

XVI Semana Acadêmica de
Filosofia da Unioeste

10 a 14 de junho de 2013

ISSN 2175-5345



**caderno de textos
e resumos**

Toledo

2013

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca
Universitária UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

Semana Acadêmica de Filosofia da Unioeste (16. : 2013 jun. 10-14
Toledo, PR)

S471a Caderno de textos e resumos da XVI Semana Acadêmica de
Filosofia da Unioeste [recurso eletrônico], realizada no período de 10
a 14 de junho de 2013 / Organização de João Ferrer Guimarães, Ester
Maria Dreher Heuser, Remi Schorn, Danilo Miner de Oliveira, Geder
Paulo Friedrich Cominetti e Angelo Eduardo da Silva Hartmann. --
Toledo: UNIOESTE, 2013.

1 disco laser

Tema: "Filosofia e Formação Estética."

ISSN: 2175-5345

1. Filosofia – Ensino – Congressos 2. Filosofia – Pesquisas –
Congressos 3. Estética – Congressos I. Guimarães, João Ferrer, Org.
II. Heuser, Ester Maria Dreher, Org.. III. Schorn, Remi, Org. IV.
Oliveira, Danilo Miner de, Org. V. Cominetti, Geder Paulo Friedrich,
Org. VI. Hartmann, Angelo Eduardo da Silva, Org. VII. T

CDD 20. ed. CD 106

Sumário

1 Textos Completos	7
O ENSINO DE FILOSOFIA E SUA IMPLICAÇÃO ÉTICA – Adriana Muniz Dias	8
ESCRIPITURAS: FILOSOFIA E FORMAÇÃO ESTÉTICA – Alan Rodrigo Padilha, Paulo Roberto Schneider	15
A REFLEXÃO FILOSÓFICA SOBRE O MÉTODO DE APREENSÃO DO CONHECIMENTO – NA MODERNIDADE – A PARTIR DE PRÁTICAS PEDAGÓGICAS – Alexandre Tavares, Geraldo Guido Moreira, José Garcia de Souza, Percy de Oliveira Júnior	22
SOBRE A CONDIÇÃO HUMANA E A RELAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS DE PODER E LIBERDADE SEGUNDO H. ARENDT – Andrei Gati da Costa	29
RACIONALISMO E FALIBISMO: A autoridade das fontes do conhecimento revisitada – Angelo Eduardo da Silva Hartmann	37
UNIVERSO INFINITO OU LIMITAÇÃO COGNITIVA? – Carlos Henrique Favero	45
DA FELICIDADE HUMANA NA FILOSOFIA: Uma breve abordagem a respeito das considerações do filósofo Boécio – Cristiane R. Xavier Candido	53
A CONCEPÇÃO DE ESPAÇO NA FÍSICA NEWTONIANA: Distinção entre espaço relativo e absoluto – Danilo Fernando Miner de Oliveira	59
ESCRILEITURAS EM FOTOGRAFIA: Uma interpretação a partir dos escritos de Barthes – Elissiane Aparecida Zen do Amaral	67
A FILOSOFIA CRISTÃ DE J. R. R TOLKIEN – Elizandra Bruno Sosa	72
O CETICISMO DE PIRRO – Henrique Zanelato	78
ESCRILEITURAS: ENTRE LITERATURA E FILOSOFIA – Intensidades de uma EscriLeitora – Janete Marcia do Nascimento	84
ENTRE A MÁQUINA DE GUERRA E A EXTERIORIDADE: possíveis diálogos entre Enrique Dussel e Gilles Deleuze – Jessica Fernanda Jacinto de Oliveira	92



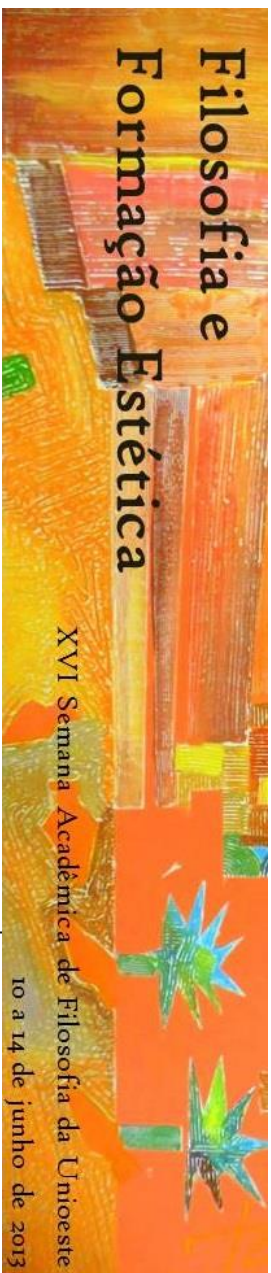
O UNIVERSO INDETERMINADO – Kamilla R. S. Santana	99
CONTRIBUIÇÕES DE THEODOR ADORNO NO DEBATE EDUCACIONAL – Luana Aparecida de Oliveira, Gerson Lucas Padilha de Lima.....	105
A FILOSOFIA DE DELEUZE E OS PROCEDIMENTOS DE MINORAÇÃO NO TEATRO DE CARMELO BENE – Lucas Henrique Nunes Batista.....	112
FILOSOFIA PARA CRIANÇAS E O ENSINO DA MATEMÁTICA – Luciana Alves Pinto	119
A CONCEPÇÃO DE DIREITO NATURAL E OS ATRIBUTOS FUNDAMENTAIS DA CONDIÇÃO HUMANA EM ROUSSEAU – Luís Fernando Jacques.....	126
NATUREZA E MOVIMENTO EM GALILEU: críticas à concepção aristotélica de movimento natural – Luiz Antonio Brandt.....	133
O NICHU EPISTEMOLÓGICO DO CRITICISMO KANTIANO – Luiz Marcelo Palauro	140
ASPECTOS MÓRBIDOS DO IDEAL ASCÉTICO – Mauricio Smiderle.....	150
PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS SOBRE O CONCEITO DE INFÂNCIA – Michelle Silvestre Cabral.....	157
EMMANUEL LEVINAS: o Mesmo e o Outro – Nadimir Silveira de Quadros.....	163
OS VALORES TOMISTAS E A INFLUÊNCIA DESTES NO SURGIMENTO DO SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO – Pamela Ellen de Oliveira Pecegueiro, Geder Paulo Friedrich Cominetti.....	170
PROLEGÔMENOS DA REPÚBLICA: A Filosofia Positiva no Brasil – Sandro Nogueira Borges	178
ANGIONI E YEBRA: da definição de “essência” na Metafísica de Aristóteles – Saulo Sbaraini Agostini	186
O TEATRO CRÍTICO NO TEATRO DE AUGUSTO BOAL – Shirlei Bracht.....	193
COMO O INTELLECTO CONHECE? Relação entre afecção, percepção, imaginação e pensamento no De Anima – Thayla Gevehr	200

2 Resumos expandidos 209

VULNERABILIDADE E DEPENDÊNCIA HUMANA EM ALASDAIR MACINTYRE – Angélica Fátima Rossetto Petter, Nedilso Lauro Brugnera	210
O RENASCIMENTO DO HOMEM EPIMETEU: ILLICH E A QUESTÃO DA EDUCAÇÃO – Christian Carlos Kuhn	212
GENEALOGIA DA MORAL CARTESIANA – Cristiane Picinini	214
CONSTITUIÇÃO, REPRESENTAÇÃO E APRESENTAÇÃO EM EDMUND HUSSERL – Devair Gonçalves Sanchez	216
OS GRAUS DE BELEZA EM PLATÃO – Douglas Meneghatti	218
LIBERDADE EM ARISTÓTELES – Eli Schmidtke	220
O CONFLITO EM O PRÍNCIPE DE MAQUIAVEL – Gabriel Allan Drehmer Gonçalves	222
OBSERVAÇÕES SOBRE UMA TESE DE SARTRE: a relação entre a reflexão e o ego – Helen Aline dos Santos Manhães	224
A FIGURA DO FILÓSOFO, CETICISMO E SUBJETIVIDADE EM MONTAIGNE: interpretação de Luiz Eva – Katyana Martins Weyh	226
A DESTRUIÇÃO DA AURA EM WALTER BENJAMIN – Laís Celant de Pollo	228
O DESENVOLVIMENTO DE TEMAS TRANSVERSAIS NA ESCOLA E A TRANSFORMAÇÃO CULTURAL DO ALUNO – Letícia Nunes Goulart	230
ALIENAÇÃO: Trabalho Alienado para Karl Marx – Lucas Paiva Scussiatto	232
APROXIMAÇÕES ENTRE NIETZSCHE E FOUCAULT: O surgimento do homem e o significado da linguagem literária – Pamela Cristina de Gois	234
EM QUE A NOÇÃO DELEUZIANA DE PROBLEMA PODE CONTRIBUIR PARA A NOÇÃO MATEMÁTICA DE PROBLEMA? – Sandra Elisete Casola	236
KARL POPPER E SUA FILOSOFIA DA CIÊNCIA: reflexões introdutórias – Thaylan Corassa	238
DA AMÉBA À EINSTEIN: A emergência do mundo 3 – Vitor L.P. Diogo	240



3 Resumos das oficinas	242
A FILOSOFIA NAS HISTÓRIAS EM QUADRINHOS	243
ENSIGNAR PARA O ENCONTRO: causando curto-circuito	250
EUTANÁSIA: entre a vida e a morte	256
ÍDOLOS: conhecimento e instrumento para filosofar	260
O QUE É A ESPERANÇA? Pensando o mito de Pandora	263
EUTANÁSIA: Tirar a vida.....	266
POEMAS PROBLEMAS: TRANSCRIÇÕES	268



Filosofia e Formação Estética

XVI Semana Acadêmica de Filosofia da Unioeste
10 a 14 de junho de 2013

1 Textos Completos



O ENSINO DE FILOSOFIA E SUA IMPLICAÇÃO ÉTICA – *Adriana Muniz Dias*



Escrituras: Um modo de ler e escrever em meio à vida.

Observatório da Educação/CAPES/INEP

filoadri2008@hotmail.com

RESUMO

Temos como objetivo investigar o Ensino de Filosofia apontando a possibilidade para um ensino pautado em uma ética vitalista, tendo como referência a filosofia da diferença de Gilles Deleuze. Para tanto, dividimos essa tarefa em dois momentos: inicialmente, buscamos decifrar o funcionamento do pensamento e os signos como forças que o colocam em movimento; e, em um segundo momento, intentamos relacionar ao ensino de filosofia uma implicação ética, onde o professor estará engajado no propósito de promover encontros, que possam mover o pensar e com isso potencializar a vida.

Palavras-chave: Ensino. Pensar. Ética.

Início a comunicação com uma pergunta: O que nos motiva a escrever e a comunicar? E, em seguida, a resposta: algo que nos atinge, nos inquieta, põe nosso pensamento em marcha. Neste trabalho em especial, esse algo é o Ensino de Filosofia, que nos desafia, nos potencializa, e ao mesmo tempo, nos deixa com um sem saber o quê, porquê e como fazer. Diante de um alegrar-se e também de um sofrer ao ensinar, nos é imposta uma necessidade, uma busca que coloca nosso corpo e nosso pensamento em movimento e nos faz querer saber: É possível ensinar a pensar? O que coloca o pensamento em movimento? Algo muda na vida de alguém que aprende filosofia na Educação Básica?

Não temos a intenção aqui, de responder estas questões, pretendemos sim, iniciar uma busca por respostas apontando a possibilidade para um Ensino de Filosofia pautado em uma ética vitalista, tendo como referência a filosofia da diferença de Gilles Deleuze.

1. O professor ensinador e a aula como encontro.

No livro “Proust e os signos” (2003), Deleuze como um decifrador, interpreta a obra de Marcel Proust, “Em busca do tempo perdido” e mostra que para Proust, não há em nós uma boa vontade de pensar, um desejo, um amor natural pela verdade. A verdade depende de um encontro com alguma coisa que force o pensar e que impulse uma busca pelo conhecimento. De acordo com Deleuze (2003, p. 15), a verdade “(...) nunca é o produto de uma boa vontade prévia, mas o resultado de uma violência sobre o pensamento. As significações explícitas e convencionais nunca são profundas; somente é profundo o sentido, tal como aparece encoberto e implícito num signo exterior”. Proust faz uma distinção entre o seu modo de filosofia, forma própria de busca pela verdade, contrapondo-a a outras duas formas, a científica e a filosófica. Segundo ele, a grande diferença está no fato de que, conforme a tradição grega, a filosofia e a ciência pensam uma inteligência que vem antes, enquanto Proust pensa a inteligência como algo posterior.

O aprendizado não ocorre de maneira espontânea, ele precisa ser forçado, e o que força o pensamento e motiva a busca pelo conhecimento são os signos; são eles que forçam a criação das significações para as coisas, para o mundo. Conforme Deleuze (Deleuze, 2003, p.5), há uma unidade e uma pluralidade dos mundos dos signos:

A unidade de todos os mundos está em que eles formam sistemas de signos emitidos por pessoas, objetos, matérias; não se descobre nenhuma verdade, não se aprende nada, se não for por decifração e interpretação. Mas a pluralidade dos mundos consiste no fato de que estes signos não são do mesmo tipo, não aparecem da mesma maneira, não podem ser decifrados do mesmo modo, não mantêm com o seu sentido uma relação idêntica.

Desta forma, “o que nos força a pensar é o signo. O signo é o objeto de um encontro; mas é precisamente a contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele faz pensar” (Deleuze, 2003, p.90). O ato de pensar não é possível naturalmente, mas é a única criação verdadeira, por isso implica algo que violenta o pensamento. Para Proust, “não existe significações explícitas e ideias claras; só existem sentidos implicados nos signos”. Os sentidos dos signos são encobertos pelo hábito, por isso “procurar a verdade é interpretar,



decifrar, explicar, e essa explicação se confunde com o desenvolvimento do signo em si mesmo" (2003, p. 16).

Proust estrutura tipos de linhas, que se separam, mas se cruzam; cada linha é um aprendizado, cada qual possui uma espécie de signo correspondente, contendo suas próprias verdades. Essas linhas são distinguidas por Deleuze como quatro mundos, quatro espécies de signos: signos mundanos; signos do amor; signos sensíveis; e signos da arte.

Todo aprendizado é dependente da força exercida pelos signos, e como diz Deleuze, Proust insiste no tema de que “a verdade nunca é o produto de uma boa vontade prévia, mas o resultado de uma violência sobre o pensamento” (Deleuze, 2003, p.15). Com isso ele opõe uma filosofia metódica a uma dupla ideia de “coação” e “acaso”, ou seja, para ele:

A verdade depende de um encontro com alguma coisa que nos força a pensar e a procurar o que é verdadeiro. O acaso dos encontros, a pressão das coações são os dois temas fundamentais de Proust. Pois é precisamente o signo que é o objeto do encontro e é ele que exerce sobre nós a violência. O acaso do encontro é que garante a necessidade daquilo que é pensado (Deleuze, 2003, p. 15).

A partir dos signos, propomos pensar o ensino, e em especial a aula de filosofia como um lugar de possíveis encontros, como fonte de arrombamento do pensamento, proporcionando a descoberta de signos antes escondidos, que por acaso possam ser decifrados. Desta forma, a aula pode ser vista como lugar de possíveis encontros, onde se emitem múltiplos signos e o encontro se dá ao acaso das possibilidades.

2. A implicação ética do Ensino de Filosofia.

Partindo da ideia de que o aprendizado se dá por intermédio de signos e que a aula de filosofia deve ser um lugar de encontro, o professor tem uma tarefa especial, que não envolve especificamente um método, mas um propósito, uma intensão. Disso decorre a ideia de que por trás do ensino de filosofia há uma implicação ética. Como diz Heuser:

(...) o professor de Filosofia, para que consiga instaurar, em instantes de suas aulas, momentos de experiência de pensamento, precisa passar a ser um ensinador, um emissor de signos dolorosos capazes de elevar as faculdades de cada estudante com a emissão de uma multiplicidade de signos, a seu exercício transcendente, instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar e promover a paixão de aprender (Heuser, 2011, p.63).



Quando o professor propõe uma busca, empreende um movimento que pode vir a propiciar encontros, exercendo aí uma tarefa ética, ou seja, o que se pretende mostrar aqui é a possibilidade do ensino de filosofia a partir de uma ética vitalista. Segundo o professor Luiz Orlandi a singularidade da ética da diferença está, no sentido de que a ética:

(...) em última instância, pelo menos do ponto de vista de uma das dimensões constitutivas do indivíduo, é um cuidado permanente com sua essência singular. Eu preciso fazer um esforço permanente para que os encontros elevem a minha potência de viver ao ponto que eu possa transformar as paixões, porque eu vivo no mundo das paixões, dos encontros casuais, e pelo menos criar as condições para que eu viva paixões alegres, porque elas me dão um sinal de que minha singularidade, minha essência singular, ou, vamos dizer, meu grau de potência se engrene com o aumento do meu poder de ser afetado. Quanto mais alegres forem esses encontros, mais eu tenho oportunidade de acionar uma paixão no sentido de uma atividade. Então, eu recupero aquilo que é importante, que é a potência de agir e não apenas de ser paciente. Essa potência de agir se espalha como potência de pensar, como potência de sentir e de me engrenar com virtualizações que me levem a compor, nesses encontros, um terceiro indivíduo que seja mais potente que eu mesmo (ORLANDI, 2009).

Desta forma, além de um cuidado de si, o professor de filosofia, enquanto tarefa que lhe é própria, desenvolve um cuidado com o outro, o aprendiz. Esse cuidado envolve a necessidade de busca pelas condições para propiciar encontros em suas aulas, que são vistas como acontecimento. Essa aula enquanto acontecimento pode ser imaginada a partir do que Deleuze diz em *Conversações sobre as aulas de Foucault*:

“Quando pessoas seguem Foucault, quando têm paixão por ele, é porque têm algo a fazer com ele, em seu próprio trabalho, na sua existência autônoma. Não é apenas uma questão de compreensão ou de acordo intelectuais, mas de intensidade, de ressonância, de acorde musical. Afinal, as belas aulas se parecem mais a um concerto que a um sermão, é um solo que os outros “acompanham”. Foucault dava aulas admiráveis” (Deleuze, 1992, p.108).

Para pensarmos essa tarefa ética do professor é preciso compreender a diferenciação que Deleuze e Guattari fazem entre ética e moral. Segundo Peloso e Ferraz, eles compreendem que as ideias de ética e moral são

movimentos produtores de realidade psicossocial ou sentidos de produção da vida psicossocial que agenciam, em seu percurso, maiores ou menores espaços. O espaço psicossocial, neste sentido, constitui-se do chamado indivíduo e de suas conexões sociais, econômicas, linguísticas e culturais. Esses movimentos psicossociais podem produzir desde a manutenção de um estado de coisas até a recriação da subjetividade (PELLOSO; FERRAZ, 2005, p.117).

As aulas de filosofia seriam pensadas assim, como máquinas produtoras de subjetividade. Ainda segundo Peloso e Ferraz,

Tais movimentos podem ser pensados em dois sentidos: (a) de reprodução dos modelos sociais estandardizados; ou (b) de reinvenção dos modos de produção. Os primeiros (de reprodução) podem ser relacionados aos movimentos morais, e os últimos (de reinvenção), aos movimentos éticos.

Os movimentos morais reproduzem os territórios (papéis sociais, modos de produção do psiquismo, etc.), efetuando um *sentido edipiano* de obediência a um lugar de interdição dos movimentos subversores do estado de coisas. “Acredita-se frequentemente que o Édipo é fácil, é dado. Mas não é assim: Édipo supõe uma fantástica repressão das máquinas desejantes” (DELEUZE; GUATTARI, 1976, apud PELLOSO; FERRAZ, p. 118).

A aula enquanto produtora de subjetividade busca romper com os modelos estandardizados de ensino e produção, reinventando modos de vida, criando, potencializando a vida, libertando as máquinas desejantes, através da promoção de encontros e muitos pontos de vista. Porém, sabe-se que a forma habitual de ensino ainda está aprisionada por uma moral que desenvolve movimentos psicossociais que produzem a manutenção do estado de coisas. O ensino desenvolve-se lentamente, o tempo é fragmentado, os espaços escolares são ainda de controle, repetição e manutenção de uma ordem a muito já estabelecida. Ainda é uma forma de enquadrar as pessoas, de colocá-las numa fôrma, de treiná-las a repetir as mesmas coisas, as mesmas operações, ano após ano. Parece mesmo um lugar de reclusão, feito para dar uma pausa na vida, como se estudar fosse um castigo, uma forma de frear as forças vitais. Mesmo assim, predomina a ideia de que deve existir previamente uma boa vontade de aprender, o que conforme Deleuze, não há. A vontade de experimentar das crianças vai se perdendo a medida que seus desejos vão sendo reprimidos e os encontros empobrecidos, vai se criando barreiras, preconceitos, medos, mecanismos de controle, o pensamento vai perdendo sua vitalidade, sua potência.

Sendo assim, a tarefa do professor de filosofia é a de promover encontros onde os signos diversos possam afetar o aprendiz, a ponto de imprimir-lhe uma busca pelo conhecimento. Nesse sentido, pensamos que a aula poderia ser uma das formas de atacar e potencializar o pensamento, e daí colaborar para uma revitalização da própria vida. Segundo Heuser, Deleuze



Reconhece que a cultura, ao longo da História, recebeu um sentido muito diverso da sua essência enquanto atividade formadora do homem ativo e livre. A cultura foi tomada por forças reativas e encontrou sua degeneração na formação das sociedades heirarquizadas, compostas por homens domesticados, dóceis, doentes e medíocres, vivendo em regime gregário, adestrados para a obediência e tendo como ideal a ausência absoluta de disputas. Nessas mesmas sociedades, todavia, a vontade de potência sempre encontra interstícios e companheiros de foices afiadas a ponto de partir as tábuas de valores que estão a serviço do Estado, no qual dominam as forças reativas. Companheiros nos quais as forças superiores e agressivas criam novas formas de existência e novos modos de pensar. (Heuser, 2010, p.64-65).

Por fim, as aulas de filosofia podem ser um espaço de encontro, onde o professor precisa criar forças superiores e agressivas, que possibilitem o surgimento de novas formas de existência e novos modos de pensar, usando os termos empregados por Heuser, ele deve ser “um companheiro de foice afiada” e proporcionar ao aprendiz a criação de subjetividades potencializadoras e afirmativas da vida.

Referências

DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. *Proust e os signos*. 2. Ed. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEUSER, Ester Maria Dreher. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

HEUSER, Ester Maria Dreher. Estudos em torno da busca de um começo para pensar: do poderoso Eu ao “impoder” essencial do pensamento. In.: MONTEIRO, Silas Borges (Org) *Caderno de notas II: rastros de escrituras*. Canela: UFRGS, 2011, p. 45-65.



ORLANDI, Luiz. Ética em Deleuze, entrevista à Fernanda Balei, em 2009, incluído no site “Café Filosófico”, <http://www.cpflcultura.com.br/2009/01/19/cafe-filosofico-etica-em-deleuze-luiz-orlandi/> acessado em maio de 2013.

PELLOSO, Rodrigo Gelam.; FERRAZ, Maria da Graça C. Ferraz e. Ética e moral como modos de produção de subjetividade. *Trans/Form/Ação, São Paulo, 28(2): 117-128 2005.*

Disponível na Internet:

<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/897/0>



**ESCRIPICATURAS: FILOSOFIA E FORMAÇÃO ESTÉTICA – Alan Rodrigo Padilha¹,
Paulo Roberto Schneider²**

UNIOESTE/ESCRILEITURAS/CAPES/INEP
alan.padilha@ifpr.edu.br

RESUMO

Gilles Deleuze e Félix Guattari em sua obra *MIL PLATÔS*, refere-se à filosofia e aos modos não filosóficos de escrita, como possibilidade do pensamento nômade resistir aos processos de subjetivação num movimento ético e político do pensar. A formação estética do pensamento contemporâneo se desdobra em uma noção de escripturas nas quais a pintura e arte se abre a multiplicidade de agenciamentos e não diz nada por si, mas é relação intensiva com o fora, não é um fim em si mesmo, mas instrumento de uma máquina de guerra. O texto busca, inicialmente, apresentar uma proposição sintética do conceito “Desterritorialização” e “rostidade”, em tal agenciamento com a arte de modo a criar linhas de fuga para que a vida possa se efetivar num processo de abertura e movimento permanente do pensamento.

Palavras-chave: Filosofia. Desterritorialização. Escripturas.

Deleuze e Guattari no platô *ANO ZERO – ROSTIDADE* nos aponta para uma filosofia da não filosofia, uma possibilidade de fazer do pensamento um movimento filosófico, ético e político, por meio dos agenciamentos de uma máquina de guerra com as linhas de uma máquina complexa, as linhas de musicalidade, picturalidade, paisageidade, rostidade, consciência e a paixão, a alternativa do pensamento com a literatura e a arte que passa por um processo de desterritorialização, um pensamento fronteiriço, nômade, que se comporta como máquina abstrata, metamórfica, criativa e inventiva. Sua função é como a

¹ Professor do Ensino Básico Técnico e Tecnológico do Instituto Federal do Paraná, IFPR, Câmpus Umuarama, Pesquisador do Observatório Nacional de Educação/Projeto Escrileituras/CAPES/INEP. Mestrado em andamento em Filosofia (conceito capes 3). Universidade Estadual do Oeste do Paraná, UNIOESTE, Brasil.

² Licenciado em Filosofia pela Faculdade Padre João Bagozzi, de Curitiba/PR. Docente de Filosofia e de Sociologia do Colégio SESI de Francisco Beltrão/PR. Contato: pauloschneiders@gmail.com.



função da arte e suas linhas são traços de vida não semiotizado e nem subjetivado implica em uma não rostidade, mas se efetua nos agenciamentos com duplo, o dentro e o fora da escrita como puro vira-a-ser.

É necessário toda uma linha de escrita, toda uma linha de picturalidade, toda uma linha de musicalidade ... Pois é pela escrita que nos tornamos animais, é pela cor que nos tornamos imperceptíveis, é pela música que nos tornamos duro e sem recordação, ao mesmo tempo animal e imperceptível: amoroso. Mas a arte nunca é um fim, é apenas um instrumento para traçar linhas de vida, isto é, todos os devires reais, que não se produzem simplesmente na arte, todas essas fugas ativas, que não se consistem em fugir na arte, em se refugiar na arte, essas desterritorializações positivas, que não irão se reterritorializar na arte, mas que irão, sobretudo, arrastá-la consigo para as regiões do a- significante, do a-subjetivo e do sem-rostro. (DELEUZE & GUATTARI, 1996, p.57).

A expressão *escripicturas*³ diz da leitura e da escrita como um processo de criação da leitura feito arte que nada diz por si. Neste, aspecto, as produções artísticas e literárias são composições extremamente criativas do pensamento, seus modos de afetar se apresentam como se fosse ao menos nos impor condições, mas ao contrário nos colocam como agentes ativos e nos remete a prática a uma linha do a-significante, a-subjetivo e do sem resto.

Para Deleuze um livro é um agenciamento com o fora nunca é igual a si mesmo é relação de forças que se entrecruzam para que o pensamento continue seu devir. A literatura é passagem, fluxo, produção e autoprodução, composição e devir. Em o que é a filosofia? Deleuze e Guattari propõem pensar o que é próprio a filosofia e o que coube como tal é expresso na obra como conceito. O conceito expressa nos modos de vida relação intensiva e criativa e é nesse aspecto que funcionam a interseção de filosofia e a literatura e ainda todas as relações de desterritorialização e metamorfose do pensamento.

³Termo cunhado a partir das oficinas do projeto *Escreleituras*/CAPES/INEP do Observatório da Educação realizado no IFPR câmpus Umuarama com os estudantes do curso técnico em design de móveis que produziram com a pintura a escrita da leitura da obra *Metamorfose* de Franz Kafka.



O conceito é, portanto, ao mesmo tempo absoluto e relativo: relativo aos seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano a partir da qual se delimita, aos problemas que se supõe deva resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema. É absoluto como todo, mas relativo enquanto fragmentário. É infinito por seu sobrevôo ou sua velocidade, mas finito por seu movimento que traça o contorno dos componentes. (DELEUZE & GUATTARI, 1992, p.33-34).

O estado da arte passa por várias formas de expressões sempre estabelecendo relações por meio de metáforas, metonímias, alegorias, símbolos, analogias, pontuação, provocando nossos sentidos, às vezes tais provocações implicam em forças de rostidades e territorialização, quanto às categorias estéticas do belo, feio, grotesco, cômico, sublime, entre outros, são assumidos pelo aparelho do estado nos impactandos por afetos tristes, nestes termos, a estética funciona como linha molar.

A máquina de guerra, o pensamento nômade como Filosofia e formação estética passa como um devir intenso, desterritorializando e reterritorializando visto que nenhuma obra poderá furtar-se de si mesma a possibilidade dos agenciamentos com o fora, neste, o individuo posiciona-se como máquina abstrata e o ato criativo do mesmo diante de uma obra é processo de formação estética e um movimento ao mesmo tempo de uma nova imagem do pensamento que perambula e se constitui de diferentes maneiras, sempre em agenciamentos entre o individuo e o fora nos modos de afectos.

Para Deleuze o principal é o movimento de criação do pensamento e a filosofia não pode furtar-se desse movimento, visto que cabe a ela criar os conceitos. O movimento do pensamento é um exercício intensivo de desterritorialização e desestratificação expressa em meio à vida nas linhas de escriteiras.

Num livro, como em qualquer coisa, há linhas de articulação ou segmentaridade, estratos, territorialidades, mas também linhas de fuga, movimento de desterritorialização e desestratificação. As velocidades comparadas de escoamento, conforme estas



linhas, acarretam fenômenos de retardamento relativo, de viscosidade ou , ao contrário, de precipitação e de ruptura. (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p.11-12).

O pensamento nômade da filosofia circula num espaço liso que permite o agenciamento com o dentro e o fora da escrita filosófica é uma potência de conexões e multiciplidades com a natureza dos afectos. Tais conexões permitem que o pensamento continue seu movimento, em contra partida, o pensamento sedentário da filosofia, fixa o modelo arbóreo, imitação do mundo, territorializando, numa métrica de um ponto ao outro num espaço estriado, de acordo com suas respectivas normas, impedindo o movimento do pensamento.

A árvore e a raiz inspiram uma triste imagem do pensamento que não pára de imitar o múltiplo a partir de uma unidade superior, de centro ou de segmento [...] Os sistemas arborescentes são sistemas hierárquicos que comportam centros de significância e de subjetivação, autômatos centrais como memória organizadas. Acontece que os modelos correspondentes são tais que um elemento só recebe suas informações de uma unidade superior e uma atribuição subjetiva de ligações preestabelecidas. Vê se bem isso nos problemas atuais de informática e de máquinas eletrônicas, que conservam ainda o mais arcaico pensamento, dado que eles conferem poder a uma memória ou a um órgão central. (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p.26).

Para Deleuze e Guattari a filosofia é uma geofilosofia, funciona como um rizoma extensivo e conectável só existe no fora e pelo fora, isto é, existe nos agenciamentos da vida com a arte, literatura e as ciências. O que permite que o pensamento filosófico seja uma máquina de guerra desterritorializante, abstrata e revolucionária, tal concepção mostra que não só a filosofia da não filosofia é possível, mas necessária para que o pensamento continue a pensar.

Não existem pontos ou posições num rizoma como se numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existe somente linhas. [...] um rizoma ou uma multiplicidade, não se deixa sobrecodificar, nem jamais dispõe de dimensão suplementar ao número de linhas, quer dizer, à multiplicidade de números ligados a estas

linhas. Todas as multiplicidades são planas, uma vez que elas preenchem, ocupam todas as suas dimensões: falar-se-á então de um plano de consistência das multiplicidades, se bem que este “plano” seja de dimensão crescente segundo número de conexões que estabelecem nele. As multiplicidades se define pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza a se conectarem às outras. (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p.17).

Segundo Deleuze e Guattari o livro é um agenciamento, multiplicidade indeterminada que funciona como possibilidades da aventura da leitura e da escrita numa relação criativa que ultrapassa a imagem dogmática e sedentária do pensamento. Fazer filosofia da não filosofia corresponde em agenciamentos possíveis com o não pensado, ou seja, com o que está por vir (devir) e ao mesmo tempo se relaciona com a imanência dos afectos.

Um livro não tem objeto nem sujeito; é feito de matérias diferentemente formadas, de datas e velocidades muito diferentes. Desde que se atribui um sujeito negligência-se este trabalho de matérias e a exterioridade de suas correlações. (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p.11).

A escrita é rizomática ao passo que ela aumenta seu território por desterritorialização, estender a linha de fuga até o ponto que ela cubra todo plano de consistência em uma máquina abstrata.

O rizoma procede por variações, expansão, conquista, captura picada. Oposto ao grafismo, ao desenho ou a fotografia, oposto ao decalques, o rizoma se refere ao mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga. (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p.32).

Em Deleuze e Guattari a filosofia opera por conceitos ou por personagem conceituais e com eles criam novos modos de pensar, há um devir na escrita filosófica para que possa funcionar como máquina de guerra. “O devir implica multiplicidade, celeridade, ubiquidade, metamorfose e traição, potência de afecto”. (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p.24). Os agenciamentos entre filosofia e literatura possibilitam um modo de pensar com o fora, a



experiência de uma máquina de guerra, Deleuze põe Kafka ao lado de Nietzsche para pensar os procedimentos de descodificação. Cada um compõe a sua maneira, alcançam uma descodificação absoluta, fazem passar na escrita algo não codificável na medida em que embaralham os códigos, em suas palavras:

Embaralhar todos os códigos não é fácil, mesmo no nível da mais simples escrita e da linguagem. Só vejo semelhança com Kafka, com aquilo que Kafka faz com o alemão, em função da situação linguística dos judeus de Praga: ele monta, em alemão, uma máquina de guerra contra o alemão; à força de indeterminação e de sobriedade, ele faz passar sob o código do alemão algo que nunca tinha sido ouvido. Quanto à Nietzsche, ele vive ou se considera polonês em relação ao alemão. Apodera-se do alemão para montar uma máquina de guerra que vai passar algo que não é codificável em alemão. É isso o estilo como política (2006b, p. 321).

Por meio das linhas e dos agenciamentos contra a burocracia das leis inscritas no corpo na máquina de matar, sendo possível pensar a macro e a micropolítica e as relações dos indivíduos a ética, portanto, a filosofia da não filosofia é em boa medida um exercício de agrimensur, cartógrafo, mesmo que seja regiões ainda por vir. (Deleuze, 1995) por um jogo de imagens, mutações diferentes do decalque, mas predominante no mapa.

Diferente é o rizoma, *mapa e não decalque*. Fazer o mapa, não o decalque. A orquídea não reproduz o decalque da vespa, ela compõe um mapa com a vespa no seio de um rizoma. Se o mapa se opõe ao decalque é por estar inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real. O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. Ele faz parte do rizoma [...] O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente [...] Um mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que volta sempre "ao mesmo" (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 21).

Eis modelos de escrita nômade e rizomática. A escrita esposa uma máquina de guerra e linhas de fuga, abandona os estratos, a segmentaridade, o aparelho de Estado



(Deleuze, 1995). O modelo intermezzo ... e ... e...e... não é imagem dogmática do pensamento é antes um modelo vagante de mutações habitável, fronteiras e devires Animal... Criança.... Mulher.... Menor... nunca o mesmo e por fim sempre um recomeço abertura e movimento permanente do pensamento.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

_____. Pensamento nômade. Tradução de Milton Nascimento. In: *A ilha deserta: e outros textos*; edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006b. p. 319-329.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 1 Trad. Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 3 Trad. Aurélio Guerra Neto. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 4 Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34, 1997.



**A REFLEXÃO FILOSÓFICA SOBRE O MÉTODO DE APREENSÃO DO
CONHECIMENTO – NA MODERNIDADE – A PARTIR DE PRÁTICAS
PEDAGÓGICAS – Alexandre Tavares, Geraldo Guido Moreira, José Garcia de Souza,
Percy de Oliveira Júnior**

UNIOESTE

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar, aos estudantes de filosofia, a possibilidade de trabalhar filosofia com algum aspecto da arte junto aos alunos do ensino médio, através de vídeos e micro-aulas expositivas, onde sobressaiam diversas situações em que os sentidos podem nos enganar, mostrando também a eficiência do método para a apreensão de conhecimento. Tais apresentações porão em evidência situações de ilusão de ótica e de diversas outras que podem facilmente nos levar ao erro. Como comunicação, nosso trabalho focará a filosofia na poesia, mais precisamente em letras de músicas. Mostrando que o trabalho com a produção de paródias pode ser um aspecto interessante para se iniciar uma conversação sobre a importância do método. Por fim, será executada uma canção e depois uma paródia para a percepção do método. Tudo isso será fundamentado através dos filósofos Davi Hume, John Locke, René Descartes e Francis Bacon.

Palavras-chave: Empirismo, racionalismo, método experimental e conhecimento seguro.

1. REVISÃO DE LITERATURA

Com base nos conceitos de David Hume, sobre a causalidade, de John Locke sobre as idéias, de Descartes sobre a base para o conhecimento seguro e, por fim, sobre os conceitos de método científico, de Francis Bacon, que este trabalho está sendo fundamentado. Nosso objetivo é organizar e condensar relevantes elementos historiográficos dos autores, sobre o tema proposto, focando a influência mecanicista, da revolução industrial, mostrando fatos, a partir de testes empíricos, que afirmam que os sentidos podem nos enganar, para que os estudantes do ensino médio, aos quais, este trabalho se destina, possam concluir sobre a



necessidade e a possibilidade de utilização de um método seguro para a apreensão do conhecimento.

Seguindo por esta via, nossa equipe de trabalho procura mostrar, em linhas gerais, a contribuição que os autores citados deram para a construção do conhecimento.

A reflexão filosófica que propomos tem raízes nos conceitos dos quatro autores mencionados e a porta de entrada de nossa percepção pode estar diretamente conectada com as diversas práticas pedagógicas. Práticas essas que, depois de um contato com a filosofia, podem gerar a necessidade de reflexão contínua. Desta forma, o ato de conhecer não fica preso somente a fatores quantitativos de aprendizado, mas, amplia-se também aos qualitativos.

À luz destas reflexões, objetiva-se, ainda, contribuir para que os estudantes do ensino médio possam, juntamente com os profissionais envolvidos com a temática educacional, ou seja, com os professores e com toda a comunidade escolar, trabalharem na busca e criação de novas alternativas que propiciem a utilização de métodos adequados para a apreensão de conhecimento seguro.

Francis Bacon (1561-1626)

Bacon, nascido em Londres, entende que o homem, para conhecer, precisa se desvencilhar de uma série de mitos e construir um método experimental que será para o homem ferramenta útil que o possibilitará a conhecer a natureza externa que, segundo seu entendimento, é mais complexa que a natureza humana. Desta forma, o homem poderá usar a força da natureza em seu favor.

Segundo Bacon o homem deve usar as forças naturais, como da água, do fogo, do vento, em favor do progresso da ciência para o bem estar humano. Propôs a divisão da ciência em três partes: a) poesia ou ciência da imaginação; b) história ou ciência da memória; c) filosofia ou ciência da razão.

Bacon propõe três tábuas de orientação de seu método indutivo: a tábua de presença, a tábua de ausência ou de declinação e a tábua de comparação. Estas tábuas permitem, segundo o autor, meios de investigação, registrando variações e controle de dados.

O tipo e a base do conhecimento propostos por Bacon, dando importância aos princípios, como base, afirmando que o modelo de construção do conhecimento que se tinha até então, não serve mais e da necessidade de destruir tudo e lançar novas bases é a mesma linha que Descartes, mais tarde, vai seguir, embora de forma diferente.

René Descartes (1596-1650)

Os princípios fundamentais que o filósofo buscou para formular um método para o conhecimento levam em conta dois pontos contraditórios: a dúvida e a certeza. Ou seja, de início, o filósofo elege a dúvida dentro de um processo metódico para separar e por de lado tudo o que pode não ser um conhecimento seguro. Testando todas as possibilidades de veracidade ou inveracidade dos objetos e fenômenos por ele estudados. Com isso, coloca em xeque todas as bases do conhecimento com a intenção de construir uma base nova e segura que fundamente um conhecimento verdadeiro.

Desta forma, Descartes suspende, temporariamente, o juízo que tem das coisas e até de si para realizar tal percurso. Poderíamos elencar quatro pontos fundamentais neste processo:

- a) – verificar através de estudo minucioso de cada fenômeno ou objeto para concluir, se for o caso, sobre a indubitabilidade do mesmo; evitando a precipitação. Procurando todos os motivos para não aceitá-lo como verdadeiro;
- b) – analisar, dividindo o problema ao máximo para possibilitar o estudo do mesmo com precisão;
- c) – sintetizar, unindo novamente as partes para compor um todo, formulando entendimento a partir daquilo que for mais simples para o complexo;

d) – enumerar tudo; formas, princípios, conclusões, fazendo revisões para nada omitir.

Descartes, através da dúvida metódica, busca a certeza de algo, encontrando o *Cogito*, ou seja: “Penso, logo existo.” Através do dubitável chega ao indubitável, ou seja, da dúvida chega à certeza. Esta é a primeira certeza que o autor encontra através do método racional. Depois, ele encontra a certeza do mundo e a certeza de Deus. Descartes foi também matemático e influenciou a física e a filosofia e foi muito considerado na revolução científica. Precursor da modernidade, suas ideias influenciaram Hume, Locke, Kant e outros. Entre muitos pensamentos de Descartes, citamos dois que consideramos importantes. “Deve-se evitar toda precipitação e todo o preconceito ao se analisar um assunto e só ter por verdadeiro o que for claro e distinto.” E: “A razão ou o juízo é a única coisa que nos faz homens e nos distingue dos animais.”.

John Locke (1632-1704)

O conhecimento, para Locke, tem uma relação direta e necessária com o empirismo, pois, as ideias são derivadas da sensação ou da reflexão. A sensação é toda espécie de afecção que se pode receber através dos sentidos. Por exemplo, quando se utiliza o sentido da visão, na observação de algum objeto, no caso, na apreciação de uma obra de arte, o indivíduo observador já teve outras experiências sensíveis que ocorreram através dos sentidos. Ele já tem no intelecto um arquivo com diversas informações, com relação a tudo aquilo que os sentidos possam fornecer, tais como: cores, odores, paladares, visões e também olfato. Além disso, tem também informações culturais e históricas. Todo esse conjunto de conhecimento vai influenciar na apreciação da obra de arte.

John Locke concebe a mente como uma tábua rasa, não concorda, portanto, com a existência de ideias inatas na mente humana. As ideias vão sendo formadas no intelecto em compartimentos de arquivos. Essas ideias que dão origem ao conhecimento têm início externo, ou seja, fora do homem, a partir da experiência que ele tem com o mundo exterior e

são formadas em dois tipos: as simples e as complexas. As idéias simples são de solidez, extensão, distinção de cores, superfícies lisa ou rugosa, suas formas, cheiro etc. Enquanto que as complexas são formadas a partir de combinação de ideias simples. Exemplo de ideias complexas: o que é o universo, homem, liberdade, entre outros conceitos, subjetivos. A reflexão ocorre quando associamos as sensações a um processo interno mental.

David Hume (1711-1776)

Quando causa, efeito e sua relação estão nos sentidos é que se tem a percepção. Exemplo: vi a manga caindo da mangueira. Já concluo que ela vai tocar o chão. E antes de ela tocar o chão, se a topografia do solo for inclinada, concluo, antecipadamente, que a manga, ao tocar o chão, rolará. É uma conclusão precipitada vinda dos sentidos e do hábito que podem enganar a razão. Pode ser que a manga não role. Pode ser que ela se espatife. Ou que ela caia numa parte em que a terra está fofa e penetre no solo. Assim, Hume afirma que sobre todos esses fenômenos de causa e efeito, a ciência não nos dá certeza de que vão continuar ocorrendo.

O fato de o sol ter nascido hoje, não me dá a certeza de que nascerá amanhã. Outro exemplo: eu soltei um objeto sólido da mão e ele caiu (um giz). Todas as vezes que fiz isso, ele caiu. Então se eu soltá-lo de novo, cairá. Cientificamente, segundo Hume, não posso afirmar isto. Com isto, Hume critica a ciência, afirmando que ela não produz aquele conhecimento verdadeiro a que ela se julga produtora. A causalidade funciona na vida prática e podemos tirar muito proveito disso para a nossa sobrevivência, mas não podemos considerar os fatores de causa e efeito para a produção de um conhecimento seguro. Hume é um empirista, contra, portanto, aos racionalistas.

Ao final, com a execução da canção “Boêmio Demodê” transcrita abaixo, são mostrados indícios filosóficos em letra. E depois com a apresentação de uma paródia, usando



a mesma melodia, além de aspectos filosóficos é possível fazer uma conexão com a utilização do método mencionado pelos autores apresentados.

27

Boêmio Demodê (Autor Adelino Moreira)

Cantor: Cyro Aguiar

Vou fazer uma seresta
Moderninha como o quê
Misturar os tratamentos
Juntar o "tu" com "você"
Eu não quero que me chamem
Um boêmio demodê.

Com acordes dissonantes
Sem marquise e sem calçada
Sem culto de mulher amada
Na penumbra do balcão
Seresta ultramoderna
Sem viola e violão.

Minha seresta
Não terá pinga na rua
Não terá luar nem Lua
e nem lampião de gás
Porque a lua
Nestes tempos agitados
Já não é dos namorados
Romantismo não tem mais



Minha seresta
Nesta era espacial
Vai-se tomar imortal
Na voz daquele ou daquela
Minha seresta
Vai ganhar placa de bronze
Pois nem mesmo a Apollo 11
É mais moderno que ela.

REFERÊNCIAS:

- BACON, Francis. *Método Experimental*. Disponível em:
<<http://educacao.uol.com.br/biografias/francis-bacon.jhtm>>. Acesso em 23 mai.2013.
- DESCARTES. René. *Discurso do Método*. J. Guinsburg e Bento Prado Junior (trad). 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HUME, David. *Causalidade*. Disponível em:
<<http://www.consciencia.org/david-hume-e-o-entendimento-humano-em-relacao-a-moral>>. Acesso em 23 mai.2013.
- LOCKE, John. *Ideias*. Disponível em: <<http://www.brasilecola.com/sociologia/ciencia-politica.htm>>. Acesso em 23 mai.2013.



**SOBRE A CONDIÇÃO HUMANA E A RELAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS DE
PODER E LIBERDADE SEGUNDO H. ARENDT – Andrei Gati da Costa**

Unioeste/ Fundação Araucária

E-mail: andreigatidacosta@gmail.com

Orientador: Rosalvo Schütz

RESUMO

O presente trabalho pretende explicitar as relações entre os conceitos de política, poder e liberdade nos moldes do pensamento da filósofa Hannah Arendt. Para tal partiremos da obra condição humana, onde abordaremos as três atividades fundamentais da condição humana e o modo como cada uma delas se dá, sendo a terceira o nosso principal objeto de estudo.

Palavras-chave: Liberdade, Política, Poder.

Em sua obra “A Condição Humana” Hannah Arendt nos sugere o que seja condição humana propriamente dita e quais são os elementos que a constitui. Segundo a referida autora a condição humana diz respeito aos modos sistemáticos de vida, seja ele o natural (a vida dada ao homem na terra em seu estágio mais elementar) ou o convencional (onde os seres humanos em conjunto deliberam e criam paradigmas regulamentadores do modo de vida da sociedade como um todo). A condição humana nos remete diretamente ao conceito de *vita activa*, que para Ela consiste em três atividades fundamentais, a saber: Labor, Trabalho e Ação. Quando a pensadora analisa a condição humana, observa que essas atividades não podem ser de forma alguma perdidas enquanto a condição humana não mudar. Façamos uma breve análise de cada atividade e suas personagens humanas correspondentes.

Faz-se sabido que dentre todas as atividades o Labor é a primeira, justamente por ser esse movimento fundamental e garantidor da vida e de manutenção da espécie, ou seja, é um processo que corresponde ao âmbito dos mecanismos biológicos e fisiológicos da vida, é



necessariamente uma labuta da dimensão orgânica. Sendo que o processo vital não é ligado á liberdade, pois possui sua própria necessidade que é a vida, só podemos falar em liberdade no âmbito do labor na medida em que ele é um processo que acontece de forma livre, mas não como um desígnio apolítico da política, ele constitui um fenômeno de margem, que estabelece limites ao qual o governo não deve transpor, pois pode por em jogo a própria vida e seus interesses imediatos, que constituem a labuta orgânica. Assim vemos na obra de Arendt:

O processo vital não se acha ligado à liberdade, mas segue uma necessidade que lhe é própria, e somente pode ser chamado de livre no sentido em que falamos de um regato que flui livremente. Aqui, a liberdade não é sequer o desígnio apolítico da política, mas sim um fenômeno marginal, que constitui de certa forma os limites que o governo não deve transpor sob risco de por em jogo a própria vida e suas necessidades de interesses imediatos. (ARENDR, HANNAH. Entre o Passado e o Futuro. P.196)

A condição humana do Labor é a própria vida, ele corresponde às atividades de manutenção, tudo o que visa à manutenção seja do próprio corpo ou de objetos é Labor. Tomar banho, fazer comida, lavar roupa, enfim todas essas atividades em conjunto com os processos biológicos pertencem ao Labor.

O produto gerado por ele é consumido quase tão rapidamente quanto o esforço é despendido, justamente por ser de caráter incessante, ou seja, enquanto houver vida deve necessariamente existir o labor.

A personagem humana do labor corresponde ao *animal laborans*, sendo este que ganha à vida, mas está enredado fundamentalmente em mante-lá. Visto que está é de caráter urgente uma vez que é justamente o movimento que garante a vida e, portanto não pode sofrer influência das duas outras atividades, sendo que este é de caráter mais urgente e elementar.

A segunda atividade da condição humana é o Trabalho ou Fabricação, que corresponde a um movimento por meio do qual o homem transforma a natureza, e é capaz de trazer coisas novas ao mundo, trata-se da ação transformadora do homem sobre a natureza.



A personagem humana do trabalho, a saber, é o *Homo Faber*, aquele que fabrica que cria, e com suas próprias mãos age e transforma a matéria em objetos claramente distintos das coisas naturais. Diferente do labor o trabalho gera produtos utilizáveis (ex: Carros, estradas, prédios, pontes e etc...) e dotados de durabilidade, ou seja, transcendem a existência de seus criadores.

A condição humana do Trabalho é a própria mundanidade. Para Arendt o resultado do trabalho é o mundo e este é essencialmente diferente da natureza, sendo que concerne ao artefato humano como produto das mãos do homem.

A terceira atividade é a ação ou política que se configura como o nosso principal objeto de estudo, a partir deste ponto explicitaremos a sua relação com os conceitos de poder e liberdade. Partiremos da tese de que “a razão de ser da política é a liberdade”.

Mas o que é a política para Hannah Arendt?

Essa diz respeito aos modos que os homens se relacionam sem violência, a fim de sanar necessidades e problemas em comum. Porém para poder exercer a política os homens devem ter se libertado das atividades de manutenção do organismo e fabricação, uma vez que essa não sofre influencia nem do labor enquanto uma necessidade, nem do trabalho enquanto utilidade.

Aqui se afirma a importância do conceito de liberdade, e liberdade para Hannah Arendt não é: “um “*liberum arbitrium*”, uma liberdade de escolha arbitrária e decide entre duas coisas dadas, uma boa e uma má” (HANNAH ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*. P. 197)

Liberdade para a referida autora se afirma como liberdade civil, ou seja, uma liberdade essencialmente política, na qual necessita:

além da mera liberação, da companhia de outros homens no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras



palavras, no qual cada homem livre poderia se inserir por palavras e feitos (ARENDR. HANNAH, Entre o passado e o futuro. p. 194).

Não existe nessa atividade intermédio das coisas ou matéria, pois por habitarem juntos o mundo, os homens são capazes de colocar a si mesmos mediante a ação e o discurso. A *Ação* remete a condição humana que se revela quando os seres-humanos em sua pluralidade se reúnem em espaços públicos, e para além dos interesses individuais decidem livremente. É a única atividade humana que não pode ser pensada fora do âmbito de uma sociedade de homens, uma vez que a condição humana da ação é a própria pluralidade. Seu tipo humano de Ação denominaremos de “*Homo Politicus*” (mesmo sabendo que esse termo não aparece na obra). É como vemos na própria obra:

Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade como o trabalho, pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto ocorre do começo que vem ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa. Agir, no sentido mais geral do termo significa tomar iniciativa (ARENDR. HANNAH, A condição humana. P.190).

Hannah Arendt não considera o homem de ação um “Animal” que apenas labora em prol da manutenção da vida e muito menos uma espécie de “deus” que cria um mundo a partir de objetos, mas a Ação é a atividade política por excelência, e a política é a expressão por excelência da liberdade. A pluralidade humana é esse fator que comporta duplo aspecto, igualdade e diferença, se não possuíssemos estruturas iguais seríamos incapazes de nos entendermos entre nós, ou de elencarmos metas ou planos que prevejam as necessidades das futuras gerações, por outro lado, se os homens fossem todos iguais e não diferissem em relação a qualquer outro que existe, existiu ou vai existir, não seria necessários a ação e o discurso para se fazerem entender. Podemos perceber a importância e o duplo aspecto contido na pluralidade no próprio texto:



A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de se compreender entre si ou a seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais ou sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas (ARENDR. HANNAH, A condição humana. P.188).

Mas interligado a esse conceito de liberdade temos o conceito de poder, que veremos a seguir.

Diferente de outros pensadores da ciência política, Hannah Arendt entende o poder não como a possibilidade da imposição da vontade individual de um sujeito, mas uma faculdade que possibilita um acordo em relação ao exercício da ação (política) no contexto da livre comunicação desprovida de violência, ou seja, há uma grande valorização do diálogo.

Para Hannah Arendt, poder é o acordo quanto à ação comum, a comunicação livre de violência e orientada para o entendimento recíproco, seu modelo de ação é o comunicativo. O poder resulta da capacidade humana, não somente de agir ou de fazer algo, como de unir-se a outros e atuar em concordância com eles.

O conceito de poder possui um fim em si mesmo, serve para preservar a atividade humana em sociedade, o poder das convicções orienta o entendimento recíproco e não para o sucesso próprio, diferentemente do modelo de M. Weber, ele é construído na ação comunicativa e é a consequência do discurso e entendimento mútuo entre os participantes. Na ação comunicativa, modelo de ação de poder, os indivíduos são únicos e seres responsáveis.

Pode-se dizer que é muito trivial confundir “poder” como expressão de “força”. Sendo que a convivência humana pacífica é a verdadeira e legítima fonte de geração do poder, na tão disseminada acepção do ditame popular: A união faz a força.



Desse modo, Arendt enxerga naquele que se isola por algum motivo da convivência humana, renúncia ao poder e torna-se impotente, mesmo que todos os seus motivos e razões sejam válidos.

Assim a geração do poder não é uma espécie de trabalho, mas uma ação conjunta, entre os homens, na qual propicia por meio do discurso a revelação de suas peculiaridades.

A não-violência é um fator fundamental e que é capaz de proporcionar o encontro dos homens por meio da palavra. E esta é necessária, pois na condição humana, não se mira um determinado fim (individual), mas a constituição de uma meta de caráter comum e que sirva como fator de aglutinação.

Quando a palavra é usada tão-somente para atingir um fim em específico, conseqüentemente perde sua significação original. Visto que está atrelada fundamentalmente a política, e entende a política não como algo instrumental e, ou pragmático, mas um espaço no qual vige a igualdade e o interesse comum.

Como exemplo do contraste entre poder político e a violência, temos a ação estratégica, que para H. Arendt é essencialmente apolítica. Ela é violenta e instrumental e por isso é colocada fora da esfera do político. Essa ação se manifesta nas lutas pelo poder e na concorrência por posições no poder. Através da ação estratégica pode-se definir violência que é privação do indivíduo de lutar por seus interesses, sendo assim a violência sempre esteve presente nos processos de conquista do poder.

A não-violência é esse movimento fundamental que, por conseguinte é fonte geradora do poder, que advém do agir e viver conjuntos pautados na união e harmonia, sendo a violência o extremo contrário, o produto gerado é exclusão da interação e cooperação social. Em suma a ausência de diálogo.

Como dito anteriormente, devemos sempre ter em mente que liberdade em Hannah Arendt remete necessariamente em liberdade política, ou seja, é um meio de tornar a ação



efetiva, da qual se podem originar inúmeras conseqüências, visto que as mesmas dentro do âmbito da ação são imprevisíveis.

Mas, para se conservar a possibilidade da prática da liberdade, os seres humanos devem conservar o espaço público, e tendo em vista a manutenção do direito básico, que é ter cidadania, ou seja, o direito a ter direitos.

Se partirmos de uma breve análise do mundo grego, principalmente o cenário político de Atenas, concluiremos que a *Pólis* sempre foi e continua sendo a origem da liberdade para a referida autora, pois como vimos anteriormente liberdade neste pensamento em específico diz respeito ao âmbito civil, ou seja, só há liberdade a partir do momento em que o estado é fundado, e que a política não é instrumentalizada, afim de atingir interesses próprios.

Justamente por discordar de Aristóteles e dizer que o homem não é um ser essencialmente político, mas sim apolítico. O homem cria o estado à medida de duas necessidades. Neste ponto Arendt se aproxima de Hobbes, justamente por este entender que a política é uma convenção que visa à manutenção da vida enquanto tal.

Tomemos como exemplo um homem isolado em uma ilha remota, este pode exercer duas atividades, o *Laborans* e o *Faber*, mas nunca o *Politicus*, pois este necessita da pluralidade, ou seja, de uma sociedade de homens que se reúnem a fim de sanar problemas e necessidade comuns.

Mas, em suma, a não-violência é o elemento definidor do exercício do poder, deste modo a política deixa de ser pragmática, e passa a ser a construção do espaço público e da possibilidade de exercer a liberdade em sua totalidade.

Onde há política, há espaço publico, vige o diálogo e há direito.



REFERENCIAS:

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
O que é liberdade? In: **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007.



RACIONALISMO E FALIBILISMO: A autoridade das fontes do conhecimento revisitada
– Angelo Eduardo da Silva Hartmann

Unioeste/PET Filosofia
angelo-e@hotmail.com

RESUMO

O objetivo desta comunicação é investigar como Karl Popper (1902-1994) desenvolve a sua filosofia do conhecimento ao colocar em questão a busca pelas fontes ou origens do conhecimento, situada no debate clássico entre o empirismo e o racionalismo. Pela constatação de que a pergunta pelas fontes de todo conhecimento exige respostas autoritárias, Popper encaminha o debate admitindo como possível toda e qualquer fonte – e que, no entanto, nenhuma possui autoridade. A pergunta relevante a uma teoria do conhecimento é a de saber se há alguma esperança em detectar os erros lógicos que o permeiam. Ao assumir o falibilismo em resposta à abordagem autoritária do conhecimento, o autor reconfigura o papel que tanto a razão, quanto a observação exercem sobre o avanço do conhecimento e constitui como proposta filosófica a busca crítica pelo erro no âmbito do Racionalismo Crítico, norteada pelo padrão implícito da verdade objetiva.

Palavras-chave: Fontes. Racionalismo Crítico. Teoria do Conhecimento.

A disputa, reconstruída por Popper, entre as escolas de filosofia britânica e continental – entre o empirismo de Bacon, Locke, Berkeley, Hume e Mill, por um lado, e o racionalismo clássico ou intelectualismo de Descartes, Spinoza e Leibniz, por outro – é travada perante o problema acerca da origem de todo conhecimento. A resposta dada pelos empiristas da escola britânica à pergunta “quais são as fontes do conhecimento?” reside, em última instância, na observação ou percepção sensorial. Em confronto direto, os filósofos continentais defendem a intuição intelectual de ideias claras e distintas como a fonte última de todo conhecimento seguro.

A visão de Popper (1982, p.32) a respeito de tal disputa pode ser inicialmente apresentada pelas seguintes cinco teses:

(1) há mais semelhanças entre o empirismo e o racionalismo do que diferenças;



(2) ambas as escolas estão erradas;

(3) apesar de estarem erradas, Popper admite ser empirista e racionalista;

(4) a razão e a observação desempenham papéis importantes no conhecimento, ainda que não sejam os papéis que lhe foram atribuídos por seus defensores clássicos;

(5) “(...) nem a observação, nem a razão podem ser descritas como fontes do conhecimento, no sentido em que até hoje têm sido definidas”.

A posição de Popper perante o problema da validade do empirismo enfrenta a atitude adotada por David Hume (1711-1776) na seguinte formulação feita em sua *Investigação sobre o Entendimento Humano* (Livro V, Parte I):

Se eu vos perguntar por que acreditais num fato particular que estais relatando, devereis dar-me alguma razão disso; e essa razão será algum outro fato ligado ao primeiro. Mas, como não podeis proceder desse modo até o infinito, deveis terminar em algum fato que esteja presente à vossa memória ou aos vossos sentidos, ou então admitir que vossa crença não tem nenhum fundamento. (Hume, 1984, p.151.)

Acontece que todo e qualquer fato guardado pela memória ou presente aos sentidos, internos ou externos, é tomado por Hume como cópias das impressões. Há dois tipos de percepções da mente na filosofia do conhecimento de Hume: (a) *pensamentos ou ideias*, que produzem a reflexão sobre as sensações ou movimentos dos sentidos; e (b) *impressões*, que são as sensações recebidas pelos sentidos. A tese empirista de Hume é a de que, “todos os materiais do pensamento derivam da sensação interna ou externa; só a mistura e composição destas dependem da mente e da vontade” (1984, p.139). As ideias – fracas e obscuras – são cópias das impressões e possuem nítidos limites para com as impressões – que são fortes e vívidas aos sentidos. Hume distingue dois tipos de conhecimento: aquele que se dá por *relações de ideias*, cujo contrário é impossível, e aquele que opera por *questões de fatos*, cujo contrário é possível. As relações de ideias são operações do pensamento e constituem o conhecimento próprio às ciências da Geometria, Álgebra e Aritmética, como a proposição “três vezes cinco é igual à metade de trinta”. As questões de fato, ao derivarem das



impressões e se estabelecerem por relações de causa e efeito, permitem “ultrapassar a evidência de nossa memória e de nossos sentidos” (Hume, 1984, p.142).

