituição fisiológica. Em oposição a esse Müller-Lauter, consideramos que as experiências de fraqueza, *décadence* e de degeneração não eram consideradas (pelo menos por Nietzsche de AFZ) desvantajosas ou inúteis à robustez seletiva do homem poderoso, uma vez que somente pela experimentação da fraqueza, da *décadence* e da degeneração a personagem Zarathustra pôde reconhecer o que o enfraquecia, o que o tornava *decadent* e o que o degenerava. Apenas através das experiências diversas, sadias e degeneradas, que se pode falar de força no ato de selecionar, separar e eliminar. Portanto, a fraqueza, a *décadence* e a degeneração não caracterizam, como pensou o comentador, peças descartáveis ou inúteis à robustez seletiva do homem de boa constituição, mas são complementos e estímulos para uma ação poderosa e elevada, para uma ação de superação. Seleciona-se, segrega-se, elimina-se, em vista da superação de si; afirma-se a *décadence*, visando a elevação. Apenas uma boa constituição fisiológica (instintos bem ordenados) é capaz de

¹⁹ MÜLLER-LAUTER. W. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica – a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, 199, p. 26-27.

suportar e superar momentos de *décadence* (desorganização dos instintos). Por essa lógica, o conceito de super-homem indica, sobretudo, superação. Deveras, um estado de *décadence* somente tem valor para o pensamento do super-homem se puder ser estímulo para a superação, e é nesse sentido de superação que esse estado de desorganização dos instintos, a *décadence*, pode ser útil e vantajoso. Isto é, a *décadence* é útil e vantajosa para o homem de boa constituição fisiológica como meio para a superação, e por isso é dever segregar e até mesmo buscar eliminar estados de desorganização para que se restabeleça a ordem dos instintos. O que Müller-Lauter aponta aqui como contradição nietzschiana no conceito de super-homem, na obra “*Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*” o comentador oferece uma interpretação que tende à unificação dessas duas ideias de super-homem, corroborando consideravelmente com nosso entendimento do conceito. Veja-se:

No grande homem, devem-se representar de maneira distinta os dois momentos constitutivos da verdadeira vontade de potência. Pois eles estão numa dupla relação entre si. No sentido da intensificação do que lhes é próprio, excluem-se mutuamente. No entanto, essa intensificação deve servir à potência. Assim, demonstra-se que um momento necessita do outro. Cada um precisa passar ao que lhe é contraposto, para que a potência não se torne impotência.²⁰

Em conclusão, o super-homem é o tipo que se dedica, incessantemente, a afirmar a totalidade de si — totalidade de si, que é atualizada no tempo, a todo instante, num eterno fluxo do devir, por isso, um processo de afirmação sempre inacabado. No entanto, para que possa afirmar a totalidade de si é necessário que afirme a totalidade do todo²¹, que também é puro devir. Mostrada essa necessidade, temos que somente o pensamento

²⁰ MÜLLER-LAUTER. W. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 204. Para maiores esclarecimentos sobre essa perspectiva de interpretação, conferir o capítulo “O caminho para o além-do-homem” (pp. 193-219) da mesma obra.

²¹ Entendo por totalidade de si a consideração de todos os aspectos singulares de um ente e, bem como, a multiplicidade de instantes e vontades desse mesmo ente. Entendo por totalidade do todo a consideração de todos os aspectos do todo, a multiplicidade de instantes e vontades do múltiplo, o devir factual do todo, o mundo deveniente. Destarte, tanto a totalidade de si quanto a totalidade do todo têm por princípio ontológico de determinação a vontade de poder. Analisando o §36 de *Para além do bem e do mal*, que diz que “o mundo visto por dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais”, Cabral deixa registrado que “a vontade de poder é o princípio de determinação do ente na totalidade. Trata-se, portanto, de um princípio ontológico que responde pela semântica da totalidade do real” (CABRAL, Alexandre Marques. “Nietzsche e a semântica da vontade de poder”. In: *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche*, 2009, p. 21). Isto posto, é possível entender a razão da exigência de que para a afirmação da totalidade de si como vontade de poder é preciso também afirmar a totalidade do todo como vontade de poder.

