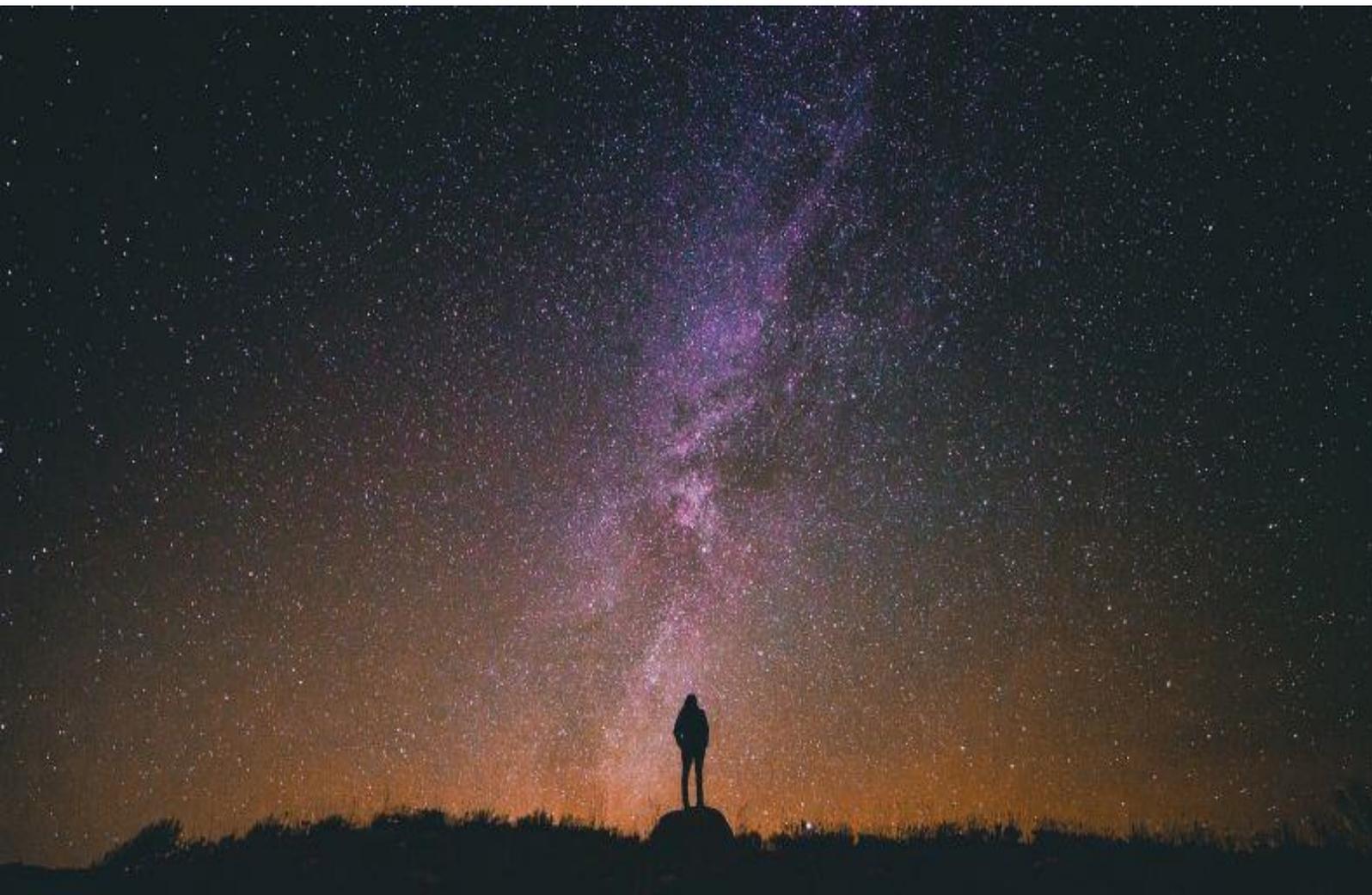


**Anais do V Seminário dos
Alunos de Pós-graduação em
Filosofia da UFRRJ**



Organizadora
Michelle Bobsin Duarte

**Anais do V Seminário dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da
UFRRJ**

1ª edição
PPGFil-UFRRJ
Seropédica, 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRRJ

Reitor:

Ricardo Luiz Louro Berbara

Vice-Reitor:

Luiz Carlos de Oliveira Lima

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Alexandre Fortes

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:

Affonso Henrique Vieira da Costa

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org



Creative Commons 2020 Editora do PPGFIL - UFRRJ

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

**Anais do V Seminário dos Alunos de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ /
Org. Bobsin Duarte, Michelle – Seropédica: PPGFil-UFRRJ, 2020.**

192 p.

ISBN 978-65-86859-02-7

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

Código de barras do ISBN



978-65-86859-02-7

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org

Editor chefe: Francisco José Dias de Moraes

Editora adjunta: Michelle Bobsin Duarte

Equipe Editorial:

Affonso Henrique Costa

Alessandro Bandeira Duarte

Danilo Bilate

José Nicolao Julião

Michelle Bobsin Duarte

Renato Valois

Walter Valdevino Oliveira Silva

Conselho Editorial:

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)

Arley Ramos Moreno (Unicamp)

Domenico M. Fazio (Università del Salento - Itália)

Edgar de Brito Lyra Netto (PUCRJ)

Eduardo Brandão (USP)

Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)

Evandro Barbosa (UFPE)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

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

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marco Antonio Valentim (UFPR)

Marcos Fanton (UFPE)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Pedro Sússekkind Viveiros de Castro (UFF)

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

Sumário

8

Vida Comum e Verdade Pragmática: Entre Sexto Empírico e Jürgen Habermas
André Guimarães Borges Brandão

29

Aristóteles e a questão da verdade à luz da crítica dos céticos
Brunno Alves da Silva

46

Técnica e Nihilismo em Martin Heidegger: Sobre a questão da técnica
Eron Santos Pereira

67

Afetividade e Cotidiano Escolar: a construção existencial da identidade negra
Gisele Rose da Silva

81

Filosofia Africana e suas perspectivas na arte e na estética
Jacques Kwangala Mboma

95

O super-homem de Nietzsche
Rodrigo Ribeiro de Assumpção

103

A noção de “ético” a partir da Regra de Ouro: entre Foucault e a Levinas
Pedro Paulo Rodrigues Santos

121

O poder e a justiça em Michel Foucault e em John Rawls
Rejane Smênia de Oliveira Saturnino Borges

141

Escolhas livres e o conceito de *Zwang*: a objeção de Sartre à Freud tem sentido?
Paulo Henrique Lima de Castro

151

A função do paradigma na *República V* de Platão
Thiago Augusto Passos Bezerra

167

A questão do *Lógos* e do *Legein* em Heráclito por Martin Heidegger.
Vitor Dantas de Moraes

178

O elogio da profanação em Giorgio Agamben
Antonio Ricardo Moreira Filho

Apresentação

Todo trabalho realizado a partir de um sentido que busca o crescimento acadêmico traz consigo uma alegria imensa, pois revela o resultado de uma disciplina voltada para o estudo e que propicia dar os passos necessários no âmbito de toda possibilidade de pensar, de filosofar. Deste modo, os textos que compõem este livro, resultado do V Seminário dos Alunos de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ, impõem a todos aqueles, desde o momento de sua publicação, uma leitura atenta e minuciosa, que seja colaboradora do imenso esforço de exposição de todos na construção de suas posições filosóficas dispostas nos capítulos ora apresentados.

A tarefa de todos, com isso, é perceber que aqui se dá início a outro passo, a saber, aquele de cultivar a leitura do que se dispõe e fomentar o debate, tão necessário para o crescimento e desenvolvimento de novos trabalhos.

Affonso Henrique Vieira da Costa

(Coordenador do PPGFIL)

Vida Comum e Verdade Pragmática: Entre Sexto Empírico e Jürgen Habermas

André Guimarães Borges Brandão

Resumo: Trata-se de ensaio filosófico destinado à tentativa de identificar e experimentar possíveis aproximações e complementaridades interpretativas entre alguns conceitos do ceticismo pirrônico de Sexto Empírico, mais especificamente, aqueles conceitos relacionados à ação baseada na adesão das leis e costumes como regras de conduta da vida em comum, os quais aparecem no início do Livro I de *Hipotipóses Pirrônicas*, e conceitos do pragmatismo formal inseridos na concepção de verdade pragmática do filósofo alemão Jürgen Habermas, sobretudo a partir de 1999 com *Verdade e Justificação*. Diante desta possível relação, contribui-se para o melhor entendimento sobre a possibilidade de um critério de verdade associado a um critério de ação. Na visão dos céticos, uma possibilidade epistêmica advinda do fenômeno e da vida comum, com Jürgen Habermas, a partir dos potenciais epistêmicos advindos do uso pragmático da linguagem ordinária.

Palavras-Chave: Vida Comum, Linguagem Ordinária, Critério de Ação, Concepção de Verdade

Introdução

A busca pela verdade sempre mobilizou o interesse daqueles que se dedicavam ao pensamento. Pode-se dizer que, nesta empreitada, “alguns afirmaram ter descoberto a verdade, outros que a verdade não pode ser apreendida, enquanto outros continuam buscando”¹. O exercício que esta busca pressupõe fortalece a recordação daquilo que podemos perceber. Isso se dá mesmo dentro de limites circunstanciais, fazendo com que possamos relacionar o percebido com aquilo que retivemos na memória. Ainda na *Paidéia* grega, o exercício para o estímulo da *mímeses* é valorizado como aquilo que possibilita o contato com a verdade ao longo de um caminho dialético percorrido. Neste sentido, Platão nos diz que as ideias só podem ser acessadas através de choques produzidos no seio do discurso, a dialética.

¹EMPÍRICO, Sexto. “Hipotiposes Pirrônicas Livro I”, Tradução de Danilo Marcondes. In. *O que nos faz pensar?* V. 9, n. 12, Jun/1997. p. 115.

Só depois de esfregarmos, por assim dizer, uns nos outros, e compararmos nomes, definições, visões, sensações, e de discuti-los nesses colóquios amistosos em que perguntas e respostas se formulam sem o menor ressaibo de inveja, é que brilham sobre cada objeto a sabedoria e o entendimento, com a tensão máxima de que for capaz a inteligência humana.²

Portanto, ao menos desde o tradicional surgimento da filosofia ocidental, desse ímpeto de enfrentar o desconhecido a partir daquilo que o ser humano compartilha como uma função natural no *Cosmos*, a saber, a razão (*Lógos*), a busca por uma espécie de parâmetro de validade, tanto para as ações quanto para o entendimento de proposições levantadas discursivamente nos jogos de linguagem ordinários, faz-se presente. O processo de conhecimento da realidade passa pela alma, pois é nela que o *Demiurgo* copia as ideias. Contudo, o processo segue necessitando do exercício intelectual através do diálogo para que as ideias mesmas se manifestem. A teoria da reminiscência está relacionada com a prática da dialética no processo de conhecimento. As duas coisas não estão relacionadas de maneira fortuita ou mesmo apenas de maneira ontológica. É preciso assumir aqui a pragmática. É que uma ação já tem dentro de si a possibilidade discursiva e intersubjetiva que pressupõe uma força não só normativa, como também epistêmica, pois se dá diante de pretensões de validade levantadas discursivamente aqui e agora. Seres simbólicos agindo no mundo compartilham expectativas que forjam entendimento capaz de validar tanto proposições quanto condutas, figurando como normas de ação. Desta perspectiva, pensamento e linguagem se encontram relacionados desde a Antiguidade. As ideias só podem ser acessadas discursivamente, por mais que não se confundam com os discursos mesmos.

Entre os céticos, os quais pretendem criticar tanto os sofistas quanto os filósofos, não é possível afastar a utilização da linguagem ordinária para lidar com aquilo que se apresenta na vida comum. Ora, se dentro de um critério de ação já é possível pressupor um ponto fixo para o entendimento humano, sem o qual não é possível interagir simbolicamente, temos que para se guiar na vida uma validade pragmática é exigida na utilização das proposições. Além disso, seguindo a classificação de Sexto Empírico, é

² PLATÃO. *Coleção Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcebiades*, vol. V. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975, Carta Sétima, 344b-c.

importante destacar que aquilo que os cétricos chamam *stricto sensu* de filosofia é algo dogmático. Portanto, é possível pressupor um sentido mais amplo de filosofia, o qual não é dogmático. Com isso, não desconsideram outras possibilidades do fazer filosófico, bem como da utilização ordinária dos termos, os quais, diga-se de passagem, recebem contornos peculiares e não podem ser vistos simplesmente como *dogmas* apenas por serem enunciados. Os cétricos são obrigados a entrar nos argumentos dogmáticos para desmontá-los por dentro, mas isso não significa que os conceitos usados o são de maneira dogmática. Definitivamente, para entender, não só os cétricos, mas todo aquele que exercita o pensamento, devemos atentar para o uso da linguagem, a começar por identificar em que sentido se diz que há uma forma cétrica de filosofar.