O desfecho ao trilema entre justificar empiricamente, conduzir a uma redução ao infinito ou abandonar a tentativa de fundamentar a crença em certo fato ou teoria é dado por Hume ao admitir o costume ou o hábito como princípio da natureza humana.

Toda crença numa questão de fato ou de existência real deriva de algum objeto presente à memória ou aos sentidos, e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro. Ou, em outras palavras: após descobrir, pela observação de muitos exemplos, que duas espécies de objetos, como a chama e o calor, a neve e o frio, aparecem sempre ligadas, se a chama ou a neve se apresenta novamente aos sentidos, a mente é levada pelo hábito a esperar o calor ou o frio e a *acreditar* que tal qualidade realmente existe e se manifestará a quem lhe chegar mais perto (Hume, 1982, p.151).

A possibilidade de conhecer, em Hume, está vinculada às conexões causais de fatos, que podem ou não ser observados. O fundamento de todas as relações de causa e efeito está na experiência, de modo que a constatação de eventos regulares, por contiguidade ou sucessão, constitui hábitos ou costumes – que, ao fazer parte da vida prática de todo homem, converte-se em princípio da natureza humana.

Com vistas à postura empirista de Hume, cuja doutrina é dominante na Inglaterra, nos EUA e no próprio continente europeu nos anos 1960, a resposta de Popper à pergunta pelas fontes do conhecimento assume a atitude de que “há muitos tipos de fontes para o nosso conhecimento, *nenhum dos quais tem autoridade*” (1982, p.52). A proposição de Popper não é a de optar por esta ou aquela fonte – resposta que, além de insatisfatória a uma pergunta irrelevante, presume a atitude autoritária daquele que assim a considera. Buscar a fonte última de todo conhecimento é logicamente impossível, pois leva a uma regressão ao infinito (Cf. Popper, 1982, p.51). A constatação da falha lógica da busca pelas fontes do conhecimento é afirmada por Popper com a seguinte razão crítica:

O erro fundamental da teoria filosófica sobre as fontes últimas do conhecimento consiste no fato de que ela não distingue com

suficiente clareza a origem de validade do conhecimento. (...) não testamos a validade de uma assertiva ou de uma informação procurando identificar sua fonte ou sua origem e sim, de forma muito mais direta, examinando criticamente o que foi afirmado – o próprio conteúdo da assertiva (Popper, 1982, p.53).

O conteúdo de uma assertiva implica, de um ponto de vista lógico, a teoria objetiva da verdade – situada na filosofia do conhecimento de Popper⁴ como padrão implícito da busca crítica pelo erro. Este é o cerne filosófico do falibilismo crítico de Popper e a situação lógica na qual o problema da validade do empirismo pode ter um tratamento relevante. Consequentemente, a indagação pelas fontes do conhecimento é substituída pela seguinte pergunta: “De que forma podemos esperar a identificação e a eliminação do erro?” (Popper, 1982, p.53). A articulação entre o falibilismo e o método de tentativa e erro constitui a filosofia do conhecimento de Popper. Em suas palavras,

Por “falibilismo” entendo aqui a opinião, ou a aceitação do fato, de que podemos errar e de que a busca da certeza (ou mesmo a busca de alta probabilidade) é uma busca errônea. Mas isto não implica que a busca da verdade seja errônea. Ao contrário, a ideia de erro implica a de verdade como padrão que não podemos atingir. Implica que, embora possamos buscar a verdade e até mesmo encontrar a verdade (como creio que fazemos em muitíssimos casos), nunca podemos estar inteiramente certos de que a encontramos (Popper, 1987, p.396).

Retornamos aqui à tese segundo a qual Popper admite ser racionalista e empirista. A aceitação do falibilismo gera novas implicações para com o racionalismo e o empirismo. Quanto ao primeiro, Popper mantém a busca da verdade, mas abandona a busca da certeza – tal como tomada por René Descartes (1596-1650) na abertura de sua Primeira Meditação:

⁴ Talvez seja interessante notar que uma filosofia do conhecimento possui um caráter de investigação mais abrangente do que uma epistemologia. Enquanto esta é tomada por Popper como a teoria do conhecimento científico, a filosofia do conhecimento pode ser admitida como uma teoria do conhecimento humano ou “pré-científico”. O seguinte trecho de Popper sugere a mesma distinção: “Embora pretenda limitar esta discussão ao progresso do conhecimento científico, penso que meus comentários poderão ser aplicados sem grandes alterações à expansão do conhecimento pré-científico – isto é, ao modo genérico como os homens, e até mesmo os animais, adquirem novos conhecimentos fatuais a respeito do mundo. O método de aprendizado por tentativas – por erros e acertos – parece fundamentalmente o mesmo, seja aplicado pelos animais superiores ou inferiores, por chimpanzês ou cientistas” (Popper, 1984, p.242).



Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (Descartes, 1973, p.93).

A dúvida empregada metódica e sistematicamente por Descartes, apesar de dirigir-se criticamente à tradição aristotélico-tomista, converge (ao dispensar a crítica) com o estabelecimento dogmático das bases firmes e inabaláveis do edifício do conhecimento. O projeto cartesiano leva em consideração as opiniões certas e indubitáveis – e mediante o menor indício manifesto de dúvida lança a opinião ao status de falsidade e, portanto, de conhecimento infértil.

Há que se considerarem, aqui, ao menos três aspectos no que diz respeito à distinção das noções de dúvida, falsidade e verdade entre Descartes e Popper: (a) a dúvida, em Popper, ainda que favorável à crítica racional é, no entanto, um estado mental e possui, consequentemente, uma realidade radicalmente distinta da falsidade; dito de outro modo, não há, para Popper, relação de implicação entre dúvida e falsidade tal como estabelecida por Descartes; (b) a falsidade configura-se, na filosofia do conhecimento de Popper, como relação lógica entre uma proposição e o sistema ao qual pertence – mais precisamente, é falsa a proposição que contradiz o sistema do qual foi derivada;⁵ (c) a verdade, por conseguinte, está associada à busca crítica dos erros e desvios lógicos do conteúdo objetivo do conhecimento e não é evidente, como quisera Descartes. A teoria da verdade na filosofia do conhecimento de Popper é objetiva, ainda que implícita, e está diretamente implicada pela tentativa de localizar e eliminar o erro, é ideia reguladora.

No que concerne ao empirismo, a relação que o falibilismo provoca é a de correção das expectativas que orientam toda e qualquer percepção sensorial – inclusive a observação

⁵ Sobre a relação entre falseabilidade e compatibilidade, afirma Popper na seção 24 da *Lógica da Pesquisa Científica*: “Dessa maneira, nenhum enunciado é particularizado como incompatível ou como derivável, pois todos são deriváveis. Um sistema compatível, por outro lado, divide em dois o conjunto de todos os enunciados possíveis: os que ele contradiz e aqueles com os quais é compatível” (Popper, 2007, p.97).

enquanto instância do teste crítico de uma teoria científica. A premissa adotada por Popper sobre os dados dos sentidos é a de que toda experiência, seja ela subjetiva ou objetiva, é impregnada de interpretação. Não há nada no intelecto que não tenha passado pelas expectativas – e, por conseguinte, que não esteja impregnado de interpretação. O papel que a experiência exerce sobre o conhecimento não é o de confirmação, mas de frustração: assim como quando tropeçamos no degrau de uma escadaria, é quando a experiência sensível provoca um choque de nossas expectativas que aprendemos, isto é, que corrigimos buscas errôneas.

Por um conhecimento sem autoridade, Popper entende uma teoria do conhecimento (1) desgarrada da busca pelas fontes daquilo que se afirma e (2) preocupada em saber se é possível detectar os erros e tentar eliminá-los criticamente – seja pela contribuição da observação, seja pelo livre curso da imaginação criativa ao propor novas tentativas conjecturais, seja ainda pelo confronto com a tradição. Sequer a própria formulação das perguntas acerca das fontes do conhecimento teve sua legitimidade questionada pelos sistemas epistemológicos tradicionais (cf. Popper, 1982, p.53). A atitude falibilista rompe com a abordagem autoritária do conhecimento ao admitir que a razão humana é suscetível ao erro e que, confrontados com a nossa infinita ignorância, ainda assim podemos conhecer. Não há uma fonte pura e abstrata do conhecimento, pois toda e qualquer fonte pode ser criticamente compreendida, testada e melhorada à luz de outras fontes ou conhecimentos. A teoria do conhecimento, no entanto, não se preocupa com as origens do conhecimento – mas com o problema da validade ou veracidade do que se afirma.

O problema da validade do conhecimento – isto é, o problema de se adotar as regras pelas quais a verdade das premissas é transmitida para a conclusão e a falsidade da conclusão é retransmitida para as premissas – tem como *organon* da crítica racional a lógica formal (Cf. Popper, 1982, p.94). Pela contraposição entre dois tipos de argumentos dedutivos – o *modus tollens* e o *modus ponens* – Popper extrai conclusões relevantes para a teoria do conhecimento. Enquanto o *modus tollens* empreende a derrocada da premissa, inicialmente admitida como verdadeira, pela constatação da falsidade da conclusão dela derivada, o *modus ponens* tem em sua conclusão a justificação positiva da verdade da premissa. A consideração

do *modus tollens* mais interessante ao conhecimento é a possibilidade da novidade emergir e provocar a revisão das premissas inicialmente aceitas como verdadeiras – ou em outras palavras, a possibilidade de aprendermos algo de novo (Cf. Taliga, 2004, p.5).

Não há critério algum por meio do qual seja possível estabelecer a verdade. Ao mesmo tempo, soa quase paradoxal mantê-la como padrão implícito do conhecimento em uma filosofia que tem preferência pela abordagem crítica ao estabelecimento dogmático de métodos e explicações definitivas. Mas é justamente perante este aspecto que a teoria objetiva da verdade não pode ser abandonada. A resposta de Popper à pergunta

De que modo podemos esperar detectar e eliminar o erro?

firma a proposição de que

“Podemos ter a esperança de detectar e eliminar o erro *criticando* as teorias e opiniões alheias e – se treinarmos para isso – as nossas próprias” (1982, p.54)

e implica a verdade objetiva como padrão implícito para apontar o erro. “A clareza e a distinção não constituem critérios de verdade, mas a obscuridade e a confusão *podem* indicar o erro” (Popper, 1982, p.56). Enquanto o erro e a impossibilidade de cunhar justificações positivas são tomados pela modernidade como a fragilidade do conhecimento seguro, tal fragilidade se converte, com Popper, na própria potência da crítica: a crítica é a tentativa aberta de buscar o mapeamento dos erros implicados no conteúdo de uma teoria ou assertiva.

Não há garantia alguma de que sempre detectamos e eliminamos corretamente todos os erros. A localização do erro não se dá pela via positiva da justificação do conhecimento – esta pretende reafirmar o que está dito. A via negativa da crítica provoca uma abordagem inversa ao detectar as insuficiências do conhecimento. O Racionalismo de Popper é prioritariamente crítico e engendra o empirismo como instância da crítica na tensão permanente e revolucionária entre o conhecimento falível e a infinita ignorância do homem na busca pela compreensão do cosmos.

Referências



DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano; Ensaio morais, políticos e libertários*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984 (Coleção Os Pensadores).

FREGE, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Cultrix; Ed. USP, 1978.

POPPER, K. *Conjecturas e Refutações*. Brasília: Ed. UnB, 1982.

POPPER, K. *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1999.

_____. “Fatos, padrões e verdade: Uma crítica adicional ao relativismo” (1961) – Adenda I. In: *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. USP, 1987 (tomo 2, pp. 389-416).

SCHORN, R. “Sobre crenças, justificação e aceitabilidade: funderentismo & falibilismo”. In: SARTORI, C.; GALINA, A. (Org.) *Ensaio de Epistemologia Contemporânea*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010, v.01, p.01-18.

SCHORN, R. “O falibilismo como síntese dialética entre dogmatismo e ceticismo”. In: *Revista de Ciências Humanas* (Frederico Westphalen), v.8, p.173-186, 2007.

TALIGA, M. “Kant e Popper: Duas revoluções copernicanas”. (Trad. Remi Schorn) Original disponível em: <http://www.fhv.umb.sk/.../acoountPropertiesAttachmen> (Último acesso: 19/02/2013).



UNIVERSO INFINITO OU LIMITAÇÃO COGNITIVA? – Carlos Henrique Favero

UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
carloshenriquefavero@hotmail.com

RESUMO

Por volta do século XVII, ocorre uma grande reformulação da herança grega, medieval e moderna e problemas filosóficos e cosmológicos encontram-se no centro dessas mudanças. O episódio estendido que constitui a Revolução Científica foi amplamente estudado e um dos historiadores que se destacaram foi, sem dúvida, Alexandre Koyré. Em particular, esse autor enfatiza a relação entre as mudanças ocorridas na história de caráter cosmológico e metafísico. A proposta aqui é levantar fatos relevantes para a construção cosmológica para embasar um ensaio sobre a questão do infinito ou a indefinição do universo. Proponho com isso, não resolvê-lo – o que nem mesmo nossa ciência atual pode afirmar algo com exatidão – mas exercitar um modo de fazer filosofia, atenta à ciência, um tanto especulativa, mas que não perca de vista problemas de extrema relevância para a área.

Palavras-chave: Universo. Infinitude. Limitação Cognitiva.

Desde os primórdios da tentativa de uma explicação cosmológica, o homem vem tendo dificuldades numa exata explicação do funcionamento de nosso universo. Segundo Stephen Hawking (1988) em uma conferência de astronomia, Bertrand Russel fazendo sua apresentação sobre sua noção cosmológica, foi interrompido por uma senhora que sentava ao fundo da sala; essa mesma replicou o que Russel havia colocado, afirmando que tudo aquilo até então dito não passava de tolices, colocando que o mundo é “um objeto achatado, apoiado nas costas de uma tartaruga gigante” (HAWKING, 1988, p.15). Russel, convencido de sua própria teoria, após ouvi-la perguntou sobre no que a tartaruga se apoiava; a senhora, por sua vez, respondeu que o que servia de apoio eram “tartarugas-do-mar” e elas estavam por toda a extensão do universo. Uma história um tanto cômica, entretanto, há um valor representativo na “teoria” da senhora que nos permite as seguintes questões: do que o universo é composto e o que sustenta-o na devida posição? Essas “tartarugas” são de quantidade *infinita*? Por mais

absurda que pareça uma teoria aplicada na tentativa de explicação do universo, deve ter sua devida relevância até que tenhamos algo plausível e constatado.

A primeira e grande teoria que marca a história da cosmologia, em uma mistura de empirismo e misticismo, sem dúvidas vem de Aristóteles, na qual acreditava que a Terra era o centro do universo, sendo circundada pelo Sol, e mais cinco errantes⁶ – Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno (respectivamente). No século II d.C., Ptolomeu refina essa teoria, formulando que a Terra era circundada por oito esferas cósmicas que em seu movimento levavam consigo os planetas – fixos cada um em sua esfera -, como uma camada envolvendo a outra; além dos planetas, girava em torno da terra, a lua – primeira esfera -, o Sol – entre Vênus e Marte – e a última, a esfera das estrelas. O que viria após essa última esfera? Não se sabe. A questão é que esse misticismo de Aristóteles, reafirmado por Ptolomeu, foi propício para que a igreja católica defendesse tal teoria, pois após essa última esfera, teria “espaço suficiente” para atribuir o céu e o inferno, e ainda mantendo a Terra no centro do universo⁷.

Após essas teorias, vem o grande iniciador da revolução científica cosmológica, Nicolau Copérnico, que em 1514 defendeu que o centro estático do universo seria o Sol, nesse caso, não mais a Terra estaria no centro do universo, mas circundaria, junto com os outros planetas, em torno do Sol. Por precaução das atitudes que a igreja católica poderia vir a ter, Copérnico tornou sua obra pública somente perto de sua morte. Entretanto, um dos focos desse trabalho, começa um tanto antes dele; é com Nicolau de Cusa (1401-1464) - outro medieval – que com um demasiado misticismo explicativo, traz consigo uma noção do universo, como uma das mais criativas explicações. Em uma mesma teoria, trouxe a ideia de universo e Deus.

Nicolau de Cusa pode ter sido um dos filósofos, cujo seu pensamento serviu de base para teoria cartesiana por atribuir a ideia de infinitude e perfeição de Deus. E a partir daí, deixemos claro que para o medieval, esse atributo (infinitude) não se encaixa com o universo;

⁶ Nome dado aos planetas pelo fato de não se comportarem da mesma forma dos outros corpos celestes.

⁷ Segundo a igreja católica, nós deveríamos nos encontrar no centro do universo, privilegiados por sermos imagem e semelhança de Deus.



ele também não afirma a finitude do mesmo; o que ele coloca, é que temos um universo indeterminado. Nas palavras de Alexandre Koyré (1979):

Seu universo não é infinito (*infinitum*), mas sim, intérmino (*interminatum*), o que significa não só que ele não possui limites nem se acaba num invólucro exterior, como também que não “terminado” em seus constituintes, ou seja, que carece inteiramente de precisão e rígida determinação. (KOYRÉ, 1979, p. 18)

A ideia de que o mundo nunca alcança seu limite, e também de colocá-lo em uma *situação* de infinitude (termos que serão tratados a seguir), faz com que o mesmo seja impossível de ser conhecido plenamente. Essa é a principal discorrência de sua obra *De Docta Ignorantia* (1440).

Essa indeterminação e o processo de desenvolvimento do mundo coloca Nicolau muito próximo de uma de nossas atuais teorias cosmológicas, de que o universo está em constante expansão. O que na época, nem era considerado como uma teoria filosófica, é hoje de grande reconhecimento. Essas suas atribuições acima descritas, colocam a ideia de universo sem uma estabilidade e principalmente a não aceitação de um centro estático.

O fato de que não há nada mais oposto que o “reto” e o “curvo”, na teoria de Nicolau, se contrapõe, segundo Koyré (1979):

[...] no círculo infinitamente grande a circunferência coincide com a tangente, e no infinitamente pequeno, com o diâmetro. Em ambos os casos, ademais, o centro perde sua posição única, determinada; coincide com a circunferência; não está em parte alguma, está em toda a parte. (KOYRÉ, 1979, p.20)

Se trabalharmos com ideias de infinito, “reto” e “curvo” serão opostos e iguais ao mesmo tempo, pois “grande” e “pequeno” são *conceitos* significativos ao trabalhar-se com finitude, entretanto *objetos* grandes ou pequenos, não existem ao lidar com a infinitude. No campo da infinitude não há relação entre corpos, isto é, não há nada que seja maior ou menor que o outro, são todos infinitamente grande e pequeno. Para entendermos melhor cabe outro exemplo: ao levarmos em consideração a oposição de “movimento” e “repouso”, obviamente

um corpo em repouso nunca estará em outro lugar, e um corpo em movimento, nunca permanecerá no mesmo local; logo entende-se que o movimento também é de caráter relativo, pois sou mais ou menos veloz comparado a algo, não se encaixando no campo da infinitude. “[...] um corpo que se mova com velocidade infinita ao longo de uma rota circular estará sempre num lugar de partida, e ao mesmo tempo estará sempre em outra parte [...]” (KOYRÉ, 1979, p.21). Velocidade e lentidão também estão no campo da finitude, através da relação posso distinguir se um corpo é veloz ou lento; e se tratando de lentidão infinita e velocidade infinita, ambas se coincidirão, pois não constituem um conceito de movimento. Essas duas citações servem de base para negar um centro e movimento estável no universo; nesse caso, o centro coincidiria com a circunferência e vice-versa, pois o mesmo é de caráter infinito, e o que designaríamos “começo”, também seria o “fim”. Essa “posição” e essa “situação” que Nicolau de Cusa afirma, é, de fato, o Absoluto, nesse caso, Deus⁸. Percebe-se, como já havia colocado acima, que ao definir certos atributos ao universo, ao mesmo tempo, o medieval, traz consigo, a ideia de Deus. Nas palavras de Nicolau de Cusa:

O mundo não possui circunferência, porque se possuísse um centro e uma circunferência, e assim possuísse começo e fim em si mesmo, seria limitado com relação a alguma outra coisa, e fora do mundo haveria alguma outra coisa, e espaço, *coisas que não existem de modo algum*. (CUSA, apud KOYRÉ, 1979, p.22; itálico meu)

Tal afirmação, nos leva até a modernidade⁹, pois quando Nicolau de Cusa afirma que é impossível atribuir ao mundo “centro” e “circunferência” físicas, sendo “[...] impossível para nossa razão, ter uma plena compreensão do mundo, posto que implica a compreensão de Deus, que é seu centro e sua circunferência” (CUSA apud KOYRÉ, 1979, p.22), devemos esclarecer que a ideia de infinitude não faz Nicolau de Cusa negligenciar a noção de universo intérmino, fatores esses que tornam o mundo indefinido.

⁸ Deixemos claro que sua teoria, é de caráter *metafísico* e abrange um teor altamente especulativo.

⁹ Tenho a sensação de que o termo a frase correta seria “a modernidade buscou daqui”. Referindo-se a Descartes na teoria da impossibilidade da compreensão da natureza de Deus.

A exposição do medieval que pretendia colocar se encerra aqui. Tais ideias nos deixam brechas para as questões que fazem o título desse trabalho. O mesmo, a partir de agora, consistirá em outras teorias, advindas de um grande cientista e um grande matemático.

Galileu Galilei (1564-1642), colocado por Alexandre Koyré como “[...] a quem a ciência moderna deve talvez mais do que a qualquer outro homem [...]” (KOYRÉ, 1979, p.96), de fato, foi inventor e precursor de importantíssimos utensílios e teorias e o grande nome da ciência moderna. Ao inventar o *perspicillum*¹⁰, pôde descobrir milhares de outras estrelas, foi um dos grandes defensores da teoria copernicana do heliocentrismo, era amante da experimentação e essa mesma, em grande número, era o que necessitava para poder afirmar uma teoria *mensurável*¹¹. A partir dele, o misticismo na ciência passou a ser um tanto negligenciado, tomando um novo conceito, o da experimentação, a fase do instrumental.

Se Galileu tem então o princípio de poder afirmar apenas o mensurável, já podemos ter uma ideia sobre sua afirmação da possível infinitude do universo, entretanto, não toma uma posição, mas deixa algumas brechas para interpretação. Pois segundo ele é “[...] absolutamente impossível que haja um espaço infinito acima das estrelas fixas, pois não existe tal lugar no mundo; e se houvesse, a estrela ali situada, seria imperceptível para nós.” (GALILEI apud KOYRÉ, 1979, p.98). Temos aqui uma frase pertinente para entendermos, no mínimo, duas questões: 1) além de Galileu apontar a impossibilidade de um universo infinito, ele continua a frase - “e se houvesse” -, fazendo uma suposição de algo há mais do que ele avistou até então, e; 2) a mesma suposição nos leva a pensar que seu *perspicillum* é limitado, reforçado com o trecho “seria imperceptível para nós”. Galileu não fica apenas nisso, nos deixa outras oportunidades para examinar suas possíveis crenças, pois em outro trecho de sua obra, coloca que “[...] nem qualquer outro homem jamais provou que o mundo é finito e dotado de uma forma, ou pelo contrário, infinito e indeterminado.” (GALILEI apud KOYRÉ,

¹⁰ A interpretação do *perspicillum* foi tida de duas formas - tendo o princípio das estrelas que não podiam ser vistas a olho nu - que são: 1) por serem muito pequenas, e; 2) por estarem excessivamente distantes. No primeiro caso, o *perspicillum* seria um microscópio celeste, “ampliando” as estrelas; no segundo caso, apenas um telescópio, “trazendo as estrelas mais próximas de nós”. Na época não havia inclinações de caráter científico, apenas palpites; já hoje, a segunda noção é plausível: a distância de uma estrela é que pode torna-la visível ou não.

¹¹ Para Galileu, nós só podíamos lidar com a natureza *mensurável*.

1979, p.99); como até o momento não se tinha provas sobre o assunto, não poderia ele, afirmar algo, mesmo da finitude ou infinitude e até mesmo em questão da forma do universo, logo podendo afirmar o mundo como “indeterminado”, levando em consideração a teoria de Nicolau de Cusa.

Percebamos que Galileu nada mais fez do que afirmar o que pôde comprovar, é puramente experimentalista e se coloca neutro em tal discussão. E para isso cabe outro trecho do cientista:

[...] Há somente um argumento, meu, que me leva a pender mais para o infinito e indeterminado do que para o determinado (nota que minha imaginação de nada me vale nesse passo, pois não a posso imaginar finita ou infinita): creio que minha capacidade de compreender poderia mais propriamente ser referida à *incompreensível infinitude*, do que à finitude, na qual não se acha nenhum princípio de incompreensibilidade. (GALILEI apud KOYRÉ, 1979, p.99; itálico meu)

Temos nessa última citação, em específico “a incompreensível infinitude”, a defesa de que Galileu, por mais que mínimas, mantêm sua crença numa limitação, seja ela cognitiva ou instrumental. E dessa limitação cognitiva, é a maior afirmação vinda por Descartes. Foi ele quem formulou os princípios da nova ciência, isto é, “clara e distintamente”, com o uso da matemática, formulou uma nova cosmologia.

Em princípio, Descartes, a dividir substância pensante e substância extensa, na qual, a primeira se encontra em nossa alma e a mesma é dotada de razão – limitada -, e a segunda, é atribuída a toda forma física existente, conseqüentemente, se coloca na situação de não poder conhecer de maneira plena a extensão do universo. Essa limitação já nos deixa claro que infinito ou não, o universo não pode ser conhecido pelas capacidades de entendimento humano. Podemos extrapolar, segundo Descartes, pois nossa alma também é dotada de vontade, a qual é ilimitada e se não usarmos a mesma de acordo com os limites da razão, estaremos nos enganando sobre a extensão do objeto.

Na época não haviam instrumentos tão avançados para os estudos cosmológicos, mas Descartes, um puro racionalista, descarta a noção do vácuo como um nada. Nas palavras de



Alexandre Koyré (1979), “[...] o vazio não é só *fisicamente impossível*, como também essencialmente impossível. Espaço vazio - se existisse tal coisa – seria um *contradictio in adjectio*, um nada existente.”; continua Koyré (1979):

[...]se houvesse um vazio, não haveria separação, e os corpos separados pelo *nada* se tocariam. E se existe separação e distância, essa distância é um comprimento, uma largura ou uma profundidade do *nada*¹².” (KOYRÉ, 1979, p.102)

O “espaço” de Descartes é a mesma coisa que matéria. Para o moderno, o nada é inexistente, não podemos com o mesmo, separar algo; nesse caso, o universo, nada mais é que extensão, corpo físico; a mesma extensão que nos constitui, também é constituinte do “espaço”. A grande falha de Descartes foi atribuir ao mundo um único tipo de extensão, pois sua ideia não se diferencia muito das noções atuais de espaço, que nesse caso, segundo a teoria da relatividade de Albert Einstein, é espaço-tempo¹³; entre todos os corpos celestes há, de fato, matéria, sendo ela a sustentadora e moduladora do universo.

Por mais que Descartes deixe claro na sua crença da infinitude do universo, não deixa de pensar que o mesmo pode ser algo inacabado: nas duas formas não teríamos total compreensão do mesmo do mundo.

As teorias descritas acima são de total pertinência na discussão cosmológica e especificamente, sobre a finitude ou infinitude do universo. Não só isso, pois como podemos entender em algumas citações, a mente humana sempre esteve limitada para um conhecimento pleno do mesmo, seja no próprio entendimento ou na invenção de instrumentos capazes de evidenciar um devido conhecimento. Em Nicolau de Cusa e Galileu Galilei, essas noções são um tanto obscuras, entretanto, Descartes nos deixa certo da limitação cognitiva do ser humano. E a questão “Universo infinito ou limitação cognitiva?”, fica em aberto, não só na filosofia - sendo essa apenas a indutora a se conhecer -, mas também, é de altíssima relevância nas ciências que ainda tentam definir empiricamente o universo.

¹² As três dimensões impostas por Descartes, ainda usada atualmente.

¹³ Essa sendo a quarta dimensão, usada até a atualidade.



Referências Bibliográficas:

HAWKING, Stephen. *Uma Breve História do Tempo: Do Big Bang aos buracos negros*. São Paulo: Círculo do livro S/A, 1988.

KOYRÉ, Alexandre. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. São Paulo: Forence-universitária, 1979.



DA FELICIDADE HUMANA NA FILOSOFIA: Uma breve abordagem a respeito das considerações do filósofo Boécio – Cristiane R. Xavier Candido

UNIOESTE
cristiane.xcandido@gmail.com

53

RESUMO

A felicidade é um tema que sempre teve relevância na história da humanidade. Alguns tendem a identificá-la no alcance de vontades materiais, desejos e conquistas de honras, ou disposição de poderes que legitimem uma superioridade em relação a determinados grupos de pessoas. Já outros, buscam conceituá-la de forma mais simples, mas ao mesmo tempo mais complexa, pois não se tratará em apontá-la no mundo físico. Para tanto, este trabalho tem por objetivo tentar analisar o pensamento medievalista boeciano a respeito da felicidade – tema abrangido durante os derradeiros dias de cárcere em que o filósofo escreveu sua obra *Consolação da Filosofia* – buscando relacionar ao seu pensar, alguns outros filósofos como Aristóteles, Kierkegaard e Schopenhauer, e, verificar como este tema (a felicidade) vem se apresentando e se desenvolvendo na humanidade nos dias de hoje.

Palavras-chave: Felicidade, Boécio, Filosofia Medieval.

A felicidade humana é um assunto que vem ganhando grande destaque nos dias atuais – seja em âmbito profissional ou social no geral – por meio de estudos e pesquisas realizadas no intuito de diagnosticar suas causas e os níveis que ela pode chegar nos mais variados grupos de pessoas. Os resultados obtidos nessas avaliações e levantamento de dados apontam para uma relação intrínseca entre felicidade e realização financeira. Em outras palavras, na atualidade as pessoas tendem a ser mais felizes quando dispõem de uma situação financeira mais vantajada.

As questões que se seguem após esta conclusão estabelecida mediante os estudos aplicados, são: O ser humano realmente está alcançando a felicidade de uma maneira plena e real? Esta felicidade atrelada a aspectos econômicos está de fato condizendo com o real sentido do “ser e estar feliz”, ou não passa de mera utopia impregnada de alicerces impostos por uma sociedade estereotipada e materialista?



Esta análise que se desenrola parte do princípio fundamentado do conceito de “Bem maior” encontrado em filósofos medievalistas como Boécio, mais precisamente em sua obra *Consolação da Filosofia* escrita durante seu período de cárcere e pré-execução. Boécio procurou inspecionar os valores da felicidade e distinguir o que ela é de fato do que a maioria dos homens passa a pensar que ela seja durante o decorrer da vida.

Desta forma, de acordo com o filósofo Boécio durante sua interlocução com a própria Filosofia, a felicidade é um bem maior que o homem alcança quando recorre à uma força maior que a concede (Deus) de maneira que ele (o homem) esteja desassociado das vontades e vaidades do mundo material. Para Boécio as aparências do mundo físico são geradoras de falsos conceitos de felicidade, a saber: a suposta felicidade que os homens acreditam desfrutar após o alcance do poder, da honra, da glória, dos prazeres, da riqueza, não passa de um devaneio passageiro. Isto decorre, conforme estabelece Boécio, pois a felicidade real, por se tratar de uma condição ofertada por Deus, é concernente ao âmbito do indivisível, do Uno, daquilo que é atemporal, e, portanto, não mantém qualquer relação com o alcance de bens materiais ou de vantagens que ilustrem e evidenciem a vaidade e o ego dos homens.

Doravante, o homem ao querer a felicidade (desta forma baseando-se no gozo destas falsas buscas e conquistas), age na ignorância desejando uma parte do que é inseparável. Assim, atesta Boécio em sua obra *Consolação da Filosofia* sobre o que é a felicidade: “(...) o bem que uma vez obtido por um homem, não deixa espaço para nenhum desejo posterior” (III 2).

Portanto, de acordo com o filósofo, a felicidade não se encontra fora do homem, mas no interior de si próprio sob o comando de uma mente livre que não se deixa ser sobrepujada por nenhuma força do mundo externo. Este é um bem alcançado apenas por meio de Deus, visto que é Ele o único capaz de gerar a paz interna necessária para o alcance da felicidade. Neste ponto, não se pode deixar de observar uma aproximação ao conceito aristotélico de *eudaimonia* (conceito referido na obra *Ética a Nicômaco* de Aristóteles) para caracterizar a felicidade boeciana, pois é assim que esta se apresenta: suma perfeição do *Bem Supremo* em



uma vida completa, cujo alicerce se dá na interação da razão com a virtude (modo de pensar e modo de agir existindo em conformidade no homem). Tal como Aristóteles desenvolve seu pensamento sobre a *eudaimonia*:

(...) se realmente assim é [e afirmamos ser a função o homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], o bem o homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, e há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa. Mas é preciso ajuntar “numa vida completa”. Porquanto uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso. (EN, p.256)

Doravante, o que Boécio busca esclarecer é que a suposta felicidade que muitos homens pensam alcançar por meio das conquistas materiais, da exacerbação da vaidade, das honras exaltadas, do poder obtido, demais riquezas e bens que desfrutam neste mundo de aparências e efemeridades torna-se inviável e utópico.

Deve-se levar ainda em conta que, apesar do tempo decorrido entre a vivência de Boécio e sua historicidade, em muito seu pensamento emprega-se nos dias atuais. Isto se explica no momento que nos defrontamos com nossa atual sociedade basicamente em sua totalidade adepta ao sistema capitalista de bens materiais, em que só são felizes aqueles que gozam de melhor qualidade de vida (e para isso, precisam ter dinheiro, posses, situação financeira favorável), já os restantes tendem a viver uma vida de privações, sofrimento, angústias, onde muitos até suicidam-se por não encontrar soluções para seus problemas financeiros (que automaticamente, geram problemas emocionais e uma série de doenças psicológicas/físicas).

Neste viés das privações e angústias humanas refletidas em determinados grupos de pessoas desfavorecidas economicamente na atualidade, não se deve deixar de levar em conta

(até mesmo para evitar o erro de cair em um paradoxo) o pensar filosófico de nomes, por exemplo, como Kierkegaard, quanto a sua tese sobre a ação constante da angústia¹⁴ e do desespero¹⁵ na vida das pessoas. Segundo Kierkegaard, a partir do seu nascimento o homem está fadado ao sofrimento, visto que este sempre terá de optar por uma escolha ou outra (o livre-arbítrio deixa os homens em estado de agonia, pois terão que arcar com as consequências de suas escolhas). Outro pensador, Schopenhauer, trata o sofrimento humano como uma condição da vida, tendo em vista que a partir do momento que o mundo é uma representação¹⁶ que o homem cria, a realidade em si é o produto forjado por inúmeras vontades (vontades que, segundo Schopenhauer, são infinitas). De acordo com a filosofia schopenhauriana, as vontades são as geradoras do sofrimento, pois o homem jamais estará completamente satisfeito com o que tem, e após o alcance de uma vontade, sempre outra se colocará em seu lugar, daí o sofrimento.

Retornando agora ao tema principal deste estudo, a Filosofia interlocutora de Boécio, parece muito coerente ao afirmar que de nada adianta um homem ter poder se, no entanto, ele tende a viver com medo de perseguições, ou se comprazer com riquezas, mas viver a mercê da sorte de não perder seu “tesouro” (caso contrário, sem a riqueza, de quê forma poderia viver feliz o sujeito?), ou, quem sabe, desfrutar de honras e vaidades e, todavia, ter amigos falsos e interesseiros perto de si no intuito de alcançar certas regalias, ou, ainda, se deleitar em prazeres físicos e posteriormente ter uma vida futura repleta de doenças. Isto evidencia a criação de utopias que muitos homens, entre as mais variadas épocas (inclusive esta), acreditam ser a verdadeira realidade.

Observa-se, assim, que o fator humano vem sendo deixado de lado com o passar dos tempos em favor da materialidade. A própria amizade – conceito tão bem defendido por Santo Agostinho por ser concebido como vinculado a felicidade – vem tornando-se um objeto, um alicerce que serve de degrau para o alcance de determinadas conquistas materiais e obtenção

¹⁴ Ver a obra *O Conceito de Angústia*, de Soren Kierkegaard.

¹⁵ Ver a obra *O Desespero Humano*, de Soren Kierkegaard.

¹⁶ Ver a obra *O mundo como vontade e representação*, de Arthur Schopenhauer.



de poder. O mundo visto nesta ótica, tenderá a se tornar um lugar inóspito, com uma população repleta de doenças psicológicas que, com o tempo, se refletirá no físico. A vida, desta forma, não terá outro sentido a não ser a utópica relevância da necessidade de poder, riquezas, honras, prazeres, vaidade.

A felicidade é simplicidade. É tão óbvia que se torna complexa para mentes apegadas à esta realidade utópica que muitas sociedades criam. Ela estará sempre dentro de cada um, e não adiantará procurá-la no outro ou em coisas do mundo, pois ela tem caráter idiossincrático, e conforme atesta Boécio, a felicidade não se encontra fora do homem. Aí, surge o papel de Deus como o gerador da paz necessária para a interiorização que o homem precisa fazer para se encontrar com a felicidade.

A humanidade precisa rever seus conceitos de felicidade, pois é daí que se conseguirá o tão almejado equilíbrio emocional, é daí que os relacionamentos (independentemente da natureza) tenderão a ser mais saudáveis. Assim, a mudança necessária terá que ser literalmente de dentro pra fora e não o contrário como vem sendo realizado nos últimos tempos. Não são os fatores externos que irão trazer a felicidade que a humanidade precisa.

Referências

DE BONI, Luis Alberto. Consolação da Filosofia Livro III (Sobre a Felicidade Humana), p. 49-63. In: *Filosofia Medieval: Textos*. Porto Alegre: Editora EDIPUCRS, 2005.

SAVIAN, Filho J. *Boécio e a Ética Eudaimonista*. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005, p. 109-127. Disponível em <<http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp7/savian.pdf>>.

SCHOPENHAUER, Arthur. Livro Primeiro Do mundo como representação. In: *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.



KIERKEGAARD, Soren. *O Conceito de Angústia*. Cap. 1º ao 5º. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Editora Hemus, 1968.

_____. *O Desespero Humano* (Doença até a Morte). Livros I e II. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. – 6. Ed. – . Porto: Editora Livraria Tavares Martins, 1979.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)





A CONCEPÇÃO DE ESPAÇO NA FÍSICA NEWTONIANA: Distinção entre espaço relativo e absoluto – Danilo Fernando Miner de Oliveira

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE - Toledo
apoiosophia@gmail.com

RESUMO

O presente trabalho investiga o conceito de espaço segundo a concepção newtoniana. Apresenta-se o modo como tal pensador estabelece o conceito de espaço em sua forma imóvel e absoluta. A investigação desse conceito ocorre nos *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural* (1687), onde Newton pretere a noção comum e vulgar de um espaço em sentido relativo – assim como de lugar, movimento e tempo – em prol de uma noção de um espaço absoluto. Para fins científicos, argumenta, o ponto de referência há de ser imóvel para se alcançar valores imutáveis e, portanto, seguros. Sempre que se analisa o movimento, em termos científicos, deve-se postular o espaço como um todo absoluto ou receptáculo universal. O espaço em seu sentido relativo, aceito pelo senso comum, é fruto de análises empíricas e particulares. Nessas análises, apenas se percebe o movimento local e tomam-se corpos em movimento quando estes podem estar em repouso ou em movimentos em sentido absolutamente opostos.

Palavras-chave: Espaço. Absoluto. Relativo.

A Concepção de Espaço Absoluto na Física Newtoniana.

Podemos saber se o espaço precede os objetos ou os objetos precedem o espaço? Trata-se de saber se o espaço é uma condição sem o qual as coisas não podem ser o que são ou se cada objeto espacial pode ser determinado independentemente de toda referência espacial. Durante os séculos XVII e XVIII há uma intensa aceitação da tese de que o espaço físico é algo independente dos corpos e algo que subsiste independente da matéria que nele se encontra. Esta concepção física de espaço está presente, sobretudo, nas concepções newtonianas encontradas nos *Princípios* e desempenha um papel importante para as diretrizes da investigação filosófica na modernidade. O conceito de espaço se estabelece como distinto

dos corpos materiais, algo que pode existir sem a presença destes corpos e que deve existir para que estes existam *nele*.

O espaço pode ser pensado como um imenso receptáculo ilimitado e pode ser analisado em seu aspecto absoluto ou relativo. Não possui partes privilegiadas. Isso confere a característica de homogeneidade do espaço newtoniano no qual corpos não necessariamente possuem uma razão suficiente para habitar determinado lugar. A simples vontade de Deus é razão suficiente para os corpos habitarem qualquer lugar no espaço. Nestas afirmações, negamos a tese de que o espaço possua pontos privilegiados e seja algo heterogêneo. O espaço se configura, portanto, como um receptáculo universal. Vejamos como isso acontece.

Na concepção newtoniana termos como espaço, tempo, lugar e movimento não devem ser definidos, mas sim, esclarecidos, pois são termos notavelmente tomados pela grande maioria em seu aspecto meramente relativo, recorrendo apenas às percepções sensíveis, quando acertadamente se deve perguntar, para fins científicos, pelo seu sentido absoluto. Segundo Newton, “o tempo absoluto, verdadeiro e matemático flui sempre igual por si mesmo e por sua natureza, sem relação com qualquer coisa externa, chamando-se com outro nome duração¹⁷” (NEWTON, 1983. p.8). Tal definição newtoniana postula valores absolutos para medições de fenômenos científicos, estabelecer um tempo absoluto é indispensável para obtermos uma medição universal, concreta e precisa do movimento dos corpos no espaço e suas respectivas acelerações. O que se percebe entre o senso comum é a afirmação do tempo em seu sentido meramente relativo ou vulgar, ou seja, aparente. Este se baseia num referencial também relativo, relegando as atribuições temporais aos sentidos e à percepção externa de movimentos locais. Sempre que o referencial partir de percepções imediatas e particulares, apenas teremos medições relativas de tempo, espaço e movimentos. Apesar de Newton postular um tempo ou duração absoluta, não é possível ter acesso direto a esta grandeza

¹⁷ Segundo estas definições do tempo absoluto, o que podemos entender com a igualdade e o *Fluir* do tempo? *Fluir* não é um conceito que exige tempo? E se exige, deveríamos admitir que exista outro tempo que permite o tempo absoluto fluir? As respostas para tais questões são inconclusivas nesta obra de Newton. Podemos apenas saber que postular um tempo e espaço absolutos permite que Newton formule o conceito de aceleração absoluta; conceito este que não depende de observações imediatas e particulares.



continua do tempo. Temos acesso aos fenômenos que ocorrem num lapso deste tempo, o que nos permite acesso indireto a esta noção absoluta temporal. Curiosamente, postulamos uma duração absoluta com observações empíricas.

A noção que se deve ter clara em relação ao tempo é que este é totalmente independente dos corpos; não há necessidade da substância extensa para que este exista. Para fins científicos, a exigência de um referencial de medida absoluto se faz necessário para quantificar um movimento do mesmo modo absoluto e não relativo; pois quando o foco de um sistema de movimento tem como referencial medidas relativas, seus resultados serão do mesmo modo relativos para cada sistema de observação que possuir um referencial particular. O que Newton demonstra é necessidade de não se basear nas percepções externas para o genuíno modo de se fazer ciência.

Conceituado o que se entende como tempo absoluto, Newton passa a explanação do conceito de espaço e demonstra como este, do mesmo modo que o tempo, também é tomado em seu sentido relativo através do senso comum ou vulgo. Novamente, para finalidades científicas, a concepção que deve ser investigada acerca do espaço é a sua característica imóvel e independente dos objetos externos. Os valores de um movimento relativo com determinada aceleração são diferentes a cada nova observação que se faz deste movimento no espaço enquanto abordado como referente particular, pois este também é pensado em seu aspecto relativo. Logo, há necessidade de se adotar pontos de referência que tenham validade universal, é deste modo que a premência de se empregar espaço e tempo como estes referentes para fins científicos se mostra indispensável. Quando se pensa em tempo e espaço em seu sentido relativo, tais observações, para fins de ordem prática, são suficientes; para fins científicos, não.

Segundo Newton, “O espaço absoluto, por sua natureza, sem nenhuma relação com algo externo, permanece sempre semelhante e imóvel; o relativo é certa medida ou dimensão móvel deste espaço (...)” (ibidem). A definição do espaço é semelhante à definição de tempo enquanto absoluto, de modo análogo, a percepção que se faz quando se parte dos sentidos é a do espaço relativo, ou seja, percebe-se um determinado objeto partindo do ponto de referência

do sujeito que observa, e este relativiza o espaço sempre que parti da análise única dos sentidos, atribuindo movimento ou repouso a determinados corpos baseado na observação empírica. O que Newton demonstra em seus escritos é a refutação deste modo de concepção tanto do espaço quanto do tempo. Tais conceitos, em seu aspecto absoluto, não podem ser excluídos da mecânica e os mesmos só podem ser expressidos através de uma dedução.

Pode-se pensar numa possível estratégia de prova do espaço físico como algo absoluto partindo do conceito de força. Se notarmos que as forças físicas são reais, como a força de atração universal dos corpos, do mesmo modo será real as acelerações dos corpos movidos por esta força. Independente do sistema ou referencial que se possa analisar esta aceleração, obteremos variações positivas ou negativas, ou seja, acelerações ou desacelerações. Por esta razão, mesmo que os sistemas sejam variados, existe a mudança de velocidade nos corpos e algum referencial imóvel é exigido para que possamos quantificar isso. Tal mudança somente pode ser percebida se o espaço for um receptáculo universal, isto é, absoluto. Não o notamos diretamente; apenas notamos os fenômenos que nele ocorrem, por meio do conceito de força e aceleração, como um possível referente universal. Postulamos sua existência independente a partir destes últimos conceitos.

É demonstrado pela presente análise que tais concepções absolutas não podem ser percebidas pela experiência porque esta somente ilustra a concepção de movimento em seu aspecto relativo¹⁸. Um exemplo para se elucidar a percepção de espaço e tempo relativos pode ser articulado do seguinte modo: Um homem que se encontra estático em determinado bosque observa outro homem sobre um cavalo que se movimenta a velocidade média de 25 km/h para o oeste. O observador não duvidará de que tanto o cavalo quanto o homem se encontram em movimento, analogamente o cavaleiro afirmará que o homem que o observa se encontra estático no meio do bosque. Porém, se não se toma como referente um sujeito e suas percepções de espaço e tempo relativas e supondo que o movimento de translação da terra

¹⁸ Ernest Cassirer afirmará que “entre os fundamentos da física matemática mesma se apresenta um conceito “metafísico”. (*El problema del conocimiento II: em la filosofía y en la ciencia modernas*. Pg. 397). Pois nenhuma evidência que vem dos sentidos e dos fenômenos naturais podem servir de parâmetro para a prova de um espaço absoluto.



seja de 15.000 km/h para o oeste; afirmaremos, segundo a concepção de movimento, espaço e tempo de Newton, o aspecto absoluto destes conceitos. Portanto, nem cavaleiro e nem observador se encontram em repouso absoluto. A velocidade do observador seria de 15.000 km/h para oeste e a velocidade do cavaleiro seria de 15.025km/h para oeste também. Dados estes impossíveis de serem retirados da observação empírica e de um referencial relativo.

Pode-se notar que espaço e tempo absolutos em Newton, assim como em Aristóteles¹⁹, têm relação direta com o movimento. Partindo deste, nota-se através de leis matemáticas e não apenas da constatação empírica, de que modo o espaço, o tempo, o movimento e o lugar podem ser relativos ou absolutos. Para melhor clarificar a estes conceitos, pode-se observar a seguinte passagem.

Num navio a vela, o lugar relativo de um corpo é aquela parte do navio em que ele se acha, ou aquela parte da cavidade que o corpo ocupa, e que se move junto com o navio; e o descanso relativo é a permanência do corpo naquela mesma parte do navio ou de sua cavidade. O descanso verdadeiro, porém, é a permanência do corpo na mesma parte daquele espaço imóvel em que o próprio navio se move juntamente com sua cavidade e todo o seu conteúdo. (NEWTON, 1983. p. 9)

Assim, somente se a Terra estiver totalmente parada, o corpo que se encontra em repouso relativo no navio move-se verdadeira e absolutamente na velocidade com que o navio se move na Terra. Porém, se a mesma se move, o verdadeiro movimento deve ser deduzido em parte pelo movimento da Terra no espaço imóvel e em parte pelo movimento do navio em relação à Terra. Caso a consideração do espaço e tempo tomados como relativos fosse suficiente para a explicação do conteúdo da lei gravitacional, nada de inconveniente haveria nesta ideia, pois mais fundamental que definir espaço e tempo absolutos é o fato de que estes dois últimos conceitos são primordialmente necessários para se fundamentar a própria lei de atração dos corpos, ou seja, esta somente é admissível postulando espaço e tempos absolutos para sua fundamentação. Neste fato reside a necessidade destes conceitos e,

¹⁹ ARISTÓTELES, *Física*. Livro IV.

consequentemente, se demonstra que não podem constituir mero produto da imaginação principalmente por sua função na constituição da lei de atração universal²⁰.

É importante saber que a diferença entre espaço absoluto e relativo na compreensão de Newton não é qualitativa. São diferenças quantitativas. Os espaços relativos são apenas partes de um espaço absoluto, homogêneo e contínuo. Isso quer dizer que o todo antecede suas partes e estas, quando somadas, formam o contínuo espaço absoluto. As investigações newtonianas se baseiam em aparatos físicos e não metafísicos, ainda que seus postulados inevitavelmente despertem problemas metafísicos. Um exemplo desta implicação seria a indagação referente à constituição do espaço e tempo enquanto substâncias: Se estes conceitos são independentes dos acidentes e mutações dos corpos e subsistem por si mesmo, não seriam substâncias? Estes não são uma substância porque estas agem ou provocam ações. Tal característica não pertence ao espaço enquanto imenso receptáculo²¹.

Na perspectiva de Newton, questões como absoluto ou relativo, verdadeiro ou aparente e matemático ou vulgar, para a grande maioria que não constituem homens de ciência são irrelevantes nas práticas cotidianas, na filosofia, porém, é de suma importância estabelecer seu sentido, pois pode ser que nenhum corpo esteja em repouso de modo absoluto, apenas de modo relativo conforme visto na citação precedente. É por esta razão que “o movimento verdadeiro e absoluto não pode ser definido pela translação a partir dos corpos vizinhos, que são vistos como parados.” (NEWTON, 1983, p. 10), ou seja, não se pode definir o espaço absoluto e o movimento absoluto pela coexistência dos corpos e sua comparação com os demais corpos em repouso, pois este repouso é meramente relativo e vulgar. Deste modo, a base de apoio parte do sujeito considerado um ponto de referência em repouso

²⁰ Esta é a argumentação apresentada por Euler em *Reflexions sur L'espace et le temps*, §§ 4 e 5.

²¹ 1) contra a hipótese de o espaço ser um tipo de substância, Newton afirmou que: I) o espaço existe individualmente, não absolutamente em si mesmo, mas como um efeito que emana de Deus e II) O espaço não é algo que possua ação. O argumento newtoniano é bastante simples: substância é tudo aquilo capaz de agir e de provocar ações. O espaço não se comporta desta forma, isto é, ele não age diretamente sobre os corpos nele colocados e não faz com que estes corpos ajam desta ou daquela maneira, mesmo tendo uma existência independente destes corpos. Noção apresentada por Newton em “De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum” 1978, p.132, 136 e 137. Conforme a tese de doutorado de Raquel Anna Sapunaru intitulada “O conceito leibniziano de espaço: distâncias metafísicas e proximidades físicas do conceito newtoniano”.



relativo e o que na realidade deve proceder é a abstração dos cálculos relativos para se perceber o movimento absoluto.

Após a publicação dos *Princípios*, para se pensar em ciência matemática e movimento dos corpos, inevitavelmente deve-se adentrar nas premissas e conceitos newtonianos como sistema necessário ao se referir à natureza, especificamente no que tange aos tratados de mecânica. Mesmo para negar a novidade de um espaço e tempo absolutos como faz o racionalismo da escola wolffiana apoiada no racionalismo leibniziano para demonstrar o caráter ideal do espaço, aludir à obra de Newton se torna inevitável²². Pensar o tempo e o espaço absolutos em termos de ciência newtoniana, estes pouco contribuem para assuntos do senso comum, no entanto, no campo filosófico, fazer tais distinções é necessário para se pensar as leis e premissas que regem os movimentos naturais.

Referências

ARISTÓTELES. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Echandia. Madrid: Editorial gredos, 1995.

CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento en la filosofía II: de Newton a Kant*. Traducción de Wenceslao Roces; Fondo da Cultura Económica, 1986.

EULER. Leonahrtd. Reflexions sur l'Espace et le Temps, em Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres, 1748 (Berlin, 1750)

FRIEDMAN, Michael. Kant and the Exact Sciences. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. London, England, 1992.

²² Mesmo dispondo da certeza do método newtoniano, um de seus principais seguidores, Leonhard Euler, apresenta o argumento da insegurança de se apoiar na convicção de espaço e tempo absolutos como fundamento da verdade e, em contrapartida, atribuir à certeza puramente relativa, limitada e condicional acerca do testemunho do espaço e tempo relativos. Qual o fundamento se tem para converter uma ficção, da qual não se sabe empiricamente se corresponde a alguma realidade objetiva, como fundamento de todos os juízos empíricos? (Euler, *Mecânica ou a ciência do movimento analiticamente explicado*, 2 volumes em 4, Petrop. 1736-42, definição II, escólio 1 e 2). Logo, não se afirma a existência de espaço absoluto no qual exista delimitações fixas e imóveis, no entanto para o movimento e o repouso absolutos, postular a existência real deste espaço se mostra necessário.



LEBRUN, Gerard. O papel do espaço na elaboração do pensamento kantiano. In: Sobre Kant. Org. Rubens Rodrigues Torres Filho. Ed. Iluminuras Ltda. 2001.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Correspondência com Clarke. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural. 1983. (Col. Os Pensadores).

NEWTON, Isaac. Princípios Matemáticos de Filosofia Natural, Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural. 1983. (Col. Os Pensadores).

TORRETTI, Roberto. Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. Santiago: Universidad del Chile, 1967.



ESCRILEITURAS EM FOTOGRAFIA: Uma interpretação a partir dos escritos de Barthes – Elissiane Aparecida Zen do Amaral

Programa Observatório da Educação CAPES/INEP

Projeto: *Escrileituras: ler-escrever em meio à vida*

elissianezen@hotmail.com

RESUMO

Esta comunicação tem por objetivo apresentar resultados parciais de um dos temas tratados no projeto de pesquisa intitulado “*Escrever e reescrever biografema, corpo, leitura e fotografia. A transformação de detalhes insignificantes em signos de escrita*”, realizado no âmbito do projeto “Escrileituras: ler-escrever em meio à vida” financiado pelo programa Observatório da Educação CAPES/INEP, que pretensiosamente busca alargar as possibilidades de invenção de outros fazeres na escola, neste sentido torna-se corpo e produz matéria de pesquisa na prática através das oficinas de transcrições. Esta vivência está sendo realizada com crianças do segundo ano do Ensino Fundamental de uma Escola Pública.

Palavras-chave: Fotografia – *Punctum- Studium*.

Em 1977 Roland Barthes perde a mãe e em um estado de total melancolia começa a procurá-la através das fotografias. Porém, ora ele a encontra em algum aspecto, percebendo nas fotografias de sua mãe características dela que reconhece. Ora não a encontra, mas, necessita a encontrar por inteiro, então passa a grafar escritas em um diário, porque, além de ver sua mãe e a fotografia como um todo, Barthes necessita entender o que é a análise da imagem fotográfica. Para isto, e através destas buscas, Barthes escreve *A Câmara Clara* (1984). No livro, Barthes descreve as fotografias que lhe tocam, pois disto ele se considerava em condições de falar e escrever como podemos observar no trecho “Decidi então tomar como guia de minha nova análise a atração que eu sentia por certas fotos. Pois pelo menos dessa atração eu estava certo.” (BARTHES, 1984, p. 35). Como efeito deste exercício, o livro faz do



leitor também um analisador da fotografia. Barthes, logo no início de seu texto, antecipa as dificuldades metodológicas enfrentadas por quem deseja analisar a fotografia. “Quem podia guiar-me? Desde o primeiro passo, o da classificação (é preciso classificar, realizar amostragens, caso se queira construir um *corpus*) a fotografia se esquivava.” (BARTHES, 1984, p. 12). Por conseguinte ele rejeita os caminhos mais percorridos e se lança à tarefa de decifrar o signo expressivo, o objeto artístico, a obra entendida como mecanismo produtor de sentido, pois os livros que tratavam sobre fotografias, aliás, muito menos numerosos que relativos a qualquer outra arte, padecem dessa dificuldade. Uns eram técnicos, outros eram teóricos. Nenhum falava com justeza das fotos que lhe davam prazer ou emoção. Barthes ao perceber que tinha o entendimento de que algo o puxava para determinada foto. Mas, não sabia o que. O que o tomava e fascinava ao optar por uma e não outra foto. Entretanto, menciona em sua obra três práticas para significar as fotografias: *fazer, suportar e olhar*. O fazer representado pelo operador (o fotógrafo); o olhar representado pelo *spectator*, aquele que olha a imagem fotográfica, podendo nada lhe chamar a atenção, mas simplesmente olhar; ao fotografado, por fim, cabe o papel de suportar, uma vez que ele virou o alvo. Alvo de seu próprio olhar, principalmente seu próprio olhar. Assim sendo, o que difere a perspectiva de Barthes frente à fotografia é a figura que se põe entre a experiência do sujeito olhado e a do sujeito que olha, a do *spectator* – posição que ele mesmo ocupa, figura que provoca um corte metodológico. Contudo, tal corte que o coloca na posição de *spectator*, parece não ser capaz de afastá-lo da emoção de uma nova figura, o *operator* que é, no livro, diversas vezes imaginada. “Eu podia supor que a emoção do Operador (e portanto a essência da fotografia segundo o fotógrafo) tinha alguma relação com o “pequeno orifício” (estênopo) pelo qual ele olha, limita, enquadra e coloca em perspectiva o que ele quer “captar” (surpreender)” (BARTHES, 1984, p.21). Barthes funde, na sua ideia de estênopo, dois orifícios distintos: o visor – enquadramento – e o pequeno orifício – responsável pela imagem fotográfica, ou seja, a imagem fotográfica para Barthes era o mecanismo produtor de sentido, emoção e escrita. Na obra Barthes refere-se a dois pontos que temos nas fotografias, são eles: o *punctum* e o *studium*. O *punctum* é o detalhe que chama a atenção e o *studium* o local, a cena em que a fotografia se apresenta. Para Barthes estes conceitos estão organizados assim: o detalhe está



na imagem e pode vir a ser uma gola, um colar, uma pedra onde a sua condição dentro do quadro remeta a um extracampo, um campo cego, em suas palavras: “o *punctum* é, portanto, um extracampo sutil, como se a imagem lançasse o desejo para além daquilo que ela dá a ver” (BARTHES, 1984, p. 89). Eis o “*tolo necessário*” que puxa o olhar daquele que analisa a fotografia. O *studium*, por sua vez, é o local, o ambiente a que pertence esta fotografia, “É o *studium*, que mobiliza um meio desejo, um meio querer; é a mesma espécie de interesse vago, uniforme, irresponsável, que temos por pessoas, espetáculos, roupas, livros que consideramos distintos. Reconhecer o *studium* é fatalmente encontrar as intenções do fotógrafo, entrar em harmonia com elas, aprová-las, desaprová-las, mas sempre compreende-las, discuti-las em mim mesmo, pois a cultura (com que tem a ver o *studium*) é um contrato feito entre os criadores e os consumidores” (BARTHES, 1984, p. 45). Em suma o *punctum* é o que me punge para a fotografia, o detalhe insignificante para alguns, mas, para o *spectator* é o que faz a diferença na fotografia. Já o *studium* é a contemplação do que o operador (o fotógrafo) quis eternizar com aquela fotografia. Entender melhor o que seria um dispositivo de escrita a partir das fotografias, levando o leitor a reflexão da fotografia além do óbvio, e dela extrair as sobras boas, o que chamou a atenção e mediante isto transcriar escritas. Entender a imagem fotográfica requer leituras, análises, classificação e escolhas de o que ou quais fotografias irei analisar. Este ato de perceber o detalhe insignificante de tentar encontrar nas fotografias o *punctum* e o *studium*, não se dará de imediato, necessita de conversações com o outro e consigo mesmo, necessita de reflexões, a imagem fotográfica e a História têm a mesma relação que o *biografema* tem com a biografia. O que Barthes chamou de *biografema*, aqui será explicado por Costa: “Trata-se de uma nova posição diante dos signos que envolvem a vida de um outro, sugerindo espaços de liberdade frente ao que supostamente já fora vivenciado. Estamos falando de uma história tomada pelas margens, na qual a pergunta mais pertinente seria: qual é a nossa possibilidade de individualização, criatividade e intervenção no curso dos acontecimentos? É o minúsculo que nos *punge* em livros, fotografias, manuscritos, entrevistas, documentos, etc.” (COSTA, 2012, p. 12). A necessidade agora era realizar uma ligação entre as leituras e a prática com os alunos do Segundo ano do Ensino Fundamental. Como a base da Filosofia da Diferença e das Oficinas de Transcrições são os



questionamentos, a conversação para chegar a algum resultado junto e não conduzir ao saber pronto e acabado, a seguir será apresentado um Plano de Conversação, uma das atividades da oficina: “Do olhar ao ver” Então o que mudou? O qual foi desenvolvido com os alunos, para iniciar o trabalho com a imagem fotográfica. Os alunos foram convidados a analisar fotografias que eles apareciam em rotinas da sala de aula e escola.

Plano de Conversação:

Vocês conhecem estas pessoas das fotografias?

Quem são elas?

Em quais espaços foram feitas estas fotografias?

Há movimento nas fotografias? Quais? Por quê?

Para que servem as fotografias?