do super-homem não seja suficiente para a afirmação da totalidade do todo; não seja suficientemente completo para a afirmação, por ora, da necessidade de todo e qualquer acontecimento. Ao pensamento do super-homem, falta-lhe algo para a sua completude, falta-lhe, sem dúvidas, o pensamento do eterno retorno. De antemão, convém aqui uma prévia dessa necessidade condicional mútua entre os dois pensamentos. Segundo tomamos, o pensamento do super-homem é a fórmula da máxima afirmação de si como vontade de poder, com isso, é vontade de estabelecer domínio e prevalência sobre outras vontades. Em busca de poder, domínio e elevação de si, esse tipo de pensamento é capaz de afirmar alguns fracassos, declínios, degenerações e sacrifícios, conquanto que sirvam de apoio para impulsos mais elevados, impulsos para ações superiores. O super-homem é aquele que deseja e age em vista de adquirir poder, com isso, destina-se à superação de si. Pensando exatamente nessa mesma direção, Suffrin relatou que “só se pode julgar o vigor de um querer exatamente por sua capacidade de ultrapassar a intenção para agir”²². Isso posto, a vontade de poder não pode ser confundida com uma simples intenção, é necessário agir. Porém, isso não é suficiente para a afirmação da totalidade da existência. De maneira concisa, é pelo pensamento do eterno retorno, a *fórmula da máxima afirmação* de todo acontecer, que o pensamento do super-homem se completa, efetivando-se na capacidade de afirmação incondicional da vida e de suas consequências mais aterrorizantes, a saber, os fracassos mais derradeiros, o declínio mais profundo, a degeneração final e mais acentuada, o sacrifício último, a derrota de si como vontade dominante, por fim, até sua incapacidade total de superação, a morte. Assim sendo, o pensamento do super-homem só se completará com o pensamento do eterno retorno, e vice e versa.

Na doutrina da vontade de poder, Nietzsche concebe que todo acontecer, toda efetividade da realidade, é devido ao antagonismo de forças, é devido às oposições entre vontades. Naturalmente, o homem também é vontade de poder, e, como tal, sua efetividade no acontecer depende de oposições de forças e vontades. Nessa concepção de luta por poder e efetividade do homem, Nietzsche pensa seu super-homem. Porquanto, o pensamento do super-homem é tal qual o pensamento da vontade de poder, só que restrito à vontade humana.

²² SUFFRIN, P. H. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 73.

Podemos dizer que o super-homem é tudo o que esses comentadores aventaram em suas definições. Por ora, faz-se necessário oferecermos uma síntese segundo nosso próprio entendimento. Aventamos que o super-homem é aquele que se torna o que é ao afirmar a sua singularidade no tempo do instante. Esta última definição parece ser a mais satisfatória para o conceito de super-homem, pois se apoia no ato criativo e individual e na afirmação do instante temporal, e, decerto, é o “erro mais sutil”²³. Acreditando ser impossível ao homem conhecer qualquer verdade a respeito da realidade, porque todo conhecer já é uma ficção e um erro — uns mais *grosseiros*, outros mais *sutis* —, Nietzsche declara que o erro que generaliza é mais grosseiro, o erro individual, mais sutil. Assim, se o indivíduo descobre que ele mesmo é uma mudança constante, que “no instante mais breve ele é algo distinto em relação ao seguinte”, então ele aprende que “o instante infinitamente breve é a realidade e a verdade mais elevadas, uma imagem-relâmpago do fluxo eterno”. Ele aprende, também, que “todo conhecimento mais satisfatório repousa no erro grosseiro da espécie, nos erros mais sutis do indivíduo, e no erro ainda mais sutil do instante criador”²⁴.

²³ NIETZSCHE. (IX, 11(156) – início – outubro de 1881) *apud* STEGMAIER. Op. Cit., p. 45.