Sexto Empírico sistematiza a história do ceticismo, bem como serve de fonte primária de grande parte dos escritos cétricos de outros autores. Para ele, existem três espécies de filosofia, a saber: a dogmática, a acadêmica e a cétrica. A *Epokhé*, suspensão do juízo, se dá por conta da investigação filosófica *lato sensu*, a qual permanece buscando a verdade sem tomar posição, levando aquele que imprime a investigação ao estado de *Ataraxia*. Não se suspende o juízo para em seguida afirmar categorias no mundo. O juízo permanece em suspenso. Contudo, como lembrado anteriormente, mesmo ao ceticismo é impossível negar a exigência de lidar com questões da vida comum. Ora, o resgate da *doxa*, vista aqui como crença refletida e não apenas como opinião, é evidente entre os cétricos e, de maneira mais específica, em Sexto Empírico, sendo, em verdade, uma forma, bem como um método de filosofar que lida com as questões que aparecem na vida comum.

Enfim, por mais que os cétricos se diferenciem dos humanos ordinários no que diz respeito à continuidade da reflexão crítica frente aos fenômenos, tanto um quanto o outro utilizam de referências e expectativas práticas que são compartilhadas por todos aqueles que participam de certo jogo de linguagem. Ao que parece a *doxa*, quando ao lado dos humanos ordinários, refere-se à mera opinião, enquanto ao lado dos cétricos se traduz por crença. Na verdade, podemos até pensar em uma relação mais imbricada entre *dogma* e *doxa*, uma vez que o primeiro é apenas resultado do segundo, mas sempre precisamos ter em mente o sentido utilizado do termo e que todos aqueles que refletem utilizam a linguagem pragmaticamente para interagir no mundo. “Mas dizemos que o cétrico não dogmatiza usando ‘dogma’ no sentido, mantido por alguns, de assentimento a objetos

não-evidentes da investigação científica, pois os pirrônicos não dão assentimento a nada que seja não evidente”.³

Além disso, por outro ângulo e em outro tempo, um critério de ação não pode se furtar de ser percebido quando do contato que se estabelece com os conceitos da filosofia analítica tardia e da chamada Reviravolta Pragmático-Linguística na filosofia, os quais se encontram imbricados na linguagem ordinária utilizada. Sob pena de contradição performativa, ou seja, de utilizar, quando se age por argumentos, daquilo mesmo que se pretende negar, tanto o cético quanto o dogmático precisam de um critério de ação para viver e este passa pela interação social advinda do uso ordinário de uma linguagem simbólica. O humano age a partir da fala e a interação impõe escolhas frente àquilo que se apresenta, sendo que, por mais que não utilizemos de forma dogmática da linguagem, a utilizamos e, portanto, pressupomos universais pragmáticos sem os quais não poderíamos nos comunicar simbolicamente. Uma ação de fala só é possível se pressupomos uma estrutura linguística compartilhada em que estamos enredados e sobre a qual nos entendemos, nem que seja para discordar ou mesmo rejeitar aquilo que presenciamos. Enfim, neste sentido, para agir precisamos pressupor certa força epistêmica existente na mediação linguística pela qual passa a comunicação.

O filósofo alemão Jürgen Habermas adere a Reviravolta Pragmático-Linguística e assume uma concepção de verdade pragmática com a qual pode conceber uma força epistêmica fraca advinda de pressupostos universais pragmáticos contidos nos atos de fala ilocucionários, ou seja, naqueles atos de fala que tem em vista o entendimento. Desta forma, com a ajuda de seu conceito de mundo da vida, Habermas mantém pretensões epistemológicas que partem do fenômeno, portanto, dos problemas que se apresentam e exigem resolução na vida cotidiana de todo ser humano. Seguindo as pegadas de Kant, no sentido de que cognitivamente não é possível acessar a realidade em si mesma, mas apenas o fenômeno, entretanto, indo adiante, sem desconsiderar as críticas feitas em torno do esgotamento das intuições da relação sujeito e objeto frente à intersubjetividade dos participantes de um mundo da vida que pode, inclusive, pressupor um mundo objetivo como guia da ação, Habermas defende um conceito de razão procedimental, o qual destaca que a razão se mostrou falível frente à possibilidade de alcançar o fundamento do conhecimento ou mesmo de se chegar a um acordo sobre o conteúdo de concepções de

³ EMPÍRICO, Sexto. “Hipótipos Pirrônicas Livro I”, p. 118.

bem. A impossibilidade de entrarmos em contato com a coisa-em-si, a essência do que quer que seja, não inviabiliza pragmaticamente e até cognitivamente que possamos nos entender frente aos fenômenos que nos aparecem. Este entendimento se dá concretamente a partir de um pano de fundo compartilhado intersubjetivamente e pressuposto contra-factualmente por todos participantes que interagem simbolicamente.

Isto posto, o presente ensaio filosófico pretende investigar o quanto é possível relacionar - a partir das regras de conduta forjadas por Sexto Empírico diante do fenômeno da vida em comum, as quais constam do Livro I de *Hipotiposes Pirrônicas*, e da concepção de verdade de Jürgen Habermas levantadas em *Verdade e Justificação*, bem como em alguns textos posteriores – a atitude cética com um critério pragmático de verdade. Será que a “Equipolência” e a maneira de agir do cético pirrônico demonstrada por Sexto Empírico podem conceitualmente se relacionar com uma concepção de verdade pragmática que tem a mesma base intersubjetiva de um critério de ação? Diante do abismo histórico e teórico que distanciam os conceitos aqui abordados, é importante destacar não se tratar de uma generalização que ultrapassa a mera possibilidade interpretativa fortificante de ambas contribuições filosóficas. Portanto, não se pretende aproximar autores de maneira abstrata, nem paradigmas ou mesmo teorias, mas apenas fazer surgir relações que venham a contribuir para pesquisas posteriores.

Sexto Empírico e a vida comum

Como afirmado anteriormente, aqueles que se dedicam a investigação filosófica necessariamente utilizam de referências discursivas comuns em busca da verdade. Isso ocorre desde a Antiguidade. Mas é preciso atenção, pois as diferentes utilizações da linguagem denotam diferentes formas de filosofar. Neste sentido, Sexto Empírico, logo no primeiro Capítulo do Livro I de *Hipotiposes Pirrônicas*, alerta para a existência de três espécies de filosofia e que as proposições levantadas em seu texto não devem ser tomadas nem no sentido dogmático, nem no sentido acadêmico, mantendo certa peculiaridade dos céuticos no uso pragmático da linguagem quanto à busca pela verdade.

Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os “dogmáticos”, assim são chamados especialmente Aristóteles, por exemplo, Epicuro, os estóicos e alguns outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos consideram a verdade inapreensível, e os céuticos continuam buscando. Portanto, parece razoável manter que há três tipos de filosofia: a

dogmática, a acadêmica e a cética. Sobre os dois primeiros sistemas deixemos que outros falem, nossa tarefa presentemente é descrever em linhas gerais a maneira cética de filosofar, esclarecendo inicialmente que as nossas asserções futuras não devem ser entendidas como afirmando positivamente que as coisas são tais como dizemos, mas simplesmente registramos como um cronista, cada coisa tal como nos aparece no momento.⁴

Segundo Sexto empírico, os acadêmicos, ao afirmarem que a verdade é inapreensível, já estariam dogmatizando. O cético não imprime juízo sobre a possibilidade ou não da apreensão da verdade, sobre isso não se posiciona, mantendo a questão em aberto. De qualquer forma, o importante a ser destacado é que os céticos utilizam termos em um sentido próprio, afinal, não poderiam deixar de viver, ficando completamente inativos sem a comunicação da interação existencial que se apresenta. O cético, no sentido tomado por Sexto Empírico, começa por investigar criticamente aquilo que lhe aparece, o fenômeno. Suspende o juízo (*Epokhé*) por acreditar não ser possível afirmar dogmaticamente a existência de uma realidade, haja vista a equipolência, ou seja, a igual força persuasiva das razões levantadas por aqueles que pretendem afirmar ou explicar a substância do que quer que seja. Contudo, a suspensão se dá em certo aspecto, a busca da verdade continua sem que o cético possa afirmar ou negar a possibilidade de alcançá-la. A investigação em que os céticos se enveredam se refere apenas ao recorte do fenômeno que nos é dado, sem pretenderem se posicionar quanto a questões epistemológicas fortes. No uso da linguagem ordinária ou habitual, frente aos fenômenos com que se depara, o cético aprende a não se precipitar com questões complexas em que não há evidência sólida, desfrutando a seguir, de certa tranqüilidade da alma, chamada de *ataraxia*. Enfim, ao perceber não poder se posicionar quanto à existência de uma realidade substancial diante do fenômeno da *diaphonía* no discurso, e portanto, da equi-polência, o cético objetiva alcançar a *ataraxia* a partir da *epokhé*.

O ceticismo é uma habilidade que opõe as coisas que aparecem e que são pensadas de todos os modos possíveis, com o resultado de que devido à equi-polência nesta oposição tanto no que diz respeito aos objetos quanto às explicações, somos levados inicialmente a suspensão e depois à tranqüilidade.⁵

⁴ *Ibidem*, p. 115.

⁵ *Ibidem*, p. 117.

O cético, assim como Sexto Empírico o entende, permanece lidando com o fenômeno e desenvolvendo crenças a partir das impressões que tem na vida comum. Ora, a crença, a qual pode ser vista aqui como *doxa*, é uma constante do ser humano e não é possível viver sem com ela se relacionar. Mesmo o *dogma* tem como ponto de partida a *doxa*. Não há verdade cristalizada que antes não tenha passado pelas crenças. Ocorre que, diferente dos humanos ordinários, os quais permanecem na mera opinião, os céuticos refletem sobre esta opinião sem assumir partido de maneira precipitada. Não se dogmatiza por se ter crenças refletidas advindas das percepções que temos na vida comum. Na verdade, o cético se mantém sem assumir qualquer posição substancial, por mais que venha aderir a algumas regras de conduta que regulem a convivência entre os humanos. A maneira de filosofar dos céuticos leva às últimas consequências as premissas que pretendem refutar e, por isso, devem considerar a maneira compartilhada de argumentar dos participantes dos discursos levantados. Não cabe dizer que no momento em que se adere a uma crença comum que mobiliza certa maneira de agir ou mesmo quando se entra em argumentos dogmáticos para demonstrar suas fragilidades os céuticos estariam dogmatizando e, por isso, se contradizendo. Este é o alerta que Sexto Empírico pretende nos passar logo no início de sua obra. Vale lembrar que o termo *dogma* é aqui utilizado por Sexto Empírico como “assentimento a algo não-evidente”.

Para Sexto Empírico, portanto, diante da equipolência, da mesma intensidade de força nas razões utilizadas para se afirmar ou para se negar algo de maneira substancial, o cético suspende o juízo, mas isso não faz com que ele dispense viver de acordo com certas regras ordinárias de conduta ou mesmo deixe de imprimir seu modo de filosofar ao aderir à certa linha de raciocínio. Apenas se assume a precariedade da natureza humana e, portanto, a possibilidade de falha da razão quanto ao fundamento do conhecimento ou quanto a possibilidade de se encontrar o conteúdo de nossas motivações para agir. O objetivo final é a *ataraxia* no lidar com questões que se apresentam à vida comum com a mesma força persuasiva, sendo possível assumir crenças sem se instalar no terreno da mera opinião.

Dizemos ainda que a finalidade do cético é a tranquilidade em questões de opinião e a sensação moderada quanto ao inevitável. Pois o cético, tendo começado a filosofar com o objetivo de decidir acerca da verdade ou falsidade das impressões sensíveis de modo a alcançar com isso a tranquilidade, encontrou-se diante da equipolência nas controvérsias, e sem poder decidir sobre isto, adotou a suspensão, e, em consequência da suspensão

seguiu-se, como que fortuitamente, a tranquilidade em relação às questões de opinião. Pois aqueles que mantêm uma opinião sobre se algo é por natureza bom ou mau estão sempre perturbados.⁶

Pois bem, a análise da utilização dos termos é de extrema valia para que possamos entender o objetivo apresentado nesta última citação. Primeiramente, devemos diferenciar o uso dos termos entre os céticos e os dogmáticos, pois estes últimos, diferentemente dos primeiros, entram naquilo que é não-evidente, buscam uma causa oculta por fora dos fenômenos. “Pois, enquanto para o dogmático as coisas sobre as quais considera-se que dogmatiza são realmente existentes, os céticos não empregam essas fórmulas de maneira dogmática, como se fossem reais”.⁷

Além disso, outra ilustração da utilização dos termos está por trás da questão sobre a distinção entre as espécies de filosofia. Muito se questiona sobre a possibilidade ou não do cético fazer escola, haja vista o próprio Pirro e outros céticos terem desconsiderado a escrita e os ensinamentos dogmáticos. O filósofo da medicina empírica esclarece o sentido do termo “escola” que pode ser utilizado para designar a forma de filosofar dos céticos, bem como relaciona a filosofia feita por eles com o próprio viver, algo inexorável a todo ser humano.