A fotografia repete mecanicamente, o que nunca mais repetirá existencialmente. Vocês concordam com esta afirmação?

Temos como voltar no tempo e reproduzir esta mesma fotografia?

Temos como reproduzir esta mesma fotografia?

Que emoções, sensações estas fotografias provocam em você?

Ao olharem fotos de si mesmo e exclusivamente de si:

Quem sou eu?

Quem eu gostaria de ser?

Como eu sou?

Como eu gostaria de ser?

Como o outro me vê?

Como eu quero que ele me veja?

O que o outro faz com aquilo que ele vê?

Posso passar falsas impressões através da fotografia?

Posso fazer leitura com as fotografias? E escritas, posso escrever utilizando-me de uma fotografia?

Não há aprendizagem sem diálogo, sem a conversação, tanto para quem conduz esta conversa quanto para quem é conduzido, posteriormente os papéis trocam e o conduzido poderá



conduzir. Entretanto a relação professor-aluno e aluno-professor deverão ser permanentes. Através do diálogo vamos construindo elos, conversações além das previstas, vamos criando e deixando os envolvidos a vontade para questionar, e destas conversas surgirão conhecimentos, escritas, leituras, *Escrileituras* para além da sala de aula, para a vida. Estimulando o aluno a estar e ser mais observador. Questionador de suas próprias leituras, não impressionado com o primeiro ponto de vista, mas incomodado com as situações que o cercam a ponto de não se contentar com o primeiro afeto médio pela imagem fotográfica, mas ser provocado a pensar, Porque só pensamos quando somos provocados e isto não é tarefa fácil, mas também não é impossível.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

COSTA, Luciano Bedin da. *Estratégias biográficas: o biografema com Barthes, Deleuze, Nietzsche e Henry Miller*/ Luciano Bedin da Costa. Porto Alegre: Sulina, 2011.

COSTA, Cristiano Bedin da. *Corpo em Obra. Palimpsestos, Arquitetônicas*. 2012 Tese de Doutorado. PPGEdU/UFRGS. 2012.

LIMA, Osvaldo Santos. *Câmara Clara, um diálogo com Barthes*. In: artigo – Universidade Federal do Paraná, 2004.



A FILOSOFIA CRISTÃ DE J. R. R TOLKIEN – Elizandra Bruno Sosa

Unioeste – Universidade Estadual do Oeste do Paraná

elizandrasosa@hotmail.com

RESUMO

John Ronald Reuel Tolkien, (3 de janeiro 1892 – 2 de Setembro de 1973) foi um Inglês escritor, poeta, filólogo e professor universitário, ficou conhecido e eternizado por sua literatura fantástica, onde sua mitologia é criada sobre um mundo chamado Terra Média. Em suas obras é fácil notar a influência de seu catolicismo, que tem um papel fundamental em sua mitologia, é possível criar um paralelo entre os ensinamentos cristãos e sua mitologia, nela encontram-se elementos fundamentais para a visão de Deus único criador e o problema do Mal. Faremos a relação do Mal para Santo Agostinho, esse que se opõe a visão maniqueísta.

Palavras-chave: Mitologia. Literatura Fantástica. Terra Média. Mitologia Cristã.

Na Obra de Tolkien os elementos da mitologia cristã se fazem mais fortes do que as suas outras influências, ora explícitos, ora de forma sutil, podemos encontrar na Terra Média a eterna batalha entre o bem e o mal, esse lugar onde tudo acontece é equivalente ao nosso planeta, nosso mundo. Tolkien também usa de personagens que nos permite fazer breves analogias, e paralelismos entre o Cristianismo e a mitologia Tolkieniana. Há criaturas com uma figura física frágil chamados de Hobbits "sua altura é variável entre 60 cm e 1 metro e 20 cm, raramente chagam a 1 metro e meio" (TOLKIEN, 2002. p.3) como Bilbo Bolseiro em O Hobbit, Frodo Bolseiro em O Senhor dos Anéis podemos fazer uma comparação com a Bíblia, particularmente com um personagem chamado Davi, a historia encontrada em I Samuel 17, Davi um menino que era pastor de ovelhas, e com apenas uma pedra ele derruba e vence um Gigante filisteu, na mitologia Tolkieniana Bilbo enfrenta Trolls, aranhas gigantes,

entre outros perigos, esses personagens se mostram heróis improváveis, mas com a ajuda das forças do bem, são uma peça essencial nessa luta entre bem e mal.

Partiremos então da Gênese da Terra Média, é possível encontrar sobre o início, sobre detalhes da criação no livro O Silmarillion organizado por Christopher Tolkien filho de J. R. R Tolkien, ele foi responsável por organizar boa parte das obras de seu Pai John Ronald Reuel Tolkien .

Primeiro temos a mesma visão de Deus criador, que encontramos na Bíblia, Havia Eru o único (em élfico significa Pai de Todos) em Arda era chamado de Ilúvatar (Arda equivalente ao nosso mundo). “Havia Eru, o Único, que em Arda é chamado de Ilúvatar. Ele criou primeiro os Ainur, os Sagrados, gerados por seu pensamento, e eles faziam companhia antes de tudo o mais fosse criado.” (TOLKIEN, 2007. pg.3) Ele primeiro criou os Ainur, chamados de Os sagrados, foram gerados por seu pensamento, é da natureza de Deus criar, e ele criou os Ainur antes de outras coisas, e eles serviam de companhia, e terão um papel fundamental na criação do mundo. Aqui percebemos a semelhança entre O Deus cristão, Deus único criador, e os Ainur semelhantes aos Anjos, estes que já existiam antes da criação do mundo, sendo auxiliares de Deus.

Eru Ilúvatar propõe temas musicas aos Ainur, e eles cantaram em sua presença, e ele se alegrou, e ele reuniu todos os Ainur e propôs um tema poderoso, que os levava a uma harmonia, e tinham visões do mundo, e Ilúvatar fez com que a visão tornasse realidade. E dentro da grande música havia, pois Melkor, (imagem do demônio ou “Lúcifer”), com inveja e vontade de criar segundo a sua vontade, decide criar os seus próprios temas e dá o tom dissonante na sinfonia, fazendo com que muitos dos “Vala” acabem se desviando do tema originalmente proposto, sentia no coração vontade de misturar seus desejos, os quais não estavam em harmonia com o tema de Ilúvatar, com isso Melkor procurava aumentar o poder e a glória do papel a ele designado, percebemos sua existência como fundamental, para dar início ou partida, de uma espécie de rebeldia, "Melkor" penetrava sozinho nos espaços vazios em busca da Chama Imperecível, pois ardia nele o desejo de dar Existência a coisas, por si mesmo, e a seus olhos Ilúvatar não dava atenção ao Vazio, ao passo que Melkor se impacientava com o vazio.”(TOLKIEN, 2007 .pg.4).

A grande música possui o sentido de harmonia que foi quebrado por Melkor, se ele tivesse conservado o tema proposto, ou simplesmente não fugido disso, talvez não teríamos o mal, mas Melkor começava a produzir pensamentos diferentes de seus irmãos, fugindo do tema proposto, e isso é um papel fundamental. “A Grande Música não havia sido senão a expansão e o florescer do pensamento nas Mansões Eternas, sendo a Visão apenas um prenúncio; mas agora eles haviam entrado no início dos Tempos, e perceberam que o Mundo havia sido apenas prefigurado e pronunciado; e que eles deveriam concretizá-lo. Assim teve início sua enorme labuta em espaços imensos e inexplorados, e em eras incontáveis e esquecidas, até que nas Profundezas do Tempo e no meio das vastas mansões de Eä, veio a surgir a hora e o lugar em que foi criada a habitação dos Filhos de Ilúvatar.” (IDEM.pg 10)

Mas Eru Ilúvatar de tudo sabia, em frente do todos os Ainur disse: “Poderosos são os Ainur, e o mais poderoso dentre eles é Melkor; mas, para que ele saiba, e saibam todos os Ainur, que eu sou Ilúvatar, essas melodias que vocês entoaram, irei mostrá-las para que vejam o que fizeram. E tu Melkor, verás que nenhum tema pode ser tocado sem ter em mim sua fonte mais remota, mais ninguém pode altera a música contra a minha vontade. E aquele que tentar, provará não ser senão meu instrumento de invenção de coisas ainda mais fantásticas, que ele próprio nunca imaginou.” (IDEM. pg.6), a Melkor foi concedido os maiores dons de poder e conhecimento.

Então sobre as palavras que Eru pronunciara em frente a todos aos Ainur eles sentiram medo e não compreenderam as palavras ditas, mas Melkor foi dominado pela vergonha, e assim brotou uma raiva secreta. É explícito a semelhança entre Melkor e Lúcifer, não podendo ser como Deus brota em si a inveja, que vai desencadear uma incessante batalha entre bem e mal. “Tu eras o Querubim, ungido para cobrir, e te estabeleci; no monte santo de Deus estavas no meio das pedras afogueadas andavas. Perfeito eras nos teus caminhos, desde o dia em que foste criado, até que se achou iniquidade em ti.” Ezequiel 28: 14-15.

Percebemos então que no mito cristão e na mitologia de Tolkien, o mal não é criado, mais é uma consequência da inveja, esta que desencadeia o mal, Santo Agostinho em sua obra Confissões busca a origem do mal, o mal não é uma substância “O Mal não tem natureza alguma, pois a perda do ser é que tomou o nome mal” (AGOSTINHO, 2000. pg.29); Nenhum

Ser é absolutamente Mal, nem mesmo Lúcifer, ou Melkor, o mal é uma diminuição do bem, aquilo que sofre uma corrupção, “Tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem”. Mas privadas de todo bem, deixariam inteiramente de existir. Se de fato continuassem a existir sem que pudessem corromper-se, seriam melhores, porque permaneceriam incorruptíveis. Mas haverá maior absurdo do que afirmar que as coisas se tornariam melhores perdendo todo o bem? Portanto, se são privadas de todo o bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existirem, são boas. Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque, se o fosse, seria um bem. Na verdade, seria uma substância incorruptível, e portanto um grande bem; ou seria uma substância corruptível, e então, se não fosse boa, não poderia se corromper. Desse modo vi e me pareceu evidente que criaste todas as coisas, e que nada existe que não tenha sido criado por ti. E porque não as criastes todas iguais, cada uma em particular existe porque é boa, e tomadas em conjunto são muito boas. De fato, o nosso Deus “criou todas as coisas muito boas”. (AGOSTINHO, 2011. pg.188)

Tanto na Bíblia como em Tolkien percebemos que não há criação do mal, o mal não foi criado por Deus, pois ele é bom, e não criou o mal, o mal vai se dar como ausência do bem, distanciamento dos propósitos de Deus, e no caso de Melkor ele fugiu da harmonia, do tema proposto por Ilúvatar, e assim corrompeu-se a sua natureza.

O Mal em Melkor surgiu de sua inveja, e impaciência com os planos de Eru Ilúvatar, mas Eru sabia sobre os pensamentos secretos de sua mente, mais aí nos perguntamos por que Deus permitiria o Mal? Em Santo Agostinho o mal é permitido para que se possa tirar um bem maior, quando se há luta entre bem e mal a santidade é mais gloriosa ao ser conquistada, ela vem com constantes lutas e em torno da história da Terra Média os grandes heróis vão lutar de forma incessável contra o mal, muitos são tentados, muitos são corrompidos por Melkor, aqueles que sofrem corrupção são privados de sua integridade e de sua pureza. A corrupção não é nada, senão o que destrói o estado natural das coisas, de modo não ser uma natureza, mais algo contra a natureza. O Mal não é outra coisa senão privação ou corrupção do ser, da natureza dele, e a natureza corrompida torna-se má.

O Mal se mostra como negação do bem, ausência, o mal não é uma substância, pois o que caracteriza substância é ter certa medida, ordem, espécie. Para Agostinho na natureza dos seres o bem permanece, ainda que corrompida, desde que mantenha o modo, a espécie, e a ordem.

Mas como é possível falar sobre algo que não possui então existência? Partindo do princípio que o Mal não existe, falaremos então do Mal como uma ausência de Bem, assim como as trevas são a ausência da luz, sendo que a luz podemos estudar a escuridão não, ou também como o frio é a ausência de calor, então do mal trataremos assim.

A "Natureza do Mal" está na liberdade do Homem, tomaremos "natureza" como substância essa que procede de Deus, em Tolkien Melkor sua liberdade e poder o corrompe, sua liberdade de desejar diferente dos planos de Eru, o mal é, portanto, obra da liberdade, não existe por si só, e desta forma cria-se mal quando se afasta do Bem. As criaturas tendem para o Bem, pois sua natureza é boa, mas o mal passa a "existir" a partir do momento em que as criaturas se corrompem e se afastam do Bem.

Concluimos que tanto na Bíblia como em Tolkien, há a presença do "livre-arbítrio" e essa liberdade de escolha e decisões acontece a rebeldia, corrupção, e está venha modificar o Ser, sendo o mal então o afastamento do Bem, dos planos divinos, a corrupção da Natureza, está que é Boa, mas ao corromper-se, priva a natureza do bem, e assim vem a perder sua perfeição. Então quebrando a concepção que Deus criou tudo, e se criou tudo, também criou mal, Agostinho vem refutar a visão Maniqueísta, pois Deus é bom, e tudo o que ele criou é bom, logo o Mal é o fruto da liberdade do Ser, "livre-arbítrio", para escolher, e o homem se distanciando dos planos, ou em Tolkien, do tema proposto por Eru, vai se afastar corromper e assim caminhar para longe da bondade de Deus. Podemos entender sobre o Mal em Agostinho com o seguinte raciocínio: Todas as coisas que Deus criou são boas; o mal não é bom; portanto, o mal não foi criado por Deus, Deus criou todas as coisas; Deus não criou o mal; portanto, o mal não é uma coisa. Então o que contem existência é bom, pois Deus criou todas as coisas boas, O mal não possui uma natureza negativa, mas a perda do bem recebeu o nome de mal, a diminuição da propriedade do bem vai se chamar mal.



REFERÊNCIAS

TOLKIEN, John Ronald Reuel *O Silmarillion*: São Paulo, Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, Santo *A Cidade de Deus Contra os pagãos*: Petrópolis, Vozes, 1990.

AGOSTINHO, Santo *Confissões*: São Paulo, Paulus, 2011.

O CETICISMO DE PIRRO – Henrique Zanelato

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE/ Campus Toledo
henriquezanelatoii@hotmail.com

RESUMO

A partir de minha pesquisa como bolsista voluntário, sob orientação do professor Gilmar Henrique da Conceição, quero destacar os pontos principais do ceticismo chamado pirrônico, através de Pirro. Era comum no helenismo, a filosofia se “confundir”, se é que podemos assim dizer, com um modo de vida, o que também se dá com o ceticismo, pois sua realização deveria fundamentar uma vida feliz, objetivo máximo visado pelas filosofias helenistas. Assim, devemos considerar alguns conceitos que são a chave para a compreensão de tal escola, que, desde o século XVI, quando foi “redescoberta”, causa um interesse cada vez maior sobre o conhecimento de suas origens.

Palavras-chave: Pirronismo. Ceticismo. Epoché.

Inserindo o ceticismo no contexto da filosofia helenista, pretendo mostrar como floresceu esta escola com a figura de Pirro de Élida, ou Élís, e como se dão os aspectos necessários para fundamentar tal doutrina. Alguns conceitos a serem elucidados são importantes, como *ataraxia*, imperturbabilidade, *akatalepsia*, inapreensibilidade das coisas, e *epoché*, ou suspensão de juízo, que possibilitaria a vida feliz. E também trago a discussão sobre a possibilidade do ceticismo na vida prática, mostrando ser insustentável a ideia de que o cético levaria uma vida de total *apraxia*, ou seja, na total inatividade, o que, com efeito, destruiria a própria vida.

Como foi frequente no período helenista, algumas escolas tentavam conciliar doutrina e vida prática. Cínicos, estoicos, epicuristas, céticos, entre outros. E a felicidade, ou *eudaimonia*, era geralmente o ideal de vida almejado. Nos céticos, o que fundamentaria a felicidade era a imperturbabilidade, tranquilidade (*ataraxia*).

Sobre Pirro, nos diz Giovanni Reale:

Pirro nasceu em Élide, talvez entre 365 e 360 a. C. (...). no início, viveu pobremente e exerceu, para viver, a pintura. Depois passou a filosofia, ouvindo, primeiro, mestres das escolas socráticas, especialmente da escola megárica, e, depois, Anaxarco de Abdera, que o apresentou a Demócrito. Junto com Anaxarco, Pirro tomou parte da expedição de Alexandre ao oriente (334 – 324 a. C.): esse acontecimento incidiu profundamente no seu espírito, como veremos. Por volta de 324/323 a. C., Pirro voltou à Élide, onde viveu e exprimiu sua nova visão de vida, com sucesso. Morreu entre 275 e 270 a. C.. (REALE, Giovanni. *Estoicismo, ceticismo e ecletismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011).

Pirro, assim como Sócrates, não nos deixou nada por escrito, e, assim como o mestre de Platão, deixou seu legado para a posteridade através de seu modo de vida, de seu exemplo, e conhecemos sua doutrina por meio de seus discípulos e amigos, que deram condições para que outros pudessem nos dar relatos de sua vida. O principal deles foi Tímon, e como não tive acesso a nenhuma de suas obras, tomarei como base o livro de Diógenes Laércio “A vida de Pirro”, as “Hipotiposes pirrônicas”, de Sexto Empírico e algumas leituras contemporâneas, acerca de Pirro.

Sabemos que a grande expedição de Alexandre revolucionou a visão do mundo antigo. E Pirro pôde aproveitar isso em primeira mão. Nesta viagem, Pirro entrou em contato com os gimnosofistas na Índia, e com os magos persas, e esta experiência influenciou expressivamente a sua posição filosófica.

Disto decorre ser o pirronismo o mais nobre filosofar: por ter introduzido em seu modo de vida os estas de inapreensibilidade das coisas (*akatalepsia*) e da suspensão do juízo (*epoché*), como diz Ascânio de Abdera. Sendo assim, nada dizia ser nem belo, nem feio, nem justo, nem injusto, mas, igualmente, sobre todas as coisas, afirmava nada ser em verdade, mas todos os homens agirem segundo a convenção e o costume; pois cada coisa não é mais isso que aquilo. (GAZZINELLI, Gabriela. *A vida cética de Pirro*. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2009).

Diz-se, que certa vez no Oriente, em meio a esta viagem, Pirro presenciou um episódio notável: um monge, atormentado há vários dias por uma dor terrível, montou uma fogueira, colocando-se nela, e quando o fogo o atingiu, sua indiferença foi tamanha que parecia nem estar sendo queimado. A partir dessa e de outras experiências, Pirro incorporou



tal elemento em sua vida, observando uma *diaphonia* existente entre o que é considerado bom e mau, a noção de *akatalepsia*, inapreensibilidade, é levantada, e de tal conclusão, segue-se a *epoché*, suspensão do juízo. Tomando o pirronismo como um modo de vida para o alcance da *ataraxia*, que resultaria na *eudaimonia*, ou felicidade, a suspensão do juízo teria um papel fundamental. Não considerando as coisas boas ou más, não nos preocuparíamos com perder as primeiras, ou em buscá-las, nem com fugir das segundas, ou nos desviarmos delas, levando, assim, uma vida tranquila.

Tomemos como base, então, a obra de Diógenes Laércio. Devemos levar em conta aqui, que Diógenes não foi contemporâneo de Pirro, e que devido a este fato, nos disse o que ouviu falar sobre ele. Retiramos de “A vida de Pirro” duas perspectivas sobre o modo de agir de Pirro na vida prática: a primeira é de que ele remetia a *epoché* de forma tão ampla que nem sequer preocupava-se de desviar de possíveis perigos – cães, carros, buracos -, sendo protegido pelos amigos e companheiros. A segunda é que Pirro somente “filosofava segundo a suspensão do juízo, mas que não agia de maneira inaudita”.

Provavelmente, sobre a primeira perspectiva, Diógenes teria conhecimento por parte daqueles que atacavam o ceticismo por não ter critério nenhum, dizendo que Pirro não poderia nem mesmo se mover, sem saber se deveria ou não. Tal condição inviabilizaria qualquer aplicação da suspensão do juízo na vida comum. Geralmente, esses ataques são feitos por parte de autores que querem “desbancar” outras escolas para que a sua seja vista como mais coerente. Luciano de Samósata é um grande exemplo disso: na obra “Diálogos dos mortos” ele satiriza a figura de vários filósofos, como Sócrates, só pra citar um, e mostrando Menipo, mestre cínico, como único que conseguia levar a vida de acordo com a doutrina. Num trecho de Luciano, encontrado em uma leitura sobre a vida de Pirro, notamos uma “chacota da ausência de critério, valendo-se do duplo sentido do termo em grego – critério/tribunal”:

Justiça – Chamem Pirro!

Hermes – A Pintura está presente, mas Pirro, ó Justiça, não sobe ao tribunal por nada neste mundo. E era de se esperar que agisse assim...

Justiça – Por que, ó Hermes?



Hermes – Porque não crê ser verdadeiro o tribunal (*kritérion*). (GAZZINELLI, Gabriela. *A vida cética de Pirro*. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2009).

Não que com isso, Luciano pretenda destruir o ceticismo, mas constrói uma brincadeira com a homonímia, mostrando alguns aspectos embaraçosos da suspensão do juízo levada ao pé da letra. Fica claro que a *epoché*, se é levada para a vida prática, ou comum, resultaria na *apraxia* (ausência total de ação), causando a impossibilidade de agir cotidianamente. Tal aceção é, pois, absurda.

A segunda posição é em tudo melhor que a outra. Sexto Empírico nos mostra uma saída, para mostrar que a *epoché* deve ser aplicada somente sobre as coisas intelectivas:

Nas *Hipotiposes*, considera que o critério pode diferenciar-se em duas espécies: o primeiro seria um critério ontológico, que afirma a existência das coisas e não é acolhido pelos céticos; o segundo, um critério de ação, tomado como guia na vida comum, seria prontamente acolhido pelos céticos, permitindo-lhes a tomada de decisões na ausência de um critério de verdade. (...) um pouco adiante, Sexto refere-se ao critério de verdade ou falsidade, não adotado pelos céticos, cuja própria veracidade tem de ser objeto de indagação; a justificativa de sua veracidade também deve ser averiguada e assim por diante, levando quem procura justificá-lo a um regresso infinito. O critério de ação, livre de qualquer pretensão à verdade, não estaria sujeito a semelhantes objeções. (GAZZINELLI, Gabriela. *A vida cética de Pirro*. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2009).

Na vida cotidiana, a *epoché* não se faria presente, fazendo com que o cético agisse conforme o critério de ação que, não sendo nenhuma forma de investigação da verdade, poderia ser aceito naturalmente, sem que isso causasse uma contrariedade entre doutrina e vida prática. Apesar de negar a possibilidade do conhecimento da verdade, o cético não pode negar que sofre afecções do mundo exterior, agindo cotidianamente com base nos *phainómenon*, aparência. Sendo o *phainómenon* de natureza passiva, é impossível a qualquer um negá-lo e, portanto, o cético poderia agir naturalmente em relação aos sentidos, porém sem que atribuísse existência ou verdade a qualquer coisa, limitando em dizer que as coisas lhe aparecem assim. Descartes, mais tarde, nas *Meditações* e nos *Princípios da Filosofia*, diria de forma semelhante ao aplicar a dúvida metódica: apesar de negar verdade sobre o que é conhecido por meio dos sentidos, não posso negar que sou afetado de forma a perceber certas

coisas que fogem ao sujeito, e que este não deveria dizer que A é doce, mas que assim lhe aparece.

O problema cético acerca do critério deve apenas ser considerado no âmbito epistemológico, fazendo com que a *epoché* não o ultrapasse. Ao tentar fundamentar o critério de verdade, deve-se escolher um critério, e para este, ainda outro, e assim, *ad infinitum*. Investigando todos os critérios apresentados a eles, os céticos aplicam a *zétesis*, por procurar a verdade sobre todas as coisas. Falando sobre os discípulos de Pirro, Diógenes Laércio nos diz:

Assim, são *zetéticos*, por examinarem (*zeteîn*) a verdade de tudo; céticos, por investigarem (*sképtesthai*) sempre e nunca a encontrarem; eféticos, pelo estado após o exame (*zétessin*), digo, a suspensão de juízo (*epokhén*); aporéticos, por estarem em um estado de aporia (*aporeîn*) em relação às próprias ideias, assim como em relação às dos dogmáticos; pirrônicos, pelo Pirro. (GAZZINELLI, Gabriela. *A vida cética de Pirro*. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2009).

Deve-se notar aqui, um aspecto importante: o ceticismo pirrônico não pode ser confundido com o chamado ceticismo Acadêmico, assim chamado por causa da Academia de Platão. Enquanto este último afirma uma impossibilidade do conhecimento, certo dogmatismo negativo, o pirrônico sobre nada diz ser verdadeiro ou não, enquadrando-se no gênero efético, ou seja, que aplica a *epoché*, que suspende o juízo.

Vemos surgir, então, no contexto da filosofia helenista, várias escolas que pregava uma filosofia como modo de vida, visando, geralmente a felicidade. O ceticismo se enquadra nesse padrão, pois a tranquilidade da alma possibilitaria ao cético um estado de imperturbabilidade (*ataraxia*). Livre das preocupações comuns e das paixões, a vida tornar-se-ia mais simples, e, portanto, feliz. Para alcançar a *ataraxia*, alguns aspectos são imprescindíveis: a inapreensibilidade das coisas, *akatalepsia*. Percebendo muita dificuldade em definir o que de fato são as coisas, e acreditando não conseguir fazer isso com precisão, o cético não afirmaria nada em relação ao ser delas, limitando-se a dizer apenas que elas “lhe aparecem de tal forma”; e, através da *akatalepsia*, não considerando nenhuma afirmação ser em verdade, mas somente por convenção, chega-se à *epoché*, ou suspensão do juízo. Não



considerando nada bom ou mau, não há a necessidade de buscar algumas, ou de se esquivar de outras, visto serem todas iguais, e a vida torna-se melhor, sem preocupações.

Mas, e o ceticismo na vida prática, é possível? A resposta é: sim. O que o cético evita sobre as coisas, é emitir juízos sobre o aspecto ontológico delas. Na vida cotidiana ele age normalmente, sendo guiado pela aparência das coisas, *phainómenon*. Ninguém seria imbecil de correr contra uma parede, acreditando que ela não seja real. A parede lhe aparece, como aparece a qualquer outra pessoa, e ele a considera por percebê-la. Neste sentido, a *epoché* deve ser aplicada somente para a investigação, e não nos atos da vida comum.

Referências

GAZZINELLI, Gabriela. *A vida cética de Pirro*. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2009.

REALE, Giovanni. *Estoicismo, ceticismo e ecletismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*. Tradução para o inglês de R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2000.



**ESCRILEITURAS: ENTRE LITERATURA E FILOSOFIA – Intensidades de uma
EscriLeitora – Janete Marcia do Nascimento**

Escrileituras / OBEDUC/ INEP/ UNIOESTE
jmarcia15@yahoo.com.br

RESUMO

Este texto deseja relatar intensidades entre literatura e filosofia, do ponto de vista de uma *EscriLeitora*, desde seu ingresso no grupo de pesquisa *Escrileituras*: um modo de ler-escrever em meio à vida. No ano de 2012 foi lançado o desafio de elaborar um projeto de pesquisa na perspectiva teórica da Filosofia da Diferença, relacionando a temática do projeto aos estudos e oficinas criados no decorrer do período de *transcrições escrileitoras*. Literatura e filosofia perpassaram intensidades de modo a constituírem-se elementos sólidos de encontros. Estudar filosofia por meio de obras literárias que tragam olhares singulares para fatos do cotidiano – eis o desafio do citado projeto *Escrileituras: entre literatura e filosofia*, que pretende descobrir pensares filosóficos por meio da leitura de obras filosóficas e literárias infantis, que culminaram na elaboração de oficinas de escrita e leitura. Pesquisa-se formas de ler, pensar e viver a literatura sob olhares filosófico-literários.

Palavras-chave: Leitura 1; Literatura 2; Filosofia 3.

Introdução

Desde o início do Projeto Escrileituras – um modo de ler-escrever em meio à vida, várias oficinas foram desenvolvidas em torno da temática leitura, literatura infantil e filosofia. Desse modo, este projeto – “*Escrileitura: entre filosofia e literatura*”, consiste na ideia de buscar sentidos filosófico-literários, a partir da pesquisa em Filosofia da Diferença, de Barthes e Deleuze.

As obras literárias escolhidas para estudos são: *Marcelo Marmelo Martelo* (Ruth Rocha), *Nicolau teve uma ideia* (Ruth Rocha), e *Chapeuzinhos Coloridos* (José Roberto Torero & Marcus Aurelius Pimenta). Quanto às obras filosóficas, optou-se pelas seguintes: *O prazer do texto*, *Roland Barthes por Roland Barthes*, *O óbvio e o obtuso* (Roland Barthes), *Conversações* e *Crítica e Clínica* (Guilles Deleuze). Quanto à base empírica, consistirá nos





relatórios mensais acerca das atividades desenvolvidas no decorrer de oficinas já criadas anteriormente.

Nesse sentido, justifica-se que, os motivos para a elaboração deste projeto deram-se pelo desejo de expressar experiências já vivenciadas por meio de oficinas de escrita e leitura. Assim, na pesquisa bibliográfica buscar-se-á sentidos filosóficos implícitos, e por vezes explícitos nas obras literárias.

Dos encontros entre filosofia e literatura

Pensar a leitura no sentido teórico-metodológico para elaborar oficinas de escrita e leitura, requer a elaboração de alguns questionamentos, dentre os quais, destacam-se: *O que é ler? Como se lê? De onde se começa uma leitura? Como se escolhe algo a ser lido? Desde quando começamos a ler? Em que momento se pode afirmar que aprendemos a ler? Até quando se pode ler? O que se pode ler? Quais são os horizontes de uma leitura? Como se criam possibilidades e limites de leitura?* Manguel (2002: 23) comenta sobre o que o ensaísta canadense Stan Persky disse-lhe uma vez: “para os leitores, deve haver um milhão de autobiografias”, pois parece que cada leitor encontra, livro após livro, os traços de sua vida. O referido autor sugere ainda que, segundo Virginia Woolf (WOOLF *apud ibidem*), “anotar as impressões que temos de *Hamlet* à medida que o lemos, ano após ano, seria praticamente registrar nossa autobiografia, pois quanto mais sabemos da vida, mais Shakespeare faz comentários sobre o que sabemos”. E assim, cada leitura torna-se única para cada sujeito leitor a cada forma de ler, a cada recomeço. Desse modo, buscando criar possibilidades de leitura, das intensidades desse ato tão singular, a leitura tornar-se-á, nessa pesquisa, um ato filosófico, desde as obras filosóficas e literárias escolhidas já citadas talvez superar a linearidade da narrativa infantil, rompendo com naturalizações do tipo “*era uma vez*”.

Sabe-se que a leitura se dá de diferentes maneiras e abrange formas diversas de compreensão, interpretação, intensidades. Pesquisar traços filosóficos numa obra literária advém de uma inquietação sobre *quais* sentidos estão implícitos em textos, por vezes considerados ingênuos, como conexões possíveis de serem enxergadas. Assim, pode-se



compreender também que é possível que a leitura possa ocorrer em níveis diferenciados, e desse modo, é possível que, ao pensar a leitura como decodificação do código escrito, questiona-se sobre o pressuposto de que: alfabetizar é somente ensinar a ler? Existem muitas teorias/métodos sobre como se desenvolve a leitura. Segundo o princípio da síntese, se aprende inicialmente a ler as letras do alfabeto; depois unimos as letras e formam-se as sílabas; juntando estas, aparecem as palavras. Será isso mesmo? Como se dá esse processo? O sistema de escrita alfabético e as convenções para seu uso fundamentam um conjunto de técnicas inventadas e aprimoradas pela humanidade ao longo da história: desde os desenhos nas cavernas, até a descoberta de que, em vez de desenhar aquilo que se fala, poderiam ser representados os sons da fala por sinais gráficos, criando, por meio de tais práticas, o sistema alfabético. Há também uma *alfabetização* da leitura. Aprende-se a ler para que as escolhas sejam feitas a partir dos conhecimentos básicos nos domínios da leitura. Ser alfabetizado não significa saber meramente ler, ser leitor. Ler obras literárias requer certa autonomia. Esta é uma ação que vai além dos atos de leitura por ora ignorados ou banalizados. A decodificação não se faz suficiente para se alcançar a *autonomia literária*. Tal autonomia desenvolver-se-á por meio dos encontros que se dão entre leitores e leituras. Sujeitos e obras. Atos e atividades. De tais atos, novos atos virão. E assim, novas possibilidades e diferentes olhares se construirão de tais atos.

Segundo Barthes (BARTHES, 2004: 29), "abrir o texto, propor o sistema de sua leitura, não é apenas pedir e mostrar que podemos interpretá-lo livremente; é principalmente, e muito mais radicalmente, levar a reconhecer que não há verdade objetiva ou subjetiva da leitura, mas apenas verdade lúdica". Neste sentido ainda, afirma que:

Por certo há uma *origem* da leitura gráfica: é o aprendizado das letras, das palavras escritas; mas, por um lado, há leituras sem aprendizagem (as imagens) - pelo menos sem aprendizagem técnica, senão cultural, e, por outro, adquirida essa *tékhné*, não se sabe onde parar a profundidade e a dispersão da leitura: na captação de um sentido? Que sentido? Denotado? Conotado? (Idem, p.32.)

Para Alves (2001), toda aprendizagem começa com um pedido:



Tudo começa quando a criança fica fascinada com as coisas maravilhosas que moram dentro do livro. Não são as letras, as sílabas e as palavras que fascinam. É a estória. A aprendizagem da leitura começa antes da aprendizagem das letras: quando alguém lê e a criança escuta com prazer (...) se volta para aqueles sinais misteriosos chamados letras. Deseja decifrá-los, compreendê-los – porque eles são a chave que abre o mundo das delícias que moram no livro (ALVES, 2001).

Pensar conexões entre literatura e filosofia supõe visualizar entrelaçamentos entre aquilo que é a obra e aquilo que é a interpretação do leitor – aquele que dá, de fato, sentido ao texto. O sentido filosófico está, às vezes, na *moral da história*, como quando lemos uma fábula, e lá estamos a *cavoucar* o que se pode aprender com a mensagem. Aquele *o que será que o autor quis dizer com isso*, por vezes transforma-se no sentido *filosófico* elaborado pela criança. Como nas *tirinhas da Mafalda*, nas quais lemos algo e ficamos a pensar o que se passou na cabeça das personagens. Ou noutras histórias em quadrinhos, em que alguma crítica aparece disfarçada de diversão, dentre outros sentidos expressos em obras escritas e pensadas para crianças, e que muitas vezes passam despercebidos aos olhares adultos, já cansados de *analisar*.

Como em Barthes (2010: 23), que no *prazer do texto*, movimentava-se constantemente no vai e vem dessa linha tênue que há entre filosofia e literatura, tratando seus conceitos filosóficos à luz de *pitadas* literárias que nos instiga a buscar a raiz das obras salpicadas por toda sua obra. Nesse ir e vir, o autor encurta a distância entre texto e leitor, confundindo os papéis de um e de outro, construindo conexões visíveis e não visíveis; como a própria estrutura de sua obra, que por vezes nos remete aos recomeços, à leitura aos pedaços, como num jogo, no qual a composição de um todo, dar-se-á por meio do prazer de valorizar suas partes, já integradas aos sentidos múltiplos em que o texto se dá. Pois, o referido autor considera que:

Na cena do texto não há ribalta: não existe por trás do texto ninguém ativo (o escritor) e diante dele ninguém passivo (o leitor); não há um sujeito e um objeto. O texto prescreve as atitudes gramaticais: é o olho indiferenciado de que fala um



autor excessivo (Angelus Silesius): ‘O olho por onde eu vejo Deus é o mesmo olho por onde ele me vê’.

É como se para o autor, o prazer do texto se desse por meio de textos, em geral curtos, que expressam o desejo de fruição, justificando-se no fato de que o corpo que lê segue suas próprias ideias, no sentido de tornar-se capaz de elaborar ideias próprias à medida que se envolve na leitura do texto que o prende, que o encanta, que o consome. Estabelecer conexões entre filosofia e literatura dar-se-á também por meio da leitura e observação daquilo, que segundo Barthes (1975), pode ocorrer por meio da utopia presente num texto, que serve para fazer sentido, pois “é um termo secundário que permite acionar a mola do signo: o discurso sobre o real torna-se possível, saído da fantasia em que sou mergulhado pela minha aflição com tudo o que não está certo, nem em mim nem neste mundo que é o meu”. A escrita de Barthes, em várias obras se expressa por fragmentos que se desenham, a formar a estrutura de texto, leitura, escrita, leitor e escritor, situando tais conceitos filosóficos em lugares relativamente compreensíveis por sujeitos em diferentes papéis. Parece impossível ler sem voar, caminhar, mergulhar para a literatura. Nesse movimento constante, e por vezes frenético, para Barthes (1975: p.92-93), o que define o escritor, é a utopia, no sentido de que:

A utopia é familiar do escritor, porque o escritor é um dador de sentidos: a sua tarefa (ou o seu prazer) consiste em atribuir sentidos, nomes, e só o pode fazer se houver paradigma, desencadear do *sim/não*, alternância de dois valores: para ele, o mundo é uma medalha, uma moeda, uma dupla superfície de leitura, em que a sua própria realidade ocupa o reverso e a utopia o anverso. O Texto, por exemplo, é uma utopia; a sua função – semântica – é fazer significar a literatura, a arte, a linguagem presentes, na medida em que são declaradas *impossíveis*; outrora, explicava-se a literatura pelo seu passado; hoje, pela sua utopia: o sentido é erigido em valor: a utopia permite esta nova semântica.

A utopia é a forma pela qual o escritor se revela contra os determinismos sociais, mesmo que ela não represente, segundo Barthes efetiva revolução. Não se formam revolucionários sociais por meio da escrita, mas é ela quem define um escritor revolucionário.





É por meio dela que o texto se faz revolucionário. A escrita está para a literatura como um ponto de encontro entre o leitor e aquele que a fez nascer – o escritor, que por sua singularidade, define o percurso do texto literário. Nas obras literárias infantis, o escritor adentra, por vezes infindáveis, o universo do leitor criança a ponto de fazer-se confundir com suas formas de pensar, com o signo que a caracteriza como infantil. Buscar-se-á, sob essa ótica, identificar as conexões que aí se expressam, no intuito de identificar sentidos filosóficos nas obras literárias pesquisadas. Daí o sentido deste projeto que se desenha aqui.

Considerações em Movimento

O referido projeto de pesquisa está em pleno desenvolvimento. Dos objetivos iniciais, novos trajetos nasceram, devido à mudança de lugar da pesquisa ocupado no grupo *Escrileituras*. De professora de uma turma de crianças dos Anos Iniciais, passei a coordenação da área de Incentivo à Leitura e Literatura na Secretaria Municipal de Educação. Dois meses depois, outro lugar fizeram-me ocupar: o de coordenadora da área de Língua Portuguesa. Mudanças rápidas. Angústias profundas! Nesse emaranhado de transformações e lugares que antes eram vazios, novos desafios se fazem visíveis, num lugar até então, desconhecido.

Agora, meu olhar se volta para a formação de professores, que são, da mesma forma que eu, educadores de crianças. Que fazer? Num sentido primeiro, possibilitar unicamente o olhar. Um olhar que transite da literatura para a filosofia e vice-versa. Redirecionar um olhar de quem já tinha, previamente, foco definido: ensinar a ler e a escrever! Sob que ponto de partida? Diversos! Agora estamos criando possibilidades de vivenciar *Oficinas de Transcrição* com professores, para que possam redirecionar seu olhar para o texto literário como possibilidades infinitas de oficinas *Escrileituras*. Nesse sentido, literatura e filosofia se entrelaçam no lugar mesmo do vivido nas práticas docentes daqueles que já são, por vezes, escrileitores, mesmo que ainda não o saibam.





REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia básica:

ALVES, Rubem. /*O prazer da leitura*. /Correio Popular, Campinas, 19/07/2001. / Caderno C.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Prefácio de Leyla Perrone-Moisés. (Trad. Mario Laranjeira.) - 2. ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção Roland Barthes).

_____. *O óbvio e o obtuso* – obras de Roland Barthes. (Trad. Isabel Pascoal). Lisboa / Portugal. 2009.

_____. *O prazer do texto*. (Trad. J. Guinsburg). 5ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. *Roland Barthes por Roland Barthes*. (Trad. Jorge Constante Pereira). Edições 70, Lisboa, 1975.

CORAZZA, Sandra Mara. "Notas". In: HEUSER, Ester Maria Dreher (org.). Caderno de Notas 1: projeto, notas & ressonâncias. Cuiabá: EdUFMT, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. (Trad. Peter Pál Pelbart) São Paulo: Ed. 34, 1997.

GONÇALVES, Carla. *Caderno de notas V* – oficina horizonte da leitura. Pelotas, Ed. UFEPEL, 2012. No prelo.

MANGUEL, Alberto. *Uma História da Leitura*. (Trad. Pedro Maia Soares.) São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

QUEIRÓS, Bartolomeu Campos de. *Sobre ler, escrever e outros diálogos*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012.

Bibliografia Complementar

_____. *Nicolau teve uma idéia*. Ilustrações de Mariana Massarini. - 3. ed. - São Paulo: Quinteto Editorial, 1998. (Coleção Hora dos Sonhos)



MARTINS, Maria Helena. *O que é leitura*. São Paulo: Brasiliense, 2003. (Coleção Primeiros Passos).

PROUST, Marcel. *Sobre a leitura*. (Trad. Carlos Vogt.) - 2. ed. - Campinas: Pontes, 1991.

ROCHA, Ruth. *Marcelo, marmelo, martelo*. Ilustrações de Adalberto Cornacava. - 3. ed. - Guarulhos: Salamandra, 2007.

TORERO, José Roberto & Marcus Aurelius Pimenta. *Chapeuzinhos Coloridos*. 1ª ed. - Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2010.



ENTRE A MÁQUINA DE GUERRA E A EXTERIORIDADE: possíveis diálogos entre Enrique Dussel e Gilles Deleuze – Jessica Fernanda Jacinto de Oliveira

UNIOESTE/CAPES
jessica.fernanda18@hotmail.com

RESUMO

A partir de um fundamento racional a filosofia possibilita muitas interpretações e perspectivas. No entanto, algumas categorias permitem relacionar e interligar alguns pensadores no percorrer de seu filosofar. Deste modo, este trabalho possui o objetivo de apontar alguns conceitos próximos a dois autores contemporâneos, sejam eles Enrique Dussel e Gilles Deleuze. Isto porque ambos demonstram reflexões frente à dominação do capitalismo refletido no aparelho estatal e a totalidade objetiva que este impõe frente às várias formas de diferença. Ou seja, o exterior ao sistema é negado na perspectiva dusseliana e surge com força de máquina de guerra no pensamento deleuziano. Seria a vítima de Dussel vista com olhos do conceito de nômade de Deleuze, admitindo todas as peculiaridades e divergências entre cada autor.

Palavras-chave: Estado. Possibilidades. Capitalismo.

O que foge ao Estado? Em um primeiro momento somos tendenciosos a pensar que o Estado é o olho que tudo vê e tudo controla, isto é, como o big brother orwelliano. Se esta perspectiva partir do espaço estriado, poderíamos dizer que sim, ou seja, nada escapa ao Estado. As leis, como representação do Estado, anseiam invadir o íntimo de cada indivíduo, o que sente, o que crê, o que deseja, o nascer, o morrer, se pode casar ou não, se pode mudar-se ou não. Até mesmo os índios são cerceados quando possuem seus direitos regradados nos mesmos institutos dos demais direitos, embora com a diferença parcialmente reconhecida, estão dentro de uma bolha que escandaliza ao ser ultrapassada. Os movimentos sociais são regradados quando interpelam, quando gritam, quando inflamam, estão nas mãos do ente estatal.

Todavia, o filósofo argentino Enrique Dussel alerta que o ponto de vista sistêmico é opressor, e portanto, devemos ver novas formas e possibilidades de libertação. De modo que



ao dizer que o Estado controla tudo, seria estabelecer um conceito definitivo e taxativo para justiça, e assim, adentrar nos meandros da totalidade no qual tudo está pretensamente dado.

Diante disso, tem-se que a melhor forma de compreensão da relação do Estado com as demais ordens seria compreender que a sociedade é um vir-a-ser, no qual dizer sim-ao-Outro significa permitir a revelação do novo, dar “abertura ao ouvido”. O autor explica que a voz da totalidade é a voz do uno, do “eu-mesmo”, com isto pode se dizer que aceitar a exterioridade estatal (o que lhe é exterior, fora), consiste em permitir um conceito aberto e repleto de novas ideias. Consiste no mesmo que negar a ontologia da totalidade que implica na finitude radical e banhar-se no campo do poder-ser, ou seja, das autênticas possibilidades do justo, do bem, da liberdade.

E portanto, ao invés de reproduzir proposições, os juristas, sociólogos, filósofos, dentre outros, devem produzir novas possibilidades de interpretação, livrando a dignidade humana dos vícios e armadilhas da ideologia posta, do que somente o que está na lei é o permitido, o válido, o bem. De modo que, os pré-conceitos sejam questionados e novos sentidos sejam criados, instaurando desde uma perspectiva dusseliana, o pensar a diferença.

E neste raciocínio, podemos responder que pensar a diferença seria afirmar que os índios – mesmo dentro da bolha – fogem ao Estado. Seria entender que os movimentos sociais – mesmo capturados pelas regras sistêmicas - fogem ao Estado. Isto deleuzianamente seria interpretá-los como máquina de guerra que se articulam aritmeticamente para delinear não só sua história, mas também sua geografia. Isto porque, como D&G dizem “a história não parou de negar os nômades” (p. 71) e como podemos perceber da revista National Geographic (maio, 2006), isto prevalece dentro no espaço estriado.

Em reportagem com o título “Índios, soldados, montanhas improváveis e rios traiçoeiros delimitam uma Amazônia misteriosa, afeita aos sonhos e destinos dos antigos explorados”, por Drauzio Varella (pg. 79-99), encontramos o relato de um “bom trabalho”, ou seja, “os pelotões recrutam índios das comunidades, como os tuiúcas que cercam o



helicóptero em Iauaretê. Diz o comandante: 'Na selva, ninguém se compara ao soldado indígena'".

Ao recrutar indígenas para um trabalho estatal, além de renegar o nômade, pode-se dizer que há uma desterritorialização na qual o estrangeiro se torna soldado e crente em relação ao Estado, ou seja,

os Estados não deixarão de utilizar, de adaptar a seus fins, a ponto de torná-la irreconhecível, ou então de restituí-la sob uma forma burocrática de estado-maior, ou sob uma forma tecnocrática de corpos muito especiais, ou nos 'espíritos de corpo' que servem o Estado, mas também lhe resistem, ou entre os comissários que duplicam o Estado, mas igualmente o servem. (D&G, p. 71).

Para Dussel a partir de 1492 iniciou-se o movimento de colonização da América pelos países europeus, para ele o contexto do descobrimento da América é visto como invasão na perspectiva do índio, que foi negado em si-mesmo, encoberto como Outro, desprovido de identidade e de direitos. E com a chegada do espanhol, toda aquela gente foi incorporada e presa às enfermidades que vieram da Europa. O resultado seria a rápida dizimação indígena e o seu desaparecimento ante o espanhol que não aceitava o diferente, mas pregavam a identidade.

Do mesmo modo em que a escravidão militar utilizada pelo Estado constitui as aristocracias de linhagem de funcionários e burocratas. A existência deste elemento dentro do espaço estriado consiste na escravidão vivida pelos cristãos no Egito Antigo, conforme demonstra o vídeo *Escravidão no Egito* (<http://www.youtube.com/watch?v=J0os1v59CrY>), provocando o início da grande composição de Moisés no deserto e a organização numérica de cada tribo, que vista como máquina de guerra nômade se fez exterior ao Estado.

Por outro lado, pode ocorrer a aritimetização do corpo social “com um elemento inteiramente diferente, exterior à sociedade de base, escravos, estrangeiros ou de uma outra religião” (p. 69, D&G). Como era o caso dos mamelucos do Egito (*mamluk*), palavra árabe que significa possuído, governado, ou seja, escravo de origem não muçulmana. Neste caso



demonstra a escravidão-militar que pode ser vista como a composição numérica nômade ou o uso do Estado pelo diferente, pelo que lhe é exterior.

Estes escravos adentraram na região do Egito e Síria na qualidade de pagãos, trazidos por mercadores para serem comercializados. Os jovens mamelucos (entre 14 e 18 anos) comprados pelos sultões recebia educação de acordo com a cultura local, bem como eram preparados militarmente em apropriadas escolas ou instituições do Cairo, de onde saíam completamente transformados. Em seguida, tinham imediato ingresso na linhagem de mamelucos reais; consiste, até aqui, no aparelho Estado quanto dinâmica do estado-maior.

O fato de receberem subsídios em períodos de tempos, análogos à salários, reunido com a participação em uma unidade de elite e guardas imperiais, possibilitava o primeiro passo para a ascensão social. Este modelo de governo lhes permitiu a criação de um sultanato próprio no âmago egípcio, fato que exigiu a criação de uma milícia (de mais ou menos 12.000 homens).

Por volta de 1250 d.C o último sultão do Egito, da dinastia aiúbida, foi assassinado pelos soldados-escravos que se revoltaram contra seus donos e se tornaram governantes do Egito. Assim, o controle político do Estado passou para os guardas mamelucos, cujos generais tinham-se apoderado do sultanato. Em 1258 d.C, logo após chegar ao Egito a notícia de que os mongóis haviam invadido a Síria, Qutuz, um turco mameluco, portanto, ex-soldado-escravo, declarou-se sultão e organizou a resistência militar vitoriosa contra o avanço mongol. O exército mongol era bem maior que os 20 mil soldados egípcios, numa proporção de 15 para 1; alguns historiadores dizem que o mundo muçulmano estava a um passo de ser extinto. A batalha decisiva deu-se em 1260 d.C, em Ayn Jalut, na Palestina, onde o exército de Qutuz derrotou as forças mongóis, demonstrando sua excelência do ponto de vista militar.

Pode-se perceber a formação de um corpo especial através do escravo-infiel-estrangeiro que se torna o soldado e crente; além da atuação do número numerante e a capacidade de organização sendo que “a condição de possibilidade que são o nomadismo, e as condições de efetuação que são máquina de guerra”. Tal qual pode ser observado no



documentário *Golfinhos caçadores!* (<https://www.youtube.com/watch?v=zq7qllrLisk>) de que o “número já não é um meio para contar nem para medir, mas para se deslocar: é em si mesmo aquilo que se desloca no espaço liso” (D&G, p. 65) ou seja, não se trata de pensar o número como algo para marcar, mas como elemento móvel caracterizado pela velocidade.

São inovações (tecnológicas, políticas, metalúrgicas, metafísicas) encontradas no nomadismo que, segundo D&G, a história sempre fez questão de negar, atribuindo triunfos ao Estado. “Os historiadores consideram os nômades como uma pobre humanidade que nada compreende, nem as técnicas as quais permaneceria indiferente, nem a agricultura, nem as cidades e os Estados que ela destrói ou conquista” (D&G, p. 71). Retornamos a alusão aos indígenas e aos movimentos sociais, como nômades, máquinas de guerra e elementos móveis (número numerante) que escapam ao aparelho estatal; sempre tiveram seus conhecimentos e suas práticas vistas como derrotas, superadas e marginais.

Ademais, grande parte da história alega que só conseguiram pequenas conquistas devido à contribuição de agentes internos do Estado imperial, o que D&G diriam ser informações inverossímeis. Como também, o modo de vida dos indígenas (como uso de plantas e chás) são geralmente atacados pela ciência régia, e os ideais dos movimentos sociais são vistos como uma categoria sedentária. Para Dussel os movimentos sociais consistem em um modo de se organizar e agir em defesa de uma possível transformação: seria a mudança, o deslocar nômade.

Estes fatos denotam a tentativa de geometrização da comunidade pelo Estado, que tenta enquadrar, tabelar, moldar, contar, na medida em que nesta perspectiva “o número sempre serviu, assim, para dominar a matéria, para controlar suas variações e seus movimentos, isto é, para submetê-los ao quadro espaço-temporal do Estado” (D&G, p. 65). Podemos observar isto também, no documentário que relata a guerra servil de Spartacus (http://www.youtube.com/watch?v=f-DUzUR_1eo), na qual os pobres-escravos se revoltaram contra os homens mais ricos de Roma, “não eram invasores, mas escravos, lutando por liberdade”. Spartacus representa a máquina de guerra que o Estado tentou a todo custo

abarcam, integram ao seu sistema; seu exército de escravos tinha a quantidade numérica (número numerado) muito inferior ao exército imperial, contudo sua estratégia, articulação e composição aritmética permitiu-lhes atravessar as territorialidades de linhagem. Seria a derrota dos nômades e o triunfo do Estado.

A interpretação estatal da máquina de guerra e dos nômades pressupõe o princípio territorial,

seja que um Estado imperial se apodera da máquina de guerra, distribuindo terras de função a guerreiros, seja que a propriedade tornada privada estabelece as mesmas relações de dependência entre proprietários que constituem o exército. Nos dois casos, o número é subordinado a uma organização fiscal 'imobiliária', tanto para construir terras outorgáveis ou cedidas como para ficar rendas devidas pelos próprios beneficiários” (D&G, p.71-72).

Entende-se assim, que tanto o Estado pode se apropriar da máquina de guerra quanto o próprio nômade se feudaliza ou pode se feudalizar, se integrando ao princípio territorial, no qual há um espaço demarcado, cercas e o espaço estriado é medido. Segundo Deleuze isso acontece quando a organização nômade se decompõe ou se integra nos impérios de conquista. Neste passo, a geometria do imóvel se sobrepõe ao número como ocupante móvel, de modo que o número numerante fica sujeito às determinações métricas.

Esse movimento de desterritorialização e territorialização nômade, ou seja, a saída de um momento estatal para peregrinar e ser exterior, e logo, novamente se territorializar, pode ser comparado ao movimento de totalização que Enrique Dussel menciona, no qual o peregrinar mítico destotalizado termina na constituição de uma nova ordem, já territorializada, nos termos deleuzianos, vejamos:

La Totalidad política, por otra parte, es el fruto de un largo proceso de destotalización de organizaciones anteriores. Es decir, el sistema vigente era fruto de un "peregrinar mítico" de los fundadores del orden nuevo. Ese peregrinar significa el tiempo de la liberación del orden antiguo y el tiempo de la constitución de l nuevo orden. (Dussel, p.37, 1980)



Se para D&G “o Estado é a soberania que está sempre pronta para se apropriar da potência no intuito de interiorizá-la sob a forma de um poder hierarquizado”, para Enrique Dussel esta afirmação constitui a ontologia da totalidade presente na relação centro-periferia. E se máquina de guerra constitui a pura forma de exterioridade, para Dussel a exterioridade é o não-ser do sistema, a vítima, o pobre, o oprimido. Enfim, ambos filósofos podem ter ponto de partida e ponto de chegada diferentes, mas em algum momento de suas análises filosóficas (críticas ao capitalismo e ao Estado?) se encontram.

Estas análises podem significar uma preocupação contemporânea em pensar o real, o político e o sistema. De modo que tanto para Dussel quanto para Deleuze a história e a geografia constituem parcerias fundamentais para o pensar: a história indica o maio de 68 marcante na filosofia francesa, indica também, a colonização da América, fundamental para a filosofia da libertação. A geografia limita os países do hemisfério sul como oprimidos pelo norte-eurocentrismo, enquanto define o movimento nômade afirmado pela filosofia da diferença. Aspectos que os mencionados autores chamam a atenção de seus leitores, e induzem a todo modo a violência do pensamento.

Referências

DELEUZE, G. GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 5. São Paulo: 34, 1997.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Filosofia ética Latinoamericana IV**. Bogotá: Arqueológica latinoamericana, 1980.

OLIVEIRA, JANICE K. **Do feudalismo a modernidade: um giro pelas civilizações**. <http://www.scielo.com.br/a-historia-das-civilizacoes-2934>. Acesso em 03/02/2013.



O UNIVERSO INDETERMINADO – Kamilla R. S. Santana

PIBIC-Fundação Araucária
UNIOESTE – *Campus* de Toledo
krssantana94@hotmail.com

RESUMO

O objetivo desta comunicação é investigar como Karl Popper (1902-1994) aborda os conceitos de determinismos científicos; detecta a invalidade dos argumentos em defesa do determinismo; faz crítica aos argumentos “científicos” que são empregados para apoiar o determinismo. Sua constatação de que os argumentos em apoio ao determinismo não podem ser válidos, o impõem a assumir o Indeterminismo em resposta à abordagem do determinismo “científico”. Apresentando os argumentos que mostram as insuficiências do determinismo para o avanço do conhecimento “científico”. Popper em seu desenvolvimento da pesquisa esclarece como o determinismo limita a ação cognitiva do homem, entretanto, salienta que tanto a falta de limitação, como a limitação são, necessários para que a racionalidade humana exista.

Palavras-chave: Ciência. Determinismo. Indeterminismo.

Popper ocupa-se de uma perspectiva das ciências físicas e biológicas que foi sustentada por vários físicos e apresenta uma crítica de forma tanto “científica” como metafísica de determinismo, de modo que, o filósofo investiga as versões de determinismos: “Científico”, Metafísico e Religioso. De acordo com Popper, o determinismo “Científico” vem a ser de origem religiosa, uma tradução do determinismo religioso para termos naturalistas e racionalistas, na doutrina racionalista segundo a qual todos os acontecimentos no mundo podem ser pré-determinados. Esse determinismo “científico” ao qual Popper investiga e problematiza é só pretensamente científico, pois a rigor determinismo e indeterminismo são visões de mundo e são, portanto, na visão popperiana, decorrentes da noção metafísica das propensões. De acordo com o determinismo “científico” todo o futuro



pode ser racionalmente calculado antecipadamente, uma vez dadas as condições suficientes de um instante de tempo passado ou presente, na doutrina determinista todos os acontecimentos do mundo são pré-determinados. No determinismo metafísico todos os acontecimentos do mundo são fixos, de modo que o futuro é tão pouco capaz de ser mudado como o passado, sendo então, um erro considerável dizer que o determinismo seja válido, pois, isso implicaria dizer que todo acontecimento possa ter uma causa. Algumas tarefas de previsão são “determináveis”, elas satisfazem o princípio de determinação e outras tarefas de previsão não podem ser determináveis, não temos princípios para acreditar no determinismo “científico” se não tivermos razões para acreditar que o princípio da determinabilidade é universalmente satisfeito. O argumento a partir do estudo do comportamento, não alcança seus objetivos. Um exemplo usado por Popper de que a determinabilidade não é válida é a metáfora do relógio, segundo a qual por mais que os relógios sejam fabricados iguais nunca conseguirão ter a mesma hora, e que a semelhança superficial, pode ser altamente ilusória, um relojoeiro pode descobrir porque um relógio parou de funcionar, mas ele não conseguirá explicar porque o atraso foi de 4 minutos ao invés de 5 minutos. O determinismo “científico” resulta da tentativa de substituir a ideia vaga de conhecimento antecipado possível pela ideia mais precisa de previsibilidade de acordo com o procedimento científico e racional de previsão. Assim, o teórico determinista afirma que o futuro pode ser racionalmente deduzido a partir de condições iniciais presentes ou passadas. A pesquisa no livro *Universo Aberto*, levanta questões importantes, crítica da invalidade das versões de determinismos – principalmente a versão “científica” – é acompanhada pelas causas e justificativas a favor do indeterminismo. Segundo Popper, o determinismo “científico” constitui a doutrina segundo a qual uma vez conhecida as leis da natureza e dada as descrições suficientes de acontecimentos passados, é possível prever racionalmente qualquer acontecimento futuro. A dificuldade mais densa para o filósofo está no *Essai philosophique sur les probabilités* (1819), de Pierre Laplace (1749-1827). O Universo que Laplace possui como princípio é completamente “determinado”. Popper sugere como uma ideia intuitiva de determinismo comparar o mundo com um filme que está sendo assistido. A comparação corresponde a imagem do filme em projeção ao presente, as imagens já projetadas ao passado e as cenas ainda não projetadas no futuro. Com



essa ideia do filme projetado, visualiza-se a primeira espécie de determinismo – o religioso. O produtor do filme representa, de acordo com o determinismo religioso, o criador do mundo. O produtor conhece todas as cenas do seu filme, inclusive aquelas que ainda não foram projetadas, o determinismo implica a coexistência uniforme entre o passado, presente e futuro – espécie chamada por Popper de determinismo Metafísico. A origem religiosa do determinismo para sua versão “científica” ocorre com a substituição da ideia de Deus pela de natureza e a inversão da lei divina para a lei natural. A confiança no poder ilimitado da razão de conhecer o mundo, de acordo com Popper, a onipotência e onipresença humanas geram a pretensão determinista de que qualquer acontecimento futuro pode em princípio ser racionalmente calculado antecipadamente, bastando para isso que conheçamos as leis da natureza e o estado presente ou passado do mundo. A posição de Popper é retirar da razão a sua infalibilidade: o poder da racionalidade está nas possibilidades inesgotáveis da crítica, não na previsão do futuro. O determinismo “científico” não se confunde, com o caráter *prima facie* – teoria que nos permite calcular qualquer tipo de previsão. Os físicos quânticos dizem que aquilo a que eles chamam “física clássica” (e isso também nas teorias de Newton, Maxwell e Einstein) implica determinismo, enquanto a física quântica implica o indeterminismo. Laplace introduziu a ficção de um demônio, uma inteligência sobre humana, capaz de determinar o conjunto completo de condições iniciais do sistema do mundo num qualquer instante do tempo. Ele faz então da doutrina do determinismo uma verdade da ciência em vez de uma verdade de religião, Laplace diz que as teorias de Newton e Maxwell são deterministas (*prima facie*). Então Laplace resolveu recorrer a um demônio, dizendo que, nenhum ser humano poderia na prática, descobrir as coordenadas de todos os corpúsculos num sistema como um gás, que contém um número muito grande deles. Ele concorda com apenas dois requisitos na definição de “determinismo científico”, o primeiro é que o demônio, tal como de um cientista humano, não se deve supor que seja capaz de determinar condições iniciais com absoluta precisão matemática, ele terá de se contentar com um grau de precisão finito. O segundo requisito diz que o demônio tem de prever o sistema a partir de dentro, e não a partir de fora. Pode ser perigoso confiar na impressão de que o determinismo “científico” se segue do caráter *prima facie* determinista de uma teoria. O problema em

questão para Popper, é que a doutrina do Indeterminismo é destituída de fundamento, se o mundo é de forma que possamos prever acontecimentos únicos para que soubéssemos o suficiente. Popper vê as teorias científicas como invenções humanas, o que se tem em mira é a verdade, testamos teorias na esperança de eliminar aquelas que não forem verdadeiras, por mais que tentamos fazer algo que funcione bem ele não chegará a total perfeição. Um exemplo usado por ele: “todos os cães tem caudas”, e ele resistiu aos testes, então talvez todos os cães tenham cauda, mas seria um erro dizer que esse exemplo é verdadeiro universalmente. A simplicidade por outro lado, não é afirmada pelas nossas teorias, e se fosse, não haveria modos de saber como testá-la, a tentativa em geral de descrever o mundo em termos de teorias universais pode ser uma tentativa de racionalizar o único, o irracional, em termos de leis universais feitas por nós mesmos. Na perspectiva de Kant, a natureza, o mundo no espaço e no tempo, estava sujeito a leis causais, que determinavam tudo na natureza e nossas ações seriam completamente pré-determinadas, só enquanto “noumena”, enquanto coisa em nós mesmos, é que podíamos ser livres. Para Kant a realidade indeterminista não pode ser reconhecida, para Popper a dificuldade fundamental da solução de Kant que, enquanto coisas em si livres, nós não estamos no espaço e nem no tempo, sendo, portanto, determinadas, para Popper isso não pode se manifestar. De acordo com a física clássica nem todas as tarefas de previsão podem ser levadas a cabo com base em medições de condições iniciais. Popper aponta dificuldades que fazem partes inerentes à ideia de que a mecânica de Newton difere da teoria dos quanta por ser determinista. O argumento a partir da assimetria entre o passado e o futuro, todas as nossas ações são tentativas de determinar ou influenciar o futuro, sendo que, o futuro ainda está aberto à mudança que difere do passado que não se pode mudar, como o futuro ainda está aberto não está ainda completamente determinado e o passado é determinado por aquilo que já aconteceu. Concluímos assim que há uma assimetria temporal, como tempo é assimétrico, há processos que são irreversíveis, porém, todas as nossas ações humanas no presente são em certa medida uma tentativa de influenciar o futuro, e de determinar uma parte do futuro, mas a incapacidade de previsão completa está na abertura do futuro e no fechamento do passado, então, Popper mostra isso através da teoria da relatividade especial, que é uma teoria *prima facie* determinista.