²⁴ NIETZSCHE. (IX, 11(156) – início – outubro de 1881) *apud* STEGMAIER. Op. Cit., p. 45. Sobre os grandes e os sutis erros da consciência (Cf. MÜLLER-LAUTER. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, pp. 60-61). Essa breve citação de 1881 é suficiente para, sozinha, abalar a tese heideggeriana, intencionada em designar a filosofia de Nietzsche, fundada nos conceitos de super-homem, vontade de poder e eterno retorno, como um marco do acabamento e da consumação da metafísica, porém ainda metafísica. Em “A segunda comunicação da doutrina do eterno retorno”, capítulo II da obra *Nietzsche I*, Heidegger pronuncia que “a configuração do mestre [Zaratustra] só pode ser concebida a partir da doutrina [doutrina do eterno retorno], a partir do que vem à luz em sua verdade e a partir do modo como se determina o ser dos entes, uma vez que ela diz respeito ao ente na totalidade. Com isso, está dito: a interpretação de *Zaratustra* como obra só pode ocorrer a partir do todo da metafísica de Nietzsche” (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 222). Quando tomamos ciência de que, para Nietzsche, é de erro, sempre de erro, e nunca de certeza ou verdade estabelecida que se trata todo e qualquer conhecimento humano — uns erros mais sutis, outros, mais grosseiros —, o arcabouço crítico de Heidegger aos conceitos filosóficos de Nietzsche sofre um abalo considerável. Para Heidegger, a integralidade da filosofia nietzschiana, dada pelos conceitos de vontade de poder e de eterno retorno, remete, por um lado, a uma metafísica da subjetividade representativa, considerada a partir da predeterminação do ente como vontade de poder (pois o “tomar-por-verdadeiro” a representação que se faz do ente, o julgar e avaliar, a conformidade da representação com o ente, ou seja, atribuir valores que promovam a conservação e a elevação de si está na essência do ente enquanto vontade de poder, enquanto vida — com isso está dito: tomar algo por verdadeiro não é uma questão de decisão ou de ação arbitrária, mas sim uma questão de necessidade que emerge da própria essência da vida [o asseguramento da subsistência e do crescimento]); bem como, por outro lado, a filosofia de Nietzsche remete a uma metafísica da vontade calculadora (uma esquematização contabilizadora) direcionada ao asseguramento da vida — “Levar algo objetivo a parar e tomá-lo representativamente, ou seja, a ‘formação conceitual’, não é nenhuma ocupação periférica isolada de um entendimento teórico, não é nada estranho à vida, mas a lei fundamental da ocorrência vital humana como tal” (“Acordo e cálculo”, In: HEIDEGGER. Op. Cit. p. 451). Isto é, para Heidegger, o pensamento nietzschiano é metafísico na medida que remete à aspiração da verdade, pelo sujeito da representação, como uma necessidade que

A Serpente e a Águia, Símbolos do Pensamento do Eterno Retorno

No último parágrafo do Prólogo, Zaratustra se alegra ao encontrar seus animais, a águia e a serpente, símbolos, respectivamente, da elevação do espírito e da imanência terrena. Após ouvir um grito agudo de uma ave, o profeta, curioso, volta seu olhar para o céu, onde, no ponto mais alto, brilhava o sol a pino poderosamente: “Eis que uma águia atravessa os céus, descrevendo grandes círculos, a transportar uma serpente, não como presa, mas amiga, pois esta lhe pendia no pescoço”. Três figuras simbólicas são importantes nesse §10: o sol, a águia e a serpente. Importante atentar para o fato de que tais figuras aludem, mesmo que sutilmente, à ideia de eterno retorno.

Segundo apontamentos de Santos, o sol é “símbolo dionisíaco da elevação divina”²⁵, uma divindade trágica que oferece sua luz aos que estão despertos para esse conhecimento, tal como se oferece aos que alcançaram uma vida espiritual elevada e conseguem ver a luz e o entorno iluminado “sem sombras como o meio-dia”²⁶ — por isso o sol está a pino, está ao meio-dia, sem sombras, em sua máxima luminosidade. Aludindo à ideia de eterno retorno, o sol segue seu ciclo de elevação e ocaso sempre repetitivo, sempre retornando, sempre em eterno retorno da ascensão e do declínio, sempre dia e sempre noite novamente.