Mas se entendemos por “escola” um procedimento que, de acordo com o que aparece, segue uma certa linha argumentativa mostrando como é possível viver corretamente (“corretamente” entendido como se referindo não apenas a virtude, mas em um sentido mais amplo e aplicando-se a habilidade de obter a suspensão), neste caso dizemos que o cético pertence a uma escola, uma vez que seguimos de modo coerente, de acordo com o que aparece, uma linha de raciocínio que nos indica uma forma de vida em conformidade com as leis e os costumes tradicionais e com nossos próprios sentimentos.⁸

O que se quer dizer é que os céticos aderem àquilo que lhes aparece, mas não de maneira açodada, sem a devida reflexão, como fazem aqueles que se encontram aprisionados no senso comum. É do senso comum que surge a possibilidade de interação, mas isso não quer dizer que este deva assumir a forma dogmática que encerra a busca da verdade. Deve-se continuar a investigação para além da mera opinião. A busca pela verdade não pressupõe uma aceitação dogmática dos conteúdos da proposição utilizada, mas uma forma de lidar com a aparência sem a necessidade de explicá-la. Enfim, estamos

⁶ *Ibidem*, p. 120-121.

⁷ *Ibidem*, p. 118.

⁸ *Ibidem*.

diante de um resgate da *doxa*. Acreditar ser possível explicar a aparência é, de certa forma, apresentar a realidade desta aparência. Uma coisa é investigar a aparência a partir daquilo que compartilhamos, outra coisa é tentar explicar esta aparência a partir do não-evidente. Afastando a objeção de que os céticos rejeitam a aparência, Sexto Empírico esclarece esta distinção, bem como mais uma vez assevera a forma de utilização dos argumentos que faz.

E quando investigamos se as coisas na realidade são como parecem ser, aceitamos o fato de que aparecem e o que investigamos não diz respeito à aparência, mas a explicação da aparência, e isto é diferente de uma investigação sobre o aparente ele próprio. (...) E mesmo se formulamos argumentos sobre o aparente, isto não se deve a intenção de rejeitarmos as aparências, mas apenas de mostrarmos a precipitação do dogmático, pois se a razão nos ilude de tal modo que nos tira até mesmo o aparente de debaixo dos nossos olhos, então temos que tomar cuidado no caso das coisas não-evidentes para não nos precipitarmos ao segui-la.⁹

Portanto, segundo Sexto Empírico, a razão humana pode nos iludir, pois não temos condição de efetuar sua confirmação como fundamento do conhecimento humano. Não temos acesso à realidade em si mesma, mas apenas ao fenômeno tal como esse nos aparece. Uma fundamentação última para o conhecimento teria que flertar com a realidade mesma. Agora, diante disso o cético não se mostra passivo. Ele adere a critérios de ação compartilhados, a normas da vida comum, bem como entra nos argumentos para poder afastá-los, como já enfatizamos. Desta forma, o cético não se abstém de valorar. Aliás, não seria possível agir ou mesmo falar sem um critério que pudesse, ao menos, possibilitar a interação. Não sabemos a natureza de nada, mas isso não leva a inércia.

Uma coisa é certa, os céticos vivem e, se para viver é preciso se relacionar de maneira comunicativa atentando para questões que nos são inexoráveis, é possível pensar uma filosofia prática cética com princípios estabelecidos que podem também cultivar certa força epistêmica.

Aderindo, portanto, ao que aparece, vivemos de acordo com as normas da vida comum, de modo não-dogmático, já que não podemos permanecer totalmente inativos. Essas práticas que regulam a vida comum parecem ser de quatro tipos, consistindo primeiro na orientação natural, depois no caráter necessário das sensações, em seguida nas leis e costumes da tradição, e por fim na instrução nas artes. Pela orientação natural somos

⁹ *Ibidem*, p. 119.

capazes de percepção e de pensamento; é devido ao caráter necessário das sensações que a fome nos leva à comida e a sede à bebida; dadas as eis e costumes da tradição consideramos em nossa vida cotidiana a piedade como um bem e a impiedade como algo de ruim; graças à instrução nas artes não permanecemos inativos naquelas que adotamos. E dizemos tudo isso de forma não dogmática.¹⁰

Sendo assim, como a ação do ser humano necessariamente passa pela consideração discursiva dos pressupostos necessários para se fazer entender, critérios de validade comunicacionais devem estar presentes na vida comum. Será possível, ao menos de maneira pragmática, levantar uma epistemologia fraca nos céticos, especificamente em Sexto Empírico diante do que vimos até agora? É o que veremos após passar pela apresentação da concepção pragmática de verdade de Habermas, filósofo alemão que adere a Reviravolta Pragmático-Linguística, mas não abandona a verdade, apenas a complementa com a justificação a partir do conceito de mundo da vida.

Jürgen Habermas e a concepção pragmática de verdade

A filosofia analítica tardia de Wittgenstein, autor de *Investigações Filosóficas*¹¹, obra póstuma que revisitou o arcabouço levantado pelo mesmo autor em *Tractatus Logico-Philosophicus*, é ponto central para entender a virada que a filosofia sofre no século XX. O autor austríaco, após perceber o erro que cometera, fez questão de revisar não apenas sua teoria, mas toda a problemática em que estava envolvido.

Na época de *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein se via na tentativa de descrever uma lógica elementar. Pretendia chegar a uma proposição que desse conta de fundamentar o pensamento. Uma perspectiva fundacionista, por assim dizer. Diferentemente, em *Investigações Filosóficas* defende que os sentidos das proposições só podem se fundamentar no contexto de linguagem em que estão inseridos. Wittgenstein deixa de lado uma perspectiva englobante para assumir as potencialidades presentes no uso da linguagem. Não se trata de um estudo sistemático da linguagem, mas apenas de seu aspecto habitual, da investigação do sentido que as proposições e os termos nelas inseridos tomam na interação linguística da vida comum.

¹⁰ *Ibidem*, p. 120.

¹¹ WITTGENSTEIN. *Coleção Os Pensadores: Investigações Filosóficas*, Tradução de José Carlos Bruni, São Paulo: Abril Cultural, 1975.

Quando os filósofos usam uma palavra – “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e procuram apreender a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? – Nós reconduzimos as palavras dos seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano.¹²

Wittgenstein se abstém da tentativa de descobrir um elemento fixo que se mantenha como validade e referência para toda e qualquer proposição. Uma vez mapeada, esta lógica elementar poderia articular um significado geral para as representações. A teoria dos “jogos de linguagem”, a qual enterra a tentativa típica da filosofia analítica de apresentar uma teoria geral da representação da linguagem, muda este cenário em *Investigações Filosóficas*. Abre-se uma nova perspectiva. A linguagem não é mais vista como designativa, dentro da função sintática. Também não pode ser vista como semântica, função que levanta um significado normativo. A produção permanente de sentidos é considerada apenas quando vemos a linguagem como pragmática. “Os jogos de linguagem figuram muito mais como *objetos de comparação*, que, através de semelhanças e dissemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem”¹³.

Sem saber, Wittgenstein estava inaugurando uma nova forma de se fazer filosofia, a qual pretende modificar a roupagem das questões abordadas em diferentes ramos. O uso da linguagem, sobretudo da linguagem ordinária, torna-se central para entender a interação simbólica que ocorre no mundo da vida. Ao lançar mão do conceito de jogos de linguagem, o autor austríaco inicia a chamada Reviravolta Pragmático-Linguística na filosofia contemporânea, a qual irá permear diferentes ramos da filosofia. A necessária mediação linguística pela qual passam nossos pensamentos, mais do que levantar um novo paradigma para a filosofia, muda a forma de filosofar sobre diversas problemáticas.

A linguagem se tornou, em nosso século, a questão central da filosofia. O estímulo para sua consideração surgiu a partir de diferentes problemáticas: na teoria do conhecimento, a crítica transcendental da razão foi, por sua vez, submetida a uma crítica e se transformou em ‘crítica do sentido’ enquanto crítica da linguagem; a lógica se confrontou com o problema das linguagens artificiais e com a análise das linguagens naturais; a antropologia vai considerar a linguagem um produto específico do ser humano e tematizar a correlação entre forma da linguagem e visão de mundo; a ética, questionada em relação a sua racionalidade, vai partir da distinção fundamental entre sentenças declarativas e sentenças normativas.¹⁴

¹² *Ibidem*, p. 61

¹³ WITTGENSTEIN.: *Investigações Filosóficas*. Coleção Os Pensadores. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 130.

¹⁴ OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 11.

Pensamento e linguagem estão imbricados pois pensamos como falamos sempre levando em consideração um interlocutor - mesmo que de maneira contra-factual - que compartilha de certa estrutura linguística tida como válida. O ser humano age falando. A fala é a forma mais completa do agir humano. Desta forma, a linguagem deixa de ser mero instrumento para expressão representacional e passa a compor a própria investigação sobre as possibilidades e condições do conhecimento. A busca da verdade só pode acontecer pelo *médium* da linguagem, sobretudo da linguagem ordinária, a qual, necessariamente está presente mediatizando nosso contato com um mundo objetivo pressuposto entre participantes do discurso. Enfim, toda produção de sentido que pretende validade compartilhada precisa da linguagem.

A grande conquista dessa reflexão está na descoberta de que a linguagem mediatiza toda relação significativa entre sujeito e objeto e que ela, mais fundamentalmente ainda, está inevitavelmente presente em toda comunicação humana, a qual implica um 'entendimento mútuo' sobre o sentido de todas as palavras usadas e sobre o sentido do ser das coisas mediadas pelos significados das palavras. Isso significa: a linguagem mediatiza todo sentido e validade.¹⁵

A filosofia da ação vista de maneira discursiva e dialógica passa a considerar o entendimento possível pela via do uso pragmático e ordinário da linguagem. A produção de sentidos no mundo se dá de maneira intersubjetiva, fora da relação tradicional sujeito-objeto, portanto, a partir de um arcabouço linguístico compartilhado. Assim, a própria possibilidade epistêmica tem que ver com o uso da linguagem na vida comum. Deixamos de pensar uma interação monológica para pensar uma interação dialógica, a qual possibilita o próprio entendimento humano. A linguagem passa a ser vista como algo constitutivo de conhecimento. É neste sentido que Habermas, subscrevendo os preceitos da Reviravolta Pragmático-Linguística mencionada, levanta uma possibilidade epistêmica fraca advinda de universais pragmáticos constantes da força ilocucionária dos atos de fala que visam entendimento. A partir do alicerce teórico advindo de uma virada linguística, bem como do fracasso da razão na tentativa de desvendar os fundamentos do conhecimento humano, Habermas, a partir de Austin¹⁶, apresenta um novo conceito para

¹⁵ HERRERO, Francisco Javier. "Ética do Discurso". In. OLIVEIRA, M. A. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p.166.

¹⁶ Para melhor entender esta relação entre linguagem e ação feita pela Reviravolta Pragmático-Linguística, bem como o conceito de ato de fala criado por Austin, Cf. OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta Linguístico-*

a ação. Surge a teoria do agir comunicativo que estará no fundo de quase todas as investidas do pensador alemão, seja na filosofia e seus diversos ramos, seja na sociologia. Inclusive, o agir comunicativo está presente na sua ética do discurso, mais tarde transformada em teoria do discurso, e em sua tênue epistemologia advinda de uma verdade pragmática que forja um mundo objetivo como pressuposto para o entendimento no mundo da vida. O próprio conceito de razão passa a ser visto com nova roupagem. A razão comunicativa pretende, por mais que de forma procedimental uma vez que falível, diferenciar-se de um modo de pensar com respeito a fins, teleológico. Desta forma, vale ressaltar que, para Habermas, a razão é comunicativa, na medida em que é vista da perspectiva do participante da vida comum e não de um observador isolado hermeticamente. A razão é vista sob sua potencialidade dialógica, não se reduzindo a um modo estratégico monológico que levanta os melhores meios para fins já designados de antemão.

Falamos então de agir comunicativo quando agentes coordenam seus planos de ação mediante o entendimento mútuo linguístico, ou seja, quando eles se coordenam de tal modo que lançam mão das forças de ligação ilocucionárias próprias dos atos de fala. No agir estratégico, esse potencial de racionalidade comunicativa permanece inutilizado, mesmo quando as interações são linguisticamente mediadas. Como aqui os envolvidos coordenam seus planos de ação mediante uma influência recíproca, a linguagem não é empregada comunicativamente no sentido já explicado, mas de forma orientada a *consequências*. Para a análise desse uso de linguagem as chamadas perlocuções fornecem uma chave apropriada.¹⁷

Em 1973, Habermas já havia adentrado uma possibilidade intersubjetiva no entendimento da verdade. *Conhecimento e Interesse* traz uma concepção discursiva ou consensual de verdade. A verdade se traduz quando da justificação racional da proposição. Basta que esta justificação se dê e que possa ser entendida como racional, para que possamos afirmar a validade da proposição levantada. O discurso dispensa a realidade como referência fora do discurso, por mais que pressuposta. Ora, as expectativas

Pragmática na Filosofia Contemporânea. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 149. Agora, no intuito de ingressar na teoria de John Austin Cf. AUSTIN, J. L. *Quando Dizer é Fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004, p.118.

performativamente causadas no mundo pelo discurso são deixadas de lado. Habermas ainda não entende – ao menos ainda não completamente - a linguagem como uma ação comunicativa, pois a trata como ferramenta e não como algo performático que forja um ambiente de entendimento pelo qual os participantes se movimentam. O autor alemão parece pensar a linguagem apenas na perspectiva do observador, como se fosse possível deixar de ser participante de um ambiente estruturado linguisticamente, o qual, inclusive, vê pensamento e linguagem de maneira imbricada. Seríamos ainda, na perspectiva de fazer ciência, um observador imparcial que pode ver de fora os acontecimentos e por isso propor hipóteses universais e necessárias. Por mais que Habermas já estivesse pretendendo evitar este estereótipo da ciência moderna, parece que ainda não se desvencilhará dele por completo.