Vemos que, o passado está fechado e o futuro, aberto. Acreditamos que o que fazemos no presente, é capaz de determinar o futuro, o futuro está em aberto, pois não pode ser predeterminado por nós e o passado é completamente fechado no sentido de que nada no futuro afeta o passado. De modo que, um passado absoluto e um futuro absoluto, o passado é a região formada por todos os pontos espaço-temporais a partir dos quais influencia a física, o futuro é a região formada por todos os pontos sobre os quais uma influência física pode ser exercida pelo sistema. Popper prova que a autoprevisão é impossível, mesmo que fosse possível construir um previsor que incorporasse as capacidades de um demônio Laplaciano e que funcionasse segundo os mais simples princípios mecânicos, isto é, um previsor que representasse um sistema físico cujo caráter determinista fosse aceite em questão. Como a sua refutação decorre, somente através do uso da Lógica, o determinismo “científico” revela-se ser uma doutrina auto contraditória, então, não há nada que possa apoiar o determinismo “científico” e não há apelo nenhum a uma ciência *prima facie* determinista, por completa que seja, que possa apoiar qualquer outra forma de determinismo. Já na questão de previsão histórica e do crescimento do conhecimento têm como decorrência a impossibilidade de uma previsão precisa, deve-se ter em mente o que foi desenvolvido por Popper, a definição de ciência, entre uma teia e assimetria do passado e o futuro, a questão da previsão histórica é a menos fundamental, não há como prever acontecimentos se eles são previsíveis somente de acordo com o crescimento do nosso conhecimento, não há como possuir previsões se as ferramentas para obter previsões, ainda não foram criadas. Chegando assim, a última, à mais decisiva e à mais abstrusa das questões ligadas a previsibilidade do crescimento do



conhecimento. Na impossibilidade da autoprevisão, o sistema passa a não ser determinado a partir de dentro, ou seja, não há como ter uma previsão completa de dentro dele mesmo. A previsão com precisão só é possível a partir de fora e não é completamente previsível a partir de dentro, assim como não é possível ter uma previsão do aumento do conhecimento, também é impossível ter uma previsão a partir de dentro dado que esta previsão está relacionada, com o aumento do conhecimento. O indeterminismo defendido por Popper agrega argumentos coerentes a proposição de que se não há completude do mundo, não haverá uniformidade, entre passado, presente e futuro.

Referências:

POPPER, K. R. *O Universo Aberto*. Tradução: N. F. Fonseca. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

HARTMANN, Angelo E. S. “O Universo indeterminado: uma aposta racional”. In: Anais da XV Semana Acadêmica de Filosofia da Unioeste. Toledo: UNIOESTE, 2012.

PIMENTEL, Ronaldo e OLIVEIRA, Tiago. “Argumentos popperianos em favor do indeterminismo científico. Centro de pesquisas estratégicas Paulono Soares de Souza. UFJF, disponível em <http://www.ecsbdefesa.com.br/defesa/fts/APIC.pdf>, acesso 29.05.2013.



**CONTRIBUIÇÕES DE THEODOR ADORNO NO DEBATE EDUCACIONAL –
Luana Aparecida de Oliveira, Gerson Lucas Padilha de Lima**

Unioeste – *Campus* Toledo - PR

luanatuba@hotmail.com

gersonlucas.padilha@gmail.com

RESUMO

O presente texto aborda parte das contribuições filosóficas e sociológicas de Theodor W. Adorno no que se refere ao debate educacional. Trata de conceitos fundamentais em sua teoria crítica, tais como educação, emancipação, experiência formativa, semiformação, barbárie, entre outros. Por fim, expõe o caráter ambíguo da educação, enquanto processo de formação emancipadora, na medida em que ela é adaptação e ao mesmo tempo resistência. Destacando ainda, a importância desta educação para fomentar mais o potencial de contestação no sujeito educando, do que reforçar a sua adaptação.

Palavras-chave: Educação. Emancipação. Resistência.

Conforme a obra intitulada *Educação e Emancipação* de Theodor W. Adorno, a educação não está relacionada à modelagem de pessoas, tão pouco à mera transmissão de conhecimentos. Educação em Adorno, está relacionada com o esclarecimento, com a produção de uma consciência verdadeira, uma educação que busca a autonomia agindo em direção à emancipação, sendo esta uma exigência política: “[...] uma democracia com o dever de não apenas funcionar, mas operar conforme seu conceito, demanda pessoas emancipadas. Uma democracia efetiva só pode ser imaginada enquanto uma sociedade de quem é emancipado.” (ADORNO, 2006, p. 141-142). Portanto, a reflexão educacional que se faz a partir das obras de Adorno abre possibilidade para um enfoque político-social.



A educação deve se voltar para a autonomia do sujeito. Ou seja, fomentar o esclarecimento do indivíduo sobre a cultura e a constituição do processo histórico e da estrutura contemporânea da sociedade que vivemos, problematizando e não aceitando como válido os valores egoístas, competitivos e consumistas, próprio da sociedade capitalista. No entanto, a educação não deve ser um instrumento para a cidadania no sentido de oferecer conhecimentos e valores definitivos para orientar a conduta dos indivíduos no transcurso de sua trajetória.

Na concepção adorniana o objetivo pedagógico deve ser de uma educação que se volte para a emancipação e que promova reflexão a cerca dos mecanismos que ameaçam e por vezes impedem a emancipação dos indivíduos. Emancipação para Adorno é conscientização, sendo que o sentido de conscientização refere-se à capacidade de fazer experiências, portanto “[...] a educação para a experiência é idêntica à educação para a emancipação.” (ADORNO, 2006, p. 151.)

A chamada experiência formativa tem como pressuposto a recusa em aceitar somente o mero repasse de conhecimentos no processo formativo, trata-se do processo formativo levar em conta também a transformação do sujeito no contato com o objeto. Para Adorno, a perda desta experiência se dá pelas condições sociais em que os indivíduos se relacionam, como por exemplo, experimentar um objeto como algo de dominação e alienação. A repressão do não-idêntico também se opõe à experiência formativa em defesa de uma sociedade homogênea, pois o não-idêntico revela-se como possibilidade de mudança, ou seja, o não-idêntico é a permissão da tematização do diferente, é o novo que possibilita percepções diferentes.

A exclusão do não idêntico em privilégio do sempre igual gera um obstáculo na experiência formativa do sujeito, este obstáculo é o fenômeno da semiformação. A semiformação é uma deformação, uma falsa consciência nos indivíduos, ela não se limita ao aspecto intelectual, a semiformação se amplia para o empobrecimento geral do ser humano, em todas as suas formas de ser, sendo a escola uma das agências que reforça a semiformação.

Outro exemplo de disseminação é a indústria cultural, termo que diz respeito à cultura padronizada e mercantiliza, isto é, à produção e à reprodução da cultura conforme a lógica de mercadoria, característica da sociedade capitalista, onde a cultura é adaptada ao consumo das

massas e veiculada pelos meios de comunicação de massa. Desta forma, considerando que indústria cultural tem o objetivo de servir os interesses do mercado, embutindo de maneira apelativa necessidades de consumo, é pressuposto que ela tende a enfraquecer as possibilidades de uma postura crítica, sem a qual não há a contestação do status quo.

Assim, na medida em que os meios de comunicação contribuem para fortalecer a indústria cultural, eles também acabam sendo instrumentos responsáveis por paralisar as consciências, a respeito disto Adorno fala sobre os efeitos da TV que não tem cunho educacional: “[...] em grande parte das formas em que se apresenta, ela seguramente contribui para divulgar ideologias e dirigir de maneira equivocada a consciência dos espectadores”. (ADORNO, 2006, p. 77). Na atualidade, no Brasil, os meios de comunicação de massa estão concentrados nas mãos de poucas famílias que controlam a opinião pública. Pois, conforme afirmava Marx, as idéias dominantes de uma época são as idéias da classe dominante, que reproduzem relações sociais de dominação. Logo, as narrativas veiculadas pelos meios de comunicação estão postos para legitimar as contradições de classes (burguesia e proletariado) imanente da sociedade capitalista.

Mas por outro lado, se, por exemplo, houverem programas televisivos com fins educacionais, os meios de comunicação também irão contribuir para a emancipação das consciências. Portanto, Adorno não é contrário a televisão em si, e sim tem oposição aos programas que exercem funções que deformam a subjetividade do expectador, sendo que o mais apropriado seria que os meios de comunicação se colocassem a serviço da educação, fomentando o exercício do senso crítico, já que a auto-reflexão crítica é um dos elementos necessários para emancipação:

Por ela os dominados podem ser esclarecidos a respeito de sua situação enquanto classe, no contexto de exploração e subordinação capitalista. (...) Serviria para orientá-los à conseqüente ação transformadora que a própria ação transformadora exige. Ela se torna educativa em dois sentidos; no esclarecimento dos mecanismos de alienação e de manipulação ideológica presentes no sistema [...]. (PUCCI, 1995.p. 48)



Dessa forma, não basta tomarmos consciência da alienação através da descrição dos pressupostos e das contradições estruturantes da sociedade capitalista; contudo é necessário tomar-se uma atitude crítica, isto é, estabelecer formas organizativas para a mobilização popular, apontando para a superação das contradições sócio-histórica da sociedade capitalista, fundada na ordem burguesa. Na sociedade vigente, a constituição assegura direitos humanos fundamentais, como: igualdade, liberdade, segurança, etc; porém, em grande medida, esses direitos são universais apenas pela letra fria da lei, pois não são efetivados no âmbito da sociedade civil.

Na filosofia de Adorno a educação emancipadora possui um duplo caráter, ao mesmo tempo em que é adaptação, é também resistência.

[...] pela necessidade de se adaptar, e pela necessidade de não se limitar à adaptação, mas recorrer à resistência contra o que a adaptação significa em termos de imposição da realidade com algo meramente “exterior, não apreendida numa relação de experiência [...]”. (MAAR, 1995. p. 63)

Isto é, adaptação porque ela nos dá preparo para vivermos em sociedade, nos repassando conhecimentos e toda bagagem cultural por meio do processo de ensino-aprendizagem. Mas a educação não pode ficar somente na adaptação, senão haveria a padronização de comportamentos e uma progressiva perda da individualidade, de tal forma que ninguém conseguiria viver a seu próprio modo, assim como haveria a tendência a nos conformarmos e absorvermos o já estabelecido, resultando num comportamento passivo e omissivo diante da barbárie. Por isso a educação que se volta para o objetivo da emancipação também deve ser resistência, ou seja, a ação pedagógica tem responsabilidade em promover espaços favoráveis à reflexão crítica, à uma postura crítica diante do ensino tradicional, o qual muitas vezes trabalha em direção à formar pessoas de consciência ingênua para que assim se resignem frente às situações decisivas:

Ocorre que, atualmente, que o exercício da reflexão crítica encontra-se cada vez mais impossibilitado de ser concretizado, uma vez que as maiores recompensas são entregues para aqueles que melhor se “adaptam” - leia-se integram-se – ao



sistema, nas suas mais variadas instâncias, inclusive na própria escola. (ZUIN, 1995, p.167-168)

A sociedade desde sedo já nos coloca num processo automático de adaptação do sempre idêntico, dizendo previamente com o que devemos ou não nos habituar, em exigências onde o não idêntico não tem sua vez. É importante destacar que na teoria filosófico-educacional de Adorno a educação não se restringe somente ao âmbito institucional, ela vai além da esfera da instituição de ensino, assim a educação consciente não só por meio da escola e da universidade, mas também por meio da família, tem, em tempos de conformismo, o dever de fomentar mais a resistência do que a adaptação. Convém lembrar que quando Adorno se refere à resistência, para ele a principal função do pensamento é justamente de resistir ao status quo vigente, de modo a não ceder ao sistema que age com repressão diante do não idêntico.

Se a educação for somente adaptação não se pode considerá-la emancipadora, pois neste caso ela carrega consigo a tendência ao totalitarismo e à barbárie em geral. Nessa condição a educação age de modo a converter as pessoas em indivíduos passivos e inofensivos, sendo esses próprios atributos que dão oportunidade para que a barbárie se instaure, pois assim contempla-se o horror sem nada fazer. Portanto, a educação também deve estar comprometida em orientar os indivíduos contra a barbárie, visto que superar ou não superar a barbárie é uma questão que envolve a própria sobrevivência da humanidade. É por isso que Adorno afirma que “[...] desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia,” (ADORNO, 2006.p.155).

Para o autor, a barbárie está presente na conduta humana por não haver elaboração do passado, e o passado mal elaborado sempre carregará o problema da barbárie. Elaborar o passado é dar sentido à história, reelaborando sua relação com o presente.

Esta elaboração também pode ser entendida como esclarecimento do passado, num processo de reconhecimento e identificação das causas, que levaram, como por exemplo, à violência que ocorreu em Auschwitz, para que a partir daí se eliminem essas causas, e para que assim as barbáries já cometidas não mais se repitam. Adorno também sugere a utilização da psicanálise para investigar a gênese do caráter



agressivo, pois por meio desta ciência há possibilidade de se obter conhecimento dos mecanismos que tornam os homens reféns da barbárie. É necessário entender como se constitui uma conduta agressiva e apurar os motivos que levam a atos de extrema violência, não para justificar tais atos, mas para evitar a formação dessa conduta. (LUANA, 2010, p. 82)

Uma educação voltada somente para a adaptação possui elementos de barbárie que se expressam em momentos de repressão e opressão, ou seja, uma “educação” que só efetiva pelo autoritarismo do professor e pelo medo do aluno. Por outro lado, a autoridade do professor em sala de aula está fundada no seu conhecimento de todo cabedal cultural produzido pela tradição e que deve ser ensinado a partir da especificidade das disciplinas que constituem o currículo escolar. Portanto, podemos falar em uma igualdade assimétrica entre professor e aluno, isto é, iguais porque todos fazem parte do gênero humano, mas assimétrico em face à formação diferenciada entre os agentes educacionais.

Assim, ao mesmo tempo em que a escola contribui com as injustiças sociais, reproduzindo normas e valores da ideologia dominante e fortalecendo a vida alienante que temos, ela também possui potencial para nos emancipar, permitindo a manifestação de resistência. Por isso a importância do educador questionar as suas próprias práticas educativas e de perceber a escola como espaço aberto a resistências e lutas. E por fim, a necessidade do sistema educacional se voltar para a práxis, isto é, de estar relacionado com o funcionamento da sociedade, baseando-se na relação entre teoria e prática, para assim haver uma efetiva emancipação dos indivíduos e então a transformação das estruturas sociais, já que a emancipação da humanidade é sua única segurança contra a barbárie.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2006.190p.



PUCCI, Bruno (org.). *Teoria Crítica e Educação: A questão da formação cultural na escola de Frankfurt*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995. 197p.

OLIVEIRA, Newton Ramos de; PUCCI, Bruno; ZUIN, Antônio Álvaro Soares. *Adorno: o poder educativo do pensamento crítico*. 3ª edição. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011. 191p.

VIEIRA, Maciel (org.) *Cadernos de Iniciação Filosófica*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010. 112p.





A FILOSOFIA DE DELEUZE E OS PROCEDIMENTOS DE MINORAÇÃO NO TEATRO DE CARMELO BENE – Lucas Henrique Nunes Batista

Unioeste-Filosofia/PIBIC/CNPq

Orientadora: Dra. Ester Maria Dreher Heuser

lukas.rique@hotmail.com.

RESUMO

O seguinte trabalho é parte de uma pesquisa de iniciação científica que tem por objetivo principal abordar a criação do conceito de minoração do filósofo Gilles Deleuze. Para alcançar tal objetivo se fez necessário recorrer às considerações que o filósofo efetivou acerca dos procedimentos empregados pelo dramaturgo Carmelo Bene em seu *teatro experimental*. Este cria suas peças a partir de obras consagradas, seja da literatura quanto do teatro, adotando o procedimento de subtração: retira alguns elementos de poder da obra original, tais como Rei, Duques, Príncipes, para que outros, como mulheres e crianças, que só estavam na peça como algo virtual, possam aparecer e ter um espaço de relevância na nova obra. A fim de compreender o referido procedimento, bem como o que Deleuze faz com ele em sua filosofia, se fez necessário, para a realização da pesquisa, recorrer à obra *Ricardo III* de Shakespeare, dando atenção especial às perspectivas de poder, ao sistema político e às ambições humanas nela presentes. Pela complexidade da elaboração deleuziana do conceito de minoração, este texto apenas mostra os movimentos dos dois dramaturgos; o olhar que Deleuze põe sobre eles e prepara o caminho para o prosseguimento da pesquisa. Ou seja, aqui apresenta-se o que é externo à filosofia, o que pode ser chamado de plano préfilosófico, mas que, no entanto, foi imprescindível para a criação conceitual do filósofo, uma vez que os referidos movimentos estão agenciados na produção do conceito de minoração, o qual terá consequências importantes em sua filosofia (micro)política.

Palavras-chave: Minoração. Teatro. Deleuze.

Gilles Deleuze, filósofo contemporâneo, criou sua filosofia a partir de conceitos de outros filósofos, mas também partiu de noções não filosóficas, ou seja, recorreu à criação de outras formas de pensar, como a literatura, o cinema, o teatro, pois, para ele, a filosofia, ainda que tenha suas especificidades, está no mesmo nível destes outros domínios, uma vez que são manifestações criativas do pensamento. Aqueles que criam procedimentos que escapam dos padrões canonizados para expressarem seus pensamentos importam à Deleuze, isto porque,

para o filósofo, a forma de expressão é capaz de alterar a forma de conteúdo, tanto na filosofia quanto em outras manifestações do pensamento; por essa razão, Deleuze se interessou, também, pelos procedimentos inventados por Carmelo Bene.

Carmelo Bene criou suas peças a partir de obras já existentes. Por meio do procedimento que Deleuze chama de “minoração”, o dramaturgo amputa elementos de poder enfocados majoritariamente na peça originária, para dar visibilidade a personagens secundários; deste modo atualiza, em sua criação, aquilo que na obra original é apenas virtual. Para Deleuze, o mais interessante nos procedimentos de Bene é a fabricação das personagens.

Trata-se em primeiro lugar, da constituição de um personagem no próprio palco. Até os objetos, os acessórios, aguardam seu destino, isto é, a necessidade que o *capricho* do personagem vai lhes atribuir. A peça se confunde primeiro com a fabricação do personagem, sua preocupação, seu nascimento, seus balbucios, suas variações, seu crescimento. Este teatro crítico é um constituinte, a Crítica é uma constituição. O homem de teatro não é mais autor ou encenador. É um operador. Por operação deve-se entender o movimento da subtração, da amputação, mas já recoberto por outro movimento, que faz nascer e proliferar algo de inesperado (Deleuze, 2010, p.28-29).

Shakespeare é o alvo preferido do teatro crítico de Bene, de suas peças faz o que Deleuze chama de “crítica amorosa”. A fim de darmos evidência ao procedimento de minoração operado por Bene e a transformação do homem de teatro, apresentaremos alguns traços característicos de uma das criações de Shakespeare, um dos mais importantes dramaturgos e escritores de todos os tempos, trata-se da obra *Ricardo III*, que se passa na Inglaterra no século XV.

A peça *Ricardo III* se passa na transição do poder, quando o Duque de Gloucester ambiciona atingir o reinado. Na peça, o Duque é um homem ganancioso, frio, calculista e sem nenhum escrúpulo; é apresentado como a personificação do mal, uma pessoa extremamente ruim, e deformada. A deformidade de seu rosto e corpo eram horríveis, e estavam dentro e fora dele, como se ele fosse ruim por dentro e ruim por fora. Podemos perceber isso no começo da peça, quando ele diz em meio ao seu monólogo:

Pois eu, neste ocioso e mole tempo de paz, não tenho outro deleite para passar o tempo afora a espiar a minha sombra ao sol e cantar a minha própria deformidade. E assim, já que não posso ser amante que goze estes dias de práticas suaves, estou decidido a ser ruim vilão e odiar os prazeres vazios destes dias. Armei conjuras, tramas perigosas, por entre sonhos, acusações e ébrias profecias, para lançar o meu irmão Clarence e o Rei um contra o outro, num ódio mortífero, e se o Rei Eduardo for tão verdadeiro e justo quanto eu sou sutil, falso e traiçoeiro, será Clarence hoje mesmo encarcerado devido a uma profecia que diz será um "gê" o assassino dos herdeiros de Eduardo. Mergulhai, pensamentos, fundo, fundo na minha alma (SHAKESPEARE, 2001, ATO I, CENA I, p.6.).

Ricardo III era um ser tão abominável que até sua mãe Duquesa de York o desprezava e repugnava suas ações chegando a amaldiçoá-lo e o denomina como “uma serpente com a qual o mundo foi presenteado”(SHAKESPEARE, 2001, ATO IV, CENA I, p.60). Ricardo III se mostra na peça como um homem muito frustrado, lamentando por sua vida e por sua deformidade, e, justificando seus atos por causa dessas frustrações. Ele age de forma traiçoeira e perigosa, não mede escrúpulos para conseguir o que quer, chegando a matar todos que estavam em seu caminho para o trono, começa por matar Henrique IV e seu filho, e depois ordena que matem seu irmão Duque de Clarence. Em seguida, ele ordena a morte de seus próprios sobrinhos, o príncipe de Gales e o Duque de York que eram herdeiros do trono e que estavam em sua frente na sucessão, por fim, arquitetando seu golpe de estado, matando, torturando todos aqueles que se voltassem contra ele.

Quando a população descobre que o Rei Eduardo está morto, ficam todos ansiosos para saberem quem será o próximo a herdar o trono, Shakespeare mostra a posição do povo sem alterações, como apenas telespectadores, impotentes, sem voz, sem poder, apenas como alguém que cumpre o que lhe vem sem se questionar.

não disseram palavra alguma, mas como estátuas mudas ou pedras que respiram olharam-se uns aos outros e pálidos de morte se tornaram. Pelo que eu, nisto vendo, lhes fiz grande reprimenda. E perguntei ao Alcaide o sentido de tão obstinado silêncio. Sua resposta foi que o povo não era acostumado a que, afora o arauto, alguém para ele falasse (SHAKESPEARE, 2001, ATOIII, CENAVII , p.54).



Ricardo III usa de mentiras e dissimulações em conjunto com o medo que ele causa na população com a intenção de fazer com que o povo lhe siga. Shakespeare não só retrata o momento histórico de Ricardo, mas compreende que na luta pelo poder o que muda é apenas o nome do rei, mas o “grande mecanismo” para se chegar ao trono real é o mesmo. Por fim, na peça, Ricardo III é abandonado por quem estava ao seu lado e os fantasmas daqueles que ele matou voltam para perturbá-lo. Ele é engolido por sua própria trama, quando outros também ambicionam sucedê-lo e são capazes de tudo para conseguir isso. Ricardo III termina em um campo de batalha lutando desesperadamente por sua vida, ao ponto de trocar seu reino por um cavalo, daí o célebre clamor: “Um cavalo! Um cavalo! Meu reino por um cavalo!” (SHAKESPEARE, 2001, ATOV, CENA IV, p.87).

Depois de terem sido evidenciados traços da personagem, pode-se mostrar como Carmelo Bene faz a reconstrução dessa personagem, bem como, evidenciar a atualização do que era virtual na obra de Shakespeare, por meio do procedimento de subtração ou pelo processo de minoração, as partes que ele amputa e como, a partir disso, ele cria uma nova peça.

No *Ricardo III* de Carmelo Bene o que é amputado é todo sistema real e principesco restando apenas Ricardo III e as mulheres, fazendo aparecer na peça o que só existia virtualmente na tragédia. A relação da mulher com o poder. Na peça de Shakespeare as mulheres não travam relações com o poder, tem apenas aquele papel formal das mulheres da realeza, sem influencia nas decisões tomadas pelos homens.

Por exemplo, toda a primeira parte da peça de Carmelo Bene é um debate entre Ricardo III e as mulheres, o qual diz respeito à imbecilidade do homem ao desconsiderar aqueles que diferem dele, de seus padrões, de seus modos de pensar e agir; nesta parte, Bene ainda faz uma observação acerca da obscenidade do feminino na história. Carmelo Bene faz aparecer em cena as mulheres em guerra entrando e saindo, preocupadas com seus filhos que gemem e choram, também mostra a mulher como objeto de desejo de Ricardo III em uma das cenas elas se despem na frente dele deixando claro o desejo deste pelo corpo feminino. Algo



que, não foi visto na peça de Shakespeare, pela formalidade com a qual fazia suas peças. Na peça, Ricardo III deverá se tornar disforme para poder divertir as crianças e reter suas mães. Isso deixa claro o modo como Carmelo Bene faz suas peças, diferente de Shakespeare não mostra Ricardo III como um ser monstruoso e maligno, na sua versão Ricardo III tem a capacidade até de cuidar dos filhos das mulheres, como se fosse uma babá, ele incorpora um suposto papel feminino, algo que naquela época jamais se podia esperar de um homem, enquanto coloca as mulheres em relação com o poder e com a guerra. Outros elementos típicos das peças de Carmelo Bene são os gestos vocais dominados pelo distúrbio na formulação e compreensão da linguagem e sonoridades que atravessam a cena: murmúrio, sopro e grito.

Carmelo Bene minoriza Ricardo III de Shakespeare trabalhando em seus personagens problemas contemporâneos próprios das minorias políticas. O *Ricardo III* beniano seria uma das únicas tragédias em que as mulheres entram em relações de guerra e falam sobre o poder, para que isso aconteça, Bene exclui todos os influentes personagens masculinos retirando sua importância, à exceção do próprio Ricardo III. Este, por seu lado, ambiciona menos o poder do que introduzir ou reinventar uma máquina de guerra, destinada a destruir o equilíbrio aparente ou a paz do Estado. Operando a subtração dos personagens do poder de Estado, que no caso seriam os reis, príncipes e Duques, Carmelo Bene vai dar livre curso à constituição do homem de guerra na cena, “com suas próteses, suas deformidades, suas excrescências, suas malformações, suas variações”(Deleuze, 2010, p.30).

Nas peças de Carmelo Bene são eliminadas as constantes ou invariantes; tudo o que é modelo, que normaliza, padroniza e exerce Poder é subtraído. Não se trata, no entanto, de querer mudar o mundo, nem de fazer a revolução, diz Deleuze que Carmelo Bene não acredita nisso, mas, ainda assim, Deleuze percebe importância política neste tipo de teatro. Tal importância se diferencia, no entanto, do teatro popular que representa conflitos entre opostos como classes, raças, gêneros. Para Deleuze, este tipo de teatro permanece na lógica da representação a cada vez que toma os conflitos como objeto, isto porque eles já estão normalizados, codificados, institucionalizados (Cf. HEUSER, 2012).



Carmelo Bene pretende substituir a representação dos conflitos pela variação, considerada como elemento sub-representativo. A personagem forma uma unidade com o conjunto do agenciamento cênico, a saber, cores, luzes, gestos, palavras. O diferencial de Carmelo Bene está no seu ato de desencadear um processo no qual ele é mais o controlador, o mecânico ou o operador do que ator. No palco, sua criação é fortemente marcada pela experimentação do elemento sonoro: com sobreposições de vozes, mudanças de tonalidades, adjunção de diálogos, aproximações e afastamentos de microfones, com misturas arbitrárias de músicas clássicas e canções populares, amplificação da voz e *playback*. Sobreposições e variações que demonstram a recusa de se fazer entender, de fazer do palco um lugar de interpretação e representação da vida (Ibidem).

Carmelo Bene opera a peça de Shakespeare de modo que fatores como o poder do homem na sociedade, o aparelho de Estado não se tornem tão influentes, dando vida para a relação da mulher e das crianças com o poder, por exemplo, coloca Ricardo III como um homem menos inescrupuloso e maldoso, e mostra a obscenidade do feminino e o desejo do homem pela mulher. Também subtrai o modo formal de se fazer uma peça, elevando ao extremo cada gesto, cada deformidade. Na peça se podem ouvir gritos em meio a música, esses elementos são colocados de modo que se faça uma nova forma de pensar o teatro e mostra uma nova perspectiva, digamos que mostrando o que poderia acontecer na peça original, ele faz acontecer em sua peça.

Segundo Heuser, Deleuze nos faz ver Bene operar em cena a partir de uma peça originária clássica, abrindo mão, entretanto, de sua “classicidade”, isto é, subtraindo o Poder de Estado manifesto no sistema real e principesco da obra original. Esta operação deixa de lado toda reverência a autores e a textos e dá vida nova a eles. Intensifica suas forças, amputa ou neutraliza os elementos que fazem ou representam um sistema de Poder, dando chance para que elementos como as mulheres possam aparecer.



Referências

BENE, Carmelo. *Ricardo III*. Buenos Aires: Artes del Sur, 2003. _____. *Ricardo III*.

_____. *Ricardo III*. In.: http://www.youtube.com/watch?v=UtlKg_zugQM (último acesso em 22 de maio de 2013).

DELEUZE, Gilles. Um manifesto de menos. In.: _____. *Sobre o teatro*; tradução de Fátima Saad, Ovídio

SHAKESPEARE, Willian. *Ricardo III*; tradução de Carlos A. Nunes. EbooksBrasil.com, 2001.

NUNES, Silvia Balestreri. *Boal e Bene: contaminações para um teatro menor*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, PUC/SP, 2004 (Tese de doutorado). Disponível em: www.pucsp.br/.../Textos/TESESilviaBalestreriNunes.pdf, acessada e arquivada em 22 de abril de 2012.

HEUSER, Ester Maria Dreher. *Procedimentos de minoração: do teatro de Carmelo Bene à filosofia de Deleuze*. Porto Alegre: Sulina, 2012.



**FILOSOFIA PARA CRIANÇAS E O ENSINO DA MATEMÁTICA – Luciana Alves
Pinto**

Projeto *Escrileituras*: um modo de ler-escrever em meio à vida
Programa Observatório da educação – CAPES/INEP
luluzinhalap@hotmail.com

RESUMO

Pretende-se através deste trabalho apresentar resultados parciais do projeto de pesquisa intitulado “Comunidade filosófico-matemática e suas conexões”, realizado no âmbito do projeto *Escrileituras*: um modo de ler-escrever em meio à vida, financiado pelo programa Observatório da Educação CAPES/INEP, propondo-se, através de um exercício de reflexão, a investigar os aspectos que envolvem o ensino da matemática a partir do programa Filosofia para Crianças de Lipman e Sharp, fazendo um paralelo entre as análises realizadas pelo Grupo *Mathema*, coordenado pelas autoras brasileiras Smole e Diniz, no que tange a importância do diálogo como instrumento de intervenção investigativa nas formas de aprender matemática. Por fim, será feita a apresentação de uma atividade realizada em uma Escola de Ensino Fundamental, com crianças do 4º ano, a qual se compreende ser indispensável para a constituição de tal comunidade.

Palavras-chave: Filosofia. Matemática. Diálogo.

Apesar de a matemática ser reconhecida como conhecimento imprescindível para a vida cotidiana, para o mundo do trabalho e para grande parte das ciências, mitos e fantasmas ronda o seu aprendizado. Expressões como “eu não vou aprender”, “esse conteúdo é muito difícil de ensinar”, “matemática não é para qualquer um” são comuns na relação ensino-aprendizagem. Ensinar matemática na escola hoje parece uma necessidade fora de questionamentos, desmistificar essas ideias negativas e ousar mostrar que, quando ensinada de modo adequado, a matemática pode ser desfrutada e aprendida por todos sem maiores sofrimentos passa pela busca de novas respostas para questões antigas, porém ainda atuais: De que maneira deve ser a aula de matemática? Como ensinar os conteúdos matemáticos? De



que maneira o aluno aprende matemática? Por meio desta comunicação, pretende-se, através de um exercício de reflexão, investigar os aspectos que envolvem o ensino da matemática a partir do programa Filosofia para Crianças de Lipman e Sharp, fazendo um paralelo entre as análises realizadas pelo Grupo Mathema, coordenado pelas autoras brasileiras Smole e Diniz, no que tange à importância do diálogo como instrumento de intervenção investigativa nas formas de aprender matemática.

Para Smole e Diniz aprender matemática exige comunicação, pois é através de recursos de comunicação que as informações, conceitos e representações são veiculados pelas pessoas. Nesse sentido, promover a comunicação nas aulas de matemática é dar aos alunos a possibilidade de organizar, explorar e esclarecer seus pensamentos na troca de experiências em grupo. É através da comunicação de suas descobertas, dúvidas e do ouvir, lendo, analisando as ideias do outro que o aluno interiorizará os conceitos e significados envolvidos nessa linguagem de forma a conectá-los com suas próprias ideias. O diálogo capacita os alunos a falarem de modo significativo sobre seus conhecimentos, suas dúvidas, suas aprendizagens, a conhecerem novas experiências, testarem novas ideias, a terem consciência do que eles realmente sabem e daquilo que ainda precisam aprender.

A partir da análise realizada pelas autoras no que diz respeito à importância da comunicação e do diálogo nas aulas de matemática podemos estabelecer relações com a proposta de criação de comunidades filosófico-matemática de questionamento e investigação, inspirada na proposta de Filosofia para Crianças de Lipman, que traz como ponto central a utilização do “diálogo investigativo” como instrumento didático que procura desenvolver no aluno a capacidade de pensar de forma ordenada, coerente e investigativa. Sendo o diálogo compreendido como a conversação na qual o aluno possa aprender a se posicionar diante de diferentes situações, ouvindo o colega, respeitando as opiniões alheias, refletindo sobre as respostas dadas, justificando, reconhecendo e corrigindo erros, pensando neles como hipóteses, tentativas de acerto.

Pensar o ensino da matemática a partir dessa proposta é inspirar-se em pensar o aprender conforme afirma Kohan,



um ato menos individual e menos completo, como uma afirmação de solidariedade, incompletude e cooperação. Algo que se faz, pelo menos a dois. Algo que ninguém pode fazer pelo outro, mas tampouco sem o outro: algo que se faz com o outro. E que não acaba nunca, como o pensar (Kohan, 2004, p.8).

Tanto para Smole e Diniz, quanto para Lipman e Sharp o diálogo é elemento central para que o aprender e o pensar aconteçam. Em ambos os casos o conceito de diálogo está relacionado à habilidade de entender e aplicar a linguagem, sendo por meio da linguagem (não apenas a verbal) que as relações de interdependência, reciprocidade e cooperação são estabelecidas e também por meio dela que são mantidas. Assim, trata-se de produzir relações nas quais os alunos devem dedicar-se a comunicar suas ideias e pensamentos de forma que estes se tornem acessíveis, compreendendo que assim como suas próprias ideias são importantes, as ideias e pensamentos dos outros também o são.

No caso da comunidade de investigação, que opera com a ideia de conversação, faz-se necessária a compreensão de que uma conversação comum, ou seja, aquelas que as crianças já realizam ao chegar à escola, que normalmente resulta simplesmente de interações que começam com os membros da família e depois vão se expandindo, reflete, na maioria das vezes, um pensamento que é malformado e inconsequente, pois resulta de formas ordinárias de conversação, estas, distinguem-se de uma conversação estruturada, compreendida como diálogo. Pois, conforme afirma Sharp (1999, p.53) “Assim como as crianças são capazes de pensar, podem melhorar seu pensamento, também as crianças que falam são capazes de melhorar a qualidade de sua conversa”.

Para melhor especificar o conceito de conversação/diálogo que caracteriza e representa o pensamento da comunidade de investigação seguem alguns critérios que caracterizam condições necessárias para que a conversação seja considerada diálogo. Segundo Sharp (Ibidem):

1. A conversação é estruturada focalizando-se em um tópico ou questão que é problemática ou contestável.

2. A conversação é autorreguladora ou corretiva. Seus participantes são preparados para questionar as visões e os motivos apresentados pelos outros e para rever sua própria posição em resposta a perguntas ou contraexemplos que venham do grupo.
3. A conversação tem o que chamamos de estrutura igualitária. Pelo que dizem, os participantes mostram que valorizam a si e aos outros igualmente dentro das propostas do diálogo, independente de sua posição em relação a um ponto de vista particular.
4. A conversação é guiada pelos interesses mútuos de seus membros. Em uma comunidade de investigação, são os participantes (dos quais o professor é apenas mais um participante) que escolhem a agenda e determinam os procedimentos para se lidar com os assuntos em pauta.

Sendo assim, a sala de aula enquanto comunidade de investigação filosófico-matemática tem no diálogo compreendido como forma de conversação que focaliza uma responsabilidade ou um problema, levando em conta a perspectiva de cada indivíduo, a confiança e o respeito como princípios que fundamentam suas ações, permitindo a professores e alunos a criação de diferentes maneiras de se relacionar com o saber matemático. O diálogo investigativo deve ser entendido como a prática de autocorreção, pois se investiga com o objetivo de descobrir ou inventar maneiras de lidar com aquilo que é problemático, de forma que o aluno possa aprender a se posicionar diante de situações, ouvindo o colega, respeitando as opiniões alheias, refletindo sobre as respostas dadas, justificando, reconhecendo e corrigindo erros, pensando neles como hipóteses, tentativas de acertos, podendo desencadear a prática do questionamento. Aprender a fazer perguntas é fundamental para que os alunos reúnam condições de compreender e relacionar os conceitos matemáticos. A natureza e a qualidade das perguntas levantadas por professores e alunos na comunidade de investigação são habilidades que sustentam o diálogo que se propõe a investigar os conceitos filosófico-matemáticos a fim de que os alunos possam elaborar um pensamento matemático e contribuir para a sua própria aprendizagem.



Neste sentido, é possível fazer uma aproximação entre o conceito de sala de aula enquanto comunidade de investigação filosófico-matemática e as ideias defendidas por Smole para quem a aula de matemática pode tornar-se um fórum de debate e negociação de concepções e representações da realidade, um espaço de conhecimento compartilhado no qual os alunos sejam vistos como indivíduos capazes de construir, modificar e integrar ideias, tendo a oportunidade de interagir com outras pessoas, com objetos e situações que exijam envolvimento, dispondo de tempo para pensar e refletir acerca de seus procedimentos, de suas aprendizagens.

O exercício de reflexão feito até então nos apresenta uma perspectiva filosófica que compreende conhecimento, valores e bom pensamento, conforme define Sharp (1999, p. 11):

...ingredientes essenciais para o processo educativo, mas sustentamos que tais ingredientes não são do tipo de coisa que se possa simplesmente transmitir: eles precisam ser construídos, não apenas por cada pessoa de acordo com o seu próprio gosto, mas como resultado de uma investigação sistemática e colaborativa.

Tal perspectiva possui dois elementos principais: a ideia de sala de aula como comunidade de investigação e a ideia de filosofia para crianças, essas ideias fornecem ferramentas para pensarmos uma metodologia e um conteúdo que objetiva o ensino e o aperfeiçoamento do pensamento. Também no caso do aprendizado da matemática não se limita a adquirir conhecimentos e habilidades no seu campo próprio, mas implica também melhorar a forma de pensar. O papel da filosofia no desenvolvimento da aprendizagem matemática está no desenvolvimento do raciocínio, da conceitualização, da tradução e da investigação. Cabe precisar, no entanto, que o tipo de filosofia que está envolvido nesse processo, não se trata da filosofia que é objeto de estudo dos ambientes acadêmicos tradicionais, mas, antes de uma prática filosófica – a qual também se poderia recorrer nestes ambientes.

Para pensar tal prática associada à matemática, a fim de produzir uma experiência de pensamento significativa, chega o momento que se faz necessário delimitar um possível início para a constituição de uma base firme (ao menos é o que se espera), para que os diálogos e discussões na comunidade de investigação não corram o risco de serem superficiais e sem sentido. O primeiro momento da constituição de uma comunidade de investigação, em nossa experiência docente que aposta no encontro da matemática e da prática dialógico-filosófica,

deu-se por meio de dinâmicas que desenvolveram procedimentos básicos que funcionaram como sustentação do trabalho. Dinâmicas inspiradas nas sugestões feitas por Jackson e Oho (1998 b) no artigo “Preparando-se para filosofar”. A seguir apresento uma dinâmica que faz parte da oficina “Constituição da noção de grupo/círculo/comunidade de investigação filosófica”, escrita em parceria com a professora Michelle Silvestre Cabral.

Dinâmica – Dar a palavra uns aos outros

Materiais:

Bola de pano.

Para começar, explicar sobre a função da bola de pano que será o de auxiliar no processo de desenvolvimento de:

- Dar a palavra uns aos outros;
- Falar apenas quando estiver de posse da bola;
- Respeitar o colega que está com a bola, ouvindo-o;

Esclarecer que, para garantir a segurança física de cada indivíduo ao atirar a bola, será necessário:

- Atirar a bola sem levantar as mãos;
- Rolar a bola em direção ao colega escolhido;
- Chamar primeiro, pelo nome, a pessoa a quem será atirada a bola.

Procedimentos:

- Sentar com as crianças no chão, formando um círculo.
- Propor a dinâmica de passar a bola um para o outro. O objetivo é de passar a bola ao maior número de colegas diferentes possível no espaço de um minuto.
- Enquanto as diversas crianças recebem a bola, o professor acompanha o tempo e

conta, parando quando se completa um minuto.

- Se não foi possível passar a bola a todas as crianças do círculo, perguntar-lhes se acham que se sairão melhor tentando novamente.
- Lembrar, mais uma vez, sobre a necessidade de se garantir a segurança física de todos ao receberem a bola.

Dinâmicas como esta se repetem, com algumas variações, em várias atividades escolares, pois tem como objetivo principal incorporar nos estudantes a importância da pergunta, da escuta cuidadosa e da participação atenta de todos os membros do grupo. Após a realização de diversas dinâmicas semelhantes, o próximo passo a ser dado é a utilização dos critérios da comunidade de investigação a fim de exercitar o pensamento matemático por meio da investigação dos significados dos conceitos filosófico-matemático, recorrendo a diferentes formas de abordar a matéria/conteúdo em questão.

As considerações que se tem até esse momento da pesquisa é que a utilização da comunidade de investigação filosófico-matemática, que tem como aspecto primordial o diálogo, nos conduz a novas possibilidades de ensino, que permitem a alunos e professores criarem diferentes maneiras de se relacionar também com o saber matemático.

Referências

- DANIEL, Marie-France. Ideias e textos para pensar filosoficamente a matemática. In: KOHAN, Walter Omar; WAKSMAN, Vera (orgs.). *Filosofia para crianças na prática escolar*. Petrópolis: Vozes, 1998. (Série filosofia e crianças; v. 2)
- KOHAN, Walter Omar; WAKSMAN, Vera (orgs.). *Filosofia para crianças na prática escolar*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. – (Série filosofia e crianças; v. 2)
- SMOLE, Kátia Cristina Stocco et alii. *Era uma vez na Matemática: uma conexão com a literatura infantil*. São Paulo: CAEM-USP, 1993. V. 4.
- SMOLE, Kátia Cristina Stocco; CANDIDO, Patrícia Terezinha; STANCCANELLI, Renata. *Matemática e literatura infantil*. Belo Horizonte: Lê, 1995. <http://www.mathema.com.br>. acesso em 23/04/2013.



A CONCEPÇÃO DE DIREITO NATURAL E OS ATRIBUTOS FUNDAMENTAIS DA CONDIÇÃO HUMANA EM ROUSSEAU – Luís Fernando Jacques

Unioeste – Campus Toledo
luisjacques90@yahoo.com.br

RESUMO

Rousseau em sua obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, através do exercício da autorreflexão, buscou descrever uma concepção de direito natural e de estado de natureza distinta dos demais pensadores do jusnaturalismo de sua época. A partir da elaboração de conjeturas, o autor pensa o processo histórico com o apoio da verossimilhança dos acontecimentos, distinguindo as qualidades advindas do estado de natureza (piedade natural e autoconservação) dos atributos distintivos da condição humana (perfectibilidade e noção de liberdade), que proporcionaram aos indivíduos a possibilidade de abandonar esta condição natural. A partir destas hipóteses, Rousseau lança as bases para pensar as origens da desigualdade econômica e civil, artificialmente estabelecidas na sociedade civil.

Palavras-chave: estado de natureza, direito natural, perfectibilidade.

Uma das questões que podemos considerar entre as mais interessantes já levantadas na Filosofia foi proposta por Rousseau em sua obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Nesta obra o autor, através do exercício da autorreflexão e da elaboração de conjeturas, descreve uma concepção de direito natural e de estado de natureza distinta dos demais pensadores do jusnaturalismo de sua época.

Rousseau afirma no prefácio deste Discurso que conhecer a origem da desigualdade entre os homens implica em começar a conhecê-los por si mesmos. Através de uma estrutura discursiva e literária presente na obra, o autor constantemente utiliza o artifício de indagações e de provocações para gerar um distanciamento crítico, na direção de realizar um exercício

reflexivo tanto em relação a quem escreve como para quem se propõe a pensar junto com o autor estes pressupostos sobre as qualidades do indivíduo no hipotético estado de natureza.

Portanto, pode haver uma maneira possível de conhecer as mudanças distintivas provocadas na constituição original deste assim chamado homem natural através da ação do processo histórico, daquilo que pode ser distinguível da própria natureza deste indivíduo? Ou seja, podemos distinguir o que é constitutivo da natureza original dos homens daquilo que é artificial sem precisar recorrer aos livros científicos e às pesquisas arqueológicas?

O autor evidencia seu método de abordagem sobre o tema do direito natural e do estado de natureza por meio do raciocínio hipotético e condicional, com a intenção de esclarecer a natureza das coisas. Rousseau não possui a pretensão de afirmar a verdadeira origem das desigualdades, mas por meio de conjeturas nos ajuda a pensar o processo histórico com o apoio da verossimilhança dos acontecimentos. No entanto, neste Discurso o pensador afirma que as conjeturas ajudarão a realizar a análise sobre as desigualdades, mas que as consequências dedutíveis de suas proposições nem sempre serão somente conjecturas; a história fornecerá a ligação e a filosofia compensará a semelhança dos acontecimentos.

Através de um artifício retórico e metafórico sobre a estátua de Glauco, o autor tenta revelar um paradoxo interpretativo que consiste na proporção de quanto mais progressos houver na espécie humana, mais o gênero humano se distancia incessantemente de seu estado primitivo ou original. Assim sendo, podemos considerar esta afirmação como uma tentativa de objeção empírica, da qual Rousseau se utiliza para justificar a recusa das pesquisas arqueológicas e científicas, pois estas revelarão apenas como o indivíduo se constitui no processo histórico, e não aquilo que é constitutivo da natureza humana em sua condição originária.

Rousseau encontrou, através da atividade reflexiva, algumas características em comum que a espécie humana compartilha com as demais espécies animais. O autor afirma que no estado de natureza os homens foram naturalmente iguais entre si, assim como os animais de cada espécie. Foi a partir de uma série de transformações físicas que alguns indivíduos levaram a diferenciar-se dos outros através do aperfeiçoamento ou da degeneração de inúmeras qualidades.

O pensador também aponta as dificuldades e os desafios com os quais os teóricos do jusnaturalismo de sua época se defrontaram ao tentar definir o que é lei positiva e o que é lei natural. Enquanto não conhecermos intimamente os atributos fundamentais da condição humana, em vão tentaremos definir o que é lei, pois esta depende dos pressupostos de vontade e de conhecimento em relação a quem esta lei autoriza ou prescreve, que precisa considerar a expressão e a voz da natureza. Na opinião do pensador, os teóricos reconheceram a definição de lei enquanto regra prescritiva a um ser moral, livre, considerado em sua relação constante com os outros seres. O problema é que tais pensadores conceberam o direito natural através de princípios metafísicos, cada qual a sua maneira. Rousseau afirma que o erro desses teóricos ao conceber o direito natural consiste no fato de serem concebidos através dos conhecimentos que os indivíduos adquiriram de forma artificial, ou seja, no convívio da sociedade.

Então Rousseau concebe dois princípios que considera primordiais, os quais são anteriores à razão e à sociabilidade, que se apresentam de maneira geral tanto no gênero humano como no gênero animal: os conceitos de *interesse de conservação* e de *piedade natural*. O interesse de conservação pode ser entendido aqui como o interesse ou desejo natural que cada indivíduo possui de zelar por sua conservação física e de seu bem-estar. Já em relação à piedade natural, pode ser considerada uma espécie de repugnância natural que os indivíduos sentem ao ver perecer ou sofrer qualquer ser sensível, principalmente os semelhantes de sua própria espécie.

Dessa maneira, não se é obrigado a fazer do homem um filósofo antes de fazer dele um homem; seus deveres para com o próximo não lhe são unicamente ditados pelas tardias lições da sabedoria e, enquanto ele não resistir ao impulso interior da comiseração, jamais há de fazer mal a outro homem nem sequer a nenhum ser sensível, exceto no caso legítimo em que, estando em jogo sua conservação, é obrigado a dar preferência a si mesmo. Por esse meio, termina-se também as antigas discussões sobre a participação dos animais na lei natural, pois está claro que, desprovidos de luzes e de liberdade, não podem reconhecer essa lei. Mas, relacionados de certo modo com nossa natureza pela sensibilidade de que são dotados, julgar-se-á que também devem participar do direito natural e que o homem está sujeito a uma certa espécie de deveres para com eles. Parece de

fato que, se sou obrigado a não fazer nenhum mal ao meu semelhante, não tanto porque ele é um ser racional quanto porque é um ser sensível; qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, deve ao menos dar a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro. (ROUSSEAU, 1754, p.154-155)

Rousseau aponta várias divergências interpretativas em relação aos pensadores do jusnaturalismo: Hobbes, Grotius, Cumberland e Pufendorff. A primeira divergência concerne ao fato que estes teóricos remontaram ao estado de natureza, mas nenhum o atingiu, em relação à busca sobre os fundamentos da sociedade civil, porque conceberam ideias e conceitos quem haviam apreendido da sociedade civil e transportaram diretamente suas interpretações, sem fazer as devidas mediações, ao pensar o estado de natureza.

A segunda divergência consiste na noção de direito natural, pelo quais estes pensadores tentaram explicar as concepções de posse e de conservação, sem mediá-las ao explicar a noção de pertencer a este estado, assim como a noção de justiça e de moralidade. Outros até conceberam a noção de autoridade e governo do mais forte sobre os mais fracos sem se dar conta em relação da limitação histórica do sentido desses conceitos antes que pudessem se tornar significativos entre os homens, ou seja, antes que pudesse fazer sentido no estado civil.

Rousseau contraria Hobbes, Cumberland e Pufendorf, que afirmam que o selvagem é um ser tímido no estado de natureza, de que ele só teme aquilo que desconhece ou oferece riscos à sua vida. O indivíduo no estado de natureza não possui noção em relação aos vícios (qualidade que pode prejudicar a sua própria conservação) e nem às virtudes (qualidade de resistência aos impulsos da natureza).

Diferentemente da concepção hobbesiana de homem selvagem (ou homem no estado de natureza), não é pelo fato deste indivíduo não ter a noção de bondade que ele é naturalmente mau, ou por não possuir a noção de virtude que ele seja naturalmente um ser vicioso. Segundo o autor, os indivíduos no estado de natureza não possuem nenhuma espécie

de relação moral ou de deveres entre si, por isso nem poderiam ser bons e nem maus porque lhes falta a noção de moralidade.

Para Rousseau o estado de natureza é um paradoxo embaraçoso de defender em relação a sua existência verdadeira; é impossível provar se realmente existiu um estado puro de natureza. Pensamos aqui através da verossimilhança. O indivíduo neste estado formou um temperamento robusto pelas variações das intempéries climáticas e pela ameaça dos outros animais. Para o homem selvagem, o corpo é o único instrumento conhecido, pelo qual é auto-suficiente fisicamente neste estado.

A diferença entre o indivíduo no estado de natureza e o homem no estado civil consiste no aperfeiçoamento das faculdades humanas e de consciência em relação às idéias. É neste contexto que o autor elabora os conceitos de *liberdade* e *perfectibilidade*. Através da análise do sujeito metafísico e moral, o pensador aponta que o homem, diferentemente dos demais animais, aperfeiçoa suas qualidades de agente livre. O homem possui a capacidade de escolher ou de rejeitar por atos de liberdade. Os demais animais escolhem ou rejeitam através de atos instintivos.

É devido à consciência que o gênero humano possui em relação à liberdade, que podemos considerar este aspecto como um atributo distintivo do homem em relação aos animais. Nos animais a natureza fala mais alto, já o homem se reconhece livre para aceitar ou resistir aos impulsos e aos instintos animais. É a partir da percepção desta faculdade de querer e de escolher, que podemos reconhecê-la enquanto atributo moral presente na condição humana.

A segunda distinção é a faculdade de aperfeiçoar-se, a qual Rousseau denomina como *perfectibilidade*: com ajuda das circunstâncias a espécie humana desenvolve sucessivamente todas as outras qualidades e também todos os seus vícios e males degenerativos. Os animais em um curto período de tempo desenvolvem as características fundamentais que levarão ao resto da vida; o homem em contrapartida pode degenerar-se ou aperfeiçoar-se, a partir da escolha que fizer de seu atributo perfectível.

A perfectibilidade pode desenvolver tanto virtudes como vícios, pode tornar o indivíduo tanto independente e auto-suficiente, quanto tirano de si mesmo e da natureza. As



paixões se originam das necessidades que surgem no percurso de desenvolvimento dos indivíduos. Este progresso pode tanto se transformar em conhecimentos como em fonte de degeneração e regresso moral. Portanto, as circunstâncias criam necessidades, as quais fazem parte do processo histórico.

Rousseau afirma que a perfectibilidade possibilitou ao homem a escolha de abandonar o estado de natureza, pois, do contrário, que faria o indivíduo que desenvolvesse a inteligência e continuasse disperso nos bosques, sem se comunicar e conhecer os outros da mesma espécie? Em algum momento circunstancial da história o homem desenvolveu a capacidade de amenizar a ferocidade de seu amor-próprio, equilibrou a veemência que tem pelo seu bem-estar a partir da repugnância inata que possui ao ver sofrer seu semelhante. Aqui a piedade natural demonstra ser um meio para o indivíduo moderar a atividade do amor de si mesmo. Este atributo inato em cada indivíduo foi o que assegurou por muito tempo que o estado de natureza substitui leis, costumes e virtudes.

Para o autor a desigualdade física ou natural está longe de ter tanta influência no estado de natureza, em comparação com a influência que a desigualdade econômica manifesta na sociedade civil. Pois seguindo um raciocínio hipotético, de nada serviria a desigualdade econômica no estado de natureza, pois não há nenhum fundamento na condição natural da qual se possa fazer através da obediência e da subordinação.

Concebo, na espécie humana, duas espécies de desigualdade: uma a que chamo de natural ou física, por ser estabelecida pela natureza e que consiste na diferença de idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra, a que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios de que alguns usufruem em prejuízo de outros, como serem mais ricos, mais poderosos e homenageados do que estes, ou mesmo em se fazerem obedecer por eles. (ROUSSEAU, 1753, p. 159)

Um dos objetivos que podemos destacar deste Discurso é a partir do fato na qual o autor queria apontar no progresso dos eventos históricos, o período em que ocorreu o direito a violência e o instante em que a natureza foi submetida à lei, tentar demonstrar através da explicação do encadeamento de diversos acontecimentos, o momento em que o forte decidiu oferecer ao mais fraco uma tranquilidade ilusória, ou uma condição restrita de vida e subsistência, da qual pode ser considerado um princípio de alienação em relação à desigualdade econômica e civil, pois retira dos indivíduos desprovidos os meios de subsistência e de ser auto-suficiente.

Portanto, Rousseau no primeiro capítulo do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, tentou provar que a desigualdade é perceptível no estado de natureza e que nele sua influência é quase nula, preparando os fundamentos teóricos para pensar a desigualdade civil e econômica através de conjeturas e verossimilhanças históricas na segunda parte deste discurso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, Cristiane Aparecida. *Direito natural e a fundação do Estado, segundo Jean-Jacques Rousseau*. Prisma Jurídico, São Paulo: Uninove, v. 5, p. 87-98, 2006. [<http://www.uninove.br/ojs/index.php/prisma/article/viewFile/603/565>]

MARTINS, Ana Maria da Silva. *O direito natural na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo, FFLCH-USP, 2002. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Milton Meira do Nascimento (Orient.).

MENEGAZZI, Elizandro. *Rousseau: homem natural, natureza e sociabilidade*. Dissertação de Mestrado. Orientação: Jair Antônio Krassuski. Santa Maria - RS. 2009.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens : precedido de discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2º Edição. São Paulo: Martins Fontes. 1999.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. São Paulo: Nova Cultural Ltda. Coleção Os Pensadores. 2000.



NATUREZA E MOVIMENTO EM GALILEU: críticas à concepção aristotélica de movimento natural – Luiz Antonio Brandt

Instituto Federal Farroupilha, Câmpus Santa Rosa/RS
luizbrandt@yahoo.com.br

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo expor algumas considerações acerca das críticas galileanas ao conceito aristotélico de movimento natural. Primeiramente, mostrar-se-á a importância do conceito de movimento e sua relação com a concepção de natureza do filósofo grego. Em seguida, buscar-se-á mostrar as razões teóricas, como também a estratégia argumentativa, apresentadas por Galileu na *Primeira Jornada do Diálogo sobre os dois máximos sistemas* com a finalidade de contestar o conceito aristotélico de movimento natural e a sua função central na sustentação da teoria geocêntrica.

Palavras-chave: Filosofia natural. Revolução científica. Movimento.

Em Aristóteles existe uma forte relação entre as noções de natureza e de movimento e por isso seria difícil para Galileu, ao buscar romper com a concepção aristotélica de movimento, que conseguisse se manter isento de abordar a própria ideia de natureza exposta pelo filósofo grego. Desta forma, o físico pisano esforça-se na tentativa de descaracterizar a concepção aristotélica de que a natureza é princípio de movimento. Para percebermos a importância do movimento na filosofia da natureza do filósofo grego basta tomarmos uma passagem do início do livro III da *Física*:

A natureza é um princípio de movimento e de mudança, e nosso estudo versa sobre a natureza, não podemos deixar de investigar o que é o movimento; porque se ignorássemos o que é, necessariamente ignoraríamos também o que é a natureza (*Física*, III, 1, 200b 10-15).