Ainda com Santos, temos a águia como símbolo da alma e da elevação espiritual humana: “seu voo são as ascensões do Espírito ao mundo transcendente. Simboliza também a inteligência que ascende ao mais alto”²⁷. O próprio Zaratustra identifica a águia

provém da própria essência do ente. Segundo o estudioso, está na essência da vontade de poder, a estabilização do devir. Muito embora discordemos em parte desse posicionamento, a “confrontação” heideggeriana deve ter seu lugar garantido no âmbito das interpretações da filosofia nietzschiana. No entanto, essa leitura padece de enfraquecimento quando consideramos que, para Nietzsche, todo ato de conhecimento é um erro, e que demorar-se no conhecimento é erro grosseiro, ao passo que o ato do instante criativo é erro sutil. Disso temos que, em Nietzsche, não há pretensão de se achar a verdadeira verdade e nem pretensão de dizer a verdadeira essência de organização do todo, sendo tudo resumido apenas ao erro. De outro modo, Nietzsche não oferece uma unidade organizadora do mundo com o seu pensamento do eterno retorno, assim como o compreendeu Heidegger. É imprescindível argumentar que o mundo nietzschiano é um extenso caos, não se oferecendo, portanto, à organização. Justamente aí o eterno retorno deve ser concebido como o pensamento do eterno fluxo caótico da vontade de poder. Ele é o pensamento que é capaz de conjugar instâncias antagônicas como criação e destruição, superação e declínio, dominação e obediência, vontade sobre vontade de poder, enfim, o eterno retorno da vontade mesma, sem que para isso necessite ser finalizado e esgotado na essência do ser.

²⁵ NIETZSCHE. F. W. *Assim falou Zaratustra*. Tradução e notas: Mário Ferreira dos Santos. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 13. Nota: 2.

²⁶ *Ibidem*, p. 15. Nota: 4.

²⁷ *Ibidem*, p. 13. Nota: 2.

como sendo o “animal mais altivo sob o sol”, isso quer dizer que a águia é aquela que, em seu voo, busca alcançar maiores altitudes em vista de ser iluminada pela luz do sol. Isto posto, sendo a águia representação simbólica da elevação do espírito, podemos dizer então que o espírito é aquele que busca alcançar a iluminação do conhecimento através dos seus voos especulativos. Ou melhor, o espírito tende a lançar-se sempre para o alto, porém, exatamente por essa característica, tende a perder-se ao se lançar para longe da terra, ao se lançar à especulação de um “mundo transcendente”.

Por último, tem-se a serpente como “símbolo ctônico da realidade terrestre, das potências telúricas”²⁸. Com efeito, o próprio Zaratustra toma a serpente como sendo “o animal mais sagaz sob o sol”, pois ela rasteja sobre o solo e está sagazmente em pleno contato com a terra.

Dessas três figuras simbólicas, quando reunidas sob o mesmo cenário, podemos distinguir o perfeito apontamento de Nietzsche sobre a estreita relação entre a concepção trágica da vida e a ideia de eterno retorno. Num dia ensolarado, ao meio-dia de uma divindade trágica (sol como representação simbólica de Dionísio), livre de qualquer sombra de ilusão metafísica que pudesse deixar obscura a visão do conhecimento, eis que uma águia voa em círculo (símbolo do eterno retorno) e transporta uma serpente enrolada em seu pescoço (mais uma vez círculos como símbolo do eterno retorno). Mesmo tendendo a buscar por alturas metafísicas, a águia de Zaratustra está em proximidade com a terra, uma vez que tem a serpente, símbolo da terra, enrolada em seu pescoço. Certamente, a serpente não a deixa voar de maneira descompensada para além-mundos. Em síntese, iluminados pela concepção trágica da existência, os animais de Zaratustra descrevem simbolicamente a ideia de eterno retorno ao serem considerados, a partir da descrição de seus círculos, figuras relacionadas à infinitude do devir e, também, figuras da conjugação entre a elevação espiritual e a imanência terrena: figuras de uma intensa afirmação da vida.