Além disso, nesta primeira concepção de verdade do filósofo alemão, percebe-se a confusão entre verdade e justificação, bastando a aceitabilidade racional para validar um ato de fala. Ora, a justificação racional deve sim estar presente para aferirmos a verdade dos enunciados, mas não pode substituir o potencial pragmático causado no mundo. Por exemplo, quando do proferimento de uma promessa, temos efeitos performativos que não se esgotam nos signos apresentados, na verdade, atingem todos os participantes, os quais passam a contar com o cumprimento da promessa mesmo em outros discursos travados. O quanto os participantes contam com isso? Só os jogos de linguagem que se seguirão podem dizer. Portanto, a verdade tem um lado discursivo, mas que propaga efeitos para fora do próprio discurso, devendo em algum momento se diferenciar desse.

Habermas percebe os problemas que tais premissas poderiam lhe trazer. Percebe que a relação entre verdade e justificação não pode ser de oposição, mas também não pode ser de assimilação, pois se assim fosse perderíamos a capacidade de falar de uma realidade para nós, mesmo que restrita ao fenômeno. Ficaríamos condenados ao relativismo daquilo que fora exposto no momento do discurso, sem poder nos situar em um ambiente criado pelo discurso, mas que o ultrapassa levando seus sentidos para outros discursos levantados.

Entretanto, se concebêssemos a verdade como uma possibilidade justificada de afirmação (*justified assertibility*), desconsideraríamos um aspecto importante daquilo que nós efetivamente fazemos quando alegamos a verdade de algo: a verdade que alegamos para

uma proposição aqui e agora, no nosso contexto e na nossa linguagem, deve transcender qualquer contexto dado de justificação.¹⁸

Uma realidade suposta por participantes que pretendem se entender frente aquilo que aparece deve aqui ser levada em conta. É a partir do conceito de mundo da vida, como horizonte, segundo o qual se alimentam as intuições, que Habermas pode melhor lidar com a questão, evitando as objeções de outrora. Ou seja, deve-se atentar para uma realidade criada contra factualmente a partir de uma estrutura simbólica necessariamente utilizada, sobretudo, para a resolução de problemas que se apresentam como fenômenos. Ora, esta realidade é utilizada a todo instante para nos entendermos, na verdade só assim podemos nos comunicar, forjando a história e a cultura para nos situarmos. Portanto, desconsiderar sua incidência seria negar a própria possibilidade comunicacional de entendimento no seio interacional humano, sendo que esta negação só poderia ser realizada a partir da linguagem ordinária e desta realidade suposta intersubjetivamente, fazendo com que a crítica imediatamente caísse em uma autocontradição performativa. Vale ressaltar que a realidade aqui é vista de um ponto pragmático e não ontológico.

Pois bem, com isto em vista, em 1999, na obra *Verdade e Justificação*, Habermas reformula sua concepção de verdade, seguindo a pragmática ao ponto de não desconsiderar uma realidade como um ponto fixo pressuposto intersubjetivamente para fora do discurso. “Reformulei o antigo conceito discursivo de verdade, que não é errado, mas é pelo menos incompleto. A redenção discursiva de uma legação de verdade conduz a aceitabilidade racional, não à verdade”¹⁹.

É certo que sem o discurso não podemos acessar verdade alguma, mas essa não pode se confundir com aquele. Além disso, é preciso ter em mente que apenas o uso do discurso com vistas ao entendimento sobre algo no mundo já denota um critério de verdade para que possamos nos situar frente às escolhas que precisamos proceder na vida comum.

Há duas ideias que têm de ser integradas na mesma estrutura conceitual. Por um lado, o viés pragmático não nos permite duvidar da existência de um mundo percebido independentemente de nossas descrições e visto como o mesmo para todos nós. Por outro

¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *A Ética do Discurso e a Questão da Verdade*. São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 59.

¹⁹ *Ibidem*, p. 60.

lado, não nos é possível sair do círculo de ‘nossa’ linguagem, de modo que nosso conhecimento falível não pode ter justificações fundamentais.²⁰

Verdade e justificação são interdependentes, pois, mesmo que não seja possível afirmar um mundo objetivo existente e fundamental, pressupomos a existência de um para melhor nos orientarmos frente às pretensões de validade levantadas pragmaticamente através da linguagem ordinária. A interação vivida pelo ser humano passa, portanto, antes de tudo, por uma comunidade de falantes que pragmaticamente se entende em um mundo da vida compartilhado. O ser humano é, além de observador, participante de uma convivência simbólica e, portanto, forja a objetividade que precisa para se entender.

Essa arquitetura do ‘mundo da vida’ e do ‘mundo objetivo’ é acompanhada de um dualismo metodológico entre compreender e observar. (...) Enquanto nós, como observadores, nos referimos por assim dizer “do exterior” aos objetos no mundo, as práticas do mundo da vida regidas por regras são acessíveis apenas a compreensão hermenêutica de um participante que adotou uma atitude performativa. (...) De resto, visto que todas estruturas simbólicas do mundo da vida se diferenciam a partir do *médium* da linguagem, a análise do uso linguístico orientado pelo entendimento mútuo, feita na perspectiva dos participantes, fornece a chave para a rede das práticas do mundo da vida como um todo.²¹

Como neokantiano e defensor da virada Pragmático-Linguística da filosofia, Habermas segue acreditando não ser possível acessar a realidade em si mesmo, haja vista a falibilidade da razão. No entanto, ao lidar com o fenômeno já pressupomos pragmaticamente uma noção de verdade advindo da mesma base do critério de ação que assumimos diante da impossibilidade de inércia. Universais pragmáticos existentes nos atos de fala que visam entendimento são pressupostos por todo participante do discurso, funcionando como o *locus* de onde surge a possibilidade epistêmica. Claro que se trata de uma epistemologia fraca, uma vez que tratamos daquilo que nos aparece, sem propriamente fundamentar o conhecimento. Contudo, investigam-se as condições de possibilidade do conhecimento sem necessidade de explicar a essência do fenômeno, apenas tomando este como inserido em uma estrutura linguística ordinária que permite ao ser humano a interação comunicacional via entendimento. Neste âmbito, é possível

²⁰ *Ibidem*, p. 56.

²¹ HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*, p. 24-25.

ver como que a pragmática se coloca como um “quase-transcendental”, pois investiga condições gerais, mas não a partir de uma estrutura *a priori* do sujeito cognoscente.

Assim, tanto as proposições levantadas tendo em vista a validade científica de uma teoria, quanto às escolhas que procedemos no mundo da vida, passam por um potencial epistêmico advindo da linguagem ordinária que pressupõe um mundo objetivo para poder se guiar validamente frente as exigência da vida cotidiana.

Conclusão

Após as breves exposições acerca de Sexto Empírico e suas regras de conduta, as quais exigem atividade de todos aqueles que compartilham da vida comum, uma vez que não se espera destes a inércia frente aquilo que se apresenta (fenômeno), e, posteriormente, de breves considerações sobre a concepção pragmática de verdade de Habermas, a qual surge em 1999 com o livro *Verdade e Justificação*, pretende-se levantar possíveis relações conceituais e problemáticas a serem mais bem investigadas em pesquisas futuras.

O uso da linguagem parece ser algo importante tanto para os céticos, notadamente Sexto Empírico, quanto para Habermas, bem como toda Reviravolta Pragmático-Linguística. Sexto Empírico faz questão de esclarecer no início de *Hipotiposes Pirrônicas* a forma não-dogmática com que utiliza os termos, sem que estes sejam vistos como representações de uma realidade, mas apenas argumentos advindos dos fenômenos. Sendo assim, um argumento dogmático é algo que se apresenta como um fenômeno para Sexto Empírico, o qual deve ser levado, por suas próprias premissas, até as últimas consequências. Ora, isso não significa dogmatizar, pelo contrário, esse é o próprio princípio do ceticismo antigo que parte da suspensão do juízo frente à equipolência, ou seja, igual força entre as razões levantadas por ambos os lados. “O princípio básico do ceticismo é o de opor a cada explicação uma outra equivalente, porque acreditam que assim deixarão de ter uma atitude dogmática.”²² Vale lembrar a esta altura que Habermas toma toda sua filosofia a partir do conceito de agir e razão comunicativa, a qual é apresentada como uma razão procedimental, uma vez que falível no sentido de fundamentar o conhecimento. Habermas assume esse ponto de vista, pois não quer se

²² EMPÍRICO, Sexto. “Hipotiposes Pirrônicas”, Livro I, p. 117.

prender na relação sujeito-objeto, a qual já teria esgotado suas pretensões, nem se reduzir ao foco subjetivo de um observador que se quer imparcial. Junto à perspectiva observacional levada ao limite pela ciência moderna e pela filosofia do sujeito acrescenta-se a perspectiva do participante. Ora, o participante se encontra diante do Fato do Pluralismo²³, isto é, da pluralidade de concepções de bem que se mantêm irreconciliáveis entre si. Por isso precisamos do procedimento, pois acerca do conteúdo substancial nada compartilhamos. Existe um desacordo razoável entre cosmovisões, doutrinas abrangentes e englobantes. Talvez o conceito de “equipolência” levantado por Sexto Empírico possa se relacionar sem assimilação com o conceito de desacordo razoável acerca de apontamentos metafísicos, o qual Habermas retira de John Rawls e Charles Larmore.

Habermas *adere* a Reviravolta Pragmático-Linguística, a qual advoga que as investigações filosóficas devam passar, necessariamente, pelo uso da linguagem ordinária. O uso pragmático da linguagem no cotidiano levanta possibilidades epistêmicas e normativas inexoráveis aos seres humanos participantes de jogos de linguagem. Não se pretende mais uma filosofia englobante que denote a fundação de todo o pensamento humano. Uma filosofia que a partir da relação sujeito-objeto contemple um objeto que se mostra em sua realidade mesma ou construa um objeto a partir da estrutura cognoscente está sujeita a um desacordo razoável insolúvel, como dito anteriormente. Seguindo Kant, Habermas afirma não ser possível ao ser humano o acesso a coisa-em-si, a uma realidade substancial, mas contra Kant, desafia as potências que esse diz estarem presentes de modo *a priori* em uma estrutura da subjetividade. A intersubjetividade implode a relação sujeito-objeto e coloca o seguinte pressuposto para todo investigar filosófico: nosso acesso ao mundo, seja ele qual for, é mediatizado pela linguagem, mais especificamente pelo uso ordinário da linguagem. Portanto, o uso da linguagem também é levado em consideração por Habermas, mas não só propriamente para entendermos o conteúdo do que se profere. Também devemos ver o uso da linguagem como uma via aberta, não destinada a explicar o que quer que seja, mas para lidar, pragmaticamente,

²³ John Rawls, filósofo analítico contemporâneo, deve ser lembrado aqui como aquele que primeiro levantou o conceito de fato do pluralismo endossado por Habermas. “O liberalismo político pressupõe que, para propósitos políticos, uma pluralidade de doutrinas abrangentes que são razoáveis, ainda que incompatíveis entre si, é o resultado esperado do exercício da razão humana sob a estrutura de instituições livres de um regime democrático constitucional.” Cf. RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Edição Ampliada. São Paulo, Martins Fontes, 2011, p. XVII.

com problemas da vida comum. Por mais que a razão seja falível quanto à explicação dos conteúdos, ainda deixa a possibilidade de uma potencialidade epistêmica frente ao entendimento no uso da linguagem no cotidiano.

A vida comum também mereceu atenção de Sexto Empírico, haja vista as objeções feitas aos cétricos no sentido de que estes não poderiam ser tomados pelo pensamento, pelos sentimentos, muito menos aderir aos costumes ou as *technai*. Em *Hipotiposes Pirrônicas*, como já destacamos, Sexto Empírico defende regras de conduta para os cétricos advindas da vida comum. Ora, o conceito de mundo da vida ajuda Habermas a permanecer conectado com aquilo que ocorre pragmaticamente diante de nós, com aquilo que acontece na vida comum. A passagem de uma concepção consensual para uma concepção pragmática de verdade só é possível a partir deste conceito de mundo da vida, pois é o pano de fundo que sustenta a suposição de um mundo objetivo com vistas ao entendimento. Habermas fala de uma realidade pressuposta em que nos baseamos para a interação a partir de proposições, bem como para lidar com as escolhas da vida comum, sendo que esta realidade se dá a partir do fenômeno e da imbricação entre pensamento e linguagem. Portanto, nesse âmbito, a busca pelo conhecimento está inserida na resolução de problemas cotidianos, o que dispensa um critério forte de verdade. Não é possível desconsiderar uma força epistêmica que nos baseamos na interação social, uma vez que no uso da linguagem nos remetemos a expectativas compartilhadas e levantadas nas pretensões de validade. Trata-se de um potencial epistêmico tênue, mas recíproco, pois todos contam com estes pressupostos e sabem que os outros também contarão, exigindo certo compromisso com a convivência que usufrui. Sabemos, contra factualmente, ou seja, antes mesmo do fato propriamente dito acontecer, que nos será exigida a consideração de certos pressupostos para a manutenção da comunicação e possibilidade de entendimento frente a algo compartilhado no mundo da vida.