O movimento, a partir das palavras de Aristóteles, ocupa um lugar central no estudo da natureza; ignorá-lo seria o mesmo que ignorar o que é a natureza. Mas, poderíamos perguntar: O que é o movimento? E por que ele possui um *status* tão importante na natureza? Para responder à primeira questão, mesmo que, a princípio, de maneira geral, temos que deixar claro por um lado que o movimento em Aristóteles não se resume unicamente ao deslocamento. Movimento para o filósofo grego são também as alterações, gerações e corrupções. Em outras palavras, o movimento é, em sentido amplo, mudança (*metabolé*). A partir dessa definição mais geral de movimento podemos responder à segunda questão. O movimento seria “aquilo” que faz com que o ente natural seja de fato natural; assim, os corpos naturais são como tais quando por natureza possuem em si mesmos um princípio de movimento. Todo o processo na natureza, desde o simples florescimento de uma flor ou o crescimento de um ser humano, dependeria, assim, da atuação do movimento. Esta afirmação pode ser dita, pois, para o filósofo grego, o movimento é “[...] a atualização do potencial, quando ao estar atualizando-se opera não enquanto ao que é em si mesmo, senão enquanto é móvel”. (*Física*, III, 1, 201a 25-30). Isto é, o movimento tem papel fundamental na natureza por tratar-se de um princípio operativo que atualiza as potencialidades dos entes. Aqui a discussão insere dois conceitos aristotélicos fundamentais para compreendermos a passagem anterior: o *ato* e a *potência*. Ato e potência são dois conceitos que mutuamente se relacionam. Em linhas gerais poderíamos definir o ato como aquilo que determinada coisa é aqui e agora. Por outro lado, o conceito de potência poderia ser definido como aquilo que algo pode vir a ser, isto é, a possibilidade de ser algo. A semente, por exemplo, em ato é semente (aqui e agora), porém, tem em si a potência ou a possibilidade de vir a ser uma árvore. É óbvio, contudo, que essa potência somente se efetivará, isto é, se atualizará, na concordância de determinados fatores que possibilitarão que a semente se torne árvore, tais como: quantidade de luz, quantidade de água, quantidade de nutrientes etc. O conceito de movimento se relaciona com o ato e a potência, na medida em que o movimento (*metábole*) seria o processo de atualização, ou seja, o processo do ato até a consumação de determinada potência. O movimento natural pode diferenciar os entes naturais dos objetos produzidos pelos homens, uma vez que

Todas estas coisas [os elementos, plantas, animais] parecem diferenciar-se das que não estão constituídas por natureza [as produções humanas], porque cada uma delas tem em si mesma um princípio de movimento e repouso, seja com respeito ao lugar ou ao aumento ou a diminuição ou a alteração (*Física*, II, 1, 192b 11-14).

Todavia, a definição aristotélica de natureza não se limita somente ao movimento, e Aristóteles inclui o estado de repouso à definição: “Porque a natureza é princípio e causa de *movimento* ou de *repouso* na coisa na qual pertence primariamente e por si mesma, não por acidente.” (*Física*, II, 1, 192b 20-23; grifos nossos). Se tomássemos a definição de natureza estritamente como movimento, muitos entes não poderiam ser enquadrados como naturais, tais como os corpos em repouso ou os corpos celestes²³.

Galileu se apodera dos próprios conceitos aristotélicos e, por meio de recursos argumentativos e retóricos, procura desacreditar as definições peripatéticas aos olhos de seu leitor. A tática seria converter o leitor ao copernicanismo a partir de um rompimento gradativo em relação à filosofia natural de Aristóteles. No trecho a seguir, o personagem Sagredo busca implantar dúvidas no que se refere a definição aristotélica de natureza como princípio (exclusivo) de movimento,

Para minha satisfação, começastes por dizer-me que o corpo natural é por natureza móvel, tendo sido definido em outro lugar que a natureza é princípio de movimento. Neste ponto, tive uma pequena dúvida; a saber, por que razão Aristóteles não disse que dos corpos naturais alguns são móveis por natureza e outros imóveis, posto que na definição é dito ser a natureza princípio de movimento e de repouso; que, se todos os corpos naturais contêm o princípio de movimento, ou não se devia colocar o repouso na definição de natureza [...] (GALILEU, 2001, p. 95).

A estratégia do físico pisano consiste em indicar que certos movimentos naturais, tais como o retilíneo para o centro dos corpos constituídos por terra ou água, são próprios de tais corpos enquanto estão afastados dos seus lugares naturais. E, tendo chegado a seus

23 “[...] em seu movimento (o circular) procede sempre em torno a um centro e não em direção a um ponto extremo; e como o centro permanece estacionário, o todo está em certo sentido sempre em repouso e em outro continuamente em movimento.” (*Física*, VIII, 9, 265b 6-9).

lugares próprios, não haveria outro estado, senão o repouso, que fosse mais conveniente para manter a ordem. É óbvio, entretanto, que a adesão de Galileu, principalmente no início da *Primeira Jornada*, a certas definições aristotélicas (como a de lugar natural) pode ser entendida como um recurso estratégico para persuadir aqueles que interpretam os fenômenos físicos a partir da filosofia natural de Aristóteles. Sabendo de toda a carga persuasiva pela qual Galileu intencionalmente elaborou o *Diálogo*, não podemos aceitar, portanto, sem ressalvas, a imagem que o físico italiano quer que o leitor tenha da filosofia aristotélica. O físico pisano quer, através do personagem Sagredo, deixar no ar uma atmosfera de dificuldades, como se Aristóteles ora dissesse uma coisa ora dissesse outra. No caso, Sagredo questiona por que o filósofo grego afirma que a natureza é princípio de movimento se existem corpos naturais que se encontram a maior parte do tempo em repouso. Se recorrermos ao livro VIII da *Física*, veremos que Aristóteles responde a essa objeção:

Além disso, a terra e cada um dos outros corpos permanecem necessariamente em seus lugares próprios, dos quais somente por violência são movidos. Logo, se algumas destas coisas estão em seus lugares próprios, então, com respeito ao lugar, também não se pode dizer que todas as coisas estão (sempre) em movimento (*Física*, VIII, 3, 253b 33 – 254a 02).

As críticas empreendidas por Galileu contra os conceitos de movimento e de natureza do filósofo grego na *Primeira Jornada* têm o objetivo principal de “desconectar” o movimento das coisas. Pois o movimento em Aristóteles é entendido como um princípio inerente aos entes (qualitativo). E, a partir desta concepção, o movimento e o repouso podem ser caracterizados como processos diametralmente opostos que envolvem e afetam o ser e a natureza do ente²⁴. Esta caracterização do movimento impede de certo modo o tratamento matemático e geométrico que Galileu propõe ao movimento. Estas particularidades citadas sobre o movimento podem ser esclarecidas se observarmos algumas passagens em que Aristóteles, ainda em sentido amplo, define o que é o movimento: “[...] é evidente que o

24 Comentário de Mariconda que explica claramente a passagem: “O ponto-chave dessa crítica [à definição aristotélica de natureza como princípio de movimento] consistirá em considerar que o movimento e o repouso não são *processos* contrários que envolvem o ser e a natureza de um corpo, mas simples *estados relativos* dos corpos que em nada alteram seu ser ou sua natureza.” (GALILEU, 2001, p. 572; grifos do autor).

movimento é a atualidade do potencial enquanto que potencial.” (*Física*, III, 1, 201b 5); e, numa passagem posterior exemplifica: “[...] e esta forma é o princípio e a causa do movimento quando o movente move algo, como por exemplo, o que é atualmente um homem produz um homem do que é homem em potência.” (*Física*, III, 2, 202a 10). O movimento, como foi dito acima, é um processo de atualização de uma determinada potência enquanto ela ainda é uma potência. Por exemplo, o processo de germinação de uma semente em direção a ser efetivamente uma árvore, enquanto ainda não alcançou tal fim, é o que Aristóteles vai entender por movimento, pois ao atingir a efetividade de ser árvore o movimento cessa.

O filósofo grego diferencia na *Física* os vários sentidos que o conceito de movimento pode significar, pois em sentido geral o movimento e as mudanças qualitativas e substanciais se enquadrariam na mesma definição. Voltando ao exemplo do parágrafo anterior, a germinação da semente pode ser entendida como uma mudança (*metabolé*), ou mais especificamente como uma geração (*gênesis*). As gerações e corrupções, enquanto mudanças substanciais, não se enquadrariam como movimento (*kinésis*), mas sim como *metábole*:

[...] todo movimento é mudança, e já foi dito que só há três classes de mudanças, e uma vez que as mudanças segundo a geração e a corrupção não são movimentos, senão mudanças por contradição, se segue então que só a mudança que seja de um sujeito a um sujeito pode ser movimento (*Física*, V, 1, 225a 34 – 225b 02).

Apesar de Galileu, no início da *Primeira Jornada*, concentrar suas críticas, principalmente, à concepção aristotélica de movimento local (*phorá*), o movimento enquanto mudança substancial não deixa de ser um obstáculo à dissolução da dicotomia céu-Terra, uma vez que, ainda na *Primeira Jornada*, as discussões convergem para as gerações e corrupções (mudanças substanciais) e para as mudanças qualitativas e quantitativas. A importância das críticas realizadas ao conceito de movimento natural reside no fato deste estar na base dos argumentos aristotélicos que sustentam a incorruptibilidade do céu.

O movimento não substancial (*kinésis*), em sentido genérico, pode ser compreendido, em Aristóteles, como mudanças não essenciais, isto é, mudanças ou movimentos que não envolvem a geração ou a destruição no âmbito substancial. Neste sentido, haveria apenas três

classes de movimentos, segundo as categorias de quantidade, qualidade e lugar, que, respectivamente, equivaleriam aos seguintes movimentos: aumento e diminuição, alteração e movimento local. Não obstante, convém ressaltar que estas terminologias empregadas por Aristóteles podem variar de contexto para contexto (cf. ARISTÓTELES, 2009, p. 201); por isso, não pretendemos apresentar aqui definições invariáveis destes termos, mas apenas indicar uma conceituação mais geral que auxilie o presente estudo da crítica galileana à concepção aristotélica de movimento natural.

Dentre os tipos de movimentos apresentados anteriormente, o movimento local (*phorá*) possui um *status* superior aos demais na filosofia natural de Aristóteles. Primeiramente, porque o movimento local é o que menos afeta o Ser daquilo que se move, uma vez que “[...] não há nenhuma necessidade de que o que está em movimento local seja aumentado ou alterado, nem que tenha que gerar-se ou destruir-se [...]” (*Física*, VIII, 7, 260b 26). Em segundo lugar, o movimento local, a partir do que já foi considerado, é o movimento, por excelência, das coisas eternas e bem constituídas²⁵. Assim, o movimento local seria o único movimento exequível para os corpos celestes, em razão de não modificar substancialmente o móvel, já que para Aristóteles tais corpos são incorruptíveis e bem constituídos.

Para Galileu, o grande entrave que a *Física* aristotélica exerce sobre a posição copernicana reside na hierarquização e na diferenciação em classes do conceito de movimento. Como foi citado no parágrafo anterior, entre os tipos de movimentos, o local é anterior e superior aos outros em razão de não afetar substancialmente o móvel. No entanto, essa hierarquização e essa diferenciação dos movimentos não se restringem unicamente à distinção de quais tipos de mudanças podem ser considerados ou não como movimento, pois, além disso, Aristóteles subdivide o próprio movimento local em subclasses e nesta nova diferenciação haverá movimentos anteriores (mais completos) que outros. O movimento local, em um primeiro momento, será dividido em movimentos circulares e retilíneos, sendo que

25 “Além disso, o movimento local é o primeiro temporalmente, pois é o único movimento possível para as coisas eternas.” (*Física*, VIII, 7, 260b 30); e mais adiante: “[...] pois o movimento local é o movimento das coisas já aperfeiçoadas.” (*Física*, VIII, 7, 261a 1).



estes últimos se subdividirão em retilíneos para cima e para baixo. Nesta nova diferenciação, o movimento circular, em argumentação semelhante à realizada no caso da primazia do movimento local, será considerado anterior ao retilíneo, uma vez que a linha circular é a única que pode manter o movimento perpétuo, por exemplo, dos corpos celestes. Desta forma, para defender os movimentos circulares da Terra, Galileu precisa mostrar que os mesmos podem ser naturais a ela.

Referências

ARISTÓTELES. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

_____. *Física I-II*. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

GALILEI, Galileu. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. Tradução, introdução e notas de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.



**O NICHOS EPISTEMOLÓGICO DO CRITICISMO KANTIANO – Luiz Marcelo
Palauro**

CTESOP
amrpalauro@yahoo.com.br

140

RESUMO

O presente artigo versa sobre a natureza e possibilidade do conhecimento humano. Perpassam por nossas discussões questões como: Qual a natureza do nosso conhecimento? Que grau de confiabilidade podemos lhe atribuir? Existem ideias inatas ou apenas a experiência é fonte de conhecimento? Podemos conhecer todas as coisas ou nosso conhecimento possui limites? Possuindo como pano de fundo tais questionamentos, empreenderemos: 1) uma breve explicação do pensamento racionalista dogmático cartesiano; 2) uma aproximação aos problemas apontados por Hume que colocaram em xeque-mate a ciência e a metafísica dogmática; e, 3) solução apresentada por Kant para dirimir a querela entre racionalismo dogmático e empirismo cético: o pensamento crítico. O atual trabalho não possui a finalidade de esgotar estas questões. Pretende-se apenas possibilitar uma primeira aproximação ao estudante que queira adentrar um terreno filosófico árduo.

Palavras-chave: Descartes. Hume. Kant.

INTRODUÇÃO

Nossa discussão sobre o racionalismo partirá de uma célebre frase de Dostoievski: “Se Deus não existe, tudo é permitido”. Esta afirmação pode ser interpretada tanto do ponto de vista *moral* quando pelo viés *epistemológico*. “Tudo é permitido” pode significar que, do ponto de vista moral, tudo *nos* é permitido e que não há qualquer fundamento absoluto para a distinção entre bem e mal. Por outro lado, podemos interpretá-la também pela perspectiva da teoria do conhecimento, chegando à conclusão de que não podemos ter um conhecimento científico (apodítico) sobre a *natureza* porque não existe um ser absoluto e além da natureza que nos dê a garantia de que esta possua leis constantes e imutáveis. Ocuparemos aqui deste segundo viés interpretativo.



Descartes precisou provar a existência de Deus antes de erigir o “edifício do saber científico”. Pois, em Descartes, o conhecimento sobre Deus é a garantia de que o critério de *evidência*, alcançado através do *Cogito*, é confiável e pode ser estendido ao conhecimento das demais coisas. Em direção oposta à vertente cartesiana acena a corrente de pensamento denominada de empirismo. Ao postular que todo conhecimento origina-se da experiência e que não existem *idéias inatas*, os empiristas acabam por negar juntamente com a possibilidade do conhecimento metafísico apodítico também a possibilidade da física como ciência. Chamaremos então, para discutir com Descartes, um dos maiores representantes da corrente empirista: David Hume.

Após as críticas de Hume tanto a ciência empírica quanto a metafísica se revelaram impossíveis. A exigência de honestidade que o amor à verdade nos impõe, deixa-nos apenas uma atitude: o ceticismo. Hume é um filósofo *sem Deus* – e não estamos nos referindo ao termo apenas em sentido religioso. Portanto, sua filosofia não encontra repouso naquele “grande relojoeiro do Universo”. Ele tem de lidar com a incerteza decorrente da instabilidade de todas as coisas. Tal incerteza e instabilidade surgem quando tomamos consciência de que não podemos conhecer racionalmente o *Princípio de Uniformidade da Natureza*.

Finalmente, convidaremos Immanuel Kant para participar neste “tribunal da razão”. A *filosofia crítica* de Kant procura se posicionar entre o empirismo cético e o racionalismo dogmático. Após ter sido acordado do “sono dogmático” por David Hume, Kant passa a se questionar sobre a possibilidade do ser humano alcançar o conhecimento. Assim, abandona a posição dogmática e ingênua do período denominado de *pré-crítico* e assume uma postura *crítica*. Em que consiste esta postura? Antes de dizer o que as coisas são, é preciso investigar nossas condições de possibilidade de conhecimento das coisas.

1. Descartes e o racionalismo dogmático

Em Descartes, o conhecimento sobre Deus é a garantia de que o critério de *evidência*, alcançado através do *Cogito*, é confiável e pode ser estendido ao conhecimento das demais coisas.

“Mas se não soubéssemos que tudo que em nós existe de real e de verdadeiro vem de um ser perfeito e infinito, por mais claras e distintas que sejam nossas idéias, não teríamos razão alguma que nos garantisse que tinham a perfeição de serem verdadeiras”. (DESCARTES, 1978, p. 75)

Denominamos racionalismo a esta pretensão do ser humano encontrar única e exclusivamente pelo uso da razão o “princípio ordenador do universo” e, a partir dele, estender o conhecimento a todos os demais seres. Os racionalistas desprezam os sentidos como fonte de conhecimento. A experiência apenas pode nos colocar diante de objetos limitados e instáveis. Por isso, se o conhecimento do fundamento geral e eterno do universo é possível, este não pode ser alcançado pelos sentidos, mas sim apenas pela atividade racional.

Através do raciocínio procura-se ascender da impressão sensível e do senso comum à inteligibilidade do conceito e do universal. O racionalismo geralmente pretende alcançar aquele grau de conhecimento que Platão denominou de *epistêmi* (ciência) em oposição à *dóxa* (opinião). Por não admitir os sentidos como fonte de conhecimento, geralmente tende a admitir a existência de ideias inatas.

A tendência oposta ao racionalismo é o empirismo. Para estes filósofos apenas a experiência é fonte de conhecimento. Ao contrário do racionalismo, que tende ao dogmatismo (isto é, a afirmar a possibilidade de um conhecimento certo, seguro e indubitável), o empirismo tende ao ceticismo.

Vejamos por exemplo o que diz David Hume (2004, p. 62.): “todas as inferências tiradas da experiência são efeitos do costume e não do raciocínio”. Assim, enquanto o racionalismo posiciona não só a possibilidade da física, mas também da metafísica como

ciência, o empirismo, por sua vez, coloca tanto a impossibilidade da ciência metafísica quanto da física. O primeiro tende ao dogmatismo, este último ao ceticismo.

2. Hume e o Empirismo Cético

Para Hume todos os objetos de nosso conhecimento podem ser classificados como *relações de ideias* ou como *questões de fato* (*matter of facts*). Ao primeiro grupo pertencem as verdades *a priori* da matemática e da geometria. Ao segundo grupo pertence o conhecimento *a posteriori* haurido na experiência. A crítica de Hume não se volta para as ciências que procedem por *relações de ideias* – porque a verdade de suas afirmações é intuitivamente evidente – mas apenas à ciência que infere suas proposições universais a partir de fatos empíricos particulares. O contrário de uma *relação de ideias* implica em contradição. Afirmar que “o círculo é quadrado” ou que “dois mais dois é igual a nove” repugna imediatamente ao espírito. O oposto de uma *questão de fato*, por sua vez, é sempre possível. A afirmação de que “o Sol não nascerá amanhã” é tão inteligível quanto sua oposta “amanhã o Sol nascerá”. Por isso, Hume diz:

“O contrário de um fato qualquer é sempre possível. Pois, além de não implicar nenhuma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se estivesse em completo acordo com a realidade”. (HUME, 2004, p. 48.)

Todos os nossos raciocínios sobre *questões de fatos* se baseiam no pressuposto de que a natureza segue um curso constante e imutável, bem como, na ideia de que há uma *conexão necessária* entre causa e efeito.

De acordo com Hume, a ideia de causalidade não possui origem no raciocínio e nem na experiência, sendo, portanto, uma ideia falsa. Estamos *habitados* a ver eventos semelhantes serem seguidos por eventos semelhantes, mas não temos acesso à *conexão* que torna necessário o aparecimento do segundo evento após o primeiro. Dessa forma, a inferência indutiva, para Hume, origina-se da associação de ideias – que são gravadas na

mente pela repetição e pelo hábito – e não por haver qualquer ligação necessária entre os próprios objetos que são percebidos.

Mas o que nos autoriza a afirmar que a realidade de fato corresponde àquilo que nosso pensamento coloca? O que nos autoriza a dizer que há correspondência entre o modo que nossa mente funciona e a ordem do universo? Como se dá a passagem da proposição: a) “Encontrei que tal objeto tem sempre sido acompanhado por tal efeito”; para a proposição b): “Prevejo que outros objetos que são em aparência semelhantes serão acompanhados por efeitos semelhantes”?

Segundo Hume (2004, p. 55): “a conexão entre estas duas proposições não é intuitiva. Requer-se um *termo médio* que permita ao espírito extrair tal inferência”. Ironicamente Hume convida aqueles que crêem que a primeira proposição serve de fundamento à segunda, a apresentar seus argumentos, pois ele próprio é incapaz de encontrar o *termo médio* que liga estas duas proposições.

Assim, todos os nossos raciocínios sobre *questões de fatos* – que a partir de uma quantidade limitada de fatos particulares infere uma regra geral – pressupõem como justificativa de sua validade a crença no *princípio de uniformidade da natureza*. Mas o que autoriza à ciência empírica e indutiva recorrer a este “princípio”? Como podemos saber que o universo segue leis eternas e necessárias? Afirma Hume (2004, p. 57-58): “Concordais que o curso das coisas tenha sido sempre tão regular. Apenas esta constatação, sem novo argumento ou inferência, não é justificativa suficiente de que o futuro continuará assim”.

De acordo com Hume, provar que a natureza é uniforme a partir da observação da natureza, constitui-se num argumento que pressupõe como premissa exatamente aquilo que é alcançado na conclusão. Se analisarmos o argumento, ele se desdobrará assim: a) “A natureza sempre tem demonstrado que funciona uniformemente”; b) “A natureza funciona uniformemente”; c) “Portanto, a natureza sempre funcionará uniformemente”. Pode-se observar a fragilidade e a circularidade do argumento. Em outras palavras, os *raciocínios*

indutivos, porque se baseiam na idéia de causalidade – de origem psicológica – são insuficientes para o estabelecimento de uma ciência preditiva e apodítica sobre a realidade empírica.

Resta-nos questionar os *raciocínios dedutivos* sobre os quais tradicionalmente se erigira a ciência metafísica. Acima vimos que: em Descartes o critério da *evidência* pressupõe como garantia de sua validade uma prova da existência de Deus. Entretanto, a crítica de Hume à ideia de *causalidade* mina os fundamentos da primeira prova que Descartes apresenta da existência do Ser Perfeito – a partir da ideia de perfeição que encontro em meu espírito imperfeito. Do mesmo modo, quando Hume afirma que não podemos dar um salto do epistemológico ao ontológico, isto é, que nada nos garante que o mundo corresponda ao funcionamento de nossa mente, acaba por destruir o argumento utilizado por Descartes na sua segunda prova da existência do Ser Perfeito – qual seja, a afirmação de que o conceito de *perfeição* comporta em si o de *existência*.

Após as críticas de Hume tanto a ciência empírica quanto a metafísica se revelam impossíveis. A exigência de honestidade que o amor à verdade nos impõe, deixa-nos apenas uma atitude: o ceticismo.

Hume é um filósofo *sem Deus* – e não estamos nos referindo ao termo apenas em sentido religioso. Portanto, sua filosofia não encontra repouso naquele “grande relojoeiro do Universo”. Ele tem de lidar com incerteza decorrente da instabilidade de todas as coisas. Tal incerteza e instabilidade surgem quando tomamos consciência de que não podemos conhecer racionalmente o *Princípio de Uniformidade da Natureza*. Relembramos aqui a célebre frase de Dostoiévski supracitada.

3. A solução crítica de Kant



A linguagem é o meio através do qual a luz da razão brilha e ilumina os recônditos mais escondidos do universo. Pela linguagem o ser humano nomeia as coisas, liga-as no raciocínio e em seguida verifica se à ligação entre conceitos no raciocínio corresponde exatamente a mesma relação de coisas no horizonte empírico. A linguagem torna o mundo inteligível. O conhecimento humano sobre a realidade, que pressupõe a linguagem, se dá através de *enunciados* ou *juízos*.

Um juízo é uma relação entre dois conceitos: o primeiro conceito é chamado de *sujeito* e o segundo de *predicado*. Esta relação entre estes dois conceitos pode ser de *análise* ou de *síntese*. *Juízos analíticos* são sempre *a priori*, (isto é, sua validade independe da experiência) e também estéreis (no sentido em que não ampliam nosso conhecimento, mas apenas elucidam aquilo que já sabíamos). *Juízos sintéticos* são aqueles em que o predicado não está contido no sujeito, mas acrescenta uma nova informação a este. Tais juízos podem ser *a priori* ou *a posteriori*.

O problema dos juízos *sintéticos a posteriori* está em que, embora ampliem nosso conhecimento sobre a realidade, não nos possibilitam alcançar um conhecimento seguro e apodítico. Ao invés, na medida em que dependem da experiência, são contingentes e podem sempre ser falseados pelo próximo fato que observarmos. Desse modo, o grande problema dos *juízos sintéticos a posteriori* é sua impossibilidade de fundar uma ciência necessária e universal – pois resta sempre a possibilidade de que o próximo objeto descoberto desqualifique a regra geral que os fatos anteriores possibilitaram que fosse inferida por indução.

Portanto, se juízos necessários e universais são possíveis em ciência, estes juízos não devem ser buscados na experiência, mas sim, como veremos a seguir, *anteriormente* a experiência, isto é, *a priori*.

O grande problema da *Crítica da Razão Pura* será, portanto, a elucidação das condições de possibilidade dos *juízos sintéticos a priori* – conforme razões supracitadas.



Disso depende a possibilidade de fundamentação de toda e qualquer *ciência* que realmente mereça assim ser denominada.

Os *juízos sintéticos a priori* – base do saber científico – deverão possuir as seguintes características: a) por um lado serão necessários e universais, na medida em que independem da experiência e têm como origem apenas o funcionamento do próprio intelecto *a priori*; e, b) por outro lado, devem ser sintéticos, porque não podem se limitar a esclarecer aquilo que já sabíamos, mas o predicado do juízo deve acrescentar ao sujeito uma nova informação. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant irá investigar a possibilidade desses juízos na Matemática, na Geometria, na Física e na Metafísica.

Kant explica o funcionamento de nosso aparato cognitivo dividindo-o em três níveis, embora nenhum deles possa operar isoladamente ou sem a contribuição dos outros dois: *sensibilidade, entendimento, e razão*. Cada um desses níveis é didaticamente analisado em partes específicas da *Crítica da Razão Pura*. O Livro I apresenta a *Doutrina Transcendental dos Elementos* e se divide em duas partes. Na primeira parte encontramos a *Estética Transcendental*, onde se estuda sobre a *sensibilidade*, única via pela qual podemos ter acesso imediato a objetos, isto é, *intuições*. A *Estética Transcendental* deverá analisar as condições de possibilidade da Matemática e da Geometria como ciências.

A segunda parte da *Doutrina Transcendental dos Elementos*, chamada de *Lógica Transcendental*, possui estas duas divisões: *Analítica Transcendental* e *Dialética Transcendental*.

A *Analítica Transcendental* consiste num estudo sobre nosso *entendimento* e sua capacidade de produzir *juízos* e *conceitos* que possibilitam, por sua vez, a inteligibilidade e organização da multiplicidade de sensações intuídas na *sensibilidade*. A tal estudo cabe provar a possibilidade da Física como ciência.



Finalmente, a *Dialética transcendental* trata dos paralogismos da Razão pura. A ilusão ou aparência transcendental ocorre quando nossa razão, ao realizar sínteses sucessivas do múltiplo intuído em direção à unidade e ao incondicionado, afasta-se demasiado do lastro seguro da sensibilidade. Ao proceder assim, no jargão kantiano, a razão produz não mais *conceitos* e sim *ideias*. Embora estas *ideias* sejam racionais – por serem o produto da atividade da razão –, não são reais. Desse modo, a *Dialética Transcendental* se destina a investigar a possibilidade da Metafísica como ciência. Tal investigação chegará à conclusão de que a razão, quando abandona o lastro seguro da experiência, tropeça em paralogismos e ilusões.

Em resumo, a *filosofia crítica* de Kant procura se posicionar entre o empirismo cético e o racionalismo dogmático. O filósofo de Königsberg, em sua juventude adotara a posição racionalista procurando provar a existência de Deus e a imortalidade da alma – sob influência da metafísica de Leibniz e de Wolff. Entretanto, após ter sido acordado do “sono dogmático” por David Hume, Kant passa a se questionar sobre a possibilidade do ser humano alcançar o conhecimento. Assim abandona a posição dogmática e ingênua do período denominado de *pré-crítico* e assume uma postura *crítica*. Em que consiste esta postura? Antes de tentar dizer o que *são* as coisas, é preciso investigar nossas condições de possibilidade de conhecimento das coisas.

Considerações Finais

A modernidade retira Deus e coloca o homem no centro do mundo. Este *antropocentrismo* pode ser observado se instaurando gradualmente através das obras de René Descartes, de David Hume e de Immanuel Kant. Pois embora René Descartes prove a existência de Deus e o utilize como pilar sobre o qual se sustenta seu critério de evidência, conforme apontamos acima, ao final de contas passa a considerá-Lo apenas como o “Grande Relojoeiro” que mantém a maquinaria do universo mecânico e inerte em perfeito funcionamento. Em seguida, David Hume desmistifica ainda mais o mundo, ao demonstrar que o recurso a tal princípio absoluto organizador da natureza não nos está autorizado no



âmbito do saber científico probro. Disso segue-se o seu ceticismo no âmbito especulativo e teórico. Immanuel Kant, finalmente, apesar de salvar a possibilidade do conhecimento científico (desabilitada por David Hume), apenas pôde fazê-lo fundando-o no próprio homem – e convertendo Deus numa hipótese inacessível e desnecessária do ponto de vista teórico. Desse modo, gradualmente, o homem moderno se converteu no único responsável pela organização do universo em que vive.

Em tal paisagem epistemológica gerada no seio do nicho moderno, portanto, surge uma nova verdade. A natureza não funciona uniformemente porque existe um princípio inteligível absoluto e transcendente que garanta sua uniformidade, mas sim porque o sujeito cognoscente possui uma estrutura estável e participa da constituição do mundo em que vivemos. O centro a partir do qual o mundo se estabiliza, conseqüentemente, não é mais Deus ou qualquer absoluto inteligível inscrito num céu metafísico, mas sim o próprio homem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, RENÉ. *Discurso sobre o Método*. Trad. Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1978.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa. Calouste Gulbenkian, 2001.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Os Pensadores)



ASPECTOS MÓRBIDOS DO IDEAL ASCÉTICO – Mauricio Smiderle

Unioeste/PET Filosofia
mauricio-smiderle@hotmail.com

150

RESUMO

Na terceira dissertação do seu livro, *Genealogia da moral*, Nietzsche trabalha sobre o ideal ascético. Nesse texto é mostrado o significado que esse ideal tem para alguns indivíduos, tais como o filósofo, artista e o sacerdote. Desta forma, o presente trabalho visa realizar uma aplicação da psicofisiologia nietzschiana, ou seja, busca analisar a configuração impulsional que os homens do ideal ascético apresentam. As manifestações dos indivíduos do ideal ascético serão observadas, destacando principalmente os aspectos mórbidos, isto é, aqueles elementos que não estão em conformidade com o crescimento da vida.

Palavras-chave: Ascetismo. Psicofisiologia. Nietzsche.

Nietzsche critica toda espécie de manifestação que não esteja em conformidade com o movimento do mundo, buscando uma filosofia que afirme a vida. Percebe-se que o ideal ascético apresenta elementos que tanto negam quanto afirmam a existência. Neste trabalho, através de uma psicofisiologia, será observado principalmente os aspectos negadores que estão presentes em alguns indivíduos ascetas. Assim, deve-se, primeiramente, entender a psicologia nietzschiana e, após isto, algumas manifestações do ideal ascético.

Em primeiro lugar, como foi apresentado nos trabalhos anteriores, Nietzsche interpreta o mundo como um vir-a-ser contínuo, ou seja, como uma luta entre impulsos que possuem a tendência ao crescimento de potência. O filósofo alemão não realiza uma distinção entre corpóreo e anímico, pois tudo é constituído de impulsos. Da mesma forma é interpretado o indivíduo, ou seja, evita-se possuir uma visão que abranja somente o estado fisiológico ou somente o estado psicológico, mas procura-se perceber o ser humano como um conjunto de impulsos, uma configuração que está organizada hierarquicamente. Os



pensamentos, as filosofias e as religiões são, de certo modo, uma manifestação ou sintomas do estado dos seres humanos, tudo o que o indivíduo realiza é fruto da sua dinâmica impulsional. Assim, fugindo da ideia de uma dualidade entre corpo e alma, Nietzsche avalia o sujeito através de uma fisiopsicologia, entendendo o estado mental e o estado biológico como somente um único, isto é, como um conjunto de impulsos que possui a tendência ao crescimento de potência.

A vida possui as mesmas características que batalha ininterrupta de impulsos, ou seja, ela é apropriação, imposição e exploração, nas palavras de Nietzsche: “vida é precisamente vontade de potência” (NIETZSCHE, 2005, p.155). Aqui, como na dinâmica impulsional, o indivíduo não visa a aniquilação dos demais, mas apenas a apropriação para obter mais potência. A exploração, segundo o filósofo, “faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de potência, que é precisamente vontade de vida” (Ibidem).

Percebe-se que a vida está em constante mudança, pois, tal como o mundo, o indivíduo está sempre buscando expandir-se, havendo um contínuo conflito de impulsos por mais potência. A vida, através da vontade de potência, é um processo contínuo de auto superação. A partir desta análise, Nietzsche avalia, em um indivíduo, aspectos doentios e saudáveis. É importante lembrar que estes aspectos não são estáveis ou permanentes em cada organismo, mas estão sempre se alterando, podendo possuir, até mesmo, diversos estados em um único ser humano.

Para classificar o organismo como saudável ou doentio, o filósofo irá utilizar como critério algo que não possível de ser avaliado, pelo menos, pelo próprio vivente, isto é, a vida. A vida é o único elemento que o indivíduo que vive não pode avaliar, pois, para realizar tal ação, é preciso estar fora desse âmbito. Com isto, através da análise fisiopsicológica, Nietzsche avaliará e classificará as expressões dos homens, como por exemplo: a filosofia, a ciência e a religião.

Para Nietzsche, o ser humano apresentará aspectos saudáveis quando houver a afirmação da vida e o fluxo que esta possui, ou seja, quando a sua própria vida busca expandir-se, dominar, ganhar predomínio, pois uma vida como esta está em conformidade

com o mundo, que é vontade de potência. Em suma, para possuir uma constituição saudável é necessário afirmar a própria vida, isto é, consolidar a vontade de potência e o seu movimento. Assim, essa dinâmica impulsional possuirá impulsos de alta potência e que estão organizados hierarquicamente.

Contudo, se o indivíduo apresentar aspectos que neguem o fluxo da vida, a vontade de potência, a dominação, o ganho de predomínio, o organismo possuirá uma configuração de impulsos mórbidos. Ao criar ideias e valores eternos e metafísicos, tais como reino de Deus e alma, o indivíduo tem por objetivo ser de outro modo, procura outra vida, porque esta existência é hostilizada. Isto será classificado como uma constituição mórbida, pois o sujeito nega a vida, negando, portanto, a si próprio. Então, essa configuração apresentará impulsos desorganizados e baixa potência.

Na terceira dissertação de seu livro, *Genealogia da moral*, Nietzsche observa o que o ideal ascético representa para a vida do ser humano. Nessa dissertação, o filósofo alemão realiza uma análise desse ideal em principalmente três indivíduos: filósofo, sacerdote e artista.

Para realizar uma análise do ideal ascético no artista, Nietzsche emprega a figura de Richard Wagner de duas formas: por um lado, Wagner é utilizado como um exemplo particular e, por outro lado, o músico é tratado como um *caso típico*. Primeiramente, em um caso específico, através de uma supervalorização da música, acabou sendo seduzido pela filosofia schopenhaueriana, adquirindo um ideal ascético. O caso típico aparece quando o próprio Wagner busca se tornar real, isto é, obra. Foi desta maneira que o músico foi seduzido pela filosofia de Schopenhauer, pois Wagner desejou romper as aparências, buscando ser obra, ser real. Segundo Nietzsche, o melhor a se fazer quando isto ocorre é separar a obra do artista, pois este é apenas o solo em que nasce a obra. Ocorre que o artista não possui nenhuma ligação necessária com o ideal ascético, porém ele sempre irá necessitar de uma autoridade, de uma proteção. “Os artistas não se sustentam por si sós, estar só vai de encontro a seus instintos mais profundos” (NIEZSCHE, 2009, p.84). Ou seja, o artista precisa se apoiar na figura de um filósofo para possui um ideal. Desta forma, para o artista, o ideal ascético não possui um significado. “O artista não está necessariamente ligado ao ideal ascético, ele não está necessariamente ligado a nenhum ideal específico” (MOREIRA, 2011, p.27). Isto

ocorreu com Wagner ao buscar auxílio na filosofia de Feuerbach e de Schopenhauer, porém o músico só possuiu um ideal ascético na filosofia schopenhaueriana.

Nietzsche trata o ideal ascético no filósofo semelhante ao no artista: analisando o caso particular e o caso típico. É utilizado como exemplo Schopenhauer, pois este representa, segundo Nietzsche, o topo da figura do filósofo. Percebe-se o caso particular na necessidade de Schopenhauer de possuir inimigos, tal como Hegel. O caso típico é observado na briga contra a sensualidade, devido esta não provocar condições que beneficiem a configuração impulsional. Todos os filósofos olharam o ideal ascético com uma parcialidade, pois, segundo Nietzsche, esse ideal faz o filósofo “livrar-se de uma tortura” (NIEZSCHE, 2009, p.88). O filósofo ascético representa o seu ascetismo em três elementos: humildade, castidade e pobreza. É possível perceber duas argumentações que explicam essa vontade pelo ascetismo presente nos filósofos: circunstancial e histórica. A primeira argumentação mostra que o ideal ascético não é um fim em si mesmo, mas apenas é utilizado para obter um espírito elevado. O filósofo “busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força” (Idem, p.89). O ideal ascético, na argumentação circunstancial, apresenta essa característica, isto é, o filósofo utiliza o ascetismo como um meio para que seus instintos dominantes possam se fortalecer. Já a argumentação histórica apresenta a necessidade dos filósofos de ligar-se a esse ideal. Para conseguir manter a sua existência, o filósofo precisou durante muito tempo imitar o homem contemplativo, especialmente o sacerdote ascético. Foi através da figura deste que o filósofo conseguiu sobreviver, pois, como ele era visto com maus olhos, precisava fazer com que os outros indivíduos não o desprezassem. Foi com o sacerdote ascético que o filósofo conseguiu despertar temor nos demais, conseguindo se estabelecer. Assim, com essas duas argumentações referente a ligação entre o filósofo e o ideal ascético, nota-se que essa conexão não está definida, pois existe a possibilidade de uma filosofia sem ascetismo, ou seja, uma filosofia criadora de valores.

Com o sacerdote o ideal ascético fica mais sério. Este indivíduo possui a sua fé, seu poder e seu interesse nesse ideal. A vida, segundo o sacerdote ascético, é percebida como um erro, ela nada mais é do que um caminho errado em que o homem deve percorrer. O sacerdote cria outra existência, percebendo a vida como uma ponte para outro mundo. A existência é

posta em relação a outra vida, então, ela acaba voltando-se contra si própria. Aqui, ao contrário do artista e do filósofo, o ideal ascético é visto como um fim em si mesmo, pois o sacerdote é o responsável por espalhar esse ideal para os outros indivíduos, sendo que todas as suas ações possuem como meta o ascetismo. Sobre o sacerdote ascético Nietzsche escreve: “A dominação sobre os que sofrem é o seu reino, para ela o dirige seu instinto, nela encontra ele sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade” (Idem, p.106). Nisso consiste o poder do sacerdote, este efetua a negação do mundo do vir-a-ser, pregando um mundo eterno, tal como o reino de Deus. É essa dominação sobre o rebanho que consiste o reino do sacerdote ascético. Este, para conseguir manter a sua autoridade sobre os demais sujeitos, precisa possuir uma configuração impulsional tanto uma mórbida quanto saudável, ou seja, o sacerdote precisa assemelhar-se com o próprio rebanho, mas também necessita ser um senhor de si mesmo para proporcionar auxílio aos fisiologicamente decadentes. A principal função do sacerdote é mudar a direção do ressentimento do rebanho. Todo sofredor busca um culpado para o seu sofrimento e, nessa busca, o sacerdote faz com que o indivíduo ache a si mesmo como culpado. “‘Eu sofro: disse alguém deve ser culpado’ – assim pensa toda a ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: ‘Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – somente você é culpada de si!...’” (Idem, p.109). Assim, o ressentimento possui outra direção, pois antes procurava um agente externo como culpado do sofrimento, já agora é o próprio sofredor o culpado. Isto faz com que o sujeito que sofre realize uma autoflagelação, a sua vida é percebida como um erro que deve ser superado. O sacerdote ascético encontra a sua felicidade na ação de conduzir o asceta, enfraquecendo a configuração impulsional deste indivíduo.

Nos casos do artista e do filósofo não existe um ascetismo em si mesmo, isto é, um ascetismo como fim, mas essas figuras apenas utilizam o ideal ascético como meio para atingir outros objetivos. Ao empregar o ideal ascético, as atividades desses dois indivíduos são corrompidas, pois evita que eles possam realizar uma verdadeira criação. Porém, o “sacerdote é diferente, pois ele aparece como a encarnação do ideal ascético mesmo, suas práticas são sempre práticas ascéticas, negadoras da vida” (MOREIRA, 2011, p.52). Esse



indivíduo apropria-se inteiramente do ideal ascético, é aqui que se encontra toda a sua felicidade, buscando pregar esse ideal em todo o lugar.

Desse modo, procurando encontrar alguns elementos de uma configuração impulsional mórbida, percebe-se que nas três espécies de indivíduo ascetas a vida de alguma forma é hostilizada. Aqui a vida é negada em prol de outra, porque, com a criação do ideal ascético, esses sujeitos buscam ser de outro modo, originando outro mundo. No filósofo, sacerdote e artista existe uma satisfação no ideal ascético, no autosacrifício, agredindo a própria vida, aqui “a negação de si é encarada como fonte de satisfação” (MARTON, 2000, p.84). Nesses indivíduos há uma luta de vida contra a morte, pois, como a vida está em decadência, é buscada uma justificativa para se viver, criando a ideia de futura vida melhor. Através da criação de um novo sentido, o sujeito preserva a sua vida, porém a nega em proveito de outra. É no seu ato de negar a vida que mantém o vivente preso à existência, podendo-se dizer que a ação negadora do mundo consiste em uma afirmação da vida. Um homem não possui somente impulsos saudáveis ou mórbidos, mas, em seu conjunto impulsional, ele apresenta tanto características que estão em conformidade com a vida quanto elementos negadores da própria existência. Com isto, nota-se que, através das suas manifestações, o artista, filósofo e o sacerdote possuem uma maior quantidade de impulsos mórbidos quando estão ligados ao ideal ascético. Está presente no homem desse ideal uma configuração de impulsos que não tem conformidade com o movimento do mundo, apontando uma fisiologia mórbida. O sacerdote ascético é o pior dos casos, pois enquanto que o filósofo e o artista encaram o ascetismo como um meio para obter suas metas, ele percebe o ideal ascético como um fim, possuindo nisto o seu poder, ou seja, seu reino consiste em pregar a todos esse ideal.

Por meio de uma análise fisiopsicológica, é possível compreender que o indivíduo conectado ao ideal ascético não apresenta aspectos saudáveis, mas mórbidos. Nesse ideal, a vida e, portanto, o mundo são vistos com maus olhos, surge a invenção do outro, de outra vida. Aqui há uma luta de vida contra a morte, os impulsos saudáveis do indivíduo procuram senhorear-se dos impulsos que estão em degeneração, mantendo o sujeito acorrentado à vida. Porém os indivíduos, por meio da tendência por mais potência, negam o mundo em que



vivem, negando também todo o movimento que este possui. Ou seja, há uma contradição da vida do sujeito com o fluxo da vida, pois o filósofo, artista e sacerdote não possuem uma vida que está em conformidade com os aspectos básicos do mundo quando sustentam a crença no ideal ascético, mas buscam fugir na existência.

Assim, através da psicofisiologia nietzschiana, é possível perceber que o indivíduo no ideal ascético possui alguns sintomas mórbidos ao apresentar um aspecto negador da vida e do mundo. O pior dos casos é o sacerdote ascético, pois, enquanto que o filósofo e o artista utilizam o ideal ascético como um meio para obter os seus objetivos, o sacerdote encara o ascetismo como um fim, ou seja, sua meta é espalhar esse ideal por todo o lugar. É apenas por meio um instinto de preservação, isto é, uma vontade de vida que o homem do ideal ascético continua preso à existência, porém, ao fazer isto, possui um caráter decadente.

Referências:

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

MOREIRA, Fernando de Sá. *Ethos e Pathos em Schopenhauer e Nietzsche: vida, vontade e ascetismo*. Toledo: [s.n.], 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.



**PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS SOBRE O CONCEITO DE INFÂNCIA – Michelle
Silvestre Cabral**

UNIOESTE

Projeto *Escreleituras*: um modo de ler-escrever em meio à vida
Observatório da Educação – CAPES/INEP
michellescabral@hotmail.com

RESUMO

Este texto é resultado parcial do projeto de pesquisa individual *Sobre os conceitos de infância e literatura infantil*: uma proposta de filosofia com crianças, realizado como uma das atividades do projeto *Escreleituras*: um modo de ler e escrever em meio à vida. O objetivo da pesquisa é pensar conceitos relacionados à educação, no caso o de infância e literatura, por meio do aporte da filosofia da diferença, de modo a instaurar novos caminhos para o ensino da filosofia e contribuir para as pesquisas que vêm se realizando na área.

Palavras-chave: Infância. Filosofia. Escreleituras.

Almejar tratar filosoficamente um conceito, seja qual for este, exige que iniciemos desnaturalizando a concepção tradicional do mesmo. No caso do conceito de infância, não seria diferente. Isto se deve ao fato de que os saberes contemporâneos, circunscritos, formatados e limitados, acabam instituindo lugares-comuns que nos exigem um esforço de superação para nos libertar de suas predefinições limitadoras do exercício do pensar. Aquilo que já está definido, admitido como certo, como ponto pacífico, se torna *natural, óbvio*, ou seja, deixa de ser pensado e, certamente, apenas com alguma dificuldade se abrirá a novas possibilidades de experimentação pelo pensamento.

Neste sentido, pode-se afirmar que a infância é compreendida, tradicionalmente, a partir da perspectiva geral de um *estágio*, um *momento* (passageiro) do desenvolvimento do homem, sendo a criança, portanto, primariamente e acima de tudo, um adulto em potencial.



Embora a temática da infância apenas recentemente tenha assumido um papel central para diferentes saberes acadêmicos (meados do século XX), mesmo em períodos anteriores, tal tese pode ser vislumbrada como pano de fundo que atravessa as diversas perspectivas e apropriações que, mesmo indiretamente, ocuparam-se do tema.

Na filosofia a tese aparece subjacente a sistemas desenvolvidos já nos primórdios da história do pensamento e, neste momento, de modo esporádico, imersa, sobretudo, em questões de ordem política. Platão, na antiguidade, discursou sobre o *sonho político* de *(trans)formar* o infante em um cidadão apto a viver virtuosamente na e para a *pólis*. Sobre isso, afirma Kohan interpretando Larrossa,

Encontramos nesse esquema os dois elementos básicos que definem uma clássica pedagogia formadora. Por um lado, educa-se para desenvolver certas disposições que se encontram em estado bruto, em potência, no sujeito a educar; por outro lado, educa-se para conformar, para dar forma, nesse sujeito, a um modelo prescritivo, que foi estabelecido previamente. A educação é entendida como tarefa moral, normativa, como o ajustar o que é a um dever ser. (LARROSA apud KOHAN, 2003, p. 57)

A preocupação com a *formação* adequada da criança estava vinculada ao objetivo de garantir a constituição de *homens excelentes* (virtuosos), capazes de exercer bem a cidadania. Desse modo, a educação era o caminho que poderia propiciar tal projeto maior, a realização da *pólis*, enquanto a infância não era problematizada em si mesma de modo relevante, tornando-se mero material de ordem secundária. Conforme, ainda Kohan (2006, p. 7):

Há uma política da formação que, de alguma forma, mantém-se inalterada desde tempos imemoriais. Para dizê-lo em poucas palavras, segundo essa forma, educar a infância é importante porque as crianças serão os adultos do amanhã e, portanto, os artífices das futuras sociedades; assim, educar a infância é a melhor e mais sólida maneira de introduzir mudanças e transformações sociais. A infância, entendida em primeira instância como potencialidade é, afinal, a matéria-prima das utopias, dos sonhos políticos dos filósofos e educadores.



Contemporaneamente, as disciplinas de história e psicologia, sobretudo, mas também a psicopedagogia, sociologia, entre outras, abordam o tema da infância de modo mais direto e enfático. No campo historiográfico, por exemplo, dificilmente uma pesquisa sobre a questão não discute a célebre formulação do historiador Philippe Ariès (1981) de que a infância é uma invenção moderna. Rousseau, no período correspondente ao século XVIII, pondera sobre a educação ideal das crianças para garantir o homem liberto da corrupção social. As reflexões freudianas, no final do século XIX e início do século XX, salientam a necessidade de cuidados com a infância, fase em que se constituem as bases necessárias ao alicerce da personalidade do indivíduo adulto. Piaget, em meados do século XX, propõe a concepção da criança como ser ativo na construção do próprio conhecimento, âmbito da gênese do pensamento adulto. Vygotsky, mais recentemente, enfoca a importância do elemento social na constituição da linguagem e, conseqüentemente, na elaboração do pensamento infantil.

Embora tenha assumido um papel central no contexto dos saberes contemporâneos, o pensamento sobre a infância mantém alguns traços de similitude com a perspectiva antiga. Submetida novamente a um modelo educacional que tem no controle a mola propulsora para *moldar e formar* o infante conforme suas regras e impressões, com vistas, agora, não mais apenas aos objetivos políticos, tal como em Platão, mas também, com uma preocupação moral, estética, entre outras. Conforme afirma Kohan, o conceito de infância que se desprende dessa visão geral é nítido,

Ela [a infância] é uma etapa da vida, a primeira, o começo, que adquire sentido em função de sua projeção no tempo: o ser humano está pensado como um ser em desenvolvimento, numa relação de continuidade entre o passado, o presente e o futuro. A intervenção educacional tem um papel preponderante nessa linha contínua. Ela se torna desejável e necessária na medida em que as crianças não têm um ser definido: elas são, sobretudo, possibilidade, potencialidade: elas serão o que devem ser. Assim, a educação terá a marca de uma normativa estética, ética e política instaurada pelos legisladores, para o bem dos que atualmente habitam a infância, para assegurar seu futuro, para fazê-los partícipes de um mundo mais belo, melhor. A infância é o material dos sonhos políticos a realizar. A



educação é o instrumento para realizar tais sonhos. (KOHAN, 2006, p. 8)

Neste sentido, pode-se afirmar que esta visão geral e quase canônica oculta uma desconsideração das especificidades desta dimensão, a infantil, em prol da consideração daquilo que aparentemente consistiria na plena realização do humano: o homem adulto. Pensar a infância como mera etapa de algo maior, mais pleno e completo, implica considerá-la, sobretudo, com relação àquilo que ela ainda não é, mas que deverá ser; em síntese, significa considerá-la a partir de uma noção de incompletude. Seguindo as pistas de Kohan (2006, 2004), verificamos que tal concepção se inscreve numa certa noção de temporalidade, a cronológica, que se tornou hegemônica-consolidada em nossos dias, mas que, se voltarmos à história do pensamento, perceberemos que não é a única possível.

Para os antigos gregos, havia mais de um termo para se referir ao tempo. Entre estes, pode-se citar: *chrónos*, que expressa a continuidade de um tempo sucessivo, se referindo ao movimento do mundo, e *aión*, modelo de temporalidade imutável, a eternidade, sem movimento (Cf. KOHAN, 2004). Para Aristóteles (*Física IV*, 220a) e Platão (*Timeu*, 37d), o tempo-*chrónos* poderia ser definido pelo número segundo o antes e o depois. De acordo com Kohan (2006, p. 2-3), “O tempo-*chrónos* é, nestas concepções, a soma do passado, do presente e do futuro, sendo o presente um limite entre o que já foi e não é mais (o passado) e o que ainda não foi e, portanto, também não é, embora vá ser (o futuro)”.

Afora a prevalência do tempo-*chrónos* em nossa cultura, é instigante atentar-nos para o sentido do conceito de *aiòn* que “em seus usos mais antigos, designa a intensidade do tempo da vida humana, um destino, uma duração, uma temporalidade não numerável nem sucessiva, intensiva” (Liddell; Scott apud KOHAN, 2006, p. 3).

Dialogando com as citadas concepções de tempo, para problematizar o conceito de infância, Kohan aponta ainda relações com um fragmento de Heráclito no qual este sugere



uma conexão entre os conceitos de *aiòn*, poder e infância²⁶. A partir de sua interpretação, seria possível vislumbrar a dimensão da infância por meio não mais da lógica da sucessão e da consecutividade, mas da *intensidade*, do elemento da *potência* (Cf. Kohan, 2006, p. 3). Tal proposta supõe diferentes conceitos para pensar a questão, os quais são instaurados por caminhos distintos dos convencionais e provocam uma revolução na lógica cronológica das etapas de desenvolvimento do homem.

Considerar estes novos caminhos já constituídos e a constituir, talvez seja o modo de tornar possível pôr em evidência a complexidade envolvida na dimensão infância, a qual passa muitas vezes despercebida ao ser revestida por uma linguagem simplista e redutora. Tal experiência poderá possibilitar, ainda, a abertura de diferentes perspectivas e direções para compreensão da literatura produzida e pensada especificamente a este âmbito de vivências. A literatura, compreendida como espaço fronteiro em que as palavras afrontam o limite dos sentidos estabelecidos, pode instituir-se como linguagem de uma infância que se define não mais pela continuidade cronológica (tempo da progressão sequencial), mas como um tempo diferente medido pela intensidade (Cf. DELEUZE, 2007; KOHAN, 2004).

Somando-se aos conceitos já apresentados, acrescentamos o conceito deleuziano de *devenir* (Cf. CORAZZA, 2004), admitindo-o como ferramenta capaz de auxiliar na instauração da concepção de infância como aquilo que desafia os contornos definidos de um mundo estabilizado (consolidado, unificado e conservado), se aproximando da filosofia, considerada como experiência de pensamento. Com isso, pretende-se estabelecer elementos em favor da tese de que a literatura infantil, enquanto expressão desta dimensão da infância, e a filosofia podem ser legitimamente aproximadas, na medida em que estabelecem ambas um vínculo muito particular com os limites daquilo que é possível dizer e pensar.

Munidos de ferramentas conceituais hauridas da filosofia da diferença, o que se propõe nesta pesquisa é enriquecer os elementos constituintes dos difusos limites que separam

²⁶ Fragmento literal, citado por Kohan (2006, p. 3), “aiòn é uma criança que brinca (literalmente, “criançando”), seu reino é o de uma criança, infantil” (Heráclito DK 22 B 52).



a comunicação entre filosofia, literatura e infância, problematizando sua acepção comum. Deste modo, pensar radicalmente o espaço de encontro entre tais domínios, nos parece, significa ousar pensar um espaço intermédio no qual os sentidos se misturam e se entrelaçam, não se submetendo mais tão docilmente ao domínio do previsível e calculável. Quiçá chegue-se a constatação de que tais limites não existam além da imposição constitutiva de disciplinas e que, portanto, o espaço comunicativo entre estas estaria aquém de qualquer divisão.

Referências

ARIÈS, Philip. *História social da criança e da família*. Tradução de: Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

CORAZZA, Sandra. *Metainfanciofísica 1 – A criança e o infantil*, 2004, mimeo.

HEUSER, Ester Maria Dreher (org.). *Caderno de Notas 1: projeto, notas & ressonâncias*. Cuiabá: EdUFMT, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

KOHAN, Walter Omar. *Apontamentos filosóficos para uma (nova) política e uma (também nova) educação da infância*. Trabalho apresentado na 27ª Reunião Anual da ANPED – Caxambu, MG. GT07. 2006. Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/27/diversos/te_walter_kohan.pdf>. Acesso em: 23/05/2013.

_____. *Infância*. Entre educação e filosofia. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2003.

_____. *Lugares da infância: filosofia*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.



EMMANUEL LEVINAS: o Mesmo e o Outro – Nadimir Silveira de Quadros

Unioeste / PIBID
nadimirquadros@yahoo.com.br

163

RESUMO

Os conceitos de “Mesmo” e “Outro” constituem temas centrais na obra de Levinas. De princípio se diga que o Mesmo vale por “o Mesmo de mim mesmo” e “o Outro vale por outro de mim mesmo”. No caso do termo “Outro” seu significado equivaleria à “outrem” desempenhando um significado tanto para “alguém” como para “ninguém”. O Mesmo e o Outro são dois momentos da condição humana cujo tratamento, segundo Levinas, a ontologia tradicional ofuscara, em seu sentido último. Tal ontologia se institui, milenarmente, enquanto um primado do Mesmo em detrimento à experiência do Outro enquanto Outro. Nessa direção, é que Levinas propõe uma abertura ética de tratamento quanto à devida colocação desse questionamento.

Palavras-chave: Emmanuel Levinas. O Mesmo. O Outro.

INTRODUÇÃO

Emmanuel Levinas (1906 – 1995) foi um judeu-lituano-francês que viveu a maior parte da sua vida na França, se tornando um cidadão francês. Levinas passou pelos campos de concentração, perdeu toda a sua família e, mesmo assim, em cativeiro escreveu uma de suas obras que se intitulou “Da existência ao existente”, afirmando nessa que “uma coisa é simplesmente viver no mundo, outra coisa é tomar a vida em suas próprias mãos”. Sua obra prima foi publicada, contudo, em 1961, intitulada “Totalidade e infinito”, texto que corroborará para a compreensão e para o desenvolvimento de sua teoria sobre a relação com o outro. Nessas páginas, Levinas mostra que “outrem não é antes objeto de compreensão e interlocutor em seguida. As duas relações se confundem, [...] a compreensão de outrem é inseparável de sua invocação” (CINTRA, 2006, p. 56).



E não é por acaso que a obra “Totalidade e Infinito” tem como subtítulo “Ensaio sobre a exterioridade”, pois a alteridade mostra-se, sobretudo, no rosto, o que, para Levinas, abre uma dimensão de altura e de infinição²⁷ impossível de englobamento, que, como diria Guimarães Rosa, é “a serra de atrás da serra”, estando nem onde, nem longe. Para Levinas, a relação com o outro, a partir da ideia de infinito, não se dá como conhecimento, mas como desejo (FABRI, 1997, p. 83). Para Levinas, a razão, desde Sócrates, realiza um trabalho de neutralização, englobando o Outro, a ponto de encerrá-lo num conceito. Levinas quer mostrar a importância do entendimento sobre o outro, como santidade e como responsabilidade pelo Outro. Marcas que levam à profundidade de um sentido ético, produzido pela linguagem, que é o campo dessa significação ética (FABRI, 1997, p. 18).

Levinas quando constrói suas teorias sobre o outro, aponta para uma direção ainda carente, de que se deve ter responsabilidade para com o Outro, que o Outro é uma história que tem sentido, mas não tem fim, numa comunhão de eternidades, sendo um-para-cada-um e de um-para-todos (CINTRA, 2009, p. 109).

A Filosofia do Mesmo

Segundo Levinas, a Filosofia tem sido determinada por uma “egologia” universalista que acaba viabilizando uma ordem universal e impessoal. Trata-se de uma generalidade racional que se estabeleceria acima das singularidades e, passando disso para o ângulo da violência do lado do sujeito. Podemos falar de uma totalidade através da interioridade do sujeito, um *ego cogito* transcendental absoluto (PELLIZOLI, 1994, p.62-63). Ora, essa *egologia* se tornou conjugada com uma *ontologia*, na qual Levinas reconhece uma distorção fenomenológica quando aquela torna possível a redução do Outro ao Mesmo, identificado na ipseidade inserida entre o eu e o outro. Este acontecimento produzirá no tocante à conjugação

²⁷ Se a ideia de infinito fosse uma representação do infinito, esta perderia sua infinição, tornar-se-ia totalidade. A ideia de infinito “significa por uma significância mais antiga que sua exibição, que não se esgota na exibição, que não tira seu sentido de sua manifestação”, ou seja, apesar de eu ter a ideia de infinito, isto não significa perceber na sua totalidade a que a ideia se aplica o infinito de fato, aquilo como vimos, que se estende além de qualquer conceituação ou tentativa de desvelamento.



do ângulo da violência do lado do sujeito a referência instrumentalizante por parte do *objeto* algo impessoal e universal que forma uma totalidade a que os entes devem curvar-se. Ou seja, consequentemente síntese universal e totalidade condensam-se numa ipseidade (PELLIZOLI, 1994, p. 63).

Daí deriva a necessidade de uma ideia do infinito como rosto, que demanda um comércio ético e que questiona a liberdade do Mesmo. Ora, trata-se, aqui, de pensar a justiça antes da liberdade, e, portanto, a ética antes da ontologia. As relações impessoais tornam-se dominadas pela objetividade e pela razão do Mesmo, pela liberdade do que acumula ter e ser. Logo, fica a questão se a espontaneidade de um espírito como razão e liberdade poderá descuidar das expressões humanas que não se perfilam na ordem lógica universalmente estabelecida. Esse modelo acaba por tornar o outro um objeto e não tardando em referenciá-lo a uma teleologia de uma fenomenologia que se espalha no ego absoluto e universal, ou em sua natureza ou corporeidade? E a transcendência dos seres não figuraria senão na medida em que pode espelhar-se na imanência de um Mesmo? (PELLIZZOLI, 1994, p. 65-66)

O outro é sempre uma visita singular

O Outro é positivamente e concretamente Levinas persegue uma alteridade pura, de uma pureza não formal, mas real. E nesse sentido o Outro não é o que eu sou. Ele não está no mundo do ser, pois ele vem de fora, de além do ser e de além do mundo; não está na presença do presente, porque vem de outro tempo e que portará esse tempo ao meu presente. Para Levinas, o outro é intocável, inconveniente, inadequado, impensável, inefável e não se dará à satisfação. Então, como é, contudo, possível ter contato como o Outro?