Nesse momento de encontro com seus dois animais, Zaratustra lembrou do primeiro homem que encontrou na descida da montanha, pois ele o tinha alertado do perigo de estar com os homens. E assim disse Zaratustra: “encontrei mais perigos entre os homens que entre os animais pois perigosos são os caminhos que trilha Zaratustra”.

²⁸ *Ibidem*, p. 1. Nota: 2.

Por lembrar desse alerta do ancião e por reconhecer o perigo de estar entre os homens, almejou “ser mais sagaz”, “essencialmente sagaz, como a serpente”. No entanto, Zaratustra já tem a consciência de que é um animal composto provido de espírito e corpo, provido de sua águia e de sua serpente. Portanto, seu desejo de ser essencialmente serpente, de ser essencialmente imerso à realidade terrena, de fazer sua altivez espiritual (águia) acompanhar sempre sua sagacidade de imanência terrena (serpente) é uma impossibilidade, pelo menos até esse momento. Embora o pensamento do eterno retorno tenha sido sutilmente sinalizado nesse parágrafo do Prólogo, Zaratustra somente o apreenderá na terceira parte da obra AFZ. Por conseguinte, apenas o pensamento do eterno retorno pode conjugar a altivez do espírito/águia de Zaratustra como a sagacidade terrena da serpente. Apenas através do pensamento do eterno retorno é possível a afirmação de todos os acasos e tragicidades da vida.

Sobre o pensamento do eterno retorno

Nietzsche pontua, em EH, que a concepção fundamental de AFZ é “a ideia do eterno retorno, a mais elevada fórmula da afirmação que em geral se pode alcançar”²⁹. Ainda sobre a ideia de eterno retorno, relata que no ano de escrita de GC, ano em que seu estado de espírito estava inerente em alto grau ao “*pathos afirmativo par excellence*”, chamado por ele de “*pathos trágico*” — *pathos* afirmativo por excelência no qual “a dor não aparece como objeção contra a vida” e no qual “tudo o que é contrário [...] e tudo o que é decisivo acontece ‘apesar de’” seus desejos —, teve início a “ideia fundamental do *Zaratustra*” a partir do §341³⁰.

²⁹ NIETZSCHE, F. W. *Ecce homo*: como se chega a ser o que se é. Tradução: Artur Morão. Covilha: Universidade da Beira Interior, 2008 – “Assim falou Zaratustra”, §1.

³⁰ “O peso mais pesado / E se um dia, ou uma noite, um demônio te seguisse em tua suprema solidão e te dissesse: ‘Esta vida, tal com a vives atualmente, tal como a viveste, vai ser necessário que a revivas mais uma vez e inumeráveis vezes; e não haverá nela nada de novo, pelo contrário! A menor dor e o menor prazer, o menor pensamento e o menor suspiro, o que há de infinitamente grande e de infinitamente pequeno em tua vida retornará e tudo retornará na mesma ordem — essa aranha também e esse luar entre as árvores e esse instante e eu mesmo! A eterna ampulheta da vida será invertida sem cessar — e tu com ela, poeira das poeiras!’ — Não te jogarias no chão, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio que assim falasse? Ou talvez já viveste um instante bastante prodigioso para lhe responder: ‘Tu és um deus e nunca ouvi coisa tão divina!’”. Se este pensamento te dominasse, tal como és, te transformaria talvez, mas talvez te aniquilaria; a pergunta ‘queres isso ainda uma vez e um número incalculável de vezes?’, esta pergunta pesaria sobre todas as tuas ações com o peso mais pesado! E então, como te seria necessário amar a vida e amar a ti mesmo para não desejar mais outra coisa que essa suprema e eterna confirmação. Esse eterno e