Portanto, Habermas *acredita* que ao ser humano é inexorável aderir ou não às proposições levantadas aqui e agora. Ora, ao cétrico também é permitido crer, bem como aderir ou não a argumentos, inclusive na finalidade de desmontá-los, quando dogmáticos. Isso não leva o cétrico à contradição, segundo Sexto Empírico. Desta forma, parece ser possível se levantar mesmo para os cétricos, ao menos como hipótese, esta possibilidade epistêmica no seio da linguagem ordinária. Não estaria comprometido o uso da linguagem feito pelos cétricos, uma vez que não precisam dogmatizar, apenas considerar

pragmaticamente as experiências intersubjetivas que participam. Não é necessário assumir realidade alguma, a não ser um ambiente pressuposto contra factualmente para o entendimento, o qual é inexorável para os participantes da vida comum. O mundo da vida compartilhado permite a suposição de um mundo objetivo, no qual podemos nos entender. Mantém-se o recorte do fenômeno.

Evidente que temos que nos ater ao contexto dos antigos quando deles tratamos, mas não podemos deixar de pensar como filhos da modernidade que somos. Não era possível aos céticos, não sem um estudo mais sistemático da linguagem, pensar em uma forma de filosofar que imbricasse linguagem, ação e pensamento. Estamos aqui, em um exercício de extrapolação, investigando se diante da Reviravolta Pragmático-Linguística, bem como da concepção pragmática de verdade de Habermas, levanta-se a possibilidade de se pensar uma concepção de verdade nos céticos, sobretudo Sexto Empírico. Pois as ideias, assim como Platão nos dizia, só podem nos aparecer mediadas pela dialética que compara nomes, definições e sensações. Sendo assim, parece que a ideia não corresponde a um *dogma*, mas a uma crença que advém da suspensão frente a este *dogma*. Um resgate ao senso comum como constitutivo de alguma possibilidade de conhecimento, por mais que pragmática, também específica em certo sentido de *doxa*, a qual não pode mais ser vista como mera opinião sem reflexão, mas como crença fundada na continuidade da investigação em busca da verdade.

Por fim, levantamos a problemática quanto ao uso do termo *aderir*. Inicialmente, podemos aferir que a adesão pode se dar pelo conhecimento ou pela impressão. Ora, a adesão de Sexto Empírico é a adesão à tradição dos costumes e às *technai*, portanto aquilo que o ser humano produz a partir da vida comum. Desta forma, é uma adesão pelas impressões dos fenômenos e não pelo conhecimento. Ocorre que o conhecimento forjado por Habermas também advém do fenômeno e não de uma realidade que poderia corresponder a nosso pensamento. O fenômeno da linguagem ordinária se encontra imbricado no pensamento. Habermas chega a falar de uma razão deliberativa, a qual não adere a nada sem reflexão e decisão. Enfim, é possível conciliar uma adesão deliberativa, por mais que esta deliberação venha do fenômeno, com a adesão feita pelos céticos às regras de conduta da vida comum? Essa questão merece a atenção de investigações e pesquisas futuras.

Referências bibliográficas

AUSTIN, J. L. *Quando Dizer é Fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

EMPÍRICO, Sexto. “Hipotiposes Pirrônicas Livro I”, Tradução de Danilo Marcondes. *O que nos faz pensar?* v. 9, n. 12, 1997. p. 115-122. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/130>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *A Ética do Discurso e a Questão da Verdade*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

HERRERO, Francisco Javier. “Ética do Discurso”. In. OLIVEIRA, M. A. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PICHÉ, Claude. “A Passagem do Conceito Epistêmico ao Conceito Pragmatista da Verdade em Habermas”. In. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite & Ricardo José Corrêa Barbosa. *Filosofia Prática e Modernidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

PLATÃO. *Coleção Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*, vol. V, Tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará, Belém, 1975.

RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. Edição Ampliada. São Paulo, Martins Fontes, 2011

WITTGENSTEIN. *Investigações Filosóficas*. Coleção Os Pensadores. Tradução de José Carlos Bruni, São Paulo: Abril Cultural, 1975.

Aristóteles e a questão da verdade à luz da crítica dos céticos

Aristotle and the question of truth in the light of skeptical criticism

Brunno Alves da Silva

Resumo: A proposta deste trabalho, de modo mais amplo, é uma discussão em torno da postura de Aristóteles acerca do tema da verdade à luz da consideração dos céticos, para os quais este filósofo seria considerado um dogmático. Mais especificamente, busca-se compreender: (i) o sentido de “verdade” em certos domínios investigados por este autor; (ii) verificar se tal conceito teria aplicabilidade no campo ético; (iii) e se ao desenvolver sua filosofia prática o filósofo extrai suas categorias discursivas de domínios não evidentes.

Palavras-chave: Ética, Verdade, Fenômeno.

Abstract: This paper aims more broadly to discuss Aristotle’s conception on the theme of truth in the light of skeptical consideration, for which this philosopher would be considered a dogmatic. More especially, seeks to understand: (i) the sense of “truth” in some aspects investigated by this author; to verify if this concept has applicability in ethics; (iii) and also if in developing his practical philosophy extracts his notions from non evident domains.

Key-words: Ethics, Truth, Phenomenon.

Introdução

De acordo com Sexto Empírico, autor das *Hipotiposes Pirrônicas*, sobre qualquer tipo de investigação três seriam os resultados possíveis: “(...) aquele que investiga, ou bem encontra aquilo que busca, ou bem nega que seja encontrável e confessa ser isto inapreensível, ou ainda, persiste em sua busca”¹. Com este enunciado de caráter mais geral, o médico de Alexandria chama a atenção do leitor das *Hipotiposes* para algo que qualquer pessoa -filósofo ou não- poderia concordar sem muito esforço reflexivo.

¹ EMPÍRICO, Sexto. “Hipotiposes Pirrônicas”. Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: *O que nos faz pensar*. V. 9, n. 12, jun, 1997, p. 115-122. HP, I, 1.

O caráter investigativo, neste caso, estaria razoavelmente dividido nestas três vias, de modo que talvez alguns poderiam arrogar para si um acesso à realidade tal como ela é, enquanto para outros isso seria visto com certa resignação. Entre estas duas atitudes investigativas o mais razoável seria não afirmar nada categoricamente, mas reconhecer que, de fato, as atitudes descritas acima não seriam nada mais do que sintomas de uma perturbação interna naqueles que chegaram a tais conclusões. Esta busca se traduz, segundo Sexto, na tentativa de resolver questões acerca de coisas verdadeiras e falsas. De modo mais restrito, por isso, reconhece que assim também ocorre no âmbito filosófico e prossegue: “O mesmo ocorre com as investigações filosóficas e é provavelmente por isso que alguns afirmaram ter descoberto a verdade, outros que a verdade não pode ser apreendida, enquanto outros continuam buscando”².

São essas as palavras emblemáticas com as quais o cético, no início do seu texto, busca demarcar sua postura filosófica, mas isso é apenas o começo da controvérsia. Apesar da referência, no decorrer da referida obra o autor não teve como pretensão discutir os pormenores dos argumentos dos que julgaram ter encontrado a verdade ou das premissas daqueles para os quais esse resultado não é possível. Sua meta era basicamente construir uma descrição bastante clara e objetiva, um texto bem estruturado cuja coerência e coesão dessem ao leitor uma sensação inequívoca e expressiva do modo cético de filosofar. Por isso, antes da ressalva de que não devemos considerar suas asserções como sendo absolutas, mas relativamente ao modo que as coisas nos aparecem, deixou em aberto o problema da classificação dos sistemas filosóficos sobre o tema da verdade: “Sobre os outros dois sistemas deixemos que outros fale”³. Ao contrário de Sexto, nosso propósito é apresentar o tema da “verdade” em Aristóteles, considerando-se a imagem deste filósofo à luz da crítica daquele. Neste sentido, continua Sexto: “Aqueles que afirmaram ter descoberto a verdade são os ‘dogmáticos’, especialmente Aristóteles, (...) os acadêmicos consideram a verdade como inapreensível, e [finalmente] os cétricos continuam buscando”⁴. Nesta passagem o Estagirita foi claramente classificado entre os filósofos dogmáticos e o que temos que analisar é qual a explicação dada por Sexto, ou seja, como responder à pergunta: o que significa ser dogmático?

² *Ibidem*. Essa busca contínua remete à postura cética sempre “investigativa” e “indagadora”.

³ *Ibidem*, I, 2.

⁴ *Ibidem*, I, 1.

O que fica patente sobre ser ou não dogmático e ser cético neste ponto é a relação entre estes investigadores e a noção de verdade. A busca pela verdade e o desenvolvimento do procedimento cético bem como algumas de suas consequências críticas com relação aos dogmáticos foi bem pontuada por Oswaldo Porchat. No seu comentário, explica o fato de que o cético, quanto a uma suposta capacidade de demonstração do falso ou do verdadeiro nas doutrinas investigadas, mostra-se ‘incapaz’ de aceitá-las, e o motivo disso, prossegue o comentador, é sua postura de constante exame e conseqüente ‘recusa’ do que poderia servir como um critério de adesão⁵. O que podemos depreender das palavras de Porchat é o “reconhecimento” por parte do cético de uma pluralidade de doutrinas cada qual com seu modo específico de explicar, questionar e oferecer respostas diversas acerca da realidade. A dificuldade seria afirmar ou negar em que medida tal profusão de ideias e pensamentos depõe a favor ou contra a “verdade”. O cético, assim, não se julga capaz de assentir a cada uma delas sem mais exames, nem as considera como dignas de maior ou menor credibilidade, esta seria uma característica propriamente dogmática, isto é, tomar como verdadeira em sentido positivo uma determinada tese filosófica ou teoria da causalidade. Além disso, destaque-se aqui a expressão de Porchat: “(...) levando-os a dar injustificável assentimento às teses que avançam”, para levantar um ponto que me parece questionável, segundo o qual, já que Aristóteles compreende pelo menos três grandes áreas do saber humano: *Ciências teóricas, produtivas e práticas*, seria necessário e oportuno um esclarecimento sobre o sentido deste “dogmatismo”, e em que medida pode ser plausível um tratamento acerca da verdade em uma de suas obras mais comentadas desde o período clássico até os dias atuais: a *Ética a Nicômaco*. Em outros termos: é possível falar de verdade no domínio prático?

Antes de tratar desta questão, exploremos mais o que o cético, na acepção pirrônica descrita por Sexto Empírico, propõe como sendo o Dogmatismo. Nesta linha geral de argumentação, o Dogmatismo é visto inicialmente em termos dos efeitos causados em seus proponentes.

⁵ Para Porchat em: PORCHAT, O. “Ainda é preciso ser cético”. In: Discurso. São Paulo, n. 32, jul/dez, 2001, p. 9-30. “Ele (o cético) não se julga capaz de demonstrar a falsidade ou falta de sentido das doutrinas filosóficas que investigou e se reconhece incapaz de fazê-lo, não tem por que, nem como aceitá-las, se os partidários dessas doutrinas que ele foi levado a pôr sob suspeição as aceitam, é porque não se demoraram a examinar suas credenciais de aceitabilidade (...) ‘levando-os a dar injustificável assentimento às teses que avançam’”.

O Ceticismo seria, a partir disso e por um outro viés, um tipo de “remédio” em termos de uma maneira de filosofar: *uma conduta cética*. Este modo de se conduzir em matéria filosófica teve como objetivo prevenir a consequência decorrente da postura dogmática, eis o diagnóstico do médico Sexto: “Homens de talento, perturbados pelas contradições nas coisas e em dúvida sobre que alternativa adotar, foram levados a indagar sobre as coisas verdadeiras e sobre as falsas, esperando encontrar a paz de espírito ao resolver esta questão”⁶. Para Sexto, então, é nesse horizonte de busca pela ausência de perturbação que se instaura o *viver* do cético perante a filosofia dogmática. A adesão à verdade não seria nada mais do que “escapar” do rol interminável de alternativas às quais o filósofo se encontra exposto. O cético, de modo diferente, assumiria uma postura essencialmente crítica e rigorosa, como se não lhe fosse permitido julgar estar em posse do objeto de sua procura, como sugere Porchat⁶.

Embora não tenha sua busca da verdade como finalizada, tal como bem observada por este expoente do ceticismo, nem por isso o cético se coloca em uma recusa absoluta em dar assentimento a algo. O cético consente às impressões mediante as afecções as quais pode dizer, em dado momento que lhe parece estar frio ou calor respectivamente, muito embora não se ponha a tentar tecer especulações sobre a causa dessas sensações do ponto de vista de sua externalidade última. Esta parece ser uma característica fundamental do Ceticismo em contraste ao Dogmatismo. Neste último, a verdade é postulada justamente no domínio que extrapola as “fontes” sensíveis às quais o cético dá certa adesão; o dogmático avança para o não evidente. O dogmático tanto ultrapassa, como diria Sexto: “(...) o assentimento a sensações que são resultado necessário de impressões sensíveis”⁷, quanto acredita na existência dos “objetos não evidentes da investigação científica”⁸.