Ele é hóspede: que necessita da hospitalidade, pois é também um estranho e forasteiro que vem de fora, que bate à porta. Esse estrangeiro não é, pois, um simples hóspede, mas um rei que visita seu próprio reino que está em mim, por isso não pode se anunciar, sendo sua visita uma irrupção, fora de cálculos e preparações. O Outro é olhar: um olhar de face, uma espécie de epifania que mostra o Outro fenomenologicamente, mas ainda

permanecendo a pergunta, “que olhar é esse?” Não é fachada nem máscara, ou sim, mas relaciona-se á percepção sem se prestar à plasticidade, à análise, se recusando em seu conteúdo, mas se fazendo como um buraco em meu mundo, me causando, me provocando. Igualmente, o olhar é nudez informe que constitui a extrema fragilidade e humildade como um nada em meu mundo; é luz própria, que não depende de iluminação alheia, e me olha causando uma invasão de sentido. Não há um cadáver diante de mim com olhos petrificados, em que se retirou toda a luz, mas é pura transcendência. O outro é palavra: a palavra rompe com o mundo solitário e silencioso, irrompe e cria a linguagem. Não é apenas palavra, mas palavra que vem do Outro, a seu modo. E nisso, abre-se a dimensão da responsabilidade, pois a palavra não se separa de quem fala e atinge como luz incandescente os olhos da escuta. Essa palavra é sem violência, mesmo que nela tenha, e sem retórica porque é proferida na imediatez, na sinceridade, que aos poucos se desfaz a violência ou qualquer tipo de retórica, pois o transcendente começa a desvelar-se. A criação se faz pela palavra que é dita de fora, mas que recebe hospedagem no mundo do eu/outro. O Outro é mestre e lei: é ele quem introduz novidade em meu mundo, a novidade da autoria de sua própria história, sua própria palavra, capaz, por isso, de um ensinamento sobre a alteridade e a exterioridade, me ensinando a transcendência que se dá na relação da face-a-face, que absorve a realidade e a verdade que transcende. O Outro é desigual: o Outro não sendo o que eu sou em razão de sua alteridade, que não é *alter ego*, pode estar mais abaixo ou mais acima de mim. Ele é desigual, pois, caso contrário o Outro seria absorvido por mim. Não posso abranger o outro panoramicamente, contemplá-lo desde minha torre ou cerceá-lo numa emboscada enquanto Outro. Nesse sentido, eu sou separado, porque só eu sou eu e me apresento ao Outro como somente eu. O Outro é separado porque vem de fora, é estrangeiro e espera uma resposta de minha parte. Esta relação é um risco contínuo, uma incerteza, um despojamento e uma doação contínua, em que nunca sei o que o Outro vai pedir ou exigir ou revelar, não existindo uma reciprocidade (SUSIN, 1984, p. 199-220).

A visita do Outro constitui um contexto cercado pela irrupção, pela imprevisibilidade, impossibilidade de se ter medidas de orientação. É que, conforme Levinas,



o Outro de certa forma provoca algum incômodo, instaura a inquietude, desarticula-me, é inconveniente, ou seja, é totalmente livre. A vinda do Outro me desarticula, rompe meus horizontes, quando fala pode me ressoar forte como a morte, mas diferente desta, fala acima dela porque promete um futuro vivo, abrindo o horizonte da alteridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levinas denunciou os efeitos da ontologia do Mesmo, ou seja, do critério ontológico da perfeita inteligibilidade produz na interação entre as pessoas e como se expressam na sua singularidade. A todo o tempo parece que temos maneiras de reagir ao que é estranho sem estarmos conscientes do que estamos fazendo, mesmo em um simples diálogo com outros que estão diante de nós. Por si só, isso equivale a uma subversão da totalização. Por isso, Levinas entende a responsabilidade como responsabilidade pelo Outro, e que a própria liberdade seria impossível sem a responsabilidade. Não podemos ser livres a não ser que as responsabilidades criem oportunidades para o sermos e não poderíamos ser responsáveis se não tivéssemos a agência volitiva livre para desempenhar essa responsabilidade (HUTCHENS, 2007, p. 33-35).

A ética da responsabilidade significa que nascemos num mundo de relacionamentos sociais que não escolhemos e que não podemos ignorar. As outras pessoas que nele habitam esperam algo de nós desde os primeiros momentos em que ficamos conscientes e em todos os momentos pelos caminhos da vida que pensamos ter escolhido. E descobrimos nossa liberdade na experiência com a outra pessoa, uma promoção em que o eu se coloca incessantemente e revela um novo e necessário compromisso com o bem estar dos demais. Sempre estamos cara-a-cara com as pessoas que nos pedem que reconheçamos nossas responsabilidades para com elas. “Ser eu” significa não ser capaz de evitar a responsabilidade porque estou ligado de uma maneira peculiar ao outro. A outra pessoa pode exigir verbalmente ou por seu comportamento que descubramos nossa liberdade e a usemos para sermos responsáveis diante delas, mas a mera presença do outro já é o bastante para chamar-nos à responsabilidade. Há um algo na face humana que nos força a reconhecer certos



compromissos para com os outros, mesmo que nos recusemos a admitir que isso esteja ocorrendo (HUTCHENS, 2007, p. 36).

A outra pessoa quer algo que devemos dar, mas o que é, precisamente, que ela quer? A responsabilidade. Que se apresenta como uma reação ao Outro de uma forma indeclinável, como uma reação a partir de nós mesmos à outra pessoa e sua exigência e como uma reação para o Outro no sentido de nos substituímos pela outra pessoa. Substituição aqui, significando que ninguém pode nos substituir em nossa responsabilidade, revelando que as responsabilidades não podem ser transferidas para outra pessoa. Essa responsabilidade pelo Outro, aqui reconhecida por Levinas, está tão imbricada na nossa natureza humana que podemos nos sentir responsáveis por alguma coisa realizada por outra pessoa. Não deixar que o genocídio aconteça novamente é um exemplo do reconhecimento de um tipo especial de responsabilidade. Além disso, somos responsáveis pelas responsabilidades dos outros, por isso, se outros são perseguidos ou perseguidores devemos nos colocar em seus lugares e ser solidários, embora devamos sempre nos lembrar de que, embora possamos assumir a responsabilidade dos outros, ninguém mais pode assumir a nossa, senão, que seja pela liberdade do Outro (HUTCHENS, 2007, p. 40-43).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Emmanuel Levinas*. São Paulo: Paulus, 2009.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- HUTCHENS, B.C. *Compreender Levinas*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LEVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1947; *Da existência ao existente*. Trad.: Paul Albert Simon & Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1999.
- LEVINAS, E. *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. *Totalidade e infinito*. Trad.: José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.



PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____ *Levinas. A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SUSIN, Luiz Carlos. *O homem messiânico*. Uma introdução ao pensamento Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes, 1984.



OS VALORES TOMISTAS E A INFLUÊNCIA DESTES NO SURGIMENTO DO SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO – Pamela Ellen de Oliveira Pecegueiro, Geder Paulo Friedrich Cominetti

UNIOESTE

pamelapecegueiro@hotmail.com

gdr.paulo@gmail.com

RESUMO

O Serviço Social surgiu no Brasil por volta da metade do século XX. Seu surgimento está vinculado ao catolicismo, que se encontrava às margens sociais observando o caos oriundo do capitalismo desenfreado após a segunda guerra mundial. Para os cristãos, os motivos deste caos iam muito além do acaso. O caos era oriundo da falta da prática de princípios espirituais norteadores da vida humana, isto é, era a falta de Deus no coração dos homens. Este contexto é parecido com aquele enfrentado por Tomás de Aquino, séculos antes. Com a divulgação dos textos de Aristóteles, os princípios cristãos enfraqueceram, por volta do século XIII. Tomás teve a genialidade de conciliar princípios aparentemente opostos, a saber, os princípios cristãos e os princípios aristotélicos. O artigo que segue tem o propósito de relacionar tais contextos e mostrar como a filosofia do aquinate esteve presente nos dois momentos.

Palavras-chave: Filosofia e cristianismo. Gênese do serviço social no Brasil. Deus e Alma.

1 TOMAS DE AQUINO E O ARISTOTELISMO

Com a queda do império romano e as invasões dos bárbaros, a cultura ocidental enfrentou uma espécie de decadência, cujo basilar era, sobretudo, devido ao desaparecimento das escolas públicas estatais. Esta situação perdurou entre os séculos VII e XII. Neste período, vigorava como doutrina filosófica aceita pelo catolicismo a filosofia de Agostinho de Hipona (354-430). Agostinho fundou o conceito de *Cidade de Deus*, ou cidade espiritual, apontando que a igreja era uma cidade à parte deste mundo material. Esta teoria tinha como pano de fundo os neoplatônicos, inspirados na *teoria das ideias* de Platão.



Ocorre que estas concepções teóricas foram fortemente abaladas quando o aristotelismo começou a ter uma ampla divulgação. Antes do século XIII, seus escritos físicos e metafísicos não haviam conquistado os estudiosos. Este século marcou dois eventos importantes, o início das universidades no mundo e a interpretação dos textos aristotélicos resgatados pelos árabes. A universidade de Bolonha é tida como a primeira universidade do mundo. Seu interesse era antes sobre o direito que sobre teologia, e ela apresentava uma independência com relação à autoridade eclesiástica. É em Paris que surge o primeiro e mais importante centro universitário voltado à filosofia e teologia.

Fundada em 1200, a universidade de Paris tornar-se-ia referência para centros intelectuais, como o de Oxford e o de Cambridge. Quinze anos depois de sua fundação, a universidade de Paris inovou novamente ao organizar-se dividindo seus estudos em duas disciplinas de ensino: a faculdade das artes e a faculdade de teologia. Ela era até então o verdadeiro cérebro da igreja cristã.

O interesse dos doutos voltado para obras de Aristóteles tidas como científicas e o surgimento da faculdade de artes de Paris culminaram em um desembocar insatisfatório para os cristãos. Comentários e interpretações que buscaram conciliar Aristóteles com o cristianismo acabaram por complicar as coisas. O comentário mais influente neste desapontamento católico foi o de Averróis (1126-1198). Julgando haver uma diferenciação entre saber individual e saber universal, Averróis afirmava que o indivíduo é incapaz de atualizar o intelecto em potencial sobre a verdade divina. O homem individual contém apenas uma participação na *potência* do saber, não podendo os realizá-los como *ato*. Tal realização do saber é possível apenas pela humanidade, não pelo homem. O saber da humanidade, único para toda ela, necessita do saber de deus para se tornar ato.

As consequências que este pensamento de Averróis tomou foram catastróficas para a igreja por dois motivos. Em primeiro lugar, tal alegação conclui que há apenas um intelecto possível: o da humanidade. O homem é apenas parte disto. Conseqüentemente, a imortalidade da alma deixara de existir, bem como sua responsabilidade *post mortem*. Em segundo lugar, surgiu a interpretação de que a fé necessitava da razão, mas a razão não necessitava da fé. A razão ganha independência na doutrina de Averróis. Ela está disposta em um mundo à parte,



na humanidade, enquanto que a fé depende da razão para se elevar até o intelecto agente, isto é, Deus. Em outras palavras, é impossível ao homem chegar ao conhecimento da sabedoria divina, mas o mesmo possui razão para guiar sua própria vida. Ora, se lhe é impossível conhecer a sabedoria divina, não pode ser responsabilizado por pecar.

A divulgação da doutrina de Averróis exigiu que os líderes da universidade de Paris revisassem as obras de Aristóteles para evitar possíveis interpretações irreconciliáveis com os princípios cristãos. Assim, os primeiros estatutos da universidade de Paris, elaborados e divulgados em 1215, traziam em seu texto que a *Metafísica* ou os livros *naturales* não deveriam ser lidos, nem mesmo a síntese destes, ou seja, os comentários de Averrois. Tal estatuto gerou, por volta de quinze anos depois, uma greve dos estudantes, que durou dezoito meses, levando Gregório IX a acrescentar uma ressalva àquela decisão de Courçon tomada em 1215, a saber, que tais livros de Aristóteles ou comentários não deveriam ser lidos até que fossem corrigidos.

Tomás de Aquino aparece para lecionar na Universidade de Paris em 1252, onde fica até 1259. Dada sua genialidade, o aquinate passa daí a peregrinar por diversas universidades do mundo quando é chamado para retornar à Paris, na esperança de combater os antiaristotélicos e os averroístas. Tomás aceita o convite e gere um trabalho apologético que será considerado como um preâmbulo para a fé. Apologético porque o permitirá discutir mesmo com aqueles que não têm fé; será um preâmbulo porque fé e razão não possuirão mais objetos de estudo distintos, mas semelhantes na medida em que ambas possuem como foco Deus, o mundo e o homem.

Para Tomás de Aquino, a filosofia possui sua autonomia, mas é insuficiente para dar conta de tudo o que se pode dizer ou conhecer. Prova de sua insuficiência é o não dar conta da explicação dos mistérios divinos revelados pelas escrituras. A filosofia é imperfeita, e falha nos aspectos que a teologia consegue dar conta. Mas, para que a teologia seja compreendida, se faz necessário um aprimoramento da razão através da filosofia. Deste modo, a filosofia consegue, através da razão, provar a existência de Deus, provar que ele é uno, dentre outras. As verdades que a razão não consegue dar conta foram reveladas por Deus, porque ele é bom.



A razão não consegue compreender como Deus é uno ao mesmo tempo em que é trino, mas a revelação assim o concebe.

Se Aristóteles afirmava que todas as coisas tendem a um fim último, e que este fim era a felicidade, Tomás de Aquino irá concordar com isto em partes. O homem só consegue ter acesso parcial às coisas e assim ao seu fim último. O que a razão lhe permite ver de modo imediato é a felicidade, mas se o homem tivesse a visão de Deus seria fatalmente atraído até ele. E, embora o homem tenha consciência das ações que são boas em si mesmas, pode optar em realizar seu oposto, o que o faz cair em pecado. É que a vida terrena do homem apenas lhe apresenta as coisas ou ações que são boas ou más em si, não em Deus. Gozando do livre-arbítrio, o homem é livre para escolher entre elas. Ocorre que, o homem é capaz de perceber o que é bom e mal, mas isto não o obriga a agir tendendo para os fins bons. Quando age contrário à razão, não apenas a contraria, mas contraria também leis divinas que Deus deu aos homens a capacidade de conhecer. Por contrariar tais leis divinas o homem peca.

A lei divina, chamada *lex aeterna*, é a lei que ordena o universo. Ela faz parte do plano racional de Deus e uma parte dela pode ser conhecida pelo homem enquanto a outra parte não. A parte dela que não pode ser conhecida pelo homem se enquadra nos mistérios não revelados por Deus, que apenas a fé pode acessar. A outra parte é alcançada pela razão e trata da lei natural, ou *lex naturalis*, como chamou Tomás. O homem só alcança a lei natural porque é partícipe da racionalidade divina, ou seja, criado à imagem e semelhança de Deus, o homem participa da racionalidade do mesmo. A lei natural se resume a fazer o bem e evitar o mal, porque fazer o bem conserva enquanto que fazer o mal destrói o que Deus criou. A lei natural evidencia a razão o fim a que as coisas tendem como sendo coisas boas, partícipes do bem. Exemplo de casos racionalmente bons é a união entre macho e fêmea no reino animal, proteção dos filhotes, defender os indefesos, etc.

Assim como para Aristóteles, Tomás de Aquino também vê o homem como um ser político por natureza, isto é, seu fim é viver em sociedade com seus semelhantes. Para que haja a tendência de todos os homens rumarem ao fim que lhes é natural, aqueles que são responsáveis pela comunidade fazem leis para dissuadir os homens do mal. Isto deve ser feito porque, embora todo homem possua razão, alguns são propensos ao vício e obstinados por

recompensas terrenas, cuja persuasão se torna difícil. A solução é então divulgar uma lei que os faça adquirir o hábito de fazer o bem evitando as consequências do mal, salvando assim grande parte da humanidade. Esta lei feita pelos homens é chamada *lex humana*. A lei humana baseia-se na lei natural, pois se assim não o fosse estaria tendendo ao maléfico. A lei humana só é boa enquanto ajustada à lei natural. Para que ambas se mantenham como paralelas, esta deve derivar daquela de dois modos: por dedução (chamada então *jus gentium*) ou por especificação de normas mais gerais (chamada então *jus civile*).

A *jus gentium* é derivada da lei natural. Isto significa que não precisaria ser escrita. O homem sabe que não é bom matar porque destrói ao invés de conservar e isto pode ser facilmente conhecido pela razão. Ao contrário, a pena do homicídio deve ser historicamente pesquisada e escrita pelo homem, já que a pena, embora tenda a conservar o bem maior de uma sociedade privando um bem individual – a liberdade de um indivíduo criminoso – não pode ser acessada pela razão. A pena do homicídio, por exemplo, trata da *jus civile*. É através da coerção que Tomás entende como possível a pacífica convivência humana. O homem é imperfeito, por isso pode ameaçar a convivência pacífica dos demais. Não obstante, não se faz necessário que todo homem seja virtuoso, bastando que eles não prejudiquem a conservação da paz comum entre os demais. Deste modo, a *jus gentium* e a *jus civile* se complementam em seu propósito de manter a paz e permitir a tendência natural do homem ao bem. Sendo a primeira derivada da lei natural, toda lei é justa, o que significa que uma lei humana que contradiga a lei natural é sempre injusta, tirânica e não deve ser considerada lei.

Se a lei humana é capaz de conduzir o homem ao bem, o faz dentro de seus limites, a saber, imperfeitamente. Isto porque o fim último do homem é sobrenatural, cabendo apenas à lei revelada no evangelho conduzir o homem a um fim último supremo. Disto se conclui que Tomás de Aquino entende como justificada uma revolta contra a lei do homem, mas não contra a *lex divina*, ou lei de Deus, que é revelada no evangelho. Esta sempre fala mais alto, seu fim é mais supremo e perfeito.

Ocorre que as sociedades evoluíram e novas filosofias surgiram, como forte persuasão dentre estudiosos. As explicações do aquinate e de seus contemporâneos foi ultrapassada em diversos campos, como medicina, física, astronomia e mecânica, acabando



por ser cada vez menos estudada. A pesquisa ao evangelho para questões práticas deixou de ser referência e, principalmente na modernidade, pensadores acabaram por fundamentar suas teorias em experiências particulares, obtidas junto à própria natureza, aos cálculos matemáticos. As diversas correntes que surgiram dividiram estudiosos em tão grande número quanto elas, acabando por cair em quase total desuso o estudo basilar cristão. Aliás, o mundo sofreu diretamente tais abalos e foi fortemente influenciado por tendências socialistas e liberais. O aparente caos social e a pouca divulgação e persuasão dos princípios cristãos eram facilmente relacionados pela Igreja, que anunciava que o primeiro era consequência do segundo. Através desta voz surge o neotomismo, sustentando o nascimento do Serviço Social.

2 NEOTOMISMO E SERVIÇO SOCIAL

Desde o século XV Igreja e Estado começam a se separar, consequências do surgimento de uma nova concepção de homem. Em meados do século XIX a separação entre os dois poderes era total e fez com que os trabalhadores buscassem um amparo da miséria social em ideias como o socialismo e anarquismo. Diante da baixíssima influência da Igreja junto à classe trabalhadora, diante dos problemas sociais e da miséria que alguns homens se encontravam dada a exploração de figuras importantes consumidas pelos prazeres terrenos e um egocentrismo doentio guiado por obsessões daninhas ao bem comum.

O século XIX é marcado pelo resgate dos ideais católicos diante do caos social. O neotomismo surge ao resgatar a obra de Tomás para fundamentar o papel social da Igreja. A principal instituição responsável pela divulgação do neotomismo no Brasil foi a PUC. Logo tal discurso começou a tomar a forma de uma acusação contra os católicos, de que estes estavam acometidos do maior dos males por não viverem os princípios da igreja, apesar de, no Brasil, haver um grande número de pessoas com esta religião. Assim, leigos e instituições foram incentivados a divulgarem os princípios espirituais através da prática.

A Igreja Católica passou a fomentar diversos movimentos sociais, mostrando sua comoção pelos oprimidos e explorados, tentando divulgar a doutrina social da Igreja. No



Brasil, em 1932 foi criado o Centro de Estudos e Ação Social, que em 1936 fundou em São Paulo o primeiro curso de Serviço Social do país. Este tinha por objetivo oferecer preparo para os interessados em ajudar os outros. Porém, não basta dar uma esmola ao pedinte, isso é caridade. O curso então fomentava a discussão teórica e afirmava que era necessário procurar entender o porquê de esta pessoa se encontrar nesta situação de pedir esmolas.

O Serviço Social exigiu muito mais que a simples boa vontade. Os requisitos exigidos para se ingressar no primeiro curso de Serviço Social eram:

- a) apresentar prova de idade mínima de 18 anos, b) atestado de sanidade, c) atestado de idoneidade passado por um sacerdote, d) comprovar ter feito curso secundário ou preparo equivalente, e) ser considerado habilitado nos exames de seleção do Curso Intensivo.²⁸

Tais requisitos denunciavam explicitamente a influência que a Igreja possuía nos primeiros Assistentes Sociais.

Para aqueles que resgatavam o neotomismo no Brasil, o fator decisivo de todo caos oriundo de questões de ordem econômica, social e política era o esquecimento da ordem moral. O esquecimento de Cristo na vida social abalou profundamente o sustentáculo da justiça e da ordem, devendo o assistente social resgatar a humanidade através da justiça e caridade. Ora, a lei dos homens tendia a destruir, indo de encontro à lei natural revelada por Deus, sendo tarefa dos cristãos a de resgatar o total respeito pelo homem em sua integridade física, moral, biológica e psicológica, ignorando os valores pregados pelo Estado e atentando-se aos valores revelados por Deus.

Perceba-se que o resgate do neotomismo concernente à valorização do homem em sua integridade é similar ao resgate que o próprio Tomás fez ao retomar a concepção grega do homem. Disto se conclui que o Serviço Social tem por fundamento não apenas os valores da Igreja, mas o tomismo, já que este emergiu restabelecendo a valorização integral do homem fundada nos princípios cristãos. Claro que muito mais há de se relatar quanto ao

²⁸ INSTITUTO de Serviço Social, 1940, p.8 in: SILVA, *A presença de postulados tomistas na gênese do serviço social*, p.97.



desenvolvimento do Serviço Social no Brasil, bem como o neotomismo no mundo. Todavia, o objetivo deste artigo é atingido se ficar clara a conciliação entre razão e fé para Tomás e a relação deste movimento com o surgimento do Serviço Social no Brasil.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Antônio Geraldo de. *Serviço Social e Filosofia: das origens à Araxá*. São Paulo: Cortez, 3ª ed., 1985.

AQUINO, Tomás de. *As virtudes morais: questões disputadas sobre a virtude*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2012.

MODIN, Battista. *O humanismo filosófico de Tomás de Aquino*. Tradução de Antonio Angonese. Bauru/SP: EDUSC, 1998.

PICHLER, Nadir Antonio. *A felicidade na filosofia moral de Tomás de Aquino*. Passo Fundo: Méritos, 2011.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 1990. (v.2)

SILVA, Claudia Neves da. *A presença de postulados tomistas na gênese do serviço social*. In: Semina: Ciências Sociais e Humanas, Londrina, v. 24, set. 2013.



PROLEGÔMENOS DA REPÚBLICA: A Filosofia Positiva no Brasil – Sandro Nogueira Borges

Universidade Estadual do Oeste do Paraná
snb@jfpr.jus.br

178

RESUMO

O objetivo deste trabalho, fundamentalmente baseado nos escritos de Augusto Comte, é analisar alguns temas centrais da obra do referido autor e, incipientemente, demonstrar como algumas de suas idéias repercutiram na formação da República Federativa do Brasil.

Palavras-chave: Augusto Comte. Positivismo. Brasil.

Introdução

O grande pensador, tomado pelo ideal do Estado Positivista, não seria capaz de imaginar, certamente, como sua filosofia foi, de maneira *sui generis*, instrumentalizada neste extenso país.

Ao analisarmos o pensamento de Augusto Comte verificamos alguns elementos basilares. Dentre eles, destacamos a teoria da ordem, a doutrina do progresso, a crítica à teologia e àquilo que chama de “excessiva extensão dos Estados”. O que podemos verificar ao confrontar esses elementos com o processo de consolidação de nossa República?

O Direito

Comte defende que, em todas as ciências, assim como nas sociedades humanas, residem leis que organizam e permitem a evolução. A liberdade autêntica, para o homem, consiste em seguir sem obstáculos suas leis próprias, e encontra-se sempre subordinada a uma ordem:



Longe de ser totalmente incompatível com a ordem real, a liberdade consiste sempre em seguir sem obstáculos as leis próprias do caso correspondente. Quando um corpo cai, a sua liberdade manifesta-se caminhando, segundo a sua natureza, para o centro da terra. (COMTE, 1979, p. 94)

Justamente objetivando garantir a ordem social, o Direito Positivo foi a base do direito nascido na Velha República. Nessa seara, vemos no Brasil o estabelecimento do chamado *juspositivismo*, o qual fundamenta-se na regulamentação jurídica, determinando o direito como um fato. Baseia-se na superioridade da Lei sobre as demais fontes do direito.

Enfim, organizar, por meio de um direito positivado, ou seja, escrito em Lei era, à época, um imperativo para o pleno desenvolvimento. A Lei deveria regular previamente as relações, a fim de que seu desempenho fosse previsível. Essa era a meta a ser perseguida.

Através da ordem, então, a sociedade desta enorme República austral poderia, em sucessivos progressos, alcançar o mais alto grau evolutivo. Sobre o tema, o autor, em sua obra “Curso de Filosofia Positiva”, explica o que chama de Teoria dos Três Estados, segundo a qual a humanidade passa por três estágios evolutivos, a saber:

- O Estado Teológico, no qual a humanidade explica o mundo e os fenômenos por meio de eventos divinos, sobrenaturais, fantásticos;
- O Estado Metafísico, onde situam-se as sociedades intermediárias que explicam os fenômenos através de entidades que, parafraseando Comte, são meramente abstratas e resultado da anarquia moderna, e;
- O Estado Positivo que constitui o estágio final do progresso social. Neste, todas as explicações derivam da ciência.

Vemos então que o positivismo, para seus defensores, seria o fundamento filosófico para o estabelecimento da ordem, a qual, por conseguinte, levar-nos-ia a transcorrer etapas de progresso. Acerca da filosofia positiva:



[...]deveis conceber esta grande ciência como composta de duas partes essenciais: uma estática, que constitui a teoria da ordem; outra dinâmica, que desenvolve a doutrina do progresso. (COMTE, 1979, p. 95)

A Igreja

Augusto Comte faz severas críticas às religiões de uma forma ampla, visto que seriam verdadeiros entraves ao progresso, na medida em que ancoram a humanidade nos primeiros estágios do progresso.

Em seu trabalho “Catecismo Positivista” demonstra, em várias oportunidades, a incompatibilidade da ciência com os dogmas religiosos:

[...] já podeis agora reconhecer a incompatibilidade necessária dos dois regimes teológico e positivo, de acordo com a impossibilidade de conciliar as leis reais com as vontades sobrenaturais. Que seria desta ordem admirável que une gradualmente os nossos mais nobres atributos morais aos mais pequenos fenômenos naturais se fosse necessário interpor-lhe uma potência infinita, cujos caprichos, não dando azo a qualquer previsão, a ameaçariam constantemente de total subversão? (COMTE, 1979, p. 87)

Uma República consolidada por militares, dentre eles diversos positivistas, como Cândido Mariano da Silva Rondon e Benjamin Constant, além de apoiada por diversos civis simpatizantes da filosofia positiva, dentre eles Miguel Lemos e Euclides da Cunha, certamente pretendia a laicidade. Do contrário, o que se veria, sob a ótica positivista, seria a consolidação de uma sociedade parte primitiva, teológica, parte metafísica, impregnada de dogmatismo. Enfim, uma sociedade em profundo distanciamento com a filosofia que se pretendia instrumentalizar.



Além disso, a revolta dos malês, ocorrida durante o período imperial, servia de alerta para a necessidade da separação entre Igreja e Estado, com o conseqüente estabelecimento da liberdade religiosa.

O Patrimônio

A defesa da propriedade privada, em seu sentido amplo, também deveria ser um dos pilares dessa nação republicana; comparando o que chama de ordem natural com a ordem humana, Comte faz analogia entre o funcionamento das sociedades e de elementos da flora, enaltecendo a acumulação de capital:

Efetivamente, os tesouros que a humanidade confia aos ricos provêm sobretudo de uma longa acumulação anterior[...]Qualquer forte impulsão prática emana, portanto, do patriciado onde residem esses poderosos reservatórios nutritivos, cuja principal eficácia social resulta da sua concentração pessoal. É assim que a propriedade material está directamente consagrada pela religião positiva como sendo a condição fundamental da nossa actividade contínua e, conseqüentemente, a base indirecta dos nossos mais eminentes progressos. (COMTE, 1979, p. 97)

O Território

Um elemento de tensão entre o pensamento comteano e o Estado Republicano brasileiro, foi a questão da extensão territorial. Estados excessivamente grandes, para Augusto Comte, representavam a associação forçada de grupos sociais distintos, cuja decorrência seria o crescimento dos conflitos:

[...]Os Ocidentais deixaram formar por todo o lado Estados demasiadamente vastos[...]Mas a religião positiva não tardará em reduzir essas monstruosas associações à extensão normal, que dispensará o uso da violência para manter a união temporal entre

nações susceptíveis somente de laços espirituais. (COMTE, 1979, p. 102)

Ainda em relação ao tema, o pensador via nesses Estados uma causa de esmaecimento do patriotismo:

O sentimento patriótico, hoje tão vago e tão débil em consequência da sua exagerada difusão, poderá a partir de então desenvolver dignamente toda a energia que esta concentração cívica comporta. (COMTE, 1979, p. 102)

A República que se iniciava não poderia olvidar os diversos conflitos que surgiram nos “vários Brasis” durante o período imperial, como que a justificar os receios comteanos. A Confederação do Equador e a Revolução Farroupilha, dentre outros, serviram de alerta para as possíveis embates, face a centralização do poder e disputas econômicas, que poderiam surgir em tão extenso território, com grupos sociais tão diversificados.

A transformação das províncias em estados federados, nos moldes da norte-americana, criada em 1788, parecia atender aos alertas do filósofo, na medida que os estados federados teriam ampla autonomia econômica e administrativa.

Com tal divisão político-jurídica, os novos estados teriam competências e prerrogativas garantidas pela Constituição, que não poderiam ser abolidas ou alteradas de modo unilateral pelo governo central. Entretanto, isso não significaria uma fragmentação, como o que ocorreu por toda a América hispânica, pois somente o Estado Federal seria o detentor do atributo da soberania, inclusive para fins de direito internacional. Assim, a ideia de nação era voltada para o conjunto de estados, sendo para este canalizado o sentimento patriótico.

Os Índios

Talvez o ponto mais interessante ao defrontarmos as ideias comteanas com a configuração de nossa República seja a questão relativa às sociedades indígenas. Comte considerava que esses grupos sociais ainda distantes de seu conceito de ordem, dominados pela crença em seres fantásticos que constituiriam a causa de todos os fatos, “dirigindo essencialmente suas investigações para a natureza íntima dos seres” (COMTE, 1996, p. 22), encontravam-se em seus estágios iniciais de progresso. Sociedades silvícolas que praticavam o animismo, ou grupos tribais politeístas deveriam ser classificados como ainda no chamado Estado Teológico, de acordo com a Teoria dos Três Estados já mencionada. Assim, vejamos:

No estado teológico, o espírito humano, dirigindo essencialmente as suas pesquisas para a natureza íntima dos seres, as causas primeiras e finais de todos os fenômenos que o atingem, numa palavra, para os conhecimentos absolutos, concebe os fenômenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja arbitrária intervenção explicaria todas as aparentes anomalias do universo. (COMTE, 1996, p. 22)

Como aplicar um direito positivo, criado para um Estado laico, adequado ao progresso científico, a grupos indígenas classificados como “primitivos”?

Devemos lembrar que o positivismo, enquanto doutrina filosófica, caracteriza-se pela crítica à subjetividade, aos dogmas, tanto teológicos quanto metafísicos, assim como por um caráter empirista, na medida em que acredita que a humanidade deve prescindir de buscar causas e finalidades dos fenômenos, posto serem inacessíveis, procurando definir leis que expliquem o encadeamento dos fatos sociais experimentalmente estudados:

Augusto Comte [...] sustentava que cientificamente só se conhecem relações, sendo absurdo falar-se em “conhecimento do absoluto”: tudo é relativo, e a essência do conhecimento são os fenômenos. (REALE, 2002, p. 124)

Há, ainda, uma carga de ceticismo, pois a filosofia positiva considera que as teorias científicas são sempre verdadeiras em relação ao seu momento histórico. Somente o desenrolar da história levaria o homem à etapa final da evolução que é o Estado Positivo, no

qual as ciências, de uma forma geral, adquiririam um caráter positivo, no sentido de absoluto, final.

Em algumas regiões pouco exploradas do país, somente tangenciadas pelas missões jesuíticas (considerando que estamos falando do início do séc. XIX, isso era boa parte do território) podia-se encontrar grupos - assim como hoje - onde a Lei era a palavra do cacique, e o surgimento do mundo e de tudo o que há era explicado, dogmaticamente, através da tradição oral, por narrativas mitológicas.

A visão de justo como aquilo que está positivado em Lei, ou seja, escrito, era estranha para esses grupos. Em primeiro lugar, porque a maioria dos grupos desconhecia a escrita. Em segundo lugar, porque, nas comunidades indígenas, as normas de conduta eram produzidas, por assim dizer, pelo decurso do tempo. O conceito de justiça era baseado nos usos e costumes de cada comunidade.

A primeira solução a ser proposta foi a de uma separação entre povos indígenas e a sociedade “civilizada”. O chamado governo Provisório Federal nomeou um grupo de juristas para elaborar um anteprojeto de Constituição que, logo em seu art. 1º enfrenta a questão dos índios:

Art. 1: A República Federativa dos Estados Unidos do Brasil, é constituída pela livre federação dos povos ciscunscritos dentro dos limites do extinto império do Brasil. Compõe-se de duas sortes de estados confederados, cujas autonomias são igualmente respeitadas, segundo as formas convenientes a cada caso, a saber: 1 – Os Estados Ocidentais Brasileiros, sistematicamente confederados, e que provém da fusão do elemento europeu, com o elemento africano e o americano aborígine. 2 – Os Estados Americanos Brasileiros, empiricamente confederados, constituídos pelas hordas fetichistas esparsas pelo território de toda a República[...] (GAGLIARDI, 1989, p. 56)

O anteprojeto foi rejeitado, contraditoriamente, pelo positivista Rui Barbosa, dentre outros motivos, para evitar que a noção de multiplicidade cultural fosse evidenciada. A primeira Constituição veio em 1891, mas quase nada se falou do tema.



Com a República, o Estado passou à condição de protetor dos povos indígenas em lugar da Igreja, enfraquecendo, assim, o poder cristianizador da catequese indígena, medida consonante com o ideal positivista de um Estado laico.

Tendo em vista a dificuldade de impor aos povos indígenas, ainda que parcialmente, os ideais positivistas e, em especial, o direito positivo, estabeleceu-se que a imputabilidade penal dos indígenas seria orientada pela menor ou maior integração à cultura dominante (sobre o tema, hoje, o Estatuto do Índio estabelece, em seu art. 57, uma exceção ao direito de punir do Estado: as tribos indígenas têm legitimidade para aplicar sanções penais). Da mesma forma, em 1916, o antigo Código Civil, ao tratar da capacidade civil dos índios, os considerou relativamente incapazes.

Referências

COMTE, Augusto. *Catecismo positivista*. Sintra/PT: Publicações Europa-América, 1979.

COMTE, Augusto. *Curso de filosofia positiva – Discurso sobre o espírito positivo*. São Paulo/SP: Editora Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores)

GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a República*. São Paulo/SP: Hucitec, 1989.

REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. São Paulo/SP: Saraiva, 2002.



ANGIONI E YEBRA: da definição de “essência” na Metafísica de Aristóteles – Saulo Sbaraini Agostini

UNIOESTE - *Campus* de Toledo
ssagostini@gmail.com

RESUMO

O conceito de essência e existência são elementos centrais na discussão da metafísica posterior a Aristóteles. Muitos pós-aristotélicos atribuem a origem da definição do termo essência ao Estagirita. Investigaremos traduções de dois grandes comentadores de Aristóteles, além do texto do próprio filósofo, a fim de nos questionarmos: qual é, ou são, o(s) termo(s) grego(s) que se equivaleria(m) à *essentia* latina? Qual é a origem da definição e problemática deste(s) termo(s)? Investigaremos introdutoriamente o problema aqui apresentado.

Palavras-chave: Tradução. Substância. Essência.

A origem do significado da palavra essência é atribuída pelos pós-aristotélicos ao Aristóteles. Porém, sendo “*essentia*” um termo que vem do latim, qual a palavra grega correspondente à tradução original? Será que durante a tradução de uma língua à outra não se modificou parte de seu significado?

O escrito de onde o significado parece ter sido extraído é do livro VII (Z) da Metafísica de Aristóteles. O problema consiste entre as divergências de algumas traduções quanto qual palavra deve ser escolhida como predecessor do termo essência. Para construção deste trabalho exporei as duas traduções que investiguei. Uma delas é feita por Lucas Angioni em português a outra por García Yebra em espanhol. A tentativa é de comparação dos termos centrais, diferentes entre as traduções, para a filosofia aristotélica. Os livros VII, VIII e IX são considerados, segundo a quase totalidade da crítica contemporânea, um conjunto a parte; o livro (Z) é chamado de Tratado da *Ousía*. Restringir-nos-emos aos capítulos 1, 2, 3 e 4 do livro sétimo.

Antes de adentrarmos o livro sétimo, apontaremos alguns indicativos em outros livros da metafísica que provavelmente ajudarão no desenrolar da meditação sobre o ente. Respectivamente no primeiro livro, Aristóteles diz que o propósito da filosofia primeira é investigar os primeiros princípios e causas – o termo metafísica não é de Aristóteles, em todo o seu texto chama-a de filosofia primeira, talvez faça isso por ser, a filosofia primeira, o próprio princípio e causa formal das outras. É afirmado, no quarto livro, que há uma *epistémē* do ente enquanto ente, e por este caminho que será traçado a investigação do livro sete.

Aristóteles começa o primeiro capítulo com a seguinte afirmação: “Ente se diz de diversas maneiras...” (1028a 10). Ou seja, propõe a ligação do *lógos* com as diversas maneiras de se dizer o ontológico. Como não há apenas uma maneira de se dizer sobre entidade, é necessário buscar o que faz com que qualquer tipo de ente seja. Por isso a reflexão sobre a *ousía* é uma busca do que mantém o ente sendo. Para isto divide-se o ente em dois quadros evidentes: o primeiro regido pelas categorias “o que é” e “um certo isto”²⁹; e o segundo pelas categorias restantes (quantidade, qualidade, entre outros). O que faz ter sentido esta divisão? Pelo que parece, todo o segundo quadro corresponde a aspectos que são do primeiro, que se sustenta sozinho. Assim, todas as categorias do segundo quadro se dizem a partir do primeiro. Quando respondemos a esta pergunta apontamos para a *ousía*³⁰, primeira divergência entre os tradutores.

Lucas Angioni traduz *ousía* como essência, já mostrando e evidenciando, o objeto teórico desta pesquisa. Por outro lado, García Yebra, com boa parte da tradição de tradutores, opta por substância em sua tradução.

García Yebra, ao realizar sua tradução, utiliza-se do conceito “existência” ao falar das qualidades que não podem ser separadas da *ousía*. :

Por isso poderia duvidar se “andar” e “estar são” e “estar sentado” significam cada um, um ente, e o mesmo em qualquer outro caso

²⁹ τί ἐστὶ καὶ τὸδε τι

³⁰ οὐσία; optarei por utilizar a forma transliterada dos termos em grego. Também, para não ter de escolher entre uma tradução ou outra, ficando neutro para mostrar a relação – ou a incompatibilidade – entre elas.

semelhante; pois nenhum deles tem naturalmente existência própria nem pode se separar da substância.³¹ (1028a 20 – 25)

Além do conceito de essência, existência é outro termo latino, e, por conseguinte, deve-se ter cuidado ao utilizá-lo em um texto grego. Afinal, essência e existência aparentam ser o par conceitual latino que se centra a metafísica posterior. Nesse caso, uma boa tradução seria por “maneira de ser”. Para mostrar as conseqüências de usar existência aqui, serão feitas algumas colocações ao primeiro quadro: não é o mesmo responder que o ente é um “o que” ou responder que o ente é um “certo isto”. Porque mais tarde esta distinção é a linha que divide essência de existência. A essência diz “o que é” um ente, não importando firmemente sua existência. Existência diz algo sendo, que talvez necessite de uma essência para ser este que é. Portanto se nos perguntarmos: há problemas em traduzir *ousía* por essência? Acabamos de observar um dos problemas iniciais desta tradução. Basta lembrarmos que o “quadro” em que Aristóteles define *ousía* “o que é e um certo isto”. Se não esclarecermos bem o sentido da tradução de *ousía* por essência, podemos cometer o equívoco de pensar *ousía* apenas como um “o que”.

É importante evidenciar o problema da ambigüidade significativa que o termo *ousía* traz consigo. Para melhor explanação do problema, cito Lucas Angioni em seu artigo “Subjacente e Forma na Teoria Aristotélica da *Ousia*”:

(...) podemos reconhecer, nos textos aristotélicos, dois usos da palavra “ousia”: (a) um no qual “ousia” designa, por oposição aos concomitantes, certo tipo de entidade capaz de subsistir separadamente por si mesmo; nesse uso, temos sentenças como “Sócrates é uma ousia”, “plantas são ousiai”; (b) mas há outro uso, no qual “ousia” designa a natureza essencial pela qual algo é precisamente o que é, ou seja, a causa que explica por que algo é precisamente o que é, etc; (ANGIONI, L. “Subjacente e Forma na Teoria Aristotélica da Ousia”, *Cad. Hist. Fil. Ci.* 2003.)

Nota-se que Angioni estava ciente do problema de traduzir *ousía* como essência. Em nenhum momento propomos que este é o erro de Angioni ao traduzir *ousía* por essência, apenas estamos a problematizar a tradução.

³¹ Tradução por minha autoria



Ainda se faz um problema saber se quando Aristóteles está investigando a *ousía*, na pergunta pelo que é o ente, como uma unidade sensível; ou se procura pela *ousía* do que faz do ente, o seu sentido e conexão com os outros entes, ser e manter-se sendo o que é. Remetemo-nos ao problema anterior sobre a questão de essência e existência, onde o exemplo ‘a’ de Angioni seria a existência por apontar um ‘certo isto’ e o exemplo ‘b’ a essência por apontar a um ‘o que é’. A entidade capaz de subsistir separadamente, caso seja interpretada como uma coisa interna determinante, trata-se o mesmo que a contemporaneidade nomeia por essência. Aristóteles estaria assim exposto às críticas costumeiramente feitas à metafísica assim concebida. Portanto, o melhor a se fazer parece ser manter esta ambigüidade em destaque para quando passarmos aos outros capítulos termos em vista estes dois caminhos, pois o termo *ousía* é o conceito central destes capítulos e talvez de boa parte da Metafísica de Aristóteles.

Seguindo a exposição aristotélica, *ousía* se diz de muitas maneiras, sobretudo em quatro: *tò tí en einai*, universal, gênero e *hypokeímenon*. Quanto a tradução de *hypokeímenon* utilizaremos a palavra substrato. Ele decide começar a investigação pelo *hypokeímenon* por ter uma definição que se assemelha à *ousía*: do que as demais coisas são ditas, mas ela só é dita por si mesma. Para ser aquilo de que se dizem as demais coisas é preciso pertencer ao primeiro quadro – “o que é” e “um certo isto” – evidenciando, assim, sua correspondência com o significado de *ousía*.

Dizer *ousía* como *hypokeímenon* é insuficiente porque alguns pensariam que o substrato seria matéria, forma ou composto. Se o substrato for entendido como matéria, é preciso perguntar o que é uma matéria pura? Toda matéria que vemos já é formada – ou seja já tem forma. Matéria não é o suficiente para determinar um ente separado, ela não é separada nem primeira. Forma é o ente em suas determinações e unidades fundamentais. Ao pensarmos um ente não pensamos, primeiramente, de que material ele é, e sim o que faz do ente ser ente, ou seja, a forma.

Após a definição do substrato como forma, percebemos uma quebra na exposição aristotélica. Ele passa a utilização e investigação do conceito *tò tí en einai*. Isto poderia ser uma indicação de que esse termo significa o mesmo que o conceito forma. Lucas Angioni,



tentando deixar o conceito de *tò tí en einai* mais próximo de sua significação grega, tradu-lo por “aquilo que o ser é”. Por outro lado, Yebra, acompanhado da tradição tradutora, utiliza-se do termo “essência” como tradução.

Pensando em relação as traduções, sem dúvida há uma grande polêmica se devemos procurar a palavra que está mais próxima do termo original em grego, ou pautarmos a palavra traduzida pelo seu uso cotidiano, origens etimológicas, entre outros condicionais. Poder-se-ia, também, usar da transliteração como tentativa de simplificação do problema. Para isto cito Lucas Angioni na introdução da sua dissertação de mestrado:

E não é raro encontrarmos, em artigos de diversos comentadores, a mera transliteração “ousía”, a qual, como observa Yebra, resulta, de fato, “divertida”, sob o ponto de vista do gramático, mas que certamente se impôs pela peculiaridade do problema que encerra em si. (ANGIONI, L “O conceito de essência no livro Z da ‘metafísica’ de Aristóteles”. 1996)

A diversão, sob o ponto de vista do gramático talvez seja pelo fato da transliteração não propor uma solução ao problema, mas sim deixá-lo como está. Porque não são todos os que estão habituados com os conceitos de Aristóteles, nem que saibam o significado do grego. Também, quando há a preparação de alguém para a tradução, pressupõe-se que não serão apenas especialistas que lerão a obra traduzida, e sim, desde acadêmicos à comunidade em geral.

Ao optar pela tradução de *ousía* por essência ou substância, gera-se conseqüências quanto a tradução de *tò tí en einai*. A tradição filosófica desde Boécio traduz *ousía* por substância, e *tò tí en einai* por essência. Angioni, na tradução optou pela tradução de essência para *ousía* e “o que é ser” para *tò tí en einai*. Parece-nos, por se tratar de uma tradução de 2002, Lucas mudou a sua posição quanto à tradução e hoje está ao lado da tradição filosófica. Como o propósito deste trabalho é investigar a origem da palavra essência, achei de válida referência comparar as duas traduções, mesmo com o fato da mudança de tradução feita por Angioni, pois mostraria os diferentes posicionamentos de traduções.

Na sua dissertação de mestrado, Lucas defende seu posicionamento quanto à tradução de *ousía* por essência porque julga o termo como menos propício à indução de equívocos ao

contexto original. O que me parece, ao traduzirmos *ousía* por essência e pensarmos no uso cotidiano desta palavra: que ela se refere ao âmbito da definição do ente – o que define; o qual ficaria mais próximo do significado de *tò tí en einai*, feita no capítulo 4, dizendo que esse conceito é aquilo que fundamentalmente um algo é, e se relaciona, por isso, à definição. Assim, a palavra gera sim problemas. Causa estranheza ao contexto original pelo fato de ser um conceito que Aristóteles ainda está a desenvolver no decorrer do texto – sobretudo no início do livro Z. Após o capítulo quatro, já estão mostradas algumas diferenças do modo de se falar de *ousía* e *tò tí en einai*, ou seja, aquilo de que se tudo se diz mas não é dito de nada (*ousía* ou *hypokeímenon*) e definição fundamental (*tò tí en einai*).

Apesar da tradução, da forma que foi feita por Angioni, não ser em si um imenso problema visto que ele pretende manter o texto mais próximo do original. É importante lembrar que os conceitos *ousía* e *tò tí en einai* dificilmente se encontram na história da filosofia anterior à Aristóteles, o que talvez possa dizer que são conceitos não utilizados pela comunidade em geral da época – sobretudo o termo *tò tí en einai* que significa literalmente, ‘o que era ser’, em português aparentemente não faz nenhum sentido; isto não impede a tentativa de comentadores de compreensão, visto que já há artigos sobre possíveis interpretações do termo. Há uma teoria, feita por David Ross, que supõe o uso de *tò tí en einai* como gíria da academia da época, o que em sua aparência não é compatível com o estilo da escrita de Aristóteles, totalmente rígida e bem estruturada e formal, diferente de Platão que escrevia em diálogos e dava-se liberdade de maior abertura para mitos e termos da época.

A opção pelo par substância-essência nos parece importante por conta de toda a tradição que há na história dos conceitos. Há o argumento que toda a grande maioria da história da filosofia, posterior a tradução de Boécio, se refere a *ousía* e *tò tí en einai* como substância e essência. Ou seja, a mudança de terminologia não caberia apenas a Aristóteles e sim a filósofos como Tomás de Aquino e Descartes³². Mesmo com a válida tentativa de Angioni mudar a tradução e deixar os termos mais próximos do sentido em grego – e isto será

³² Outro indicativo de investigação é se nas obras “O Ente e a Essência” de Tomás de Aquino e “Meditações” ou “Objecções e Respostas” de Descartes, a idéia de “essência” como conceito complementar de “existência” está no tratado Aristotélico sobre a *ousía*, para ser muitas vezes atribuído a Aristóteles.



sempre a tarefa do intérprete – são alguns autores e comentadores que concordam com isto, contra a tradição da história da filosofia inteira que acompanha o par conceitual antigo, o que parece ter mais validade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Metafísica. 1990. Tradução de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.

Metafísica, Livro XII. 2005. Tradução de Lucas Angioni. In *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, v.16, no.1. Campinas: Unicamp. Pp. 201-222.

ANGIONI, Lucas. 1996. O conceito de essência no livro Z da “Metafísica” de Aristóteles. Campinas: UNICAMP. Dissertação de mestrado p.17

_____. 1997. “O vocabulário do ser em Aristóteles”. In Boletim do CPA, ano II, no.4,

1997. (CPA: IFCH, Unicamp). Campinas: UNICAMP. Pp. 137-150.

_____. 2003 “Subjacente e Forma na Teoria Aristotélica da Ousia”, *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 12, n.2, p.247, jul-dez.

AUBENQUE, Pierre. (Org.). 1987. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.

_____. 2001. *La actualidad de Aristóteles*. Daimon. Revista de Filosofía nº22.2001.9-16



O TEATRO CRÍTICO NO TEATRO DE AUGUSTO BOAL – Shirlei Bracht

Programa Observatório da Educação CAPES/INEP

Projeto *Escrileituras*: um modo de ler-escrever em meio à vida

shirlei.bracht@yahoo.com.br

RESUMO

Discutir a prática teatral tendo Augusto Boal como referência implica pensar personagem e platéia com outros *olhos*. Revê-lo em espaços estranhos, em que o pensamento é convidado a potencializar a criação nos processos de atuação. Nesta prática, a arte e a filosofia atuam como instrumentos que proporcionam um novo olhar sobre a estética teatral pelo viés da Filosofia da Diferença, referencial teórico do Projeto *Escrileituras*: um modo de ler-escrever em meio à vida, no qual a pesquisa individual da autora se inscreve.

Palavras-chave: Teatro. Filosofia. Procedimentos

Esta pesquisa é parte do Projeto *Escrileituras*: um modo de ler e escrever em meio à vida, vinculado ao Observatório da Educação - CAPES. Propõe por meio da Filosofia da Diferença provocar o pensar através de oficinas de arte, filosofia e matemática. A linguagem teatral nesta concepção *esquiva-se* do teatro enquanto mera representação, fazendo um convite ao que Deleuze segundo Magno (2011) intitula teatro crítico, no qual a *Crítica* apresenta-se como “engrenagem de uma máquina de subtrair, de amputar, de cortar, de reduzir para fazer aparecer algo diferente”. Pensar o teatro a partir do apresentado levou-nos ao estudo do Método Teatral de Augusto Boal, buscando o teatro enquanto procedimento que discute os movimentos entre o que existe e o que é inventado.

O teatrólogo Augusto Boal promoveu uma revolução estética no cenário teatral nas décadas de 50 e 60. Como diretor do Teatro de Arena de São Paulo fez nascer o Teatro do



Oprimido através da Técnica teatro jornal. Com a Ditadura Militar, muitos artistas que demonstravam preocupações sociais e políticas passaram a ser perseguidos. Augusto Boal foi preso e exilado. Passou a residir na Argentina onde dirigiu alguns grupos teatrais e, a partir de lá, viajou por toda América Latina intensamente, desenvolvendo novas técnicas para o Teatro do Oprimido. Além de abranger nosso continente, Boal criou em Paris um Centro do Teatro do Oprimido e intensificou seu trabalho em países europeus. Em 1986, com o fim da Ditadura Militar, pode voltar ao Brasil e criar, no Rio de Janeiro, o Centro do Teatro do Oprimido, com o objetivo de difundir seu método e tornar a linguagem teatral um estímulo ao diálogo e a transformação social. Seu método é desenvolvido até hoje em diferentes países.

Augusto Boal estabeleceu um novo olhar sob o teatro e sua prática, compreendendo o teatro como meio de transformação. Via a arte como arma poderosa na conquista pela liberdade da opressão. Fez críticas às poéticas teatrais, principalmente ao teatro grego, mesmo manifestando a importância destas na construção de sua história, enquanto teatrólogo, e do seu método. Em suas críticas, admitiu a necessidade do respeito às diferentes maneiras de produzir arte e às diferentes culturas. Percebe-se isto no texto de Boal,

A Estética do Oprimido, ao propor uma nova forma de se fazer e de se entender a Arte, não pretende anular as anteriores que ainda possam ter valor; não pretende a *multiplicação de cópias* nem a *reprodução da obra*, e muito menos a vulgarização do produto artístico. Não queremos oferecer ao povo o *acesso à cultura* – como se costuma dizer, como se o povo não tivesse sua própria cultura ou não fosse capaz de construí-la. Em diálogo com todas as culturas, queremos estimular a cultura própria dos segmentos oprimidos de cada povo (BOAL, 2009, p.46).

Todavia, para compreendermos a estética de Boal, faz-se necessário retomarmos a alguns conceitos. No livro “Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas” discorre sobre alguns conceitos criados no Teatro Grego que denunciam a forma teatral por eles criada e que se percebe presente até os dias de hoje, como influente instrumento de poder e dominação. Segundo Boal, a linguagem teatral pode ser usada como objeto de opressão quando entendemos a figura do espectador como mero assimilador passivo. No sistema teatral Grego,



evidencia-se esse processo quando se passa a separar palco e platéia. O Teatro, na sua forma original na Grécia, era uma verdadeira festa, onde pessoas caracterizadas ou não dividiam o mesmo espaço. Foi exatamente em uma festa que nasceu o Teatro através da atitude de Téspis, considerado o primeiro ator. Em uma festa em homenagem ao Deus do Vinho “Dionísio”, Téspis veste-se e pronuncia-se como Dionísio sobre uma carroça.

Ao separar palco e platéia, Boal afirma que o que aconteceu foi a elevação da figura do ator demonstrando seu poder sobre os demais. Quando mais tarde estabeleceu-se outra divisão entre os atores – protagonistas e coro – reafirma-se a ideia de dominação. Esta forma teatral foi muito utilizada, mesmo quando aconteceram mudanças em outros períodos, mantiveram-se algumas características principais, tal como a relação de cumplicidade que funciona como poderoso sistema intimidatório entre personagem e espectador, sendo então, favorável aos dominantes – a “empatia”.

Para compreender a empatia, entendamos a idéia defendida por Aristóteles, como criador da Tragédia Grega. O mesmo vê a arte como imitação da natureza e, nesse caso, imitar não se refere a representar a realidade, o realismo, mas sim representar o homem como ele deveria ser, não como é. A função da arte, então passa a ser moral, pois cabe à ela corrigir as falhas da natureza. A Tragédia para Aristóteles devia imitar somente as ações racionais do homem. Para isso, estabeleceu que tipo de homem a natureza deve imitar. Por fim, declara o sistema apresentado por Aristóteles como repressivo. Por quê? Porque sua única intenção é provocar a catarse (Quando o homem falha intervém na arte da tragédia, ensinando-o). Além da catarse, Boal trata de outros dois conceitos importantes para que entendamos o sistema teatral proposto por Aristóteles: a *harmatia* e a empatia. A primeira, trata-se de uma falha no comportamento no dito Herói. A segunda, da relação emocional do espectador com o personagem que comete a *harmatia* (falha). Como poder de dominação, acontece a modificação radical do destino do personagem (peripécia) fazendo o espectador perceber as conseqüências. O Texto obrigatoriamente termina em tragédia (catástrofe) fazendo o espectador purificar sua própria *harmatia*. Sobre esse jogo de envolvimento no qual se fundem personagem e espectador, Boal afirma



A empatia – instrumento de convencimento e poder – pode ser benéfica quando o personagem com o qual nos deixamos empatar, tanto no teatro como na vida cotidiana, produz idéias e emoções que ajudam o nosso desenvolvimento intelectual e emotivo. Torna-se daninha quando imobiliza os espectadores inoculando-lhes idéias e emoções ordinárias e falsas, como a luz ofusca cangurus (BOAL, 2009, p.88).

O texto dramático, neste caso, é escrito de acordo com as ideias que os dominantes desejam transmitir. A arte está em seu favor na medida em que no teatro a empatia transforma o espectador em ser mimético, pois suspende o senso crítico, imobilizando-o corporalmente e mentalmente. O Teatro é uma linguagem completa que une som, imagem e palavra. Estes são os mais potentes canais de comunicação. Sendo assim, um poderoso instrumento nas mãos dos que precisam manter o poder. Fácil de compreender porque lhes interessa tanto manter sob controle, pois segundo Boal (2009) “Quem tem o poder da palavra, da imagem e do som, tem a seu dispor a invenção de dogmas religiosos, políticos, econômicos, sociais... e também dogmas da arte e da cultura”.

Quando a arte é explorada com intenção de se permitir uma relação estética de qualidade, estimula nos cidadãos o pensamento sensível e o pensamento simbólico, tornando-o capaz de perceber metáforas. As metáforas, segundo Boal, dão condições de termos perspectivas delas e do real, demonstrando pleno entendimento. Este entendimento coloca-nos na situação de criadores, transformadores, transcriadores dos signos emitidos no teatro. De acordo com Heuser (2010) “Eis a tarefa dos signos: retirar o espectador de sua natural imobilidade, porque é por ele violentado”, é neste sentido que afirmamos ser o papel do teatro: afetar o espectador de forma a produzir transformações e não mera imitação.

No Teatro do Oprimido o espectador é convidado a estar no palco. As Técnicas desenvolvidas por Boal convidam o público a pensar as relações de poder e percebê-las.

No caso particular do teatro, a peça deve conter a ação dramática e sua clara crítica. Não realismo, mas *realidade* que busque alternativas. Não a *vida como ela é*, mas como não queremos que continue sendo. Todo espetáculo, em cena ou na



vida real, é uma estrutura de poderes que devem ser revelados (BOAL,2009, p.166).

O Teatro de Boal propõe jogos em meio à vida. As primeiras experiências teatrais de Boal com suas técnicas aconteceram em meio aos ditos “diferentes” “pobres”, “analfabetos”, “doentes mentais”, “prisoneiros”, oprimidos de múltiplas formas. O surgimento de muitas de suas técnicas se deu exatamente em situações mais propícias a opressão, motivo pelo qual são tão utilizadas em diferentes locais do país e do mundo, com diferentes grupos de pessoas.

Considerações finais

Utilizar o Método do Teatro do Oprimido na escola demonstra uma tentativa de desmistificação de padrões preestabelecidos e fortemente enraizados, como o do professor enquanto autoridade, logo, opressor e oprimido também. Cria no ambiente uma situação em que professor e aluno podem tornar-se agentes de transformação, em cumplicidade um com o outro, no exercício de desterritorialização, de provocação de rupturas com padrões determinados intencionalmente pelos que detém o poder e também assumidos pela escola. Percebe-se nesta proposta teatral traços de resistência frente aquilo que Foucault (2004) diagnosticou na sociedade disciplinar: Boal acreditava na importância de transformar o indivíduo passivo e docilizado em um sujeito construtor e transformador da realidade, por isso, apontou a necessidade de re-humanização do corpo, da percepção sensível para a atuação na realidade social. Canda (2010, p.04), referindo-se a re-humanização, comenta “os sentidos corporais acordados e libertados passam a ver, escutar e apreender, o que não é estimulado a ser percebido e ganham contornos qualitativos na atuação no mundo”. O texto de Nunes pode nos ajudar a compreender em que implica o Teatro do Oprimido também sendo produzido na escola, pois:

É preciso sair da língua padrão para falar teatro, como falar uma psicanálise - a precisão acadêmica já traz os caminhos feitos, e é preciso inventá-los muitos, inventá-los outros. Se digo “usufruir” em lugar de “curtir”, já estou optando por uma



relação com o espectador, com o receptor, com a coisa teatro: há os que o fazem e os que o usufruem? “Fruição” é a experiência a ser provocada ou a ser permitida ao público? Também isso é preciso problematizar. Há uma forma toda especial de afetação no universo que chamamos teatro. A presença, a presença ... um certo tipo de imersão, de estar junto. (NUNES, 2004,p.10)

A efetivação do Teatro do oprimido na escola é lenta, não basta repensarmos o teatro em si “o fazer teatral”, nem conhecermos suas técnicas, mas, principalmente, sensibilizar os envolvidos, colocá-los em posição de estranhamento. A estética teatral do Teatro do Oprimido aproveita-se da instabilidade para inventar suas novas formas de acontecer. O improviso aparece como possibilidade de invenção.

Referências Bibliográficas:

BOAL, Augusto. A Estética do Oprimido. Rio de Janeiro: Garamond,2009;

_____. Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991;

_____. Jogos para atores e não-atores. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011;

CANDA, Cilene Nascimento. Teatro do Oprimido e formação de professores: reflexões sobre emancipação humana e social. Artigo Apresentado no VI Congresso de Pesquisa e Pós-graduação em Artes Cênicas – 2010;

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir, Nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2004;

HEUSER, Ester Maria Dreher. Caderno de Notas I: projeto, notas & ressonâncias. Ester Maria Dreher Heuser (org.). Cuiabá: EdUFMT, 2011;

HEUSER, Ester Maria Dreher. Pensar em Deleuze: Violência e Empirismo no ensino de Filosofia. Ijuí: Unijuí, 2010;

MENDONÇA, Carlos Magno Camargos. Um espectador ordinário entre a crítica e a representação. Anais do XX Encontro Nacional dos Programas de Pós-Graduação em



Comunicação, na UFRGS;

NUNES, Silvia Balestreri. Boal e Bene: contaminações para um teatro menor. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004. Tese de Doutorado do Departamento de Psicologia da PUC. Orientação: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi.