Como um exímio observador da vida, Nietzsche percebe que a existência é trágica e constantemente nos coloca diante de fatos inevitáveis e inalteráveis, nos coloca, então, diante da necessidade do próprio acontecer, ressaltando a impotência humana para a resolução de algumas questões. Dito de modo diferente, por vezes, o homem se depara com obstáculos intransponíveis colocados em seu caminho pela vida, que nem mediante suas ações e nem mediante suas deliberações e escolhas consegue superá-los. Pensando nessa constante e anunciada tragédia da existência³¹, Nietzsche, no §341 de GC, extrapola ao máximo esse conceito de trágico e propõe um exercício mental que consiste em tomar por hipótese um mundo completamente determinado em todos os sentidos, um mundo em que a vida deva ser pensada como um ciclo sempre repetitivo de si mesmo, um eterno retorno de si até nos mínimos detalhes. Essa proposta se volta para as seguintes questões hipotéticas: caso a vida sempre se repetisse, caso ela sempre se detivesse frente aos fatos inevitavelmente determinados, então, como poderíamos nos relacionar com esses acontecimentos inexoráveis da existência? Diante da necessidade do inevitável acontecer e da repetição infinita do mesmo, como tomar a existência? Uma desgraça ou uma redenção? Uma vida sempre igual a si mesma é passível de afirmação ou somente deve ser causa da resignação? Nesse parágrafo de GC, Nietzsche faz a provocação de pensar os momentos trágicos da vida como momentos necessários e inevitáveis. Sendo isso mesmo a vida para Nietzsche, sobressaem as questões: como podemos aceitar e afirmar aquilo que não desejamos? Como afirmar até mesmo o que pode ser causa do fim derradeiro? Como afirmar até mesmo a morte e os maiores sofrimentos? Como afirmar aquilo que não pode ser mudado? A resposta é: somente através do pensamento do eterno retorno é possível afirmar a vida em sua plenitude, sem restrições e incondicionalmente.

A leitura que Barrenechea faz de GM aponta para a conjuntura de que a necessidade humana de formar grupo para viver em segurança, sua tradição de animal gregário, tornou o homem um sofredor do passado. Ou seja, para viver em sociedade, o homem precisou trabalhar sua memória para lembrar das regras de convivência. O

supremo selo!” (NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 – IV, §341).

³¹ Tragédia em que a dor sempre vem e retorna, em que o sofrimento sempre nos acomete novamente, tudo envelhece, esvaece, a doença chega e não se vai, em que a morte está sempre presente e o passado é inalterável, inevitável e inacessível à decisão da vontade.

fortalecimento da memória somado às exigências sociais do comércio fez surgir a má-consciência, fez surgir a culpa pela dívida adquirida. Essa culpa, em algum momento da história, tornou-se culpa por um passado de perfeição perdida. A partir desse instante, o homem passou a acusar os erros do passado e dedicou seu futuro à reconstrução dessa perfeição originária. Dito de outro modo, a tradição gregária passou a dedicar seu futuro à pretensão de retornar à perfeição da origem, tal como à pretensão de correção de seus erros. A perspectiva temporal desse tipo de homem culpado pelo seu passado está organizada da seguinte maneira, conforme imprime Barrenechea: “o instante presente apenas terá sentido como tentativa de recuperar um passado perfeito perdido, visando o porvir, quando poderá ser restabelecida a *perdida perfeição da origem*”³². Desse modo, vemos que o passado é um peso de culpa para o homem, e o presente e o futuro somente têm sentido se forem dedicados à correção dos erros pretéritos. Consequentemente, uma temporalidade de culpa pelo que foi, sofrimento e “tortuoso percurso”³³ de reparação.

Para Nietzsche, o passado é imodificável e inevitável. Diante disso, duas atitudes são possíveis: ou bem podemos nos resignar com o passado, assim como faz o último-homem que toma por conclusão que “tudo é vão”, todo esforço na existência é desperdício; ou bem podemos afirmar de modo original a própria necessidade do passado, redimindo-o de qualquer culpa. Diante do imodificável, Nietzsche pensa que a vontade de poder só tem uma saída para “vencer o limite do passado”³⁴: querer e afirmar o que necessariamente já aconteceu e o que não pode ser mudado. É em vista dessa nova e “original perspectiva sobre o tempo”³⁵, que Nietzsche concebe o pensamento do eterno retorno. Através do pensamento do eterno retorno, o filósofo percebe que a vontade de poder que deseja criar sua singularidade de existência no presente, buscando alcançar sua meta futura, tem de ser necessariamente afirmativa do passado, tem de ser afirmativa dos fracassos e dos sofrimentos que aconteceram, em virtude de não poder alterá-los. Resignar-se com o passado, culpar-se pelos erros, negar a necessidade do que foi, não é uma saída para a vontade de poder afirmativa. Em outros termos, negar a necessidade do

³² BARRENECHEA, M. A. de. “O eterno retorno e a memória do futuro na terceira parte do *Zarathustra*”. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago (Org.). *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011. *Leituras de Zarathustra*, p. 261.