Para Sexto, os dogmáticos tomam estes objetos como coisas realmente existentes acerca do mundo externo, no sentido de causas, algo que, para o cético, não podemos

⁶ (...) não encontra o que buscava. Não obstante trabalhosa e demorada investigação, o absoluto lhe é sempre inacessível. Ele é levado a questionar e a descrever de todas as filosofias que se apresentam como portadoras da verdade, que pretendem dizer as coisas como elas, em si mesmas, são. É levado a desconfiar de todo discurso tético, de todo discurso que quer pôr e instaurar o real. Verdades, certezas, fundamentos, princípios, ele não mais vê como seria possível encontrá-los. Não desiste, por causa disso, da investigação filosófica, o processo de sua investigação permanece em aberto. *Ibidem*, p. 10-11.

⁷ EMPÍRICO, Sexto. “Hipóteses Pirrônicas”, I, VII.

⁸ *Ibidem*, I, 7, 13.

inferir, ou melhor, tais causas estão longe de serem conhecidas positivamente pela via seja da razão (o que é pensado) ou da sensação, e em tudo isso, segundo Sexto, o cético não dogmatiza. Seguem-se duas indagações (i): qual a motivação para esta contínua busca da verdade? (ii) como a investigação cética se desenvolve? Respondendo em conjunto, quanto à maneira cética de filosofar, para Sexto, o alvo de sua ‘doutrina’ é a ausência de perturbação da alma. Neste raciocínio, em sua atividade filosófica quanto à possível verdade ou falsidade, relacionada com esta busca pela ‘paz de espírito’, encontra-se, todavia, diante de uma pluralidade de opiniões, sem nenhum grau de superioridade umas com relação às outras, o que o leva a suspender o juízo, conduzindo-o à sua meta inicial em matéria de opinião⁹.

Para Marcondes, no artigo: *Pirronismo Antigo e Nova Academia*, poderíamos seguir o seguinte esquema do procedimento cético: 1 *zétesis* (busca) --> 2 *diaphonia* (conflito) --> 3 *isosthéneia* (equipolência) --> 4 *époche* (suspensão) --> 5 *ataraxia* (tranquilidade)¹⁰. A atitude inicial do cético, portanto, baseou-se na busca do verdadeiro e do falso sobre a realidade fenomênica enquanto restrita às impressões sensíveis.

Ele então, ao constatar o conflito entre as teorias, não atribui maior peso ou assentimento para uma em detrimento de outras, entendendo, portanto, que deve suspender o juízo e após este procedimento, atingir a tranquilidade. É desta forma que “evita” se tornar dogmático. Veremos posteriormente que este se constitui como um ponto de máxima divergência com relação à filosofia aristotélica, isto é, sobre o papel dos fenômenos para estes autores. Antes de abordar diretamente esta temática, é importante considerarmos o papel das *aparições* nessa vertente do ceticismo. Para Sexto, devemos nos ater ao âmbito: “(...) de cada coisa tal como nos aparece no momento”¹¹.

Neste registro não se deve ultrapassar a esfera sensorial, isto é, daquilo que nos é evidente, para domínios que extrapolam estas referências mais imediatas, o não evidente, e devemos contrapor tanto as coisas que nos aparecem quanto aquelas que são pensadas.

⁹ (...) a finalidade do cético é a tranquilidade da alma em questões de opinião e a sensação moderada quanto ao inevitável. Ao filosofar (inicialmente) com o objetivo de decidir acerca da verdade ou falsidade das impressões sensíveis, de modo a alcançar com isso a tranquilidade, encontrou-se diante da equipolência nas controvérsias, e sem poder decidir sobre isto, adotou a suspensão, em consequência da suspensão do juízo seguiu-se a tranquilidade em matéria de opinião (HP, I, 12).

¹⁰ SOUZA FILHO, D. M. “O Ceticismo antigo: Pirronismo e Nova Academia”. In: *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis, v.11, n. 15, 1994, p. 85-95, p. 93. Danilo Marcondes examina a fase de ingresso de filósofos céticos na Academia de Platão.

¹¹ EMPÍRICO, Sexto. “Hipotiposes Pirrônicas”, HP, I, 4.

O papel dos fenômenos para o cético seria o seguinte: “As coisas que aparecem são entendidas, neste contexto, como objetos da percepção sensível, os quais contrastamos com os objetos do pensamento e isto de todas as maneiras possíveis”¹². Por oposição aos dogmáticos, nada que não seja evidente, especialmente do ponto de vista da investigação das ciências, será digno de assentimento para o cético.

Não pretendo explorar todas as consequências éticas e políticas de tais concepções aqui. No entanto, visão de Maciel¹³, por exemplo, podemos por certo destacar aspectos únicos oriundos da discussão cética. Conforme o autor buscou demonstrar em seu texto, há o rompimento com a convicção comumente transmitida de que existiriam vínculos necessários entre os domínios da ontologia, epistemologia, ética e a política. O cético, reagindo a isso, e diante desta característica atribuída em maior medida aos pensadores dogmáticos, não dá o mesmo assentimento que estes, sobretudo, por reconhecer (i) uma certa indeterminação inerente à ‘realidade’, na medida em que, do ponto de vista do estabelecimento da propriedade do ser das coisas, não haveria sentido em defender a tese de acordo com a qual um fenômeno estaria invariavelmente (regularmente) condicionado por outros. O outro ponto se refere ao problema intransponível das possibilidades da atividade cognitiva.

Podemos compreender pelas considerações do referido artigo que o ceticismo, ao tentar desarticular as conexões “existentes” entre o conhecimento científico ou metafísico (a dimensão dos objetos necessários, eternos e plenamente regulares) e o que Aristóteles denominaria de Filosofia Prática (*Ética e Política*), e ao negar qualquer influência ou mesmo interferência do primeiro domínio na esfera do segundo, parece estar rejeitando o exagero dogmático de fornecer explicações causais e finais reguladoras da vida comum, será isso mesmo?

Diante destas premissas, discutiremos o assunto levando em conta a postura “dogmática”. Mas até que ponto estamos autorizados a compreender que uma e a mesma

¹² *Ibidem*.

¹³ Em um interessante artigo: *Ética e política nos céticos antigos*, “Um dos pontos que evidenciam a originalidade do ceticismo filosófico” explica, “é, justamente, a dissolução da tradicional crença na existência de vínculos necessários entre ontologia, epistemologia, ética e política. Isto porque o reconhecimento do caráter indeterminado do estatuto ontológico da realidade, bem como a ideia da insuperável relatividade do conhecimento, [supostamente] libertam as reflexões dos céticos dos constrangimentos típicos do raciocínio dogmático, o qual, ao postular tais vínculos, tende a examinar os fenômenos segundo modelos preestabelecidos”. MACIEL, M. “Ética e política nos céticos antigos”. In: *Revista Estudos Filosóficos*, Minas Gerais: n. 9, 2012, p. 120-135.

“verdade” é a que se inscreve nos dois domínios no pensamento de Aristóteles? Formulando de outra maneira, se no campo ontológico e epistemológico há uma “verdade”, esta mesma noção é assumida no mundo prático? De toda forma, Sexto não se estende sobre este problema e permanece em sua visão naturalista da realidade em detrimento de todo “aspecto causal” vinculado à vida cotidiana, no sentido da existência de causas reguladoras metafísicas, (não discutiremos aqui o problema de como algo pode ser “causa” de outra coisa: *Os oito modos sobre a causalidade*). A título de hipótese, podemos frisar também que enquanto adepto da arte médica, provavelmente tenha se deparado com aqueles em cuja prática terapêutica havia forte consideração de que a causa de certas enfermidades era de origem sobrenatural e não propriamente orgânica (Sexto recusa a medicina “dogmática”: HP, I 236- 241).

Do que foi esboçado até aqui seguem-se outras questões: (i) qual a extensão da noção de verdade na filosofia de Aristóteles; (ii) se podemos aplicar o “mesmo” critério de verdade para os diferentes ramos do conhecimento; (iii) e esclarecer, sobretudo, o peso ou a relevância dos ‘fenômenos’ na filosofia aristotélica.

Parece que a noção de verdade estaria restrita à esfera da *Lógica*, sejam nos *Primeiros Analíticos*: com a ideia de que a verdade seria (somente) propriedade das proposições ou premissas e não das coisas (nomeadas) elas mesmas, ou nos *Segundos Analíticos*: onde o filósofo estabelece os critérios da *demonstração científica* e reconhece, de acordo com Angioni, como: “O primeiro requisito para as premissas da demonstração científica que sejam verdadeiras”¹⁴. Ainda no interior do *Órganon*, no *De Interpretatione* ou *Peri Hermenéias*, relativamente a este ponto, Giarolo sustenta que em Aristóteles haveria uma concepção de verdade que ficou conhecida como teoria da *verdade como correspondência ou adequação*, em seu comentário: “Tal teoria consiste no fato de uma sentença ou afirmação verdadeira refletir de alguma forma, mesmo que indiretamente, algum aspecto do mundo”¹⁵, embora assinale “o caráter absolutamente convencional entre o ‘portador’ de verdade e o mundo”.

A verdade, então, não deve ser vista como algo que o sujeito impõe de forma meramente arbitrária e sem qualquer tipo de parâmetro, mas é porque existe algo, no lugar

¹⁴ ANGIONI, Lucas. “Seis requisitos das premissas da demonstração científica em Aristóteles”. In: *Manuscrito*, Campinas: v. 35, n.1, 2012, p. 7-60. p. 10.

¹⁵ GIAROLO, A. K. “A concepção aristotélica de verdade em De Interpretatione”. In: *Razão e Fé*, Pelotas: v. 19, n. 2, 2017, p. 25-33. p.29.

do nada, que somos capazes de afirmar o verdadeiro ou falso (uma discussão mais detalhada envolveria um exame dos “critérios de verdade” feito por Sexto). Um outro ponto é que no âmbito das ciências teóricas como a *Metafísica*, por exemplo, concernente à definição da função da linguagem como doadora de significado à realidade que nos cerca e sem a qual a experiência filosófica seria talvez impossível, Aristóteles apresenta um certo conceito do verdadeiro e do falso nestes termos: “(...) falso é dizer que o ser não é e que o não ser é; verdadeiro é dizer que o ser é e que o não ser não é, conseqüentemente, quem diz de uma coisa que é ou que não é, ou dirá o verdadeiro ou o falso”¹⁶. Este campo de investigação, no entanto, estaria muito distante da vida humana com todo seu dinamismo e indeterminação, da inexatidão e contingência que caracterizam o campo das ações humanas e por extensão o mundo político. Por outro lado, ao investigar o plano ontológico, o autor da referida obra pode observar um ponto que torna mais enfática a atribuição do título que lhe foi dado por Sexto Empírico, já que assinala algo que *subjaz* à realidade fenomênica como uma espécie de “essência” e que poderia ser “desvendada” através de investigação racional sistemática. Assim compreende que: “também existem propriedades peculiares do ser enquanto ser e é sobre estas que o filósofo deve buscar a *verdade*”¹⁷.

Esta possibilidade estaria aberta pela consideração das chamadas ciências teóricas, as quais versam, como observado anteriormente, sobre objetos que são necessariamente invariáveis, cuja existência é absolutamente necessária, segundo o autor da *Metafísica*. Seguindo este raciocínio, já que a noção de verdade é introduzida nas ciências teóricas como foi descrito acima, restariam ainda dois outros setores: As ciências produtivas e as práticas. Sobre as primeiras, no caso da arte, ela é para Aristóteles: “(...) idêntica a uma disposição da capacidade de fazer envolvendo um método verdadeiro de raciocínio (...) e a falta de arte é também uma disposição relacionada com a criação, porém, envolvendo um método falso de raciocinar”¹⁸. Vemos que a verdade aqui equivale ao emprego das regras da arte, e podemos pensar como paradigma a *Poética*.

¹⁶ ARISTOTLE. *Metaphysica*. Oxford: Oxford University Press, 1957, Met. Γ 6 1011 b 25.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985. (VI 4 1140 a 20).

Se as coisas se passam assim, com relação ao campo prático poderíamos aplicar os mesmos critérios ou a verdade assumiria nesta área um estatuto diferenciado? É preciso investigar ainda um pouco mais e nisso nada mais fazemos do que concordar com o que diz Aristóteles na premissa inicial de sua *Metafísica*: “Todos os homens, por natureza, ‘tendem’ ao saber”¹⁹. Apesar disso, isto é, deste desejo natural, filosofar não parece ser tão simples assim, pois a verdade quase sempre se mostra um tanto escorregadia, estando as vezes diante dos nossos olhos e, não obstante, algo não nos permite reconhecê-la. É neste sentido que Francisco de Moraes, estudioso da filosofia aristotélica, em uma de suas reflexões sobre o tema da verdade em Aristóteles, a saber: *A verdade do discurso no realismo aristotélico*, contribui com o seguinte comentário:

A verdade, dirá o comentador, nunca está ganha definitivamente, nem pode ser obtida sem luta e sem esforço, ela é tudo menos um dado fático verificável, mas deve ser extraída mediante uma disputa com a banalidade do óbvio, o qual insiste em afastar das coisas e das situações todo caráter problemático e inquietante. O que possibilita esse tipo de discurso é, assim, a visualização daquilo que é o propriamente controverso e, por vezes, enigmático em um determinado estado de coisas, bem como a decisão de não deixar que ele se perca ou passe despercebido²⁰.