661
199



COMO O INTELLECTO CONHECE? Relação entre afecção, percepção, imaginação e pensamento no *De Anima* – Thayla Gevehr

thayla_gevehr@hotmail.com

RESUMO

Resumo: O objeto do “*De Anima*” são os corpos naturais dotados de matéria e forma, que possuem vida. Aristóteles investiga, nestes corpos naturais, a alma (*psýkhe*), que “atualiza” a potência do viver e que se divide nas partes nutritiva, sensitiva e intelectiva. Plantas, animais e homens têm um determinado modo de viver, que corresponde ao seu modo de ser específico (isto é, à operação de sua alma). As plantas têm a capacidade de nutrição e apenas esta; os animais têm a capacidade sensitiva e nutritiva; os homens, todas estas e a intelectiva. Pretendemos, neste trabalho, investigar mais detalhadamente o modo de ser do homem. Tanto os homens quanto os animais são formadores de imagem, mas só o homem conhece. Embora o animal possa distinguir uma coisa de outra, o homem é capaz de emitir juízos, isto é, combinar livremente o que distingue. Aristóteles faz, mediante isso, distinção entre o perceber e o pensar; perceber é também capacidade do animal – mas pensar é somente humano: perceber e pensar são operações diferentes. A distinção por meio da bipartição do intelecto em seus modos passivo e ativo; a recepção (passividade) de imagens e a atividade de separar matéria e forma na imagem formada, isto é, a atualização da parte passiva do intelecto – isto constitui o conhecimento. Vida e conhecimento são os conceitos que pretendemos aqui esclarecer.

Palavras-chave: Alma, vida, afecção, imaginação, percepção, pensamento, intelecto.

O objetivo do nosso trabalho é responder, a partir do tratado “*De Anima*”, de Aristóteles, à questão sobre como o intelecto conhece. Partiremos, para tanto, da relação entre afecção, percepção, imaginação e pensamento, ali apresentada. Entendemos que sem esta relação não há propriamente conhecimento, segundo o tratado. Para torná-la clara, optamos por refazer o percurso de Aristóteles, no “*De Anima*”, esclarecendo (1) quais são os corpos naturais que possuem vida e por que possuem vida; (2) o que significa ter em potência a vida; (3) como o pensamento, ainda que relativo ao caráter geral do “vivo” (“animado”), determina *especificamente* a vida do homem.



No livro VI da “Metafísica”, oferece-se uma distinção entre os modos fundamentais de ser. São eles a categoria; o verdadeiro e falso; os acidentes (ou concomitantes); e o par ato/potência. Met. VII inicia-se pela afirmação de que “o ente *se diz* em muitos sentidos” (grifo nosso), ou seja, restringe o exame do ente às categorias. É neste ponto que se dá o primeiro tratamento direto do ente “enquanto ente”, na “Metafísica”. O esquema é este: as diversas categorias dependem de uma, que é central e à qual as demais, explicitamente ou não, se referem; é a categoria da substância, *ousía*, que responde basicamente a duas perguntas: “o que é?” e “o que é isto?”. O propósito, no livro VII, é descobrir tanto o que significa a *ousía*, quanto o que (qual ou quais entes) pode(m) ocupar o lugar da *ousía*, na linguagem, na ontologia. Como podemos ver nesse mesmo livro VII, a pergunta central da filosofia, para Aristóteles, é a pergunta sobre o que é a *ousía*, que pretende esclarecer o que é o ente; mas, como há uma enorme confusão sobre o assunto – objeto de Met. VII, 2 – ele delimita a investigação ao que todos concordam ser a substância. Isso são os *sínolos*, os entes compostos por matéria e forma. A investigação, em Met. VII, é então restrita a um dos modos de ser – as categorias – e a análise ali empreendida não se estende à substância em geral, atendo-se às substâncias “sensíveis” (os sínolos). A tarefa, por isso, será descobrir o que pode constar como a categoria fundamental e o que é em si mesma essa categoria à qual as outras se referem. A maior parte do livro VII, no entanto, pergunta qual é o tipo de linguagem que permite dizer a substância. Como se sabe, essa linguagem é a da definição, a qual expõe os atributos necessários de uma substância.

No “De Anima”, Aristóteles já tem em conta que a linguagem eminentemente filosófica é a da definição. (No famoso livro quarto da “Metafísica”, afirmara haver uma ciência que investiga “o ente enquanto ente *e aquilo que lhe pertence por si mesmo*” (grifo nosso). O que pertence a um ente enquanto ele é ele mesmo são os atributos necessários, que a definição deve dizer. Então, no “De Anima”³³, ele examina os atributos necessários para descobrir qual é a substância de um corpo vivo, a *psykhé* (alma). A pergunta poderia ser dita

³³ Doravante, “DA”.

nos termos da “Metafísica”: o que é este determinado “isto”, o corpo vivo? O que lhe dá sua determinação essencial e põe em operação todas as suas atribuições e possibilidades próprias?

Quanto ao que seja a alma, porém, há (assim como se dizia ocorrer, quanto à *ousía*, na “Metafísica”) uma enorme confusão. Aristóteles quer descobrir quais são os atributos essenciais da alma, aquilo que mais parece pertencer à sua natureza. Ele a define, inicialmente, como o *princípio de tudo aquilo que possui vida*. Vivos são exclusivamente certos corpos naturais, ou seja, certos entes que têm em si o movimento. Os corpos naturais vivos têm a capacidade de “nutrir-se por si mesmos, crescer e decair” (DA 412a 11). Corpos naturais são compostos de matéria e forma; a matéria está em potência e a forma, em ato. São identificados como vivos as plantas, os animais e os homens. Nossa tarefa agora é descobrir qual é o modo de ser específico de cada um desses corpos naturais que possuem vida, já que se tornou sabido que a alma é o princípio de vida. Antes, porém, é pertinente ampliar a “definição”.

Além de princípio geral do que é vivo, a alma é determinada, por Aristóteles, como “a efetividade primeira de um corpo natural que possui vida” (DA 412a 21). A alma é a forma (porque é princípio de determinação) do ente vivo, porque determina a sua matéria (corpo). Mas, para determinar algo, é necessário que esta matéria (que “em si mesma” não tem determinação) já tenha em potência a vida, isto é, já seja capaz de “abrigar” em si o viver. Ao determinar a matéria, a alma determina também o modo de ser da matéria, ou sua organização. É só por este determinar (dar a forma de um corpo vivo) que se torna possível falar em alma nutritiva (que cabe às plantas, mas também aos animais e aos homens), sensitiva (restrita a animais e homens) e intelectiva (própria somente aos homens), pois, se a alma representa, para o corpo natural vivo, o ato de viver, então cada corpo que tem essa potência terá um modo de vida, um modo de ser específico, determinado pela conjugação entre a alma e o corpo que ela anima. Enrico Berti diz que

a alma é ato primeiro (...) Ato primeiro significa posse de uma disposição a realizar uma determinada atividade (a qual é o ato segundo). (...) Se a alma, portanto, é o ato primeiro dos corpos naturais capazes de viver, ela não é outra coisa que a disposição

para viver, a vida, em suma, considerada não no seu exercício, mas como essência, como modo de ser (2011, pp. 146, 147).

A vida, portanto, não é uma característica de qualquer corpo, mas só daqueles que podem ser “ativados” por essa forma específica – a alma. Um ente vivo (animado) é simultaneamente um corpo e uma alma. Ambos (corpo vivo e alma) não existem separadamente: a alma é a forma *do corpo vivo*.

Não é qualquer corpo material que pode ser vivo. Os seres vivos são necessariamente orgânicos, isto é, dotados de órgãos ou instrumentos que desempenham alguma função importante para a vida. Se um ser que estava vivo morre, ele já não possui alma, e também não possui mais o mesmo corpo de antes, pois agora este corpo não tem mais a potencialidade de viver (MARTINS, 2007, p. 7).

Assim, Aristóteles distingue o animado do inanimado pelo viver, isto é, pela capacidade de ter uma alma, sendo em ato sua disposição potencial. Essa atividade (o viver) pode ser dita por pelo menos uma das seguintes características: intelecto; percepção sensível; movimento local e repouso; movimento segundo a nutrição; decaimento e crescimento. As plantas têm a capacidade de viver porque são capazes de se nutrirem por si mesmas, isto é, têm a capacidade intrínseca, enquanto operação própria, de se alimentarem a si mesmas (absorver, transformar os alimentos e distribuí-los pelo corpo), além da capacidade de crescer (para cima ou para baixo) e decair. Não é estranho, a partir destas características, afirmar que a planta tem alma.

Os animais, porém, têm tanto a capacidade de nutrição, quanto a capacidade de percepção; percebem (por pelo menos um dos sentidos, o tato) e desejam o alimento. Através da percepção, eles discernem e diferenciam aquilo que é bom daquilo que é ruim e, por isso, *desejam* aquilo que é bom. A alma perceptiva é, por isso, desiderativa.

Na função nutritiva vemos, portanto, a busca de cada vivente por sua preservação. A nutrição e a reprodução são a forma mais básica da existência de qualquer corpo natural vivo. A nutrição só pode existir separadamente nas plantas. A sensação (ou a percepção) existe nas plantas e nos animais; no entanto, nos animais o tato parece estar separado de qualquer outro

sentido. Nos homens todas estas capacidades estão reunidas e, acrescentada a estas, temos ainda a inteligência.

Devemos nos deter ainda um pouco sobre a sensação, para em seguida passar ao exame da especificidade da alma humana. A sensação parece ser um certo tipo de alteração e não pode ocorrer sem os sensíveis. A capacidade de perceber só existe em potência, e não pode perceber-se a si mesma, mas apenas enquanto é afetada (atualizada) pelo sensível. O perceber, por sua vez, é dito de dois modos: potencialmente e atualmente. Isso significa que a percepção precisa, necessariamente, de algo que a ative, isto é, de algo que a torne capaz efetivamente (“em ato”) de perceber. Em existindo este algo (os sensíveis) que afete a alma, a percepção acontece; e, na medida em que acontece, aquele que percebe sofre certa alteração no órgão sensível, mas também reconhece o sensível (a forma do sensível) a partir da afecção. Assim, o órgão do sentido torna-se semelhante ao sensível quando é afetado por ele, porém o sensível não é igual ao órgão do sentido antes da afecção, pois não há afecção entre iguais.

O homem tem em potência a capacidade de perceber, que é ativada pelos sensíveis, mas pela capacidade de perceber, simplesmente, não há conhecimento. De acordo com Aristóteles, pensar e perceber são diferentes: “e a respeito do pensar, visto que ele é diverso do perceber, e como ele parece ser por um lado imaginação, mas por outro concepção, devemos tratar desta após ter definido a imaginação (DA 427a 27)”.

Assim, o animal é incapaz de emitir algum juízo a respeito daquilo que percebe, e apesar dele ser capaz de diferenciar o prazeroso do desagradável ou incômodo, não pode valorar nenhuma de suas sensações, não pode combiná-las livremente, para “falar” delas. O homem, no entanto, além de poder valorar as suas percepções, isto é, aquilo que recebe por meio da percepção sensível, pode se enganar emitindo um juízo errado sobre a proveniência daquilo que percebeu. O erro é sempre proveniente da percepção. Não há engano sobre se há ou não a afecção. À medida que o homem é afetado, ele sente imediatamente que foi afetado. Ele pode se enganar, portanto, a respeito da fonte do som de alguma coisa; que ele tenha ouvido o som é fato, que tenha ouvido do modo como ouviu, também; mas que o som seja proveniente de determinado sensível, isto já depende de uma ligação, de uma interpretação e pode ser verdadeiro ou falso. Nisto, tanto o animal quanto o homem podem se enganar. A

diferença está em que as combinações ou juízos humanos são livres em relação à sensação, não no sentido de prescindirem delas, mas no de que ligam a partir de si as formas uma vez “retiradas” das sensações. Os animais, diferentemente, têm no máximo a relação, baseada na memória “sensível”, entre uma sensação e sua causa sensível habitual. Por isso, é decisivo entender o papel da imaginação e do intelecto, se queremos compreender tanto o conceito de vida quanto o de conhecimento. Se lembrarmos que Aristóteles define o homem como “animal dotado de logos”, na “Política”, e associarmos a animalidade com o conceito de vida e a linguagem ao conhecimento, o presente exame do “De Anima” se mostra um grande auxílio para a questão específica “quem é o homem?”. Devemos, então, tratar de imaginação e intelecto.

A imaginação é um dos modos de dizer o pensar, isto é, um dos modos para responder à questão de como o intelecto conhece. Embora pensar e perceber sejam distintos, a imaginação não pode ocorrer sem a percepção. Não posso ter a imagem de qualquer sensível sem que antes tenha sido afetado por ele. A percepção do sensível, porém, é sempre percepção de forma e matéria. À medida que a percepção atua, formam-se, em alguns corpos viventes, imagens. A imagem do sensível é, no entanto, uma vez formada, independente da presença dele. O homem pode imaginar um sensível de olhos fechados. O sonho, por exemplo, é prova disso, pois é a pura formação de imagens (pelo menos num certo sentido) dos sensíveis quando eles não estão presentes. O homem é capaz de imaginar e articular imagens: a partir da capacidade de articulação de imagens, ele pode formar, inclusive, imagens de coisas que não existem através das imagens de coisas que existem. O cavalo-alado é uma figura “inventada” (ou imaginada) a partir das imagens recebidas desde os sensíveis, pura junção das formas dos sensíveis.

Resta agora o exame do intelecto.

O intelecto está dividido em duas “partes”. Evidentemente, não são partes extensas de um todo extenso, não se trata de pedaços de uma coisa; o sentido em que são partes só pode ser entendido a partir do sentido de atuação do todo. A parte passiva do intelecto precisa das imagens, isto é, depende da recepção das imagens dos sensíveis; esta parte é potencialmente tudo. A parte ativa do intelecto, por sua vez, é a pura operação a partir das imagens já

recebidas (esta parte separa matéria e forma). O pensamento, embora precise de imagens (pelo menos uma parte dele) não é a imagem, mas torna-se a imagem à medida que a pensa.

Nossa pergunta, no começo desta investigação, foi: como o intelecto conhece? Vimos, até agora, que perceber e pensar são distintos, na medida em que o perceber precisa sempre do sensível, e o pensar não precisa ou, precisando, consegue distinguir-se dele, numa operação independente. Para esclarecer esse processo, deve-se apontar um problema decisivo: para perceber, é necessário sempre um órgão que corresponda à percepção – isto é, se o percipiente não tiver um órgão sensível capaz de ser ativado pelo sensível, ele não pode perceber – mas, em relação ao intelecto, qual é o órgão sensível? Recebe o intelecto aquilo que pensa, a saber, as formas, por meio de algum tipo de “toque” sensível?

Parece que, se o pensar estiver ligado ao corpo, ele necessitará sempre da percepção, mas, como é diferente dela, não estaria ligado ao corpo – o que contraria todas as determinações até aqui oferecidas. Não parece haver um órgão sensível específico para o pensar, uma recepção sensível de formas. Em DA 429a 13, Aristóteles afirma que “por isso, é razoável que tampouco seja [o intelecto] misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade – ou frio ou quente – e haveria um órgão, tal como há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão.” Se, então, o pensar e o perceber são distintos, por que o intelecto, ou pelo menos uma parte dele, precisa da percepção?

É justamente por distinguir duas partes do intelecto que Aristóteles distingue o perceber do pensar. A parte passiva é capaz de receber a partir da imaginação, que está ligada à percepção, as imagens dos síngulos, isto é, recebe a pura aparência (ou a representação) dos sensíveis. A parte ativa do intelecto é capaz de separar matéria e forma, operar a partir das formas e com elas. Essa parte do intelecto, que separa matéria e forma, deixa de lado o que é singular e opera a partir do universal.

A princípio, o intelecto tem, em potência, tudo (todas as formas). Mas, para que ele possa conhecer, é preciso que seja atualizado. O intelecto reconhece o que ele tem em potência por meio da imaginação, isto é, pela percepção do sensível da qual a imagem é formada. Se não houver imaginação, também não há pensamento; então, ao menos uma das partes do intelecto precisa da imagem do sensível para que o pensamento venha a se formar.



A partir do reconhecimento da imagem sensível, o intelecto, que tem em potência tudo, reconhece aquilo que já possui e é ativado.

Há uma imensa discussão sobre os procedimentos mediante os quais o intelecto age sobre a imagem que recebe de sua parte passiva. Os medievais chamaram a essas partes “intelecto agente” e “intelecto passivo”, respectivamente. A fenomenologia contemporânea permanece estudando e expondo as estruturas da percepção, da imaginação, da formação do que aparece (o ser dos fenômenos).

No DA, Aristóteles lançou as bases para uma investigação (1) do que é a vida, nos seres vivos, e (2) do que é propriamente a vida humana, isto é, a vida de um corpo que se determina pelo pensamento. O original, aqui, parece ser a ligação estrutural entre corpo e alma, que não é uma soma ou uma justaposição, mas uma relação “formal”, ou seja, de formação, de ativação. A alma não é algo que se junta a um corpo mas o modo determinado (e bem estruturado) de atuar desse corpo, o modo de ele *ser*. É por isso que, ativando o conjunto orgânico de um corpo “que tem em potência a vida”, a alma dá a forma de ser desse corpo vivo, e por isso também é decisivo examinar as partes ou atuações desse ser. A “atuação” da sensibilidade determina em geral os vivos, mas somente a “atuação” de separação das formas, como que retiradas de sua imagem sensível, determina o ser vivo humano. O mistério fica por conta da imaginação e de sua relação com o intelecto passivo. Imaginar, ser afetado por imagens é reter do síncrono o que ele é, inclusive materialmente, mas sem que a matéria esteja presente em nós. Pensar, porém, é habitar o território em que é possível a linguagem, a ligação entre formas separadas, a ligação livre entre aquilo de que se separou a matéria.

Em que medida isto caracteriza o homem e é de difícil entendimento o manifesta a imensa herança dessa discussão aristotélica.



Referências bibliográficas

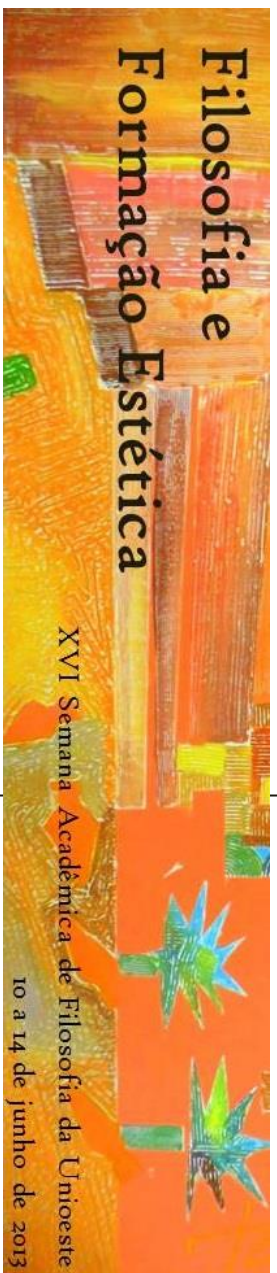
ARISTÓTELES. *De Anima*. Introdução, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 1ª ed. Editora 34: São Paulo, 2006.

_____. *Metafísica*. Introdução, tradução e notas de Lucas Angioni. Cadernos de tradução/ Universidade Estadual de Campinas: UNICAMP/IFCH, 2005.

BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos II. Física, antropologia e metafísica*. Edições Loyola: São Paulo, 2010.

MARTINS, Roberto e Lilian. *Uma leitura biológica do 'De Anima' de Aristóteles*. Disponível em: http://www.abfhib.org/FHB/FHB-02/FHB-v02-24-Roberto-Martins_Lilian-Martins.pdf

ZINGANO, M. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De anima III 4-5*. LP&M: Porto Alegre, 1998.



2 Resumos expandidos



VULNERABILIDADE E DEPENDÊNCIA HUMANA EM ALASDAIR MACINTYRE
– Angélica Fátima Rossetto Petter, Nedilso Lauro Brugnera

Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)

angelicapetersmbv@hotmail.com

Palavras-chave: Filosofia Moral. Vulnerabilidade. MacIntyre.

Alasdair Chalmers MacIntyre nasceu na Escócia em 1929. No início de sua trajetória acadêmica e sob influência do Marxismo publicou em 1953, aos 23 anos, seu primeiro livro, a saber, *Marxism: An Interpretation*, onde tenta conciliar o Cristianismo com o Marxismo. A influência marxista o faz compreender que toda a moralidade é a moralidade de algum grupo social particular, encarnada e vivida na vida e na história desse grupo. Assim, o marxismo está na base de seu projeto de contextualização da moral. Entre 1963 a 1966 trabalhou na Universidade de Oxford, resultando dessa experiência a publicação do livro *A Short History of Ethics*, no qual desenvolve seu projeto de contextualização social e histórica da ética. Desde 1971 vive nos EUA lecionando em diversas universidades. A partir de 1972 começou a escrever *After Virtue: A Study in Moral Theory* (traduzido no Brasil em 2001 pela Editora EDUSC com o título *Depois da Virtude: um estudo em teoria moral*). Este livro, que o projetou internacionalmente, foi publicado em 1981. Nele, MacIntyre expõe um lúcido diagnóstico da situação de fragmentação na qual se encontra o pensamento moral contemporâneo. Em 1988 publicou *Whose justice? Which rationality?* (traduzido no Brasil em 1991 pelas Edições Loyola com o título *Justiça de quem? Qual racionalidade?*), no qual aprofunda sua análise da moralidade contemporânea apresentada em *After Virtue*. Já em 1990 publicou *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition* (não há tradução em português; em espanhol foi traduzido em 1992 com o título *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogia y tradición*) procurando estruturar uma forma de conversação entre as tradições teóricas do pensamento moral. Por fim, em 1999 MacIntyre publicou *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (não há tradução em português; em espanhol foi traduzido em 2001 pela Editora Paidós com o título *Animales Racionales y Dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*) procurando responder a duas questões centrais, a saber: a) por que é importante estudar e entender o que o ser humano tem em comum com membros de outras espécies de animais inteligentes; e b) por que é importante que os filósofos da moral estudem os conceitos de vulnerabilidade e de dependência do ser humano. Na obra *Animales Racionales y Dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, MacIntyre defende duas

teses centrais, sendo estas também as respostas às duas questões colocadas anteriormente. A primeira postula que o ser humano apresenta características semelhantes a outros membros de espécies animais inteligentes, que o levam a se comportar de maneira parecida com eles. É o caso, por exemplo, dos golfinhos. A segunda tese é a de que as virtudes para a ação racional somente podem ser exercidas adequadamente se estiverem acompanhadas do reconhecimento de que a vulnerabilidade e a dependência são próprias do ser humano e de sua condição animal. Inicialmente MacIntyre se propõe a analisar a relação que os seres humanos têm com os membros de outras espécies de animais inteligentes e conclui que todo o comportamento corporal humano em sua relação com o mundo é originariamente uma condição animal, manifestada por sua dependência e vulnerabilidade. Assim, a concepção de homem apresentada pelo autor difere muito de diversos outros estudos realizados até então, sendo que o fator mais relevante para esta diferença é a questão das vulnerabilidades e da dependência que os humanos possuem em comum para com outras espécies de animais inteligentes, que MacIntyre em sua obra denominará *animais racionais não humanos*. O mais frequente, afirma MacIntyre, é que todo o indivíduo depende dos demais para sua sobrevivência e esta dependência dos demais a fim de obter proteção e sustento é mais evidente na infância e na velhice. A cultura ocidental moderna, porém, faz com que nós nos esqueçamos de nossa condição inicial de animais e, conseqüentemente, de todas as implicações que este esquecimento traz à reflexão moral. Prosseguindo em sua argumentação, MacIntyre estabelece uma diferença entre a razão prática dependente e a razão prática independente. A primeira é comum aos homens e aos animais inteligentes não humanos. A segunda, porém, é própria do ser humano. A passagem da razão prática dependente à razão prática independente faz-se lentamente, durante a infância e a adolescência, graças à experiência acumulada, à aprendizagem, ao exemplo dos mais velhos e à transmissão da herança cultural. MacIntyre assinala, no entanto, que são as virtudes que permitem o ser humano realizar essa transição de uma razão prática dependente para uma razão prática independente, pois elas também cumprem a função de fazer com que o ser humano participe das relações de reciprocidade. Deste modo, segundo MacIntyre, ao aceitarmos nossa originária condição animal, perceberemos quais virtudes são necessárias para que o florescimento humano se realize. E de acordo com MacIntyre, o retorno à ética aristotélica é o caminho mais correto a seguir, pois em Aristóteles não há separação entre a racionalidade humana e de sua 'biologia metafísica'. Finalizando, podemos perceber que em *Animales Racionales y Dependientes* MacIntyre apresenta uma concepção integral do ser humano, descrito em sua animalidade como vulnerável e dependente, porém com uma racionalidade prática que lhe permite estabelecer sua rede de relações de reciprocidade.



O RENASCIMENTO DO HOMEM EPIMETEU: ILLICH E A QUESTÃO DA EDUCAÇÃO – Christian Carlos Kuhn

Acadêmico do 4º ano de Filosofia da UNIOESTE-PR

cckhmr@bol.com.br

Palavras-chave: Educação. Ensino. Escolas.

Este trabalho tem como objetivo apresentar uma análise acerca de algumas reflexões sobre a educação presentes na obra *Sociedade sem escolas* de Ivan Illich. Trata-se de apresentar a distinção realizada pelo autor entre *esperança* e *expectativa*, tendo como base alguns elementos mitológico-simbólicos apresentados pelo autor e que parecem fornecer valiosos meios de se compreender a educação e o ensino em nossos dias. Movido pela inquietação filosófica acerca da realidade da América Latina, Ivan Illich, a partir de suas pesquisas e sua visão crítica, chega à conclusão óbvia de que o ensino escolar obrigatório é alienante e contrário ao ideal de educação. Se segue que a maioria dos homens tem seu direito de aprender cortado pela obrigação de frequentar a escola. Segundo o pensador, o processo de alienação do indivíduo e, conseqüentemente da educação, é resultado da falácia prometeica. O homem, ao longo do processo de desenvolvimento da pólis e da cultura grega clássica, passou a superestimar a Prometeu, tendo-o como seu patrono, e se esqueceu de seu irmão Epimeteu, desse modo, passou-se à supervalorização da razão em detrimento do instinto e da tradição simbólica, criando instituições e a modelar as cidades de acordo com suas necessidades egoístas. O mito grego de Prometeu e Pandora pode fornecer material suficiente para se pensar os limites que a Paidéia grega definiu acerca de nosso modo de viver em sociedade cujo fundamento é a educação. A começar pelo exemplo que Illich fornece acerca da origem do templo de delfos, um dos maiores ícones da cultura grega. O termo delfos, afirma o autor, é derivado do grego *delphys*, região da grécia onde se acreditava ser o ventre da terra (*Gaia*). Nesta região, no monte Parnasso, havia uma gruta que era guardada por um dragão (*phíton*), e que era símbolo do matriarcado primitivo, ou seja, envolvia os mistérios ético-iniciáticos da vida social grega pré-clássica. O Dragão fora trucidado por Apolo, e seus sacerdotes, ao se apossar da gruta, tomaram uma virgem e, posta sobre um tripé entre as fendas das rochas a entorpeceram com os gases que subiam do centro da terra. A partir de seus delírios começaram a realizar profecias que, depois da popularização dos feitos de suas sacerdotisas (*pítias*, em “homenagem” ao dragão) passou a ser conhecido como “O templo de Delfos”. Enfim, a história anterior, narra à passagem de uma visão-de-mundo antiga onde se



valorizavam os ritos sagrados no culto social, a experiência onírica, isto é, a interpretação dos sonhos, o conhecimento simbólico em geral, para uma sociedade misógina, onde se faziam oráculos para servir de escusas estratégicas políticas ou de interesse geral dos cidadãos adaptados à sua *paidéia*. A educação contemporânea de nossa sociedade parece ser resultado desses processos de rompimento com o mítico, a confiança no instinto da tribo, e da substituição das esperanças por meras expectativas que surgem como inço diante das demandas cada vez mais insaciáveis das políticas tecnocratas vigentes. Nossa civilização, segundo Illich, pode ser compreendida como o inverso da caixa de Pandora, pois, apesar de ter dela vazado os males devido à falta de previsão de *Epimeteu* (aquele que olha para traz), irmão de *Prometeu* (aquele que prevê) e por não escutar seus conselhos, ainda assim, restava a esperança no fundo. Nossa sociedade atual é como uma caixa que se fecha a si mesmo em um simples apertar de um botão e que se apresenta bela para os transeuntes que passam fascinados diante da vitrine. As crianças não mais inventam seus brinquedos, são poupados de esforços de inventar algo, ordenam aos pais que os comprem. A vida na civilização atual reflete esse rompimento do homem com a natureza, da substituição do *mithos* pelos *logos*, e da esperança por meras expectativas, aliás, enfatiza o autor, é necessário que compreendamos o real significado da esperança. Segundo ele, é de vital importância que a imaginação e o *ethos* do aluno e da sociedade em geral, sejam desescolarizados. É necessário o surgimento de novos homens epimeteus. Tal é o teor da apresentação. Os pormenores conceituais deste tema serão discutidos na comunicação.



GENEALOGIA DA MORAL CARTESIANA – Cristiane Picinini

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

cristianepicinini@gmail.com

Palavras-chave: Moral. Contexto histórico. Colégio dos Jesuítas.

É possível encontrar algum escrito sobre Moral, em Descartes? Essa é a questão chave para discorrer neste trabalho, para isso, torna-se necessário apresentar o contexto histórico do Filósofo, porque é pelo contexto das obras e de sua formação, que conseguimos chegar a uma resposta a esta questão. Embora Descartes não tenha deixado uma obra específica sobre a moral, ela encontra-se dispersa em seus escritos, mas é em seu livro *As Paixões da Alma* que se concentra a maior parte de seu conteúdo. Analisando o método genético-histórico que permitiu que se fizesse um estudo genealógico da moral do Filósofo, toma-se como gênese as “sementes morais” existentes no “solo cartesiano” em período de formação do jovem Filósofo no colégio de La Flèche. Entre as disciplinas filosóficas estudadas no Colégio dos Jesuítas, encontravam-se o ensino da filosofia aristotélico-tomista (lógica, física e metafísica) e de ética, complementando com o estudo de matemática, astronomia e biologia. Estudava línguas como latim, onde eram repassados textos de Cícero, Ovídio, Virgílio; no ensino do grego, eram lidos: Esopo, Dion Crisóstomo, a Retórica e a Poética de Aristóteles, ao lado de trechos extraídos de Homero, cartas de Platão e textos dos Padres gregos da Igreja. O objetivo principal da leitura das obras desses autores não era propriamente o domínio do conteúdo, mas o estudo do latim. Parte-se então, de uma visão do contexto cultural da época em que Descartes inicia seus estudos. A comunidade do Colégio Jesuíta de La Flèche, considerado um dos melhores colégios da Europa, não poderia ignorar as justificativas mudanças que se operavam ao seu redor. Veremos que nosso filósofo, desde sua juventude, deixa-se marcar pelas circunstâncias e pelos traços culturais de seu tempo. No decurso do século XVI é a época em que o teocentrismo medieval é substituído pelo antropocentrismo. É também época de crise, onde crenças, concepções e verdades tradicionais caem por terra. O homem liberta-se das amarras da Igreja em busca da autonomia do pensamento. No domínio do conhecimento, aparece Copérnico com sua nova Astronomia, desafiando o sistema aristotélico-ptolomaico. O geocentrismo cede lugar ao heliocentrismo. Foi o século de Erasmo de Roterdã (1469-1536) que apesar de um profundo cristão, dirigiu severas críticas à Igreja de sua época. Foi também o século de Michel de Montaigne (1533-1592) e de Pierre Charron (1541-1603). O pensamento de Montaigne estava voltado para o homem, é ele quem dá a primeira definição filosófica do termo humanista. Descartes viveu em uma época privilegiada da História. É filho



do século XVI e viveu na primeira metade do século XVII. O cenário apresentado certamente imprimirá suas marcas em Descartes, influenciando-o na maneira de pensar e agir. O Filósofo apresentava saúde frágil e, por isso, o reitor, padre Charlet, parente da família de Descartes, concedeu-lhe um quarto particular no Colégio. Este procedimento contribuiu para que o jovem estudante apresentasse uma grande dedicação aos estudos, voltando-se também para conhecimentos extracurriculares que abrangia as mais diversas áreas. Ao término da quinta série, muitos alunos deixavam o Colégio dando por concluídos seus estudos, ou, ingressavam em alguma universidade. Descartes continuou no Colégio complementando sua formação em Filosofia, pois, os estudos que prosseguiam em La Flèche equivaliam ao ensino das universidades. Após completar seus estudos, Descartes junta-se ao exercito holandês, comandado pelo príncipe Maurício de Nassau na Holanda, onde veio a conhecer Beeckman, que torna-se um grande amigo devido a afinidade intelectual existente entre os dois. Isaac Beeckman ganha o apreço do Filósofo por conseguir unir matemática e física. É depois de um grande estudo genealógico que se passa a encontrar as primeiras manifestações sobre a moral cartesiana, pois, é em seus primeiros inscritos que se observa uma nítida preocupação do Filósofo em falar da moral como uma unidade.



CONSTITUIÇÃO, REPRESENTAÇÃO E APRESENTAÇÃO EM EDMUND HUSSERL – Devair Gonçalves Sanchez

Unioeste/Capes
devairsanchez@gmail.com

216

Palavras-chave: Fenomenologia. Intersubjetividade. Epistemologia.

A proposta do presente trabalho consiste em retomar analiticamente o movimento de constituição do *alter ego*, levando em conta que esse outro, no momento em que o constituo como outro, está também constituindo o “eu – próprio”. Tendo-o diante de mim, e, tratando-se de outra subjetividade, por conseguinte, não tenho apenas um objeto sintetizado em seus dados apreendidos pelo ego. Constituindo a objetividade do mundo, o *ego*, através da relação *cogito-cogitatum* dispõe somente do fluxo dos atos noético-noemáticos dos entes objetivos, prescindindo de instrumentos metodológicos de análise subjetiva que somente emergirão na análise da comunidade intersubjetiva. A partir da quinta meditação, Husserl se ocupará em trazê-los à baila e empregá-los em sua teoria da constituição do sentido autêntico do *alter ego*. Nesse trajeto, Husserl propõe uma reflexão acerca da esfera do próprio em que ocorre o aparecer do outro como um eu. O “estranho” a mim desponta como o âmbito da experiência transcendental da subjetividade do próprio e, paralelamente, do outro. Trata-se de adentrar no campo da experiência noética do eu acerca do outro como se o *ego* tivesse a possibilidade de apropriar-se da experiência que o *alter ego* faz do ego pensante. No entanto, para tornar possível essa co-presença do outro no eu, Husserl insere no desenvolvimento da quinta meditação um conceito denominado *Einfühlung*³⁴. Numa abordagem prévia, deixa-se transparecer o estabelecimento de níveis intencionais ou momentos constitutivos na relação entre os sujeitos. Nesse contexto emergirá o conceito de *Emparelhamento (Paarung)*, em que a dinâmica de percepção do outro sujeito acontecerá de modo psicossomático. A doação originária do outro sujeito ao ego acontece num mundo primordial, através de uma *apresentação (Appräsentation)* corporal e, através desse novo campo de apresentação do outro, tenho disponível fenômenos da vida psíquica que permitirão a abertura de um novo horizonte de apropriação das manifestações subjetivas do outro, por meio dessa espécie de relação empática. Tal revelação inaugura um novo horizonte de sentido e atesta à fenomenologia um campo amplo de averiguação dos outros em sua alteridade. Tem-se a elaboração de uma ontologia universal que desencadeará uma postura reflexiva amplamente debatida por filósofos tais como Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, entre outros. Cabe inquirir se na Fenomenologia Transcendental há um reconhecimento da apoditicidade do mundo e dos

³⁴ A tradução mais apropriada seria *empatia* ou *intropatia*.



outros sujeitos. Percorrendo essa via, notar-se-á a manifestação do *alter ego* para o eu como fato transcendental da esfera fenomenológica. A perspectiva da investigação empreendida vislumbrará o horizonte do mundo comum como substrato das vivências intersubjetivas em polaridade com o *ego* transcendental enquanto doador de sentido. Pretende-se refletir acerca da impossibilidade do *ego* reconhecer-se como tal, excluído de uma comunidade monádica instaurada pelo sentido de existência do mundo. Em vista disso e com base no conjunto de conferências realizadas na Sorbonne, em Paris, em fevereiro de 1929, publicadas, pela primeira vez, em tradução francesa, em 1931, texto que propiciará um desenvolvimento da temática, originando as *Meditações cartesianas*, o presente trabalho intenta percorrer a trajetória husserliana em busca de refutar a crítica de solipsismo teórico via desvelamento da comunidade intersubjetiva. Para tanto, far-se-á num primeiro momento uma análise das primeiras meditações, onde a reflexão será pautada pelo modo como a subjetividade volta-se para os fenômenos e os constitui na dinâmica correlacional *noético-noemática*; em seguida, caberá investir numa análise do *ego* transcendental como substrato do conhecimento, levando em conta a *epoché* que o isola ao plano da consciência e, por conseguinte, fundamenta a crítica de solipsismo metodológico; e, por fim, o foco da abordagem concentra-se no desenvolvimento teórico husserliano da comunidade intersubjetiva monadológica como primeira tentativa de refutação da crítica mencionada.



OS GRAUS DE BELEZA EM PLATÃO – Douglas Meneghatti

Mestrando em Filosofia pela UNIOESTE – Campus de Toledo

douglas_meneghatti@hotmail.com

Palavras-chave: Estética. Belo-em-si. Aparência. Verdade.

Os textos platônicos sobre Estética marcam o início das discussões filosóficas sobre a arte da beleza, sobretudo: *Hípias Maior*, *Banquete*, *República* e *Fedro*. Sócrates, o interlocutor por excelência dos diálogos platônicos, traz para a discussão um problema presente na cultura grega: da associação entre a beleza e a bondade, reflexo da convergência entre os valores éticos com os estéticos (*Kalokagatia*). A principal preocupação de Platão no decorrer dos diálogos é salvaguardar a superioridade da beleza ideal, em-si, em detrimento da beleza real, presente nas formas individuais, para tanto, na obra *O Banquete*, Platão diferencia diversos graus de beleza, que inicia na singularidade dos corpos, ascende até as ciências, para enfim culminar na eterna, incriada e imperecível beleza ideal. A partir da leitura do *Banquete* é possível traçar uma sequência linear para os graus de beleza descritos por Platão. Através de um discurso sobre o amor que Diotima de Mantinéia teria contado para Sócrates, a obra narra o sucesso dramático de Agatão, que após vencer um concurso de tragédias oferece um banquete (jantar) para Sócrates, Fedro, Pausanias, Eriximaco, Aristófanos, Agatão e Alcibíades, nessa ocasião, os convidados decidem proferir discursos para o amor. Sócrates, após ouvir os interlocutores, conta uma história que teria ouvido de Diotima, através dela argumenta que primeiro a beleza deve ser procurada nos corpos belos, até chegar à conclusão de que a beleza de um corpo qualquer é igual à de todos os outros corpos, logo após, orienta que a beleza da alma é superior a do corpo e, portanto, as ações são superiores a aparência sensível. Em seguida, afirma que das ações humanas se deve elevar-se às ciências que proporcionarão uma visão mais abrangente da beleza. Por fim, após percorrer os diversos estágios de beleza, deve-se alcançar o estágio sublime do qual toda a beleza é derivada, isto é, a beleza em si, simples e eterna da qual todas as coisas participam (Cf. PLATÃO, 1972, 210a-211d). No livro VII da *República*, Platão discorre sobre a Alegoria da caverna, nesse texto encontramos a distinção entre a beleza aparente, representada pelo mundo sombrio e subterrâneo da caverna e a beleza ideal, trazida à luz pelo filósofo que se liberta e contempla o mundo verdadeiro, das essências imutáveis. O filósofo deve ascender, superando o mundo da beleza ilusória dos sentidos para alcançar o mundo inteligível que só pode ser vislumbrado sobre a ótica da razão. Semelhantemente, no *Hípias Maior*, Platão discorre sobre a natureza do Belo, por meio de um discurso entre o sofista Hípias e Sócrates, no qual, Sócrates pergunta ao



sábio sofista qual é o critério para distinguir o belo do feio, refutando-o de diversas maneiras, Sócrates faz Hípias perceber que a beleza não pode estar associada aos corpos singulares, aos ornamentos supérfluos e tampouco a conveniência ou a utilidade. Trata-se de um diálogo aporético, no qual Sócrates expõe um problema, mas não o resolve. Outro texto significativo em que Platão aborda questões relacionadas com a beleza é o Fedro, o texto composto por um diálogo entre Fedro e Sócrates, inicia com a leitura de um discurso de Lísias sobre amor, o qual é discutido pelos interlocutores, sendo que na sequência Sócrates profere o seu próprio discurso concedido a pedido de Fedro. O discurso, envolto de uma sonoridade poética, é um dos mais belos proferidos por Sócrates para elogiar o amor, nele percebemos a íntima ligação entre o belo, o bem e o verdadeiro, valores concomitantes que formam uma espécie de tríade nos discursos socráticos. O discurso é ainda enriquecido com a Teoria da reminiscência e com o Mito da parelha alada, por intermédio dos quais é possível distinguir a beleza dos prazeres aparentes, representados pelo deus Eros, da beleza em si, passível somente de contemplação. O verdadeiro prazer está além da sensibilidade, a concupiscência do Eros deve ser negada, único meio para se chegar a beleza verdadeira que coincide com a bondade. Em suma, a multiplicidade das formas individuais ludibria o gosto estético do ser humano que se encanta pelas belas formas presentes nos corpos, por isso, Platão ressalta a associação entre beleza, bondade e verdade, a fim de que não nos deixemos levar somente pela aparência sensível. Embora a natureza do belo não seja algo dado em Platão, haja vista a dificuldade de pensar o Belo em si, Platão nos leva a mais alta reflexão filosófica por meio de questões pertinentes aos fundamentos da arte.



LIBERDADE EM ARISTÓTELES – Eli Schmidtke

elischmidtke2000@yahoo.com.br

220

Palavras-chave: Liberdade em Jean Hyppolite. Liberdade em Baruch Spinoza. Liberdade em Aristoteles.

É uma busca através do tempo para encontrar o tema da liberdade em um texto de Aristóteles. Para isso iremos retroceder através de dois filósofos, sendo eles Hyppolite, Jean, 1971 e Baruch Spinoza, para que possamos quando chegar a Aristóteles ter um entendimento melhor do que significava para ele liberdade. Cf Hyppolite, Jean – Introdução à filosofia da história de Hegel, 1971. (...) Observações análogas se devem fazer para os problemas que dizem respeito aos limites da consciência, ou à oposição entre sujeito e objeto, problemas que não podiam surgir no tempo de Platão. A independência do Eu em si próprio, o seu ser por si era-lhe estranho: o homem não havia ainda penetrado dentro de si, não se tinha ainda explicitado a si próprio. Embora o sujeito fosse já livre indivíduo, reconhecia-se apenas na unidade com o seu ser. O ateniense reconhecia-se livre, mas na qualidade de ateniense, do mesmo modo que um cidadão romano se considerava tal na sua qualidade de ingenius. Mas o fato de o homem ser livre em si e por si, na sua essência e como homem nascido livre, era desconhecido por Platão não menos que por Aristóteles, por Cícero e pelos legisladores romanos, embora este conceito seja a fonte do direito romano. Só nos primórdios do cristianismo o espírito individual e pessoal adquire infinito valor absoluto: Deus quer que todos os homens se salvem. Na religião cristã surge a doutrina da igualdade de todos os homens diante de Deus, porque Cristo os fez livres pela liberdade do cristianismo. Estes princípios tornam a liberdade independente de toda causa externa (nascimento, condição e cultura) e Cf Chauí, Marilena. - Espinosa. Coleção Os Pensadores, Editora Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo, 1973. — 2ª edição, 1979. 3ª edição, 1983. “(...) não existe nada no estado natural que seja bom ou mau por consenso de todos; é que qualquer um que se encontre no estado natural atende só à sua utilidade e distingue como lhe convém, e só enquanto tem em conta sua utilidade, o que é bem e o que é mal e não está obrigado por nenhuma lei a obedecer a ninguém, senão a si (...)” e “(...) no estado natural não há a noção de pecado, ou então, se alguém peca, é contra si mesmo e não contra outrem: ninguém, com efeito, é obrigado a agradar a outrem por direito natural, a menos que o queira, e nenhuma coisa é boa ou má para a pessoa, senão aquilo que em virtude da sua própria compleição ela decida ser um bem ou um mal.(...) ambas citações do mesmo autor e livro. Depois dessas citações iremos ao encontro do texto de Aristóteles para entender que forma de liberdade havia naquela comunidade em que ele vivia. O texto em



questão é o que esta incluso em (Metafísica, A 2, 982 B 11-28) “(...) De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo. Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis. De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática. E o modo como as coisas se desenvolveram o demonstra: quando já se possuía praticamente tudo o de que se necessitava para a vida e também para o conforto e para o bem-estar, então se começou a buscar essa forma de conhecimento. É evidente, portanto, que não a buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só esta ciência, dentre todas as outras, é chamada livre, pois só ela é fim para si mesma.” Onde é apresentado o porquê da filosofia.



O CONFLITO EM O PRÍNCIPE DE MAQUIAVEL – Gabriel Allan Drehmer Gonçalves

gabrieldrehmer@hotmail.com

Palavras-chave: Conflito. Poder. Estado.

De início vale ressaltar dois pontos sobre a obra de Maquiavel. O primeiro é que o autor é um pensador “ponte de transição” entre o pensamento antigo e o que viria a ser o pensamento político moderno. O autor florentino é original no trato que dá aos conceitos usados até então pelos pensadores antigos e medievais. Ou seja, é um pensador original tanto quanto a tradição lhe permite, fazendo uma ponte de transição justamente por essa sua originalidade. De início Maquiavel foi visto como diabólico por exaltar o que nos pensadores medievais era a causa da ruína ou da tirania. Ele inverte o jogo em relação aos medievais acerca da moral ligada com a política trazendo consigo o novo, certa originalidade e, sendo tal, causa uma gama enorme de diferentes interpretações. Para Cassirer, por exemplo, a obra de Maquiavel é tão somente um tratado técnico. Sobre interpretações de cunho moral d’O Príncipe Cassirer escreve em sua obra intitulada “El mito Del Estado”: “Pero, si bien El Príncipe es cualquier cosa menos un tratado moral e pedagógico, de Ella no se inferi que sea un libro inmoral. Ambos judicios son igualmente equivocados. El Príncipe no es un libro moral ni inmoral: es simplemente un libro técnico. Em un libro técnico no hay que ir buscando reglas de conducta ética, de bien y mal. Basta com que nos diga que es útil y lo que es inútil” (Cf. CASSIRER, *El mito del Estado*, 2004). Cassirer compara a visão política de Maquiavel a um jogo de xadrez onde quem conhece e aplica as regras com precisão previamente calculada vence. Talvez essa não seja a compreensão mais correta do pensamento de Maquiavel. Um segundo ponto que pode ajudar na compreensão do pensamento contido na obra trata da originalidade que o autor florentino dá a um conceito já usado pelos medievais, o conceito do conflito. Sobre tal Maquiavel trata de expor claramente no nono capítulo de “O Príncipe”: “[...] em toda cidade se encontram estes dois humores diversos: e nasce disto que o povo não deseja ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo; destes dois apetites diversos nasce na cidade um destes três efeitos: ou o principado, ou a liberdade, ou a licença”. (Cf. MAQUIAVEL, *O Príncipe*, 1991.) O tema do conflito já é presente desde antes de Maquiavel, o conflito é tratado tanto pelos gregos quanto pelos medievais. O que distingue a originalidade do pensador florentino de seus antecessores é o trato que esse dá ao conceito de conflito face ao ideal de harmonia política, com o qual tal conceito era articulado nos pensadores clássicos. Diferente dos clássicos, onde o conflito é a ausência, ou corrupção da

vida política, para Maquiavel é justamente no conflito enquanto movimento interno que faz do Estado algo vivo e autônomo. Em outras palavras, para Maquiavel o ideal político não é mais fundamentado em uma metafísica ou teologia, mas sim no mundo fático, no jogo político. Assim, para argumentar sua concepção política como inerente ao Estado, Maquiavel coloca no centro do jogo político a dicotomia de humores, o povo e os grandes, cada qual tendo um fim conflitante com o seu oposto, não sendo mais esse fim um bem comum, fundado na natureza do homem enquanto animal político e/ou social. Em Maquiavel a ordem de fins é dissimétrica, heterogênea. O conflito não está à parte da relação política, mas é o que legitima a mesma, a política nunca atinge um fim ideal, uma harmonia perfeita, porém está sempre em manutenção, sendo constantemente autolegitimada, de acordo com o movimento interno em relação ao jogo de humores. O conflito, enquanto tal, enquanto liberdade política, permanece sem resolução conclusiva. Cabe ao príncipe regulá-lo, não neutralizá-lo, pois tal seria a morte da vida pública como pensa Maquiavel. O conflito deve ser regulado não em vista de um fim ideal, mas sim, a manter o estado das coisas. Assim, uma vez que é tarefa do príncipe regular os humores no Estado ele estará sempre no campo do contingente, daquilo que não se deixa prever. Cabe ao príncipe de virtù antecipar-se à fortuna, não prever seus efeitos e, além disso, usando-a a seu favor. Como diz Lefort: “Ao afirmar a permanência do conflito, ao rejeitar a idéia de que uma forma política carrega em si estabilidade, o pensador reconhece a permanência dos acidentes e, conseqüentemente, designa a função do príncipe como a de um sujeito que conquista a verdade num movimento continuado de racionalização da experiência. Ao mesmo tempo se arroga o direito de conceber as relações de força em sua generalidade, ensina que estas se instituem sempre pelas operações empíricas de agentes colocados em condições contingentes. Ao mesmo tempo em que extrai de toda situação os termos de um problema e nos torna sensível à exigência de um método, mostra que os dados deste problema não deixam de mudar e que a solução jamais é fornecida antecipadamente”. (Cf. LEFORT, *O trabalho da obra, Maquiavel*, 1972) Assim, cabe ao príncipe o exercício do poder de mediar, mas nunca se aliar, fundando-se na necessidade. O príncipe é aquele que funda o Estado no uso da violência, da força, e o mantém, mantém o poder, institucionalizando a força em aceitação. O Poder é poder se fazer necessário no jogo político, na relação de humores, institucionalizando a força coerciva, violência, em mediação, em mecanismos institucionais. Manter o Poder é legitimar-se constantemente na medida em que se assegura a liberdade política.

OBSERVAÇÕES SOBRE UMA TESE DE SARTRE: a relação entre a reflexão e o ego
– Helen Aline dos Santos Manhães

Unioeste

helen_asm@hotmail.com

Palavras-chave: Consciência. Ego. Reflexão.

A questão acaba, por fim, a ser a seguinte: qual a verdadeira natureza da consciência? A desavença em torno da questão do Ego só pode ser realmente elucidada se se partir duma definição do que seja o Eu e de qual seria seu lugar relativamente à consciência. Assim, faz-se necessário apresentar o que é a consciência a partir das relações estabelecidas entre irrefletido e reflexão. Examinar o princípio teleológico da vida da consciência, como requer Pedro Alves em defesa de Husserl, ou afirmar a consciência a partir de sua vivência de fato, ou seja, como consciência posicional de objetos, como se diz segundo Sartre. Pretende-se, aqui, refazer alguns passos de Alves no texto “Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre” no intuito de reposicionar a questão do Ego a partir do caminho da consciência: sua constituição, sua natureza, sua finalidade. Segundo a obra de Alves, o problema do Ego transcendental torna-se o problema de explicar não como, mas porquê ocorre a reflexão. Se, como afirma Sartre, o irrefletido é um campo prévio e autônomo relativamente à reflexão, é a vida da consciência em seu modo mais espontâneo, porque surge a reflexão? E porque a reflexão se liga tão intimamente à questão do Ego? Tanto em Sartre como em Husserl, o Ego e a reflexão estão intimamente ligados, ainda que de um modo tão distinto. Em Sartre, o Ego é um objeto no mundo, transcendente à consciência porque está fora dela, porque não é ela. Sartre afirma que, originariamente, a consciência é impessoal ou, ao menos, pré-pessoal, isto é, ela não diz ‘eu’. Na consciência irrefletida não há uma estrutura egológica que remete as vivências a um polo comum, como se elas emanassem do Eu e este fosse uma espécie de fonte de estados e ações, em suma, um objeto extático e determinado que funcionasse de substrato para as vivências, algo como um fio condutor originário que desse razão à série. Ao contrário, para ele o Ego não é a origem, mas sim o produto da reflexão. Por um movimento de elevação ao infinito, a reflexão exacerba a experiência vivida na espontaneidade do irrefletido e como que acrescenta elementos a ela. Um exemplo: se sinto desgosto, raiva, desprazer ao ver Pedro, isto reside no plano do irrefletido porque estou absorva em meu objeto. Ao retomar esta vivência pela reflexão, não a retomo em sua pureza, como aquilo que ela é: desprazer ao ver Pedro; por uma passagem ao infinito do sentimento que tive naquela vivência (ação), a reflexão cria um estado (odiar Pedro) que se pretende anterior e posterior à vivência tal como é. Anterior porque lhe surge como origem, posterior porque afirma que tal

vivência prolongar-se-á, quando, de fato, não pode afirmar isto. A reflexão cria um estado de duração, antes e depois, duma experiência que foi “momentânea”. O Ego surge aqui como a unidade mais básica e originária para a qual serão remetidos todos os diversos estados da vida de uma consciência, como a fonte de emanação deles, que constitui um bloco coeso e fornece certo “sentido” ao conjunto das vivências. Portanto, na filosofia sartreana o Ego é uma criação da própria consciência através da reflexão, um objeto que ela cria e, como um segundo momento deste mesmo movimento, ao qual se identifica, perdendo a sua pureza e instantaneidade originais, isto é, introduz a si mesma um ponto de opacidade que passa a afirmar como pertencente a si, como sendo si. Já em Husserl a relação ocorre da seguinte forma: ele afirma a existência de um Ego transcendental, que é prévio a toda aparição de mundo e, em última instância, é quem constitui o mundo. O Ego seria, aqui, a estrutura mais fundamental da consciência transcendental. Ele é tomado sim como o ponto de unificação e individuação das consciências do sujeito, mas, diferentemente da crítica que Sartre lhe fez, não se trata de um ponto substancial, de uma coisa na consciência, de um aspecto inconsciente na consciência. Segundo Alves, o Ego husserliano nada mais é que a expressão da necessidade de a consciência voltar-se sobre si própria, ou seja, de realizar a reflexão. “Eu não é nem uma coisa nem um quase-objeto, mas sim a expressão da estrutura teleológica da consciência e do primado, que se deve já poder verificar no próprio seio da vivência irrefletida, da *consciência de si* sobre a simples consciência de objetos.” (Cf. ALVES, *Irrefletido e reflexão: observações sobre uma tese de Sartre*, 1994, p. 20) Nesse sentido, Alves defende a natureza da consciência como sendo uma tendência inelutável para o voltar-se sobre si mesma, enquanto um *princípio*, em detrimento do *fato* de ser consciência de objetos transcendentais. E assim justifica a não completa autonomia do irrefletido em relação à reflexão: o irrefletido deve ser entendido como um momento do movimento total ao qual a consciência tende, que é a apreensão de si por si mesma. A crítica que Alves mantém aqui em relação a Sartre é que, segundo sua tese de autonomia e principialidade totais do irrefletido, a reflexão não tem razão de ser, torna-se um acontecimento gratuito, contingente, porque não participa da própria estrutura da consciência. A resposta sartreana à contingência da reflexão assume um teor ético-existencial que nos remete diretamente a “O ser e o nada”. Tendo em vista a constituição ontológica da consciência, seu nada de ser, ela, quando se depara de frente consigo mesma e vislumbra esta monumental espontaneidade e liberdade de seu ser, tende a fugir de sua própria condição por não suportá-la: eis a angústia. Tal fuga dá-se justamente pela criação de um objeto (Ego) que, contrariamente à consciência, é de natureza estável, determinada.



**A FIGURA DO FILÓSOFO, CETICISMO E SUBJETIVIDADE EM MONTAIGNE:
interpretação de Luiz Eva – Katyana Martins Weyh**

Acadêmica do curso de Filosofia - 1º ano/2013

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste / *Campus* Toledo

katian.na@hotmail.com

Palavras-chave: Inovação, Ceticismo, Montaigne.

O objetivo deste resumo é mostrar a novidade da filosofia de Michel de Montaigne (1533-1592), um filósofo de “nova figura, impremeditado e fortuito”, que descobriu casualmente a semelhança entre suas opiniões e aquelas sustentadas pelos filósofos que o antecederam. Conhecedor das dificuldades interpostas para o reconhecimento da verdade, o cético procura se prevenir das consequências assertivas indesejáveis que decorrem do uso da linguagem. Não obstante, procura gozar de uma liberdade privilegiada do uso da razão, no nível de sua prática argumentativa, pois em vez de subordiná-la à demonstração das verdades, ele a observa como uma faculdade dotada de uma plasticidade maior do que se costuma reconhecer. “Que sei eu?” Quando toma essa passagem como manifestação de ceticismo, Montaigne parece se recusar a reconhecer-se cético, seja porque, se atinasse para esse ponto, talvez não visse que, num nível mais profundo, ao ser reaproximado das fontes que lhe servem de base, seu texto revela uma expressão ainda mais forte de concordância com o ceticismo. Então qual o propósito de se autodeclarar um filósofo de nova figura, denominado impremeditado e fortuito? A novidade da filosofia montaigniana caracteriza-se pela forma imprevista com que ele descobriu, diante das filosofias já existentes, a conformidade daquilo que pensava com aquilo que outros já teriam pensado, o que não o impossibilitaria de “aderir” a uma dessas filosofias. Além disso, Montaigne encontra no caráter impremeditado, a natureza do próprio ato de filosofar, ou seja, aquilo que tomaria posse como algo novo em relação ao modo tradicional. Montaigne conserva sua naturalidade narrando através de seus próprios modos e “costumes”, ao invés de engajar-se em determinada “disciplina” filosófica. Entretanto, há um conflito entre as filosofias dogmáticas que emerge como ocasião de duvidar da pretensão da verdade. Montaigne pretende filosofar extremamente a tal conflito de opiniões dogmáticas, e segue as prescrições dos antigos céticos, que faz alusão a esse tema para mostrar como a filosofia é capaz, não apenas por sua simples diversidade, mas também pelas críticas que os filósofos dirigirem uns aos outros, de nos ensinar acerca da precariedade da razão. Com relação ao dogma, os céticos antigos acreditam esse ser um filosofar de homens acometidos pela precipitação no juízo da verdade, sem terem avaliado o problema de um modo



plenamente racional, ou seja, perdem a oportunidade de reconhecer o que não possui justificção racional. Entretanto, Montaigne caracteriza o cético como “aquele que emprega com mais liberdade suas faculdades intelectuais na investigação filosófica, posto que não está comprometido com a defesa de uma posição que torne por verdadeira.” Montaigne de certa forma “abandonou” a expectativa inicial de encontrar a verdade racional, não por ter concluído que isso era impossível, mas pelo modo como sua experiência intelectual o foi persuadindo sobre a maior plausibilidade de que se deveria repetir, indefinidamente, o mesmo espetáculo da falibilidade da razão em seu uso demonstrativo. Contudo, em seu percurso, narra um episódio pelo qual casualmente reconheceu a natureza filosófica de sua experiência segundo um conjunto de elementos que caracteriza como uma filosofia existente, que se instaura de forma biográfica: o ceticismo pirrônico, nos termos precisos que o expõe Sexto.



A DESTRUIÇÃO DA AURA EM WALTER BENJAMIN – Laís Celant de Pollo

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

laís_celant@hotmail.com

228

Palavras-chave: Estética. Reprodutibilidade. Aura.

No ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, Walter Benjamin, filósofo alemão da escola de Frankfurt, acompanha o movimento histórico e social da arte, possuindo influência política e, conseqüentemente, marxista da época que girava em torno do consumo. Nesse texto, descreve a situação em que se encontravam as obras de arte em suas diversas modalidades artísticas. Com o avanço da tecnologia e o incentivo ao consumo, os trabalhos artísticos começam a perder seu valor tradicional que advém da contemplação e do culto desde a antiguidade e passaram a ser reproduzidos em grande escala. Essa reprodução Benjamin afirma ser técnica, pois sua cópia é idêntica. O autor afirma, entretanto, que no momento da reprodução, há algo na obra original que não pode ser copiada: a sua essência denominada por Benjamin de “aura”. A “aura”, explica Benjamin, é a absoluta singularidade de um ser – natural ou artístico –, sua condição de exemplar único que se oferece num aqui e a agora “irrepetível”, sua qualidade de eternidade e fugacidade simultâneas, seu pertencimento necessário ao contexto em que se encontra e sua participação numa tradição que lhe dá sentido. É no caso da obra de arte, sua autenticidade, isto é, o vínculo interno entre sua unidade e sua durabilidade. A obra de arte possui aura quando tem as seguintes qualidades: é única, irrepetível, duradoura, efêmera, nova e participante de uma tradição, capaz de tornar distante o que está perto e estranho, o que parecia familiar porque transfigura a realidade. As artes na antiguidade tinham como finalidade sacralizar e divinizar o mundo – tornando distante e transcendente – e, ao mesmo tempo, presentificar os deuses aos homens – tornando o divino próximo e imanente, sua origem religiosa transmitiu às obras de arte a qualidade aurática mesmo quando deixaram de ser parte da religião para se tornarem autônomas e belas artes: a forma mais primitiva de inserção da obra de arte no contexto da tradição que se exprimia no culto. As mais antigas obras de arte surgiram a serviço de um ritual inicialmente mágico e depois religioso. O que é de importância decisiva é que esse modo de ser “aurático” da obra de arte nunca se destaca completamente da sua função ritual. Em outras palavras, o valor único da obra de arte “autêntica” tem sempre um fundamento teológico, por mais remoto que seja, pois que ele pode ser reconhecido como ritual secularizado, mesmo nas formas mais profanas do culto do belo. O culto do belo, ao substituir o culto dos deuses, conservou o caráter “aurático” da obra de arte. Ou seja, ao passar do campo religioso ao



estético, a obra de arte conservou a “aura”. Nesse sentido é preciso então explicar como esta foi perdida ou destruída. Benjamin afirma no texto que a arte sempre foi reproduzível, bastando ver discípulos imitando seus mestres. A questão, portanto, não está no fato da reprodução e sim, na nova modalidade de reproduzir: a reprodução técnica, que permite a existência do objeto artístico em série e que, em certos casos, como na fotografia, no disco, e no cinema, torna possível distinguir original e cópia. A destruição da “aura” está prefigurada na própria essência da obra de arte como algo possível porque ela possui dois valores: o de culto e o de exposição, e este último suscita a reproduzibilidade quando as condições sócio históricas a exigirem e a possibilitarem. Porém, o que o valor de exposição não possibilita, é a reprodução da “aura”, que até então se torna presente nas obras originais apenas. A reproduzibilidade técnica quando efetivada não possui condições empíricas de reproduzir aquele momento espaço temporal que o autor define como “aura”. Isso se torna um problema relevante a ser pensado na obra de W. Benjamin, e é nessa principal problemática que será desenvolvida essa pesquisa de trabalho.