³³ *Ibidem*, p. 260.

³⁴ *Ibidem*, p. 263.

³⁵ *Ibidem*, p. 259.

passado é negar a própria possibilidade do ato de criação à vontade de poder. Em uma esclarecedora síntese, Barrenechea nos resume o pensamento do eterno retorno de Nietzsche.

Aquele que afirma todos os fatos da sua existência coloca-se para além de toda rejeição, de toda negação; ele acolhe, aceita, celebra a repetição de todo já foi, de todo passado; ele celebra toda a existência sem restrições [...]. Ao celebrar todos os fatos passados, ao afirmar tudo o que já foi, no ciclo do eterno retorno, cada ato humano é maravilhoso [...]. Lembrar o que aconteceu pode ter um aspecto inovador, pode nos lançar ao vindouro, ao futuro. Passado e futuro se conjugam na afirmação do instante; a cada momento, ao celebrarmos o que já foi, forjamos o que será [...]. Na afirmação do eterno retorno, o passado é promessa de futuro e o futuro é a possibilidade de *re-fundar, a cada instante, o passado*.³⁶

Referente ao supracitado, percebe-se que é pela concepção do eterno retorno, que adquirimos a capacidade de criar, no tempo de cada instante, nosso “horizonte de expectativa” ao afirmarmos a própria necessidade de nosso “espaço de experiência”³⁷. Porquanto, ao afirmarmos o pensamento do eterno retorno, afirmamos a vida em sua plenitude, afirmamos, no tempo do instante criativo, o passado como condição de nosso futuro. Posto isso, o eterno retorno é o pensamento da máxima afirmação do que não pode ser mudado e alterado pela vontade. No entanto, embora não possa ser mudado, o inevitável e imodificável passado pode ser matéria prima para a criação da vontade de poder. Com a concepção do eterno retorno, Nietzsche redime o peso do passado carregado pelo homem niilista, e, mediante o ato afirmativo de todas as instâncias da vida e mediante o poder de criação, ambos provenientes desse pensamento, o filósofo prepara sua arte de viver, sua estética da existência. Destarte, retornando à *Zaratustra*, é por via da aquisição do pensamento do eterno retorno, a “mais elevada fórmula de afirmação” da vida, e em conjugação com a sabedoria do super-homem que o protagonista superará o niilismo em geral da humanidade.

Como já tratado, vimos que o pensamento do super-homem pode ser resumido como o pensamento que se destina ao querer poder, o pensamento que deseja dominar e

³⁶ *Ibidem*, p. 266-267.

³⁷ Os termos “horizonte de expectativa” e “espaço de experiência” foram cunhados pelo historiador Koselleck para indicar a possibilidade de criação de futuros em dependência dos espaços restritos de experiências passadas. (Cf. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado* – contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: PUC, 2006).

anseia por prevalência de si e superação. Por certo, esse tipo de pensamento é capaz de afirmar alguns declínios e fracassos, caso eles sirvam de apoio e impulso para buscar algo de mais elevado. No entanto, o pensamento do super-homem é impotente para afirmar todas as esferas trágicas da vida. Esse pensamento apenas dá conta de afirmar aquilo que é mola de impulso para a sua vontade de poder. Em tempo, justamente aqui temos um impasse: se a vida constantemente nos apresenta fatos inevitáveis e intransponíveis, como o pensamento do super-homem poderia lidar com a impossibilidade de superação? Indistintamente, ele não poderia. O pensamento do super-homem é impedido diante do inevitável e diante daquilo que não pode ser alterado por ele. Ele é impotente diante da inexorável necessidade do acontecer. Em observação, no §341 de GC, a provocação de Nietzsche se volta para essa direção, suscitando o seguinte problema: você seria capaz de afirmar todas as maiores desgraças de sua vida, afirmar essa infinita e mesma repetição, por apenas um momento sequer, ínfimo e breve de elevação e grandeza? Você afirmaria a vida tal como ela foi, é e será, independentemente do que ela te impuser?