Que não permaneça ocultado que no campo da filosofia moral, ao contrário do que se poderia imaginar, parece haver um sentido em que poderíamos falar de verdade. Em seu texto de filosofia moral, a *Ética a Nicômaco*, no qual explicita o que é a inteligência prática ou *prudência*, dirá o filósofo: “Partamos do pressuposto de que são cinco as disposições em virtude das quais a alma alcança a verdade: a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria filosófica e a inteligência”²¹. Segundo o filósofo, todas estas disposições não “estão” em nenhum outro lugar senão na alma humana.

Destas cinco disposições destaca-se a que mais nos interessa: a *virtude dianoética*: a prudência. Aprendemos que sua gênese e aumento depende, de acordo com Aristóteles, do ensino, o que requer experiência e tempo²², “ao passo que a virtude moral” sem a qual não há prudência, observa na linha seguinte: “resulta do hábito”.

¹⁹ ARISTOTLE. *Metaphysica*, A 1 980 a 1.

²⁰ MORAES, Francisco. “A verdade do discurso no realismo aristotélico”. *Existência e Arte, revista de Ciências humanas, Estética e Arte da UFSJ*, ano V, n. V, janeiro a dezembro de 2010, p. 1-10, p. 1.

²¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI 3 1139 b15.

²² *Ibidem*.

Na verdade, o prudente estaria mais diretamente envolvido com as coisas propriamente humanas, éticas e políticas, do que qualquer outro cidadão comum da pólis. (Sexto por sua vez, não buscar discutir os assuntos relacionados aos “homens de experiência”, mas o discurso dos filósofos). Quanto às questões postas anteriormente, (1) pode-se propor que certo tipo de verdade se impõe de modo extensivo nas obras deste filósofo, (2) quanto ao sentido de verdade na ética, veremos em seguida, (3) quanto ao papel dos fenômenos ou da experiência a partir das impressões sensíveis, ouçamos o que nos diz Aristóteles na obra na qual assinala sua concepção de ciência. Na passagem a seguir, fica bem manifesto o papel dos fenômenos para o estagirita,

Se falta algum sentido, faltará também alguma ciência, a qual é impossível adquirir, se é verdade que aprendemos ou por indução ou por demonstração, mas a demonstração se realiza pelos universais, a indução pelos particulares, e é impossível contemplar os universais a não ser por indução, e é impossível que seja feita a indução, a não ser pela percepção. Pois, tampouco é possível adquirir ciência a partir dos universais sem a indução, nem através da indução sem a percepção²³.

A sensação ou percepção surge como requisito fundamental para toda ciência e mesmo para aquisição da virtude racional voltada para o campo prático. A sensação, escreve Aristóteles no *De Ânima* (424 a 17), é a faculdade mediante a qual a alma é capaz de *receber* dentro de si a forma dos objetos sensíveis sem a matéria: do mesmo modo que a cera é capaz de receber a forma do anel sem o ouro ou sem o bronze, ou o olho, as cores, sem a matéria dos objetos que afetam o sentido da visão. É assim que *héxis* designa a disposição habitual (algo mais duradouro do que um estado mais efêmero como sentir calor ou estar gripado), assim, alma passa a *ter* ou *possuir* algo: adquire uma certa disposição. A diferença entre as disposições é simplesmente que, se ela é demonstrativa, é ciência, se é produtiva é arte, se contemplativa é sabedoria, e finalmente se é prática, é *prudência*.

Esta última, segundo Aristóteles: “É uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos”²⁴. (i) disposição; (ii) acompanhada de razão; (iii) sempre verdadeira; (iv) como não é demonstrativa, é ao contrário, prática e (v) referente aos bens humanos.

²³ ARISTOTLE. *Analytica Priora et Posteriora*. Oxford: Oxford Press, 1964, Segundos Analíticos, I 18.

²⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VI 51140 b 20-21.

Vemos aqui a proximidade entre verdade e fenômeno, que denotam “mostrar, aparecer ou até mesmo um desocultar”. Para o cético, dogmatizar seria pressupor que há algo além deste “aparecer” daquilo que “aparece”, é pressupor que os fenômenos poderiam desocultar algo para além deles próprios. Entretanto, o verbo *lantháno* procede de *lêtho* e significa estar ou manter-se oculto ou velado, o adjetivo *alethés* significa verdadeiro, mas também ‘não oculto’, por isso, falar do verdadeiro equivaleria afirmar, ou melhor, concordar com o fenômeno tal como ele se manifesta para o prudente numa determinada circunstância, tratando-se de algo situacional. Este momento oportuno, por sua vez, era chamado pelos gregos de *kairós*, daí a tradução da expressão *tá pros tòn káiron* em alguns contextos por: “circunstâncias” ou mesmo como significando: *o bem no tempo certo ou propício para agir bem*, nem antes nem depois. A verdade no âmbito das ações, neste caso, não diz respeito à posse de um conjunto de regras ou normas catalogadas ou de princípios a priori a disposição do agente para agir bem ou acertar, ou um dever que o antecede, nada disso, trata-se de uma percepção -em situação- da melhor ação que poderá ser manifesta ou realizada pelo agente, e é nesse “aparecer” para este que poderíamos atribuir um sentido de verdade na filosofia prática de Aristóteles, algo concernente ao caráter do agente. É como se estas circunstâncias moralmente relevantes estivessem “visíveis” para o virtuoso e fossem deste modo “verdadeiras” pois não ocultadas: *alêtheia*. Talvez por isso Heidegger, na opinião de alguns autores, advertia que *verdade* não deveria ser traduzida no sentido ‘lógico proposicional’ do termo, que não exprime fielmente *alêtheia*, mas como um “não ocultamento”, que supõe toda determinação da verdade inclusive no campo prático²⁵. Ao agir, neste sentido, há um tipo de “investigação” inerente a estas ocasiões oportunas: “(...) os próprios agentes devem investigar em função do momento”²⁶. Tal como dissemos, a verdade no campo da ação remete a uma ocasião moralmente propícia, a qual o virtuoso *adere* na medida em que tal instante se apresenta enquanto fenômeno diante de seus olhos, o humano vulgar, ao contrário, vive imerso nas “aparências”, não capta o bem real e disponível, mas sim o perverso e mau caráter: *o kakós*. Aristóteles observa: “(...) não se arrepende e se mantém

²⁵ ARAIZA, Jesus. “Una aproximación a las nociones de sujeto y verdade práctica em Aristóteles”. In: *Nova Tellus*. México., v. 21, 2009, p. 141-198, p. 159. Isto é, não como “wahrheit”; o mais apropriado seria “unverborgenheit”.

²⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, II 2 1104 a 7.

convicto na sua maldade, estes são ‘incuráveis, a deficiência moral é um mau crônico como se a perversidade estivesse ‘ocultada’: *kakia lanthanei*’²⁷.

Ademais, diz o autor da *Ética*, referindo-se aos objetos visados pelo virtuoso:

O objeto de aspiração no sentido absoluto e verdadeiro é o bem real, mas para cada pessoa o objeto de aspiração é o bem aparente; logo, devemos dizer que o homem bom aspira àquilo que é verdadeiramente um objeto de aspiração, enquanto qualquer coisa ao acaso pode ser um objeto de aspiração para o homem mau²⁸.

A prudência (disposição verdadeira acerca dos bens humanos) enquanto virtude da boa deliberação, voltada para fatos contingentes, está estreitamente vinculada às virtudes morais. Para Aristóteles uma não existe sem a outra, em outros termos, dado que a parte moral da alma da qual promanam as virtudes morais é a sede da sensibilidade (a parte empírica), ao agir, o virtuoso age com desejo, emoções e razão plenamente harmonizados. Por isso, decisão, ou seja, a escolha deliberada do agente e sua relevância com o tema da verdade, é uma articulação perfeita entre as partes da alma não impulsionada por uma força estranha atuando no agente, mas ele mesmo como motor de suas ações em vista do bom, do belo e do nobre, o que se percebe com as palavras do filósofo, “A escolha deliberada, portanto, é razão desiderativa ou desejo raciocinativo, e o homem é uma origem da ação”²⁹. A harmonia entre a parte desejante e a parte dotada de razão no virtuoso, seria um fator determinante, segundo Aristóteles, da percepção verdadeira no campo prático, o que não ocorre com outros agentes, de que não tratarei aqui: o continente e o incontinente. No virtuoso, declara Aristóteles, razão e desejo “falam uma só voz”. Sendo assim, a virtude moral da temperança, -uma justa medida entre a intemperança e a insensibilidade- relativa aos prazeres corporais, significa na sua etimologia explicada pelo próprio filósofo: “preservar” ou mesmo “salvar” a prudência, e reitera:

O que a moderação preserva é a nossa convicção quanto ao nosso bem [percepção da verdade], pois o prazer e o sofrimento, na verdade, não destroem todas as convicções - por exemplo, eles não destroem a convicção no sentido de que o triângulo tem ou não tem seus ângulos iguais aos de dois ângulos retos, mas somente convicções acerca de atos a praticar (...) pois a deficiência moral destrói os *primeiros princípios acerca do bem*. O

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, VII 8 1150 b 35.

²⁹ *Ibidem*, VI 2 1139 b5.

homem bom talvez difira dos outros principalmente por ver a verdade em cada classe de coisas³⁰.

Embora para o cético a distinção entre um “bem aparente” e um outro como sendo o “bem verdadeiro” fosse, por certo, problemática, uma das razões para entendermos que Aristóteles não necessariamente se volta para as entidades metafísicas não evidentes para desenvolver sua ética, é o postulado da integração positiva do desejo, das emoções atuando junto com o intelecto³¹, e como assinalado, das impressões sensoriais, diferenciando-se do papel dos sentidos na perspectiva cética.

Tendo isso em mente, pode-se considerar que viver de um modo e não de outro pode trazer certas consequências para o agente e esta ideia não parece estar ausente mesmo para os céticos. Em analogia com as artes, aprende-se a tocar bem a cítara tocando bem e a tocar mal, tocando mal, tanto a boa quanto a má disposição tem suas origens nas mesmas ações, mas diferem quanto ao modo como são praticadas. Se pensarmos na condução da vida como análogo a “estar a caminho” de algum lugar determinado, em termos de desejar e escolher uma meta, não seria estranho nosso reconhecimento das escolhas nesta via ou em dada circunstância, do que nos seria mais favorável ou prejudicial. Aristóteles também lança mão do exemplo extraído da medicina e da educação física, observando a necessidade da dosagem correta tanto nos alimentos quanto nos exercícios em vista da saúde e do vigor físico, tomando estas duas condições físicas do sentido comum da vida ordinária. No campo da moral, ocorre algo de semelhante, o que indica que suas teses não teriam sido extraídas a partir de causas não evidentes, mas sim do modo natural como as coisas se mostram. Além do mais, é preciso ter em mente que este recorte argumentativo de caráter mais restrito deve ser compreendido a partir de um olhar mais amplo da perspectiva da felicidade, conceito central da *Ética a Nicômaco*, definida como uma atividade contínua e não como um estado alcançado pelo agente pela

³⁰ *Ibidem*, VI 5 1140 1 12- 17. O que são os “primeiros princípios acerca do bem”? Poderia questionar o cético.

³¹ No virtuoso da ética aristotélica não há nenhum conflito entre raciocinar e desejar, entre pensamento e emoções. O continente que age “bem” apesar de identificar apetites maus e desejos contrários se assemelha mais com o “virtuoso kantiano”. Em Aristóteles, o virtuoso não suprime ou subjuga os impulsos e as inclinações, mas educa-os. O continente é aquele que se “controla”, o incontinente é aquele cuja escolha é contrária ao que reconhece como sendo bom e o melhor, daí o fenômeno da acrasia (EN VII). Em tudo isso, na esfera das ações, quanto às partes da alma: “(...) pelo menos, a do homem que se controla (continente) obedece a razão (...) a do homem temperante e corajoso, é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão, EN I 13 1102 b25). A “verdade” na *Ética* pressupõe, assim, a natureza humana do agente integralmente considerada.

via do conhecimento intelectual apenas, no caso de uma pura contemplação: a felicidade exige o agir humano, ação de acordo com a virtude.

A noção de verdade no campo epistemológico, como foi observado, não equivale, a não ser por homonímia, ao conceito de verdade na filosofia prática, segundo o filósofo. É preciso frisar que estas áreas apresentam diferentes graus de precisão e exigem, por esta razão, um método adequado ao seu objeto. Outra consideração é que em várias passagens da *Ética* podemos ler que Aristóteles não recorre a objetos ou noções que estão para além da vida humana tal como ela é, embora devamos admitir o caráter teleológico desde o princípio de sua obra. Uma das constatações mais claras da apreensão da vida comum aberta à observação natural é a indicação da figura do virtuoso por excelência como sendo uma figura inscrita na história da cidade, homens que em seu tempo eram considerados por muitos como “referenciais” da vida política, como Péricles. O filósofo, no início da referida obra, observa também os modos de vida “segundo a opinião corrente”, e o que “é a felicidade na opinião das pessoas comuns e dos sábios”³², e grande parte das referências e do material de suas lições foi extraído da própria vida cotidiana, do que normalmente era mais difundido na cidade, algumas vezes de poetas conhecidos e apreciados em seu contexto próximo.