O DESENVOLVIMENTO DE TEMAS TRANSVERSAIS NA ESCOLA E A TRANSFORMAÇÃO CULTURAL DO ALUNO – Letícia Nunes Goulart

UNIOESTE- Universidade Estadual do Oeste do Paraná

srta.bygous@hotmail.com

Palavras Chave: Aluno. Desenvolvimento. Escola.

A presença da arte na vida do aluno é incontestável, por esta razão quero tocar em um assunto gostoso de ser trabalhado em sala de aula tornando do(a) mais prazerosa e natural na vida dos alunos. O desenvolvimento de temas transversais é um processo sofisticado no qual as ideias se manifestam no aluno de forma lúdica e instigante. Devemos estar selecionando obras as quais vamos mostrar aos jovens de uma forma que esteja abrindo novas portas e caminhos para um conhecimento inovador desenvolvendo sua criatividade, curiosidade, a capacidade de pensar múltiplas alternativas para solução de um determinado problema em pauta, desenvolvimento do pensamento crítico, desenvolvimento a capacidade de trabalhar em equipe, comunicar-se com outras pessoas e aceitar críticas e uma busca saudável pelo conhecimento artístico e filosófico. Podendo se utilizar da dança, teatro, música, poesia, arte circense e entre outras inúmeras atividades as quais se relacionam com a filosofia a refletir sobre uma realidade social e cultural onde se esta inserida este aluno. O tema transversal em sala de aula propõe uma aprendizagem do conhecimento e formação de atitudes e valores em um contexto familiar o tornando-o mais humano perante a sociedade. Pois o que temos hoje dentro de sala de aula é um aluno que não consegue prestar atenção no professor, ele não se sensibiliza pelo o que está proposto dentro de sala de aula, não se envolve com a disponibilidade dos outros, não se compromete com ideias ou valores e não se liberta de suas opiniões e discursos idênticos ao da propaganda: curto, afirmativo e linear. É esta a proposta que lanço ao profissional de filosofia, aulas onde o aluno se insira, preste atenção e desenvolva suas próprias ideias, mostrar para eles que através da arte a uma transformação não somente cultural mais social, também proporcionando respeito com o próximo e principalmente ao professor. A arte junto à filosofia dentro de sala de aula ajuda o aluno a respeitar seus colegas, e no desenvolvimento escolar (cognitivo), podendo este prestar mais atenção nas outras disciplinas também. As competências e as habilidades do profissional em filosofia abrange um leque muito maior do que se espera do mesmo, muitas vezes sem saber como trabalhar temas transversais acaba tornando a aula cansativa para o aluno sem que ele tome interesse pela aula ali sendo discutida apenas desenvolvendo uma memorização do



conteúdo sem chamar atenção deles para dentro da sala de aula, a filosofia é este refinamento do uso argumentativo da linguagem para o qual a uma contribuição na formação dos próprios conteúdos filosóficos. “O licenciado deverá estar habilitado para enfrentar com sucesso os desafios e as dificuldades inerentes à tarefa de despertar os jovens para a reflexão filosófica, bem como transmitir aos alunos do ensino médio ou universitário o legado da tradição e o gosto pelo pensamento inovador, crítico e principalmente independente”. (pg.39).



ALIENAÇÃO: Trabalho Alienado para Karl Marx – Lucas Paiva Scussiatto

lucasscussiatto@hotmail.com

Palavras-chave: Trabalho. Trabalho Alienado. Fábrica.

Na obra filosófica de Karl Marx que foi escrita em 1844, os Manuscritos econômico-filosóficos ou Manuscritos de Paris que é conhecida pela fase do Marx Jovem, pois são seus primeiros escritos de Filosofia. Com o pensamento filosófico sobre a sociedade, Marx vem a fundamentar a sua investigação sobre o trabalho alienado, cujo acontece no momento histórico com o clima de pós-revolução no continente europeu, que na Alemanha propiciou muito a Filosofia. E é discutida por Marx de forma metafísica, com o profundo pensamento sobre o sistema do regime capitalista. O livro é marcado por trazer a crítica de Marx a Hegel pelo fato de não concordar com idealismo, mas com materialismo assim proposto. E também questiona os teóricos Adam Smith e David Ricardo, que propuseram os primeiros ideais do sistema liberalista econômico. O trabalho alienado para Marx teve seus principais fundamentos sobre o trabalho alienado apresentados na obra: Manuscritos econômico-filosóficos, que explicita a realidade vivenciada dos setores fabril da Europa, onde o operário, que trabalha nas fábricas, que quanto mais produz, menos ele custa para economia, por consequência se desvaloriza e o capitalista lucra mais ainda. O Marx discute diretamente os conceitos com Adam Smith, David Ricardo, e com Hegel, sobre: a sociedade capitalista do século XIX e seu modo de produção, e seus fundamentos que são utilizados em suas teorias. A alienação para Marx não ocorre somente no trabalho que o operário se transforma em máquina, mas também nas religiões, no comércio, na economia, na política, na rotina da vida dos humanos em geral. Tendo em consideração as teorias de Marx sobre o sistema capitalista, o trabalho alienado é utilizado por ele para retratar a vida nos setores das fabricas, que afinal vivemos até hoje, alienação ocorre com mais intensidade em nossa sociedade contemporânea, porisso é relevante se discutir um assunto tão cotidianamente referido. Pensando na sociedade atual, e em seus vários tipos de indústrias e modos de empregos, o trabalho alienado passou por transformações, ao decorrer do tempo, por isso se mantém cada vez mais operante nas fábricas. É um dos motivos, para se continuar estudando, afinal pensar, em uma sociedade melhor, com menos desigualdade social, que é provocada por essa relação em capitalistas e operários. Movido pelo desejo de identificar os problemas socioeconômicos da sociedade, que se torna uma questão filosófica e metafísica assim como Marx tratou nos Manuscritos econômico-filosóficos, por isso que deve se continuar sendo estudada por muito tempo nas universidades. Segundo a teoria marxista, após a revolução industrial as fábricas começam a



ser dividida em setores, isso provoca um intenso aumento na concorrência no sistema de produção, por consequência também no comércio, e isso gera que os donos de fábricas exijam mais de seus trabalhadores. Tendo o aumento das suas cargas de serviços, com isso gera a alienação nos trabalhadores, que não sabe que estão trabalhando, cada vez mais para ganhar mesmo. Um fator relevante é a questão do salário que é apontada por Marx “A grandeza do salário é apenas um momento para estimativa do rendimento do trabalho.” (MARX. Manuscritos econômico-filosóficos. 2010). Que o salário é só um estímulo momentâneo para o trabalhador que se contenta e continua a produzir cada vez mais. Para “superar” o trabalho alienado, os operários se tomam conta de sua realidade de trabalho, que através do dinheiro, e da especulação de mercado vivida naquela sociedade do século XIX, da exploração feita pelos capitalistas. Essa intervenção dos meios de exploração do regime capitalista é muito difícil dos trabalhadores das fábricas de se por contra, cabe à união dos operários se manifestarem e ir à busca de condições de igualdade de capital, fazer greves e reagir, assim como Marx pensou.



APROXIMAÇÕES ENTRE NIETZSCHE E FOUCAULT: O surgimento do homem e o significado da linguagem literária – Pamela Cristina de Gois

UEL – Universidade Estadual de Londrina

panmimese@gmail.com

Palavras-chave: Foucault. Nietzsche. Literatura. Modernidade.

Entre os temas pesquisados pelo filósofo francês Michel Foucault encontra-se a linguagem. Podemos perceber que, demasiadamente o mundo moderno se utiliza da linguagem como forma de dominação e poder, através das ciências empíricas e até mesmo da literatura. No seu texto *As palavras e as Coisas* (1966) encontram-se aspectos importantes sobre o problema da linguagem, a saber, das estruturas epistemológicas que regem o mundo moderno, além de uma possível solução: a linguagem literária do louco, que, no entanto é marginalizada. Nesta forma específica de linguagem haveria uma desvinculação das relações de poder do mundo moderno. O problema da linguagem enquanto forma de poder começa a se estruturar a partir do século XVIII e principalmente no século XIX. Deus deixa de ser fundamental e centro do mundo, agora o homem detém o poder e o desejo da finitude, que são exercidos através dos avanços científicos e da linguagem, inclusive literária, problema esse também anunciado pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Segundo o pensamento foucaultiano, o desejo de saber o que é a natureza humana deu início a valorização do homem e o fim da época clássica. As ciências empíricas produzem o saber histórico, que por sua vez, através do tempo e da experiência estabelece uma história acabada das coisas. Sendo assim, o problema seria o fato do saber moderno estabelecer fundamentos e essências, não há progresso nisso, tendo em vista os feitos que constituem o homem no presente e no passado – o homem esta sendo constituído ao longo da história e, isso não é colocado pelo saber histórico. Ao questionar a criação da verdade em *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*, Nietzsche mostra como se deu a criação da linguagem, tal como Foucault vai nos descrever posteriormente. O mundo não se justifica através de sua essência e sim, através de uma linguagem representativa, ou ainda, metáforas criadas pelo uso do intelecto. Nietzsche retira o homem de sua posição de centro do universo, tal como estabelecido no Iluminismo e ainda mais, mostra ao homem sua pequenez diante da natureza. Para Nietzsche, aquilo que temos como conhecimento foi inventado, mas o homem se esquece disso e sente como superior a natureza. Nietzsche mostra que, os animais inteligentes apareceram e podem desaparecer e, com eles todo o conhecimento, mas a natureza reinterpretada por esses animais inteligentes, não se importará com isso, como se eles nunca tivessem existido. Nietzsche também chama a



atenção para o valor que o homem dá para ao conhecimento, par ao filósofo o homem se torna um niilista passivo em presença desse conhecimento, pois diante da completa falta de sentido se vê em desespero, não vive as consequências do niilismo. Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault mostra que no saber clássico, o homem enquanto infinito era imperfeito e não tinha a pretensão de alcançar a verdade, entretanto, com o empirismo pós-kantiano e o advento da modernidade, o homem passa para uma condição de sujeito finito. O homem, agora, busca a verdade incessantemente, tomando assim, o “lugar do rei” (forma literária, utilizada por Foucault no capítulo IX - *As Palavras e as Coisas*, para dizer que o homem tomou o lugar central, no mundo moderno). O problema é que, quando o saber moderno pretende se desvincular de Deus e de toda metafísica, cai numa armadilha, pois cria a metafísica do trabalho, do saber e da linguagem. Partindo dessas questões sobre *As Palavras e as Coisas*, podemos articular com a figura do louco, tratado em *A história da Loucura*; torna-se importante observar o discurso do louco, pois ele não está ligado aos modos racionais da sociedade moderna, isto é, ele tem seu próprio comportamento, no qual é desinteressado e desvinculado de qualquer forma de política. Este fato gerou consequências a este pequeno grupo da sociedade, a privação da liberdade, pois o louco, na sociedade disciplinar, passou a representar um problema para os “sãos” e para os detentores do poder, pois não é interessante para o Estado que existam pessoas que não obedeçam a suas regras. Podemos aproximar o pensamento de Foucault acerca da modernidade e da literatura com o pensamento nietzschiano. Para Nietzsche, em *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*, tal como na ciência, temos nessa obra a linguagem artística como uma linguagem criada, mas suas consequências não são negativas a vida. A linguagem literária pode ser uma possibilidade de desvinculação com a tradição, isto é, dos valores modernos pautados no excesso de valorização do homem.



EM QUE A NOÇÃO DELEUZIANA DE PROBLEMA PODE CONTRIBUIR PARA A NOÇÃO MATEMÁTICA DE PROBLEMA? – Sandra Elisete Casola

Projeto *Escrileituras*: um modo de ler e escrever em meio à vida - UNIOESTE

Observatório da Educação/CAPES/INEP

sandracasola@live.com

Palavras-chave: Matemática, Problema, Filosofia

Os índices nacionais de avaliação do Ensino Básico brasileiro, extraídos da Prova Brasil e do ENEM³⁵, bem como as análises feitas a partir deles, evidenciam que os estudantes têm significativa dificuldade de interpretação, tanto na área de Língua Portuguesa quanto na de Matemática. Percebe-se, no entanto, que a interpretação, nas duas áreas, é competência imprescindível, conforme a matriz de referência para tais avaliações³⁶; também nota-se, nas próprias questões das provas e nas Orientações Curriculares Nacionais, uma tentativa de mudança significativa no trabalho metodológico e nas concepções de ensino, do que ensinar e como ensinar, bem como à importância que a escola deve dar à elaboração, pelos próprios estudantes, de sentidos aos conteúdos estudados. Chegou o momento de nos questionarmos sobre o que se tornou hábito, rotina, na nossa ação docente e avaliarmos os sentidos do que viemos fazendo. Acredito que nós, professores de Matemática, devemos nos ocupar sobre o que concebemos importante considerar quando trabalhamos com os conteúdos, as competências e as habilidades próprias de nossa área de conhecimento. Interessa-me, nesta comunicação que é fruto de minha pesquisa individual inscrita no âmbito do Projeto de Ensino, Pesquisa e Extensão “*Escrileituras*: ler e escrever em meio à vida”, ocupar-me de nosso trabalho com problemas matemáticos e suas estratégias de resolução empregadas em nossas aulas. Acerca dessas considerações, gostaria de propor alguns questionamentos e, modestamente, algumas sugestões de abordagem referentes ao trabalho com problemas matemáticos, todas na perspectiva de que a atenção a isto em nossas aulas contribui, sobremaneira, ao desenvolvimento do terceiro eixo cognitivo comum a todas as áreas de conhecimento presente na matriz de referência para as avaliações nacionais, a saber: “Enfrentar situações-problema (SP): selecionar, organizar, relacionar, interpretar dados e informações representados de diferentes formas, para tomar decisões e enfrentar situações-

³⁵ Disponível em: <http://inep.gov.br/web/portal-ideb>.

³⁶ Conforme <http://portal.mec.gov.br>.



problema”. Considerando que este é um dos eixos comuns a todas as áreas de conhecimento, compreendo por meio do Projeto *Escrileituras*, que a noção de problema em filosofia pode contribuir para o que me proponho fazer na matemática. Para tanto, nesta comunicação, apresentarei a trajetória da pesquisa acerca desta temática, a saber, as considerações pesquisadas sobre a definição geral de problema; problema como metodologia; problema enquanto exercício matemático, bem como suas fases de resolução e os tipos de problemas – parte da pesquisa que teve como base o livro de Kátia Smole e Maria Diniz *Ler, escrever e resolver problemas* (2001), no qual as autoras separam os problemas em convencionais ou exercícios e não convencionais; em seguida, tematizarei a noção deleuziana de problema e outras compreensões do filósofo que, em minha perspectiva, podem funcionar para nós, professores de Matemática, quando nos ocupamos de nossa ação didática e dos efeitos dela sobre a aprendizagem dos estudantes, quais sejam, ensinar, aprender, pensar e encontrar – tal tematização será feita a partir dos estudos do terceiro capítulo de *Diferença e repetição* (Deleuze, 2006) e da obra *Proust e os signos* (2003), bem como de estudiosos da filosofia do autor que tomam algumas de suas noções para pensar a educação.



KARL POPPER E SUA FILOSOFIA DA CIÊNCIA: reflexões introdutórias – Thaylan Corassa

Acadêmico do Curso de Filosofia – 2º ano\2013

UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná

thay.corassa@hotmail.com

Palavras-chave: Karl Popper. Filosofia da Ciência. Falsificacionismo.

Este texto tem o objetivo de fazer uma reflexão, de caráter introdutório, sobre alguns dos aspectos básicos das ideias de Karl Popper, em relação à sua filosofia da ciência. Este pensador, na intenção de superar as dificuldades enfrentadas pelos positivistas lógicos, descarta o indutivismo, usado por aqueles filósofos para explicarem o conhecimento científico, para propor uma visão falsificacionista, baseada na lógica dedutiva. O falsificacionismo abandona o princípio de que as teorias podem ser estabelecidas como verdadeiras ou mesmo provavelmente verdadeiras à luz da evidência empírica observada. Pois pela observação e experimentação, algumas teorias, ao invés de serem confirmadas, podem se revelar falsas. Além disso, assim como o acúmulo de evidências não garante que elas sejam indutivamente comprovadas, também não é possível se comprovar as leis e teorias por meio da dedução lógica. Isso pode ser compreendido por meio de um exemplo simples. A hipótese “todos os corvos são pretos” não é necessariamente validada ao se observar um novo corvo preto. Por outro lado, ela pode ser negada se um corvo que não era preto foi observado no local x no momento m. Isto nos levaria, segundo Popper (1972), à segura conclusão de que nem todos os corvos são pretos. Para Popper (1972) uma hipótese, para ser considerada científica, deve ser falsificável. Isso significa que ela precisa que alguma proposição de observação possa ser logicamente inconsistente com a hipótese, isto é, que se tal proposição for estabelecida como verdadeira, a hipótese é falsificada, como é o caso, no exemplo dos corvos, dado acima. Chalmers (1993) nos explica que as teorias que devemos preferir, na perspectiva de Popper, não são necessariamente aquelas que mais resistem à falsificação quando são testadas. Elas também têm que proporem afirmações bastante amplas sobre o mundo e serem altamente falsificáveis. As hipóteses falsificáveis são consideradas como soluções aos problemas (perguntas que fazemos sobre o mundo). Popper, inicialmente, propunha descartar qualquer teoria que não resistisse a um teste, depois ele reconsidera isso, tronando sua proposta mais sofisticada. Para Chalmers (1993), o falsificacionismo sofisticado explica melhor como ocorre o crescimento da ciência ou a alteração da mesma. Popper avança suas ideias de modo a considerar teorias e hipóteses em relação umas às outras, ao

invés de focá-las de modo isolado. A visão falsificacionista sofisticada da ciência desvia o foco de uma teoria isolada para os méritos relativos de teorias concorrentes. Mais precisamente ao se perguntar algo sobre uma teoria, deve-se perguntar se a teoria recentemente proposta é um substituto viável para a que é contestada. Uma teoria só é aceita pelos falsificacionistas se ela é mais falsificável que sua rival. Com a evolução da ciência, as teorias devem ser cada vez mais falsificadas, pois cada vez mais aparecem novas teorias. Uma teoria que é modificada ou sofre alguma alteração, que podem ser acréscimos ou uma mudança, que não tenha consequências testáveis de modo independente da teoria não-modificada, será chamado de modificação *ad hoc*. *Ad hoc* é uma expressão latina que significa “para esta finalidade” ou “com este objetivo”. A modificação *ad hoc* é aquela que tenta salvar uma teoria a qualquer custo. Os avanços significativos da ciência ocorrem quando as conjecturas audaciosas resistem à falsificação. É um erro a ideia de ver a falsificação de conjecturas audaciosas, altamente falsificáveis como ocasiões de avanços significativos da ciência. Pois, considerando as várias possibilidades externas, percebe-se que existem teorias que assumem formas de conjecturas audaciosas ariscadas e também teorias que são conjecturas cautelosas. Aliás, Popper defende que não é possível saber como se elabora as hipóteses sobre leis e teorias científicas. Apenas diz que a ciência começa com problemas, os quais são associados a explicações do comportamento de alguns aspectos do mundo. Ao tomar contato com as ideias de Popper, compreende-se o início da ciência humana, podendo aceitar a ciência como forma de conhecimento, que pode ser adquirido pela observação ou por experimentação científica.



DA AMÉBA À EINSTEIN: A emergência do mundo 3 – Vitor L.P. Diogo

UNIOESTE- Mestrado de Filosofia/Bolsista Capes

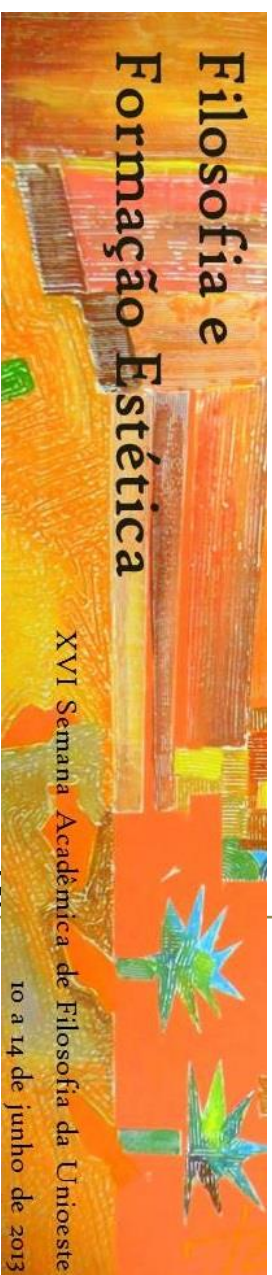
vitorel@hotmail.com

Palavras-chave: Interacionismo. Corpo-mente. Objetividade.

O presente artigo irá abordar as considerações de Karl Popper quanto à sua proposta teórica dos três mundos como resposta ao problema corpo-mente: como é possível a interação entre estados físicos e estados mentais? As associações do cérebro como local físico de onde se identifica o suporte para os processos mentais é comumente pressuposta e, ou, defendida pelos pensadores interacionistas. Popper reconhece que o homem, circunscrito nos limites de sua capacidade racional, procura alcançar o mundo por meio de suas teorias (conjecturas). Com o avanço das pesquisas neurobiológicas a compreensão das funções e disposições cerebrais se desenvolve, tornando possíveis discussões com maior grau de aproximação da realidade. Interessado nas descobertas e teorias deste tema, Popper lança mão da postura interacionista como resposta a questão, isto é, defende que estados físicos e mentais interagem entre si. As considerações de Popper quanto à relação corpo-mente possui características que se aproximam do dualismo, a saber: Popper considera que existem estados mentais e estados físicos e considera que os estados mentais são distintos dos estados físicos, porém, não nega que eles se relacionam entre si. A compreensão de Popper quanto à relação entre corpo e mente, entretanto, aponta para uma visão de interdependência entre todas as diferentes instâncias que participam do processo cognitivo humano. O mundo três, instância do conhecimento objetivo humano, é o que marca tal distinção. Considerado a instância em que se encontram todos os produtos da mente humana, é por meio dele que a interação entre o mundo 1 (estado físico) e o mundo 2 (estados mentais) se efetiva. O mundo 3 apresentado por Popper atua como um conector necessário entre a “realidade do mundo” e o que o homem “percebe ser mundo”. Com a inserção de um terceiro mundo algumas considerações sobre o conhecimento humano parecem se integrar a realidade de maneira melhorada, em comparação à antiga relação dualista que, por exemplo, não dá conta da exigência de uma explicação que abarque os elementos do mundo 3. Frente a este cenário Popper expõe como deve ser compreendida a inter-relação entre estes três mundos. É necessário, todavia, uma retomada das considerações sobre a relação entre o mundo das entidades físicas e o mundo dos processos mentais, para compreender de que maneira a inserção do mundo 3 torna-se relevante na compreensão da constituição teórica de construção cognitiva humana. A apresentação do interacionismo proposto por Popper seguirá o seguinte movimento: a) De que



maneira o mundo 1 enquanto estado físico transcende a si mesmo? Ou seja, como os estados mentais podem emergir do mundo físico se são instâncias, que apesar de se comunicarem, são distintas entre si? Neste argumento, a noção de realidade, isto é, o realismo de Popper será, em linhas gerais, apresentado como pressuposto; b) Se o mundo dos estados físicos é real e os estados mentais emergem dos estados físicos, os estados mentais são tão reais quanto os estados físicos? c) Se o mundo 1 e o mundo 2 são reais, como a realidade do mundo 3 pode ser garantida?; E por último, d) quais são os objetos que habitam o “mundo 3”? Executados estes passos, o “mundo 3” será apresentado como condição para o debate objetivo, racional e crítico do que é a “realidade”.



3 Resumos das oficinas



A FILOSOFIA NAS HISTÓRIAS EM QUADRINHOS

Isadora Xavier
Nadimir Silveira de Quadros
Sheila Cristina de Oliveira

Universidade Estadual do Oeste do Paraná
sheiladeoliveira@gmail.com

Palavras-chave: História em Quadrinhos. História da Filosofia.

Introdução

Nas histórias em quadrinhos encontramos frequentemente dilemas filosóficos que se espalham pelas narrativas, popularizando temas que rompem a barreira do espaço acadêmico além de atuar como importante recurso no auxílio à compreensão da Filosofia. A oficina propõe a análise de determinadas histórias em quadrinhos que contemplam alguns dos principais temas da história da Filosofia. Posteriormente a análise das tirinhas, propomos aos alunos a criação de histórias em quadrinhos que abordem temas filosóficos.

Público alvo: Alunos do 3º ano do Ensino Médio

Número de participantes: 20 participantes

Objetivos

- (a) Apresentar aos alunos das histórias em quadrinhos das personagens Mafalda, Calvin & Haroldo e Graúna.
- (b) Reconhecer temas filosóficos nas tirinhas apresentados.



(c) Relacionar o conteúdo das tirinhas com componentes curriculares já trabalhados pelos alunos nas primeiras séries do Ensino Médio (Mito e Filosofia, Teoria do Conhecimento, Ética e Filosofia Política).

(d) Produção de tirinhas que abordem reflexões filosóficas.

Materiais e metodologia filosófica

Serão utilizadas na oficina, cópias impressas das histórias em quadrinhos pré-selecionadas, laboratório de informática, multimídia, software *Toondoo*. A metodologia será expositiva, reflexiva.

Resultados esperados e Discussão

Almejamos com a oficina uma retomada de temas filosóficos por meio das tirinhas selecionadas. Nosso objetivo maior é rememorar conceitos já trabalhados com os alunos nas séries iniciais do Ensino Médio. Isso se faz necessário uma vez que estes alunos passarão por métodos avaliativos como o Enem e vestibulares, a partir da conclusão do curso. Com a produção de histórias em quadrinhos buscamos proporcionar aos alunos, momentos de reflexão e produção de textos com uma abordagem filosófica diferenciada.

Referências

HENFIL. A Volta da Graúna. São Paulo: Geração Editorial, 2003.

HENFIL. A Volta do Fradim: uma antologia histórica. São Paulo: Geração Editorial, 2009.

QUINO. Toda Mafalda. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WATTERSON, Bill. Tem Alguma Coisa Babando Embaixo da Cama. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2010.

_____. O Mundo é Mágico. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2010.

_____. Deu “Tilt” no Progresso Científico. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2010.

_____. A Hora da Vingança. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2010.



_____. Criaturas Bizarrias de Outros Planetas. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2010.

_____. O Ataque dos Monstros de Neves Perturbados e Assassinos. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2010.

_____. Os Dias Estão Todos Ocupados. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2010.

_____. Yukon-Ho. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2010.

_____. E foi assim que tudo começou. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2010.



OFICINA: A LIBERDADE EM SARTRE

Evaldo Mensch
Gelmano Ferreira da Rocha
Acadêmicos do 4º Ano de Filosofia
geferr_fil@yahoo.com.br

Palavras-chave: Ética - Liberdade - Outro - Responsabilidade.

Introdução

Considerando a arte uma das formas mais expressivas utilizadas para reflexões acerca da vida e das ações, optamos por abordar a música “Homem Primata” da banda Titãs como objeto mobilizador/reflexivo, associada a imagens de relevância social para contextualizar o pensamento de Sartre, sua concepção de liberdade e sua relação direta com o conceito de responsabilidade.

Público alvo: Estudantes do terceiro ano do ensino médio.

Número de participantes: Trinta

Tempo: Uma hora e trinta minutos.



Objetivos:

Propiciar uma abordagem de temas relativos à ética por meio de um viés artístico como expressão crítica do cotidiano;

Investigar os conceitos de liberdade e de responsabilidade conforme Sartre os apresenta.

Materiais necessários:

Multimídia para apresentação do clipe da música e exposição de imagens;

Quadro para elaborações conjuntas;

Lápis e canetas;

Papel A-4 com o texto de Sartre, a letra da música e as questões.

Metodologia filosófica:

- 1 - Apresentação dos aplicadores da oficina e do roteiro a ser desenvolvido;
- 2 – Apresentação/contextualização do tema da oficina: Ética - Liberdade - Outro – Responsabilidade;
- 3 – Distribuição de cópias impressas de fragmentos dos escritos de Sartre bem como da música “Homem Primata” com questões relativas aos significados/interpretações de sua letra, a serem respondidas após a apresentação da música;
- 4 – Apresentação/contextualização do pensamento de Sartre;
- 5 – Apresentação e discussão de imagens que expressam ações que se caracterizam por sua repercussão social para correlação com a letra da música por meio da multimídia;
- 6 – Apresentação e contextualização da música “Homem Primata”;
- 8 – Pedir que os participantes da oficina expressem suas compreensões acerca do ouvido e visto respondendo às perguntas a eles apresentadas junto à letra da música;



- 9 – Discussão e apontamentos críticos sobre as respostas e aproximações dos conceitos sartreanos;
- 10 – Apresentação do vídeo “El Planeta Tierra Eres Tu”.
- 11 – Pedir que os participantes da oficina a avaliem;
- 12 – Encerramento.

Resultados esperados e Discussão:

Demonstrar como a noção de liberdade depende da consideração do Mundo-Outro para se efetivar.

Espera-se pôr em evidência as implicações coletivas das ações individuais e assim introduzir a reflexão sartreana.

Esperamos aprimorar o emprego de recursos artísticos como ferramentas mobilizadoras para a contextualização filosófica.

Referências Bibliográficas

DANTO, A. C. As ideias de Sartre. Tradução de James Amado. São Paulo-SP, Cultrix, 1975.

SARTRE, J. P. O existencialismo é um humanismo. Tradução de Luiz Damom Moutinho. In Antologia de Textos Filosóficos / Jairo Marçal, organizador. – Curitiba: SEED – Pr., 2009. (p 616-639)

_____ O ser e o nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, Rio de Janeiro-RJ, Vozes, 1997. (12ª Edição)

Música:

PESSOA, C.; FROMER, M.; REIS, N.; BRITO, S.; Homem primata. Rio de Janeiro-RJ, Gravadora WEA, 1986. Video-clipe In. http://www.youtube.com/watch?v=vkOvm3_oXyg (17/05/2013)



Imagens da Internet:

Einstein: <http://static.minilua.com/wp-content/uploads/2012/02/einstein.jpg> (17/05/2013)

Imagem de garrafas de Coca-cola: <http://inventorioejdm.files.wordpress.com/2012/04/coca-cola-history-01.jpeg> (17/05/2013)

Estudante chinês 1989: <http://rede.outraspalavras.net/pontodecultura/files/2013/04/130416-China.jpg> (17/05/2013)

Hitler: <http://cdnx.sempretops.com/wp-content/uploads/Hitler.jpg> (17/05/2013)

SALGADO, S. Garimpeiros enfrentando policiais em Serra Pelada no ano de 1986: <http://www.allthepeople.com.br/wp-content/uploads/2013/03/Serra-Pelada.jpg> (17/05/2013)

BARBEY, B. fotografia de Sartre durante o “maio de 68”: <http://www.lpm-blog.com.br/wp-content/uploads/2010/05/blogSartre.jpg> (17/05/2013)

Video da Internet:

El Planeta Tierra Eres Tu <http://www.youtube.com/watch?v=3gf49gwNi3w> (17/05/2013)



ENSIGNAR PARA O ENCONTRO: causando curto-circuito

Adriana Munis Dias,
Natália Pacheco,
Rafael Saragoça Ortolan,
Sandra Casola,
Shirlei Bracht,
Valmir Gonzalez dos Santos.

Projeto *Escrileituras*: um modo de ler-escrever em meio à vida.

Observatório da Educação/CAPES/INEP

filoadri2008@hotmail.com

shirlei.bracht@yahoo.com.br

Palavras-chave: Encontro. Filosofia. Escrita.

Introdução

Ao explorar o livro de Marcel Proust, *Em busca do tempo perdido*, Deleuze faz deste, um instrumento para decifrar os signos que violentam o pensamento e os põem em atividade. Na obra deleuziana *Proust e os signos* (2003), o filósofo afirma que não há em nós uma boa vontade de pensar, um desejo, um amor natural pela verdade, pois "a verdade nunca é o produto de uma boa vontade prévia, mas o resultado de uma violência sobre o pensamento. As significações explícitas e convencionais nunca são profundas; somente é profundo o sentido, tal como aparece encoberto e implícito num signo exterior" (2003, p. 15). A verdade depende, desta forma, de um encontro com alguma coisa que nos força a pensar e a procurar por um significado. O signo é o objeto do encontro e é ele que exerce sobre nós a violência através de impressões que forçam os sentidos e as demais faculdades. Esses signos podem ser emitidos por pessoas, objetos, matérias. Sendo assim, "não se descobre nenhuma verdade, não se



aprende nada, se não for por decifração e interpretação” (2003, p.5), pois os sentidos dos signos são encobertos pelo hábito, por isso "procurar a verdade é interpretar, decifrar, explicar” (2003, p. 16).

Proust organiza o aprendizado em quatro tipos de linhas que se cruzam e cada qual possui uma espécie de signo correspondente de forma privilegiada, cada qual contendo suas verdades. Uma das linhas é a dos signos do amor; outra dos signos mundanos; dos signos sensíveis; e por fim a dos signos da arte. Mas, somente na obra de arte que todos os signos e linhas se unem e encontram a verdade que lhes corresponde.

Desta forma, o processo de ensinar inclui o ensinar, ou seja, conforme Heuser:

(...) o professor de Filosofia, para que consiga instaurar, em instantes de suas aulas, momentos de experiência de pensamento, precisa passar a ser um ensinador, um emissor de signos dolorosos capazes de elevar as faculdades de cada estudante com a emissão de uma multiplicidade de signos, a seu exercício transcendente, instalar a necessidade absoluta de um ato de pensar e promover a paixão de aprender (Heuser, 2011, p.63).

Sendo assim, partimos aqui da ideia de que, quando nós nos empenhamos em “ensinar” aqueles que pretendemos forçar o pensar, podemos, quem sabe, oferecer-lhes um encontro, abrindo a possibilidade para que, de alguma forma, os signos emitidos possam os violentar. A intenção desta oficina é criar novos circuitos no cérebro, ou seja, proporcionar pontes, ligações, para que coisas que não se apresentam no cotidiano de nossas vidas ou se apresentam, mas não são percebidas, possam ser encontradas, e pelo fato de serem novas, ou sentidas, pensadas pela primeira vez, espera-se que elas provoquem um estranhamento, uma alegria, um choque, que cause curto-circuitos, que de alguma forma acionem o pensar. Propomos, desta forma, conforme diz Deleuze, em *Conversações* (1992, p. 79), “criar novos circuitos”, e "criar novos circuitos diz respeito ao cérebro e também a arte", proporcionar o encontro com novos signos, que poderão ser pensados, significados, escritos e até transformados em arte, depois de incircuitar o cérebro.

Público alvo: (Alunos do ensino médio).

Número de participantes: 20



Objetivos

- a) Proporcionar encontros que forcem o pensar no sentido de procurar por aquilo que se esconde, que se oculta ao nosso conhecimento, ao nosso campo de captura;
- b) Provocar e oportunizar momentos de leitura e escrita a partir de afectos – que “são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro)” e perceptos – “pacotes de sensações e de relações que sobrevivem àqueles que os vivenciam” (Deleuze, 1992, p. 171).

Materiais e metodologia filosófica

PROCEDIMENTOS

Materiais: (Tatame, imagens, papel, caneta, vendas, tripé, violão, pratos de bateria, aparelho de som, objetos em geral).

Metodologia:

1. Prática e reflexiva

Ato I

Promover um momento carregado de significações que possam, de repente, por acaso, promover um encontro com um signo, de maneira particular, envolvendo no jogo do ouvir e calar, o visto e o oculto, da expectativa, da surpresa, eis a nossa proposta. Os participantes serão desafiados a entrarem em um espaço repleto de “enigmas a serem decifrados”. Na medida em que somos expostos ao ouvir, ver, tocar, somos levados a promover escolhas. Esta escolha é determinante no convite à produção espontânea.

Ato II

Entrar, deitar, ouvir, ver, calar, cegar, mover, ritmar, observar. Num ambiente de provocação, os estudantes serão convidados a entrar, deitarem-se no tapete, permitirem-se um novo “voar”. Ouvirão alguns questionamentos dados com bastante entonação vocal. Serão

informados da dinâmica do jogo e convidados a começar: deitar um ao lado do outro, de olhos vendados, ouvindo som ambiente. A cada vez que ouvirem som estridente serão orientados a extraírem a venda. Ao “desvendarem-se” contemplarão o objeto/signo que se apresenta sobre eles. Som ambiente – vender, tocar, sentir, ver, contemplar. Nessa dinâmica de emissão de signos múltiplos, os participantes permanecerão por tempo determinado por eles próprios: quando afectos tornarem-se perceptos, retirar-se-ão num movimento espontâneo e abrigar-se-ão em seus cantos onde o ouvir, velar, deitar, desvendar, contemplar assumirá uma nova dinâmica na qual apenas o afetado é o condutor.

Segue a descrição das etapas:

- **Recepção** dos alunos para a oficina – os participantes serão convidados a entrar na sala com os olhos vendados e serão acomodados e dispostos no tapete em forma de zíper (corpos um do lado do outro, com as cabeças encaixando uma do lado da outra em forma de zíper).
- **Personagens** posicionam-se em diferentes lugares na sala emitindo signos sonoros em forma de questões, explorando variadas entonações vocais: O que eu vejo e o outro não vê? O que está atrás de mim? E em cima de mim enquanto vivo e olho para frente? Como é a vida olhando de trás ou para trás? O que eu não vejo, enquanto os olhos piscam? O que eu não sinto enquanto os olhos piscam? O que você pensa ao olhar uma coisa pela primeira vez? O que penso ao ouvir um som pela primeira vez? O que o novo te faz sentir? Tudo o que você imagina existe?
- **Música:** Colocar a música “*O que se perde enquanto os olhos piscam*” (Teatro Mágico) enquanto os participantes ficam deitados ouvindo.
- **Dinâmica:** Os participantes serão orientados a realizar a “dinâmica do zíper”. O procedimento se dará: com os alunos deitados e com os olhos vendados. Por cima deles passarão caixas contendo objetos/signos variados.



Ato III - Ler

Durante todo o procedimento prático os alunos estarão realizando uma leitura de sons, silêncios, imagens, objetos, pessoas, etc. Essa leitura é proposta como fonte de movimento para o pensar, proporcionando uma possibilidade de descoberta de signos antes encobertos, implícitos. Desenvolver leitura e escrita tendo como orientação a ideia de que construímos significados quando somos “afetados” por signos, implica em mudar a forma de despertar o gosto para ler e escrever o mundo, que ocorrerá de forma diferente nesta oficina: encircuitando, ao mesmo tempo, o corpo e o pensamento, para que, quiçá, se chegue a pensar algo.

Ato IV- Escrever

Após a realização da dinâmica será propiciado aos alunos um momento de escrita, no qual eles poderão escrever livremente sobre qualquer coisa que desperte uma ideia, um pensamento, uma lembrança, um sentimento.

2. Expositiva, Reflexiva, Dialogada

Ato V - Leitura das produções

Após todos entregarem as escritas, nos sentaremos no chão e faremos a leitura das produções; os textos produzidos serão lidos por todos, compartilharemos as ideias que ali aparecerem.

Ato VI - Conversação

Falaremos dos objetivos da oficina, de seus referenciais teóricos. Os participantes emitirão suas impressões e avaliarão os efeitos dos possíveis curtos circuitos provocados nesta experiência.

Resultados esperados e Discussão

Espera-se que a oficina possa “ensinar” aqueles que pretendemos forçar o pensar, quem sabe, oferecer-lhes um encontro, abrindo a possibilidade para que, de alguma forma, os signos emitidos possam os violentar, no sentido de lhes proporcionar novos circuitos no cérebro, que



permitam um novo olhar sobre o cotidiano. Que coisas antes implícitas, escondidas, encobertas, possam ser encontradas, percebidas, sentidas, pensadas e escritas.

Referências

DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. *Proust e os signos*. 2. Ed. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEUSER, Ester Maria Dreher. *Pensar em Deleuze: violência e empirismo no ensino de filosofia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

HEUSER, Ester Maria Dreher. Estudos em torno da busca de um começo para pensar: do poderoso Eu ao “im poder” essencial do pensamento. In.: MONTEIRO, Silas Borges (Org) *Caderno de notas II: rastros de esrileituras*. Porto Alegre: UFRGS, 2011.



EUTANÁSIA: entre a vida e a morte

Alderberti Batista Prado, Maiara Grazziela Nardi e
Angélica de Fátima de Almeida Lara

Universidade Estadual do Oeste do Paraná
angelicahufflara@gmail.com

Palavras-chave: Eutanásia; Escolha; Reconhecimento;

Introdução

A eutanásia vem sendo discutida desde o sec. V a.C., quando Hipócrates escreveu que “jamais daria um remédio mortal a quem o pedisse, nem o indicaria a ninguém por iniciativa própria” manifestando a idéia de que a vida tem um caráter sagrado, o juramento que vem sendo proferido pelos médicos desde então. Inúmeras foram às conclusões morais a que seus predecessores chegaram, entre estes encontramos Platão, Catão, Cícero, Sêneca, Tomás de Aquino e Agostinho, Bacon, Camus, Locke, Montaigne, Hume, entre outros, até a contemporaneidade onde se situa Peter Singer. Os problemas e concepções levantadas por Singer serão trazidos para nosso debate, além de exemplos concretos sobre a temática, Singer nos fornece intrigantes argumentos sobre ela, os quais sugerimos, que é privilégio e exigência moral de nossa geração discutir, levando em consideração exemplos concretos e hipotéticos, suas implicações reais, como também as perspectivas históricas em que a temática está envolvida.

Público alvo: alunos do 3º ano do Ensino Médio

Número de participantes: 35



Objetivos

Nosso objetivo é propiciar a reflexão sobre a eutanásia, encorajar os participantes da oficina a exporem suas opiniões, debater e confrontar estas, podendo elaborar uma opinião mais sólida sobre este tema.

Materiais e metodologia filosófica

Será utilizado o multimídia para a exposição do filme *Mar Adentro*. A metodologia adotada será exposição histórica, reflexão através de questões e dilemas, diálogo com apoio de exemplos e experiências concretas e hipotéticas sobre o tema da eutanásia.

1º momento: Iniciar a oficina apresentando a temática e o objetivo.

2º momento: Fazer a definição do que é a eutanásia.

3º momento: Perspectivar historicamente o tema da eutanásia. Como Hipócrates, Platão, Cícero e Sêneca, Tomás de Aquino e Hume pensaram este tema.

4º momento: Expor a sinopse do filme que será apresentado.

5º momento: Expor excertos do filme *Mar Adentro*.

6º momento: Expor os três tipos de eutanásia existentes em Singer.

7º momento: Fazer referência aos exemplos factuais apontados por Singer, na obra *Ética Prática*, explorando os limites da temática.

8º momento: Instigar a reflexão a partir do caso específico, a saber, de Ramón Sampedro, protagonista do filme em questão. Indagar a opinião dos participantes sobre o caso de Ramón, se eles seriam favoráveis ou contrários a posição tomada pela personagem. Propor que argumentem sobre suas opiniões.

9º momento: Propor uma atividade na qual os integrantes escrevam suas opiniões pessoais, com a seguinte questão: Se vocês estivessem no lugar de a) Ramón, b) Irmão de Ramón, c) Júlia, a advogada de defesa e d) Juiz, como vocês achariam certo proceder?

Resultados esperados e Discussão

Esperamos que esta temática promova a reflexão, que os participantes possam desenvolver argumentos e reformulá-los se preciso. Em grande medida esta prática de refletir, argumentar

e repensar, contribui para o ensino de filosofia, assim como contribui para aprendermos a nos posicionarmos moralmente diante de temas polêmicos e complexos como o abordado, propiciando que as pessoas desenvolvam opiniões próprias, e que estas, através do debate, passem pelo crivo dos argumentos alheios, com o objetivo de testar seus fundamentos.

A ética necessita de fundamentos e reavaliações, por isso, refletir e debater para reavaliar se necessário é de extrema importância. Um assunto moral e complexo como o tema da eutanásia, exige estas reavaliações, pois lidamos com casos sempre específicos os quais não dispõe de leis ou normas que nos permitam generalizações.

Referências

AMENÁBAR, Alejandro. **Mar Adentro**. Sogecine Himenóptero, 2005.

AQUINO, Tomás. **Suma teológica**. Trad. Alexandre Corrêa. 2ª ed. Caxias do Sul, RS: Sulina, 1980.

CÍCERO, Marco Túlio. **Sobre o Destino**. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

_____. **Dos Deveres**. Trad. Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HIPÓCRATES. **Juramento**. Trad. Alexandre Corrêa. São Paulo: Revista paulista de medicina, Abril, 1974.

HUME, David. **Uma investigação sobre os princípios da moral**. Trad. José Oscar de Almeida Marques; Campinas: UNICAMP, 1995.

_____. **Tratado da Natureza Humana**. Trad. de Serafim Silva Fontes; Lisboa: Calouste Galbenkian, 2001.

SÊNECA. Sobre a brevidade da vida. Trad. William Li. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre el Dolor Del Mundo, el Suicidio y La Voluntad de vivir**. Trad. Carmen García Trevijano. Madrid: Tecnos, 2006.

SINGER, Peter. **Ética Prática**. Trad. de Jeferson Luís Camargo; 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.



PLATÃO. **O banquete, Fédon, Sofista, Político.** Diálogos. Seleção e trad. de José Américo de Mota Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

PLUTARCO. **Vidas paralelas.** Trad. de Jacques Amyot, 1565.



ÍDOLOS: conhecimento e instrumento para filosofar

Christian Carlos Kuhn
Márcia Kappes
Mariély Cássia da Silva
Oseias de Assis Francisco
Renato Fogaça de Oliveira

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

mariely.cassia@gmail.com

Palavras-chave

Ídolos. Conhecimento. Instrumento.

Introdução

Por meio da discussão filosófica objetiva-se inserir os educandos no espaço de reflexão de sua condição escolar. Nesse sentido, buscaremos difundir entre eles o cerne da questão acerca do conhecimento, mais restritamente, nos meandros, dificuldades e possibilidades que a problemática suscita. Concomitante aos alunos pensar a condição do conhecimento, a relevância e importância do saber em sua vida, e trazer à baila as noções e soluções que a filosofia proporciona e mais especificamente se baseando num texto do pensador Francis Bacon que elenca as formas e engrenagens que os “ídolos” dificultam a obtenção do conhecimento.

Público alvo

Alunos do Ensino Médio

Número de participantes

30 alunos

Tempo

01h e 30min.



Objetivos

- (a) Instigar os alunos sobre a sua condição em relação ao conhecimento;
- (b) Examinar as dificuldades no processo de aprendizagem;
- (c) Investigação embasada sobre o assunto;
- (d) Elaboração de lista com nome de ídolos de conhecimento dos alunos e apreciação;
- (e) Conceitualização e reflexão sobre o texto filosófico.

Materiais e metodologia filosófica

Os materiais necessários para a realização da oficina serão: papel, canetas, notebook, projetor multimídia, giz e quadro. A metodologia filosófica adotada abrangerá vários âmbitos. Serão mostrados no recurso de multimídia os ídolos vigentes nos meios de comunicação e após isso adentraremos com os educandos fazendo uma análise reflexiva sobre a sua condição escolar e a relação que estabelecem com o conhecimento. Depois, iremos dividir a turma em quatro grupos que irão receber recortes do texto do pensador, fragmentos escolhidos do filósofo Francis Bacon, para diálogo entre seus pares. Discussão e reflexão filosófica sobre o conhecimento, discernimento sobre as quatro formas de “ídolos”, entre os grupos. Elaboração de uma lista sobre os “ídolos” que cada grupo conseguir identificar e comunhão de idéias para com toda a sala.

Resultados esperados e Discussão

Tentaremos com esta oficina provocar nos alunos a sua condição, nesse sentido a sua relação referente ao conhecimento, que sentido, relevância, os educandos têm para com o ensino – aprendizagem, a pergunta que nos move é, como se vêem na escola e qual a dimensão que esta tem em suas vidas?

Esta oficina não tem como objetivo fechar, ou responder as questões que possivelmente irão surgir, mas um contato inicial e profícuo sobre o levantamento dessas questões e o que



poderemos trabalhar com elas e a reflexão proposta pelas respostas da filosofia e mais pontualmente acerca do pensamento do Filósofo Francis Bacon, que ao inserir as noções de ídolos (ídolos da tribo, da caverna, do foro “mercado” e do teatro) abre brechas para usarmos da terminologia, tão em voga pela mídia, e discutirmos se são usados beneficentemente ou deficitariamente, usando como fio condutor da discussão, os ídolos do senso comum para os ídolos do conhecimento, para identificarmos e buscar desvelar os mecanismos que impeçam a busca pelo saber, os preconceitos e noções errôneas que dificultam o conhecimento.

O objetivo é que a oficina possa mostrar uma nova faceta acerca da condição do conhecimento, para que os alunos possam utilizar como ferramenta, instrumento em sua caminhada pela vida, para que a façam uso prático aliado em suas buscas pela aprendizagem.

Referências

BACON, Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)



O QUE É A ESPERANÇA? Pensando o mito de Pandora

Gracy Kelly Bourscheid, Saulo Sbaraini Agostini,
Rafael Oliva, Thayla Gevehr
Unioeste/Toledo

263

Palavras-chave: Esperança, Caixa, Pandora.

Introdução

Pandora é “a primeira mulher”. Ela foi feita sob ordens de Zeus, por Atená e Hefesto, e dada de presente ao titã Epimeteu, como punição contra o favorecimento dos homens por Prometeu, seu irmão. (Ou seja, Zeus sabia que Pandora acabaria por prejudicar os homens e seu defensor.) Prometeu avisara a seu irmão que se acautelasse contra as astúcias de Zeus. Mas Epimeteu sucumbiu à beleza de Pandora e a tomou por esposa.

Epimeteu tinha consigo uma caixa (uma jarra ou mesmo arca), dada pelos deuses, e Pandora recebera expressa ordem de jamais abri-la. Mas ela o faz, movida pela sanha da desocultação do oculto. (Curiosidade = *περιέργεια*; *periérgeia*, obrar em torno, fazer por rodeio, não se ater ao ponto, divergir). Na caixa estavam todos os males, que então saem e ganham o mundo dos homens; Pandora se apressa a repor no oculto o que deve estar oculto, tampa a caixa, na qual fica presa apenas a esperança.

É um trabalho vazio querer interpretar o mito no sentido de descobrir “o que ele significa”. Mitos não querem dizer algo, não são um estilo enfeitado para transmitir uma mensagem básica, que poderia ser reduzida a um discurso objetivo. Talvez possamos dizer que mitos não são parábolas, vista desde o sentido mais tradicional. Mitos não são, também, “falta de ciência”. A palavra grega *mythos* significa algo como sentido originário, acontecimento primordial, narrativa de origem. Por isso, o mito não esconde um significado – ele abre significados, caminhos, doa sentido. O mito de Pandora é um feixe de sentidos para vários fenômenos decisivos: a Mulher, o Mal, a Esperança, a Verdade (ocultação/desocultação), o poder da astúcia humana frente ao destino. Nesta oficina nos



concentraremos na representação de cada figura mitológica (deuses, titãs...) e, sobretudo, no caminho que a esperança (*elpís*) aponta, neste mito.

Público alvo (Alunos dos Primeiros Anos)

Número de participantes: de 30 a 40 alunos.

Tempo: 1:30

Objetivos

- (a) Provocar um debate sobre o que possa ser a esperança, dentro da caixa de Pandora, enquanto experiência originária.
- (b) Instigar os alunos a pensar por que a esperança fica dentro da caixa, quando todos males que afligem a humanidade escapam.
- (c) Examinar se a esperança é algo positivo ou negativo.

Materiais e metodologia filosófica

Os materiais usados nesta oficina serão multimídia, quadro, fotos das figuras mitológicas encontradas na internet, revistas, trechos de vídeos. Nosso método será o diálogo, a reflexão e a exposição.

Resultados esperados e Discussão

Esperamos que os alunos aprendam a questionar. Nosso objetivo maior não é responder o que é a esperança, se ela é positiva ou negativa. Queremos que os alunos se inquietem ao conhecer o mito de Pandora, que percebam que há elementos que causam estranheza nesta forma de narrar à origem. Para isso apontaremos alguns destes. Pretendemos fazer isso de maneira dialogada, onde a participação de cada um será muito importante.



Convocaremos os alunos ao pensamento, tentando que eles possam, com o passar do tempo, questionar o que significa narrar à origem? O que é o mal? De onde vem à noção de maldade e bondade? Ensinar os alunos a questionar contribuirá para as aulas de filosofia em geral, independente do conteúdo a ser trabalhado. Por isso não daremos respostas, mas ensinaremos que as perguntas, na filosofia, são mais importantes do que aquilo que é desenvolvido a partir delas. Este trabalho será, portanto, uma via de mão dupla; enquanto estudantes do curso de filosofia nosso esforço será o de questionar, será o de apurar a visão para o próprio mito, o de entender mais profundamente a essência de uma narrativa mitológica; assim, esperamos, também, que os estudantes do ensino médio possam adquirir (ou começar a “desenvolver”) uma postura questionadora.

Referências

- NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano*. aforismo: 71.
- BANDEIRA, Manuel. *A cinza das horas*, 1917.
- DODSWORTH, Alexey. A Sólida Felicidade Estoica para uma modernidade líquida. Revista: *Filosofia*. Escala: São Paulo, Ano II, n° 23.
- PEREIRA, Patrícia. A origem da frustração. Revista: *Filosofia*. Escala: São Paulo, Ano II, n° 23, pp. 66-73.
- MACHADO, Assis de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Abril: São Paulo, 2010, pp. 34-41.



EUTANÁSIA: Tirar a vida

Sandra Mara Prodossimo Pereira, Juliana Da Silva Bockhorny,
Edviges Pyc Hartmann, Vitor Fabiano Angst, Alexandro Fernandes Lisboa

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

smpp89@hotmail.com

Palavras-chave: Eutanásia, Morte, Vida.

Introdução

Nesta oficina apresentaremos o conceito de eutanásia segundo P. Singer, com a finalidade de esclarecer o assunto polêmico e atual do qual implica-se três diferentes tipos de eutanásia: eutanásia voluntária, eutanásia involuntária e eutanásia não-voluntária, e suas abrangências éticas específicas.

Público alvo

Número de participantes: A oficina será voltada para o ensino médio: Turma de segundo ano.

Número de participantes: 30 participantes.

Tempo: uma hora e trinta minutos.

Objetivos

- Problematizar o direito ou não de tirar a vida de seres humanos;
- Instigar os alunos a refletir sobre questões relacionadas a vida e a morte.
- Investigar os três tipos de eutanásia, com o intuito de provocar nos participantes análise e crítica construtiva.



Materiais e metodologia filosófica

-Começaremos com a apresentação do tema. Será exibido trechos do filme “Mar Adentro”, na sequência convidaremos os participantes para o diálogo a cerca do tema proposto. Posteriormente, distribuiremos uma atividade na forma de dilema para provocarmos a reflexão em cada participante.

Materiais Utilizados: Multimídia, Notbook, Papel, Caneta.

Resultados esperados e Discussão

Instigar os participantes a refletir a cerca do posicionamento contrário ou a favor a eutanásia. Esta oficina contribui para o ensino da filosofia na medida que visa questionamentos e senso crítico a cerca da vida e da morte. Nossa abordagem metodológica permite que os integrantes da oficina participem de modo ativo refletindo e respondendo a questão escrita do dilema.

Referências

SINGER, Peter. *Ética Prática*. Tradução Jeferson Luiz Camargo – 3ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 2002. – (Coleção Biblioteca Universal).

|Filme: *Mar Adentro*. Alejandro Amenábar. 2004



POEMAS PROBLEMAS: TRANSCRIÇÕES

Elissiane Aparecida Zen do Amaral - SMED Toledo-PR
Luciana Alves Pinto – SMED Toledo-PR
Michelle Silvestre Cabral – UNIOESTE
Thaylan Corassa – UNIOESTE

Projeto *Escrileituras: um modo de ler-escrever em meio à vida*
Observatório da Educação – CAPES/INEP

Introdução

No *Dicionário Das Ideias Feitas Em Educação* (2011), *problema* sempre é o X da questão (não nos pergunte qual é o X da questão). Haverá sempre questões: O que é um *problema*? Os *problemas* são iguais? Diferentes? Solucionáveis? Todo *problema* tem solução? A matemática é um *problema*? Só há *problemas* em matemática? Escrever é um *problema*? Pensar é um *problema*? Criar problemas é um *problema*? De onde surgem os *problemas*? São inventados? São reais? Todo *problema* tem solução? Para cada *problema* existe uma única solução? Inspirados pela proposta do projeto “*Escrileituras: um modo de ler-escrever em meio à vida*” e norteados pela obra literária *Poemas Problemas*, da autora Renata Bueno (2011), pretende-se fazer de poemas problemas e de problemas poemas, num exercício de *transcriar*, entendido como “modo de traduzir que se preocupa com a reconstituição da informação estética do original” (CORAZZA, 2011, p. 65), implicando inventar criativamente e/ou criar inventivamente a partir de algo dado.

Palavras – chave: Poema – Problema – Escrileituras.

Público alvo: Estudantes dos primeiros anos da Educação Básica (crianças).

Número de participantes: 40 estudantes.

Objetivos

- Explorar as dimensões filosófica e matemática presentes na literatura, por meio de textos literários específicos que abordem tais temáticas;
- Propiciar, através da conexão entre a matemática e a literatura, momentos para aprender novos conceitos ou utilizar os já conhecidos por meio do texto literário;



- Desenvolver, com as crianças, o pensamento lógico, reflexivo, crítico, criativo e cuidadoso;
- Provocar pensamentos matemáticos ao longo da leitura, explorando contextos presentes nas histórias trabalhadas que possibilitem a formulação de questões pelos alunos e o desenvolvimento de estratégias de resolução das questões colocadas.
- Despertar, por meio de experimentações de leitura-escritas, a postura multivalente do leitor, estabelecida na coautoria entre quem lê e quem escreve de forma simultânea.

Metodologia filosófica

- Leitura, em conjunto, da obra *Poemas problemas*, de Renata Bueno (2011);
- Diálogo e conversação sobre os conceitos encontrados no texto propiciador de reflexão filosófica;
- Criação artístico-pictórica para respostas aos poemas;
- Declamação de poemas problemas e respostas problemas;
- Exposição das criações artístico-pictóricas e escritas em varais;
- Produção de imagens fotográficas para relatos futuros sobre intensidades e ressonâncias da oficina.

Materiais necessários:

- Obra Literária: *Poemas Problemas*, de Renata Bueno (2011).
- Poemas digitalizados / e ou impressos;
- Papel sulfite;
- Lápis de escrever, borracha, apontador, régua, giz de cera, lápis de cor, elementos para colagem (papéis coloridos, revistas, etc.);
- Barbante e tesoura;
- Projetor Multimídia.



Resultados esperados e Discussão

Tradicionalmente e no contexto escolar atual, a noção de *problema* se relaciona instantaneamente com a disciplina de matemática e, ainda que menos diretamente, com a de ciências. Pressupõe-se comumente também que o *problema* seja uma construção para a qual há apenas uma solução adequada, a qual, ao ser encontrada ou apresentada, eliminará a problemática inicialmente proposta. Pensar essa temática a partir da filosofia, contudo, significa reconsiderar tais pressupostos. As respostas, em filosofia, são sempre *uma* entre outras e, na grande maioria dos casos, não eliminam o problema que as suscitou. Pelo contrário, implicam, muitas vezes, sua reformulação, de modo a indicar novos caminhos para pensá-lo. A proposta desta oficina será buscar desnaturalizar a relação entre problema-resposta única e, ainda, entre, problema-matemática-ciências, por meio da leitura e conversação acerca do texto *Poemas Problemas*, de Renata Bueno, que realiza, de modo criativo, uma rica aproximação entre estes e a literatura. Através de tais exercícios e com apoio conceitual e teórico do “Projeto *Escrileituras*: um modo de ler e escrever em meio à vida” espera-se instigar nos participantes a criatividade e espontaneidade de expressões diversas, possíveis de se manifestar no encontro fecundo entre filosofia, literatura e educação.

Referências

BUENO, Renata. *Poemas Problemas*. São Paulo: Editora do Brasil, 2011.

CORAZZA, Sandra Mara & AQUINO, Julio Groppa. *Dicionário das ideias feitas em educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. Notas para pensar as Oficinas de Transcrição (OsT). In: HEUSER, Ester Maria Dreher (org.) *Caderno de Notas 1: projeto, notas & ressonâncias*. Cuiabá: EdUFMT, 2011.

HEUSER, Ester Maria Dreher (org.) *Caderno de Notas 1: projeto, notas & ressonâncias*. Cuiabá: EdUFMT, 2011.

SMOLE, Kátia Cristina Stocco; *et al.* *Era uma vez na matemática: uma conexão com a literatura infantil*. São Paulo: CAEM-USP, 1993. V.4.