Conclusão

Segundo pensamos, embora o filósofo nunca tenha declarado expressamente, Nietzsche considerava a completude da vontade humana na união dos pensamentos do super-homem (a máxima afirmação de si como vontade de poder) e do eterno retorno (máxima afirmação de todo acontecer). Se há permissão para a ocasião, gostaríamos de propor uma deliberação pontual. Ao que se mostra, o pensamento do super-homem e o pensamento do eterno retorno são, por necessidade, complementares. Se por um lado o super-homem é o tipo de pensamento que impulsiona sempre para a elevação de si, para a grandeza e para a superação, por outro lado, o eterno retorno é o pensamento que torna possível a afirmação da necessidade de todos os acontecimentos, incluindo os acontecimentos mais despotencializadores e enfraquecedores que possam existir. Em síntese, se o pensamento do super-homem não estivesse vinculado ao eterno retorno, ele seria um pensamento que estaria fadado ao fracasso, dado que certamente não daria conta de afirmar os mais terríveis acontecimentos, não daria conta de afirmar as impossibilidades de superação. Disso se segue que o pensamento do super-homem estaria fadado ao inconformismo com a derrota. Em contrapartida, se o pensamento do eterno retorno não estivesse vinculado ao super-homem, ele cairia num limbo de passividade

diante da realidade, conduzindo ao conformismo da vontade. Por hipótese, essas questões apontam para a necessidade de conjugação desses dois pensamentos. Nesse mesmo sentido sinaliza Fink, quando disserta que esses pensamentos se “interferem e se condicionam mutuamente”. Abaixo, ele nos mostra como entender esse condicionamento mútuo entre as doutrinas: “na medida em que se considera o tempo como via da vontade de domínio, a luz do eterno retorno pode revelar-se e, por conseguinte, o super-homem pode surgir como humanidade que existe na verdade trágica”³⁸. Assim sendo, estamos em perfeita sintonia com a sinalização de Fink, quando acreditamos ser a incompletude do pensamento do super-homem condição necessária para o surgimento do pensamento do eterno retorno, e ser o eterno retorno condição necessária para a efetivação do super-homem.

Bibliografia

BILATE, Danilo. Nietzsche, entre o *Übermensch* e o *Unmensch*. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 34, v. I, p. 215-229, 2014. Disponível em: <<http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/CN34%2009.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

CABRAL, Alexandre Marques. Nietzsche e a semântica da vontade de poder. *Revista Trágica: Estudos sobre Nietzsche* – 1º semestre de 2009, n. 1, v. 2, p. 20-37, 2009. Disponível em: <<http://www.tragica.org/artigos/03/02-alexandre.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2018.

DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago (Org.). *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

FINK, Eugen. *A filosofia de Zaratustra*. Porto (Portugal): Editorial Presença, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

JULIÃO, José Nicolao. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado* – contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: PUC, 2006

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

³⁸ FINK, Eugen. *A filosofia de Zaratustra*. Porto (Portugal): Editorial Presença, 1983, p. 196.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução: Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica – a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. Tradução: Scarlett Marton. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 6, p. 11-30, 1999. Disponível em: <http://www.gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_06_01%20Marton.pdf>. Acesso em: 17 set. 2018.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Tradução e notas: Mario Ferreira dos Santos. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo: como se chega a ser o que se é*. Tradução: Artur Morão. Covilha: Universidade da Beira Interior, 2008.

_____. *Genealogia da moral – uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

STEGMAIER, Werner. Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 23, p. 11-52, 2009. Disponível em: http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/CN_25.11-52.pdf>. Acesso em: 30 out. 2017.

SUFFRIN, Pierre Héber. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.