Aristóteles também apresentou uma objeção à doutrina platônica do bem como uma instância metafísica. O bem nesta acepção, considerado do ponto de vista de sua “universalidade”, teria um certo papel regulador, e os governantes deveriam ser necessariamente aqueles indivíduos detentores deste conhecimento filosófico para o bem da cidade. Para Aristóteles, na *Política*, quem deve dirigir e governar a cidade não é aquele que conhece as *Formas*. Dado que o bem se diz em múltiplos sentidos, este encargo caberia àquele que aprendeu graças à experiência e o tempo a “arte de viver bem”³³ como uma questão de hábito, diferente de uma certa competência técnica, como por exemplo, a arte de pilotar, ou a arte médica. E se podemos aprender pela via do hábito as técnicas e as artes, e cultivá-las, podemos igualmente aprender a *corresponder* aos

³² *Ibidem*, I 4 1095 a15- 20.

³³ Para compreendermos com maiores detalhes o confronto entre Aristóteles e Sexto Empírico concernente só tema da *Ética* enquanto área da Filosofia, seria necessário trazer para o presente texto um conteúdo mais extenso do livro III das Hipotiposes Pirrônicas. É lá que Sexto contesta a existência de uma suposta “arte do viver”, a possibilidade deste ensino, e sobretudo, a noção de um “sumo bem”.

valores normalmente admirados na cidade, como ser justo ou corajoso e evitar outros, como a injustiça ou covardia, o que não parece estar em desacordo com a conduta cética.

Retornando ao papel das impressões sensíveis às quais podemos dar um certo grau de assentimento enquanto fenômenos perceptíveis pela simples experiência (desejos e emoções), as ações reiteradas necessárias para a formação das disposições (hábitos) e a capacidade de abstração (pensamento, racionalidade), e estes conceitos articulados como a noção de verdade nos assuntos éticos, concluo com uma passagem em forma de síntese do que foi exposto, extraída do sexto livro da *Ética a Nicômaco*:

A busca e a repulsa na esfera do desejo correspondem à afirmação e à negação na esfera do pensamento; por isto, já que a virtude moral é uma disposição da alma relacionada com a escolha deliberada, e a escolha é o desejo deliberado, segue-se que, para que a escolha seja boa, tanto a razão deve ser verdadeira quanto o desejo deve ser correto e este deve buscar exatamente o que aquela determina. Este tipo de pensamento e de percepção da *verdade* é de natureza prática³⁴.

³⁴ *Ibidem*, VI 2 1139 a 25. Além desta passagem, onde o filósofo destaca a noção de verdade na ética, existem outras. Gostaria de citar novamente uma delas (sem qualquer intenção de tirar os cétricos de seu suposto estado de ‘tranquilidade da alma’ ou ‘imperturbabilidade’): “Assim” diz o ‘dogmático’ “ao homem virtuoso é objeto de querer o bem segundo a verdade; ao homem de pouco valor, o que é aleatório, assim como, com respeito aos corpos, aos que estão em bom estado são saudáveis aquelas coisas que são tais segundo a verdade. O virtuoso, com efeito, julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele (...), pois ele se distingue sobretudo por ver o verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e uma medida delas”, (EN III 6 1113 a 25- 34).

Referências bibliográficas

ANGIONI, Lucas. “Seis requisitos das premissas da demonstração científica em Aristóteles”. In: *Manuscrito*. Campinas: v. 35, n.1, 2012. p. 7-60.

ARAIZA, Jesus. “Una aproximación a las nociones de sujeto y verdade práctica em Aristóteles”. In: *Nova Tellus*. Cidade do México, v. 21, 2009, p. 141-198.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. *The Nicomachean Ethics*. Translated by Rackham. London: Harvard University Press, 2004.

_____. *De Anima*. Edición de W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1956.

_____. *Analytica Priora et Posteriora*, Edición de W. D. University Ross, Oxford: Oxford Press, 1964.

_____. *Metaphysica*, Edición de W. Jaeger. Oxford: Oxford University Press, 1957.

EMPÍRICO, Sexto. “Hipotiposes Pirrônicas”. Tradução de Danilo Marcondes. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: v. 9, n. 12, 1997. p. 115-122.

_____. *Outlines of Scepticism*. Translation: Annas, J. e Barnes, J. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

GIAROLO, A. K. “A concepção aristotélica de verdade em De Interpretatione”. In: *Razão e Fé*. Pelotas: v. 19, n. 2, 2017, p. 25-33.

MACIEL, M. “Ética e política nos céticos antigos”. In: *Revista Estudos Filosóficos*, n. 9, Minas Gerais, pp. 120-135, 2012.

MORAES, Francisco. “A verdade do discurso no realismo aristotélico”. In: *Existência e Arte*, revista de Ciências humanas, Estética e Arte da UFSJ. São João del Rei: ano V, n. V, janeiro a dezembro de 2010, p. 1-10.

PORCHAT, O. “Ainda é preciso ser cético”. In: *Discurso*. São Paulo: n. 32, jul/dez, 2001, p. 9-30.

SOUZA FILHO, D. M. “O Ceticismo antigo: Pirronismo e Nova Academia”. In: *Revista de Ciências Humanas*. Florianópolis, v.11, n. 15, 1994, p. 85-95.

VERDAN, André. *O Ceticismo filosófico*. Tradução de Jamir Conte. Florianópolis: Ed da UFSC, 1998.

Técnica e Niilismo em Martins Heidegger: Sobre a questão da Técnica

Eron Santos Pereira

Resumo: Desde o princípio dos tempos, o humano utilizou da habilidade técnica como parte da sua existência. Contudo, nos últimos 200 anos, o humano tem sido determinado pelo *lógos* da técnica. Isso se deve ao processo de niilização da vida humana produzida pela desvalorização dos valores supremos, ao mesmo tempo em que ocorre a dominância do método científico como substituto da Metafísica. Com essas questões em vista, este trabalho se dedica a estudar a relação entre o desenvolvimento da técnica e da predominância do método científico com o niilismo e o esvaziamento de todos os valores absolutos.

Palavras-chave: Niilismo; Técnica; Heidegger.

Abstract: From the beginning of the times the human used of a technic hability as a part of your existence. But, in the last 200 hundread years human has been determined by *lógos* of technic. This is due to the nihilism process of human life produced by the devaluation of the supreme values, at the same time happens the dominance of the scientific method as substitution of Metaphysics. So, this work is dedicated to study the relationship between the development of technic and of predominance of cientific method with the nihilism and the emptying of all the absolutely values.

Keywords: Nihilism; Technic; Heidegger

Introdução

A partir do final do século XVIII, também conhecido como o “Século das Luzes”, o mundo viveu transformações radicais no seu modo de vida, na sua forma de se relacionar metafisicamente com tudo o que há e é. Assistimos e participamos de acontecimentos que revolucionaram e continuam revolucionando a humanidade. Transformações na economia, no modo como lidamos com a natureza, com os costumes, enfim, com todo o estilo de vida ocorreram a uma velocidade espantosa para todos nós. As mudanças acontecem tão rápido que não as percebemos. Quando vemos, está lá. Com

tamanha velocidade do acontecer das coisas, não sabemos em que ponto da história nós estamos.

Acenderam-se as luzes do saber e do racionalismo. Sabemos que até este ponto de virada na História houve um longo caminho.

(...) O capitalismo europeu, ao mesmo tempo em que estabelecia seu domínio no século XIX sobre um globo que estava destinado a transformar pela conquista, superioridade técnica e globalização da economia, também levava consigo uma forte e prestigiosa carga de crenças e valores que naturalmente julgava superiores aos demais.

[...]

As artes e as ciências eram tão fundamentais nessa visão de mundo voltada para si mesma quanto à crença no progresso e na educação, e, na verdade, eram o cerne espiritual que substituiu a religião tradicional (...).¹

Notamos a presença de um espírito humanista na exaltação da construção humana em todos os aspectos do modo de vida de nossa espécie. A forma de enxergar o mundo sofreu uma transformação, que se radicalizou nos últimos 300 anos.

Com a exaltação da razão e do *cogito*, perdeu-se o contato com o mundo metafísico. Em outras palavras, o humano encontrou na sua produção uma nova modalidade da técnica. Esta técnica deu ao ser humano um poder do qual ele nunca teve antes. Criações, produções em larga escala, gerar energia e comodidade, a evolução do conforto e a perspectiva de facilitar o modo de vida humano. O avanço da tecnologia tornou o ser humano mais poderoso que nunca na história de sua existência. É a partir desse momento em que se faz mais aguda a presença do “mais incômodo dos hóspedes,” *o nihilismo*.

A luz da razão, também conhecida como “*Idade das Trevas*”, vai pouco a pouco surgindo desde o fim da famigerada Idade Média, e brilhando até se tornar uma luz ofuscante e totalitária que põe em risco a sobrevivência de certos pirilampos que tentam resistir ao rolo compressor que é a contemporaneidade. O ser humano, a partir de então, tem a pretensão de tornar-se o arquiteto e construtor de seu próprio destino através das máquinas e novas técnicas movidas à produtividade e capital, o que faz Nietzsche proclamar no aforismo 125 da *Gaia Ciência*: “Deus está morto e nós o matamos.” Esta

¹ HOBBSAWN, Eric J. *Tempos Fraturados*. Tradução de Berilo Vargas. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 10 -11.

afirmativa do filósofo não é de alegria e júbilo triunfante, mas reflete um desespero aterrador e um sentimento de culpa. A civilização judaico-cristã estava derrubando o pilar que a manteve desde o surgimento do Cristianismo: o próprio Cristianismo e seu Deus. Sua figura passava a não ser mais necessária para a sobrevivência desta civilização. De agora em diante, ela poderia caminhar sozinha, ou pretensamente achava que poderia. Na verdade, o que Nietzsche está afirmando não é uma ruptura que ocorreu naquele exato momento, mas um processo que já está em curso e que se encaminha para um agravamento. Os tempos de Nietzsche também são os nossos tempos: são tempos de espera e de uma fase de intervalo.

Entretanto, há um grande dilema: como a humanidade lidaria com a perda abrupta de um mundo e de todo um universo onde está a sua história, tradição e modo de vida. Que tipo de movimento histórico seria esse? E qual seriam as consequências disso? Nós saberíamos lidar com essa transformação radical do nosso mundo? Por trás do desenvolvimento humano em torno das ciências, do capital e das máquinas está um questionamento a respeito daquilo que ocasionou a sua origem: *a técnica*.

Em si, a técnica é essencial para a sobrevivência da espécie humana. O humano sempre utilizou de uma técnica e de um conhecimento para sobreviver no mundo, uma vez que ele não possui garras, não é um animal com grande velocidade de deslocamento, ou não tem um grande porte físico para se defender das ameaças, mas possui a inteligência e a sagacidade para criar a instrumentação necessária para caçar, para se deslocar com facilidade e para se defender de outros animais ou até mesmo de outro homem e assim sobreviver ao passar dos séculos sobre a face da terra.

Entretanto, em que pese tudo isso, perguntamos: O que é propriamente a técnica? Há diferenças entre a técnica presente no humano primitivo e a técnica moderna? E a chamada *techné*, presente entre os gregos e que produziu aquela fabulosa civilização, origem do Ocidente? *Techné* e técnica contemporânea dizem a mesma coisa? Surge ainda uma interrogação sobre a questão do niilismo e da técnica caminhar juntos, como se fossem uma amálgama, da qual a tecnologia moderna tenta suprir o espaço vazio antes ocupado pelo sagrado. Grandes pensadores como Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Martin Heidegger (1889-1976) procuram discutir esta questão.

De acordo com Heidegger, a “técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, onde acontece *αλέθεια*, verdade.”² Aqui, verdade envolve a revelação de algo que ainda está encoberto, oculto, sendo a técnica uma das maneiras de trazer a materialidade o que ainda está no mundo das ideias.

Entretanto, para adentrar no debate sobre a técnica, temos que compreender a base do que seria a técnica moderna e a técnica antiga, a *Τεχνέ* (*techné*). Começamos, então com a *techné* dos gregos, que consiste em todo o fazer, ou seja, em trazer à existência algo que ainda não existe, a produção de algo que a natureza (*physis*) em si não é capaz de fazer como a cadeira, a mesa, a roda, entre outras coisas. A *techné* não tem o fim de acumulação ou de manipulação, mas tem a finalidade de produzir algo que seja útil ou essencial para o humano. Já a técnica moderna se caracteriza como um assenhoreamento da natureza, o qual não pede licença para utilizá-la, mas a toma à força. Não seria uma questão de sobrevivência apenas, mas uma posição de acumulação das forças da natureza e o seu uso indiscriminado e desnecessário. Seria o uso das forças naturais para que estas permaneçam sempre a disposição do humano a qualquer momento. Neste aspecto, há um esforço do ser humano em manter a natureza sobre o seu controle: ele a viola, faz dela o que quiser e quer executar tal ato com o menor prejuízo possível para si.

Heidegger diz que: “a técnica não é igual à essência da técnica. Quando procuramos a essência de uma árvore, temos de nos aperceber de que aquilo que rege toda árvore, como árvore, não é, em si mesmo, uma árvore que se pudesse encontrar entre as árvores³. O que o autor quis dizer com isso? Ora, a árvore é um ente físico capaz de descobrir a sua essência por si mesma. Mas com a técnica isso não se dá da mesma maneira. Isso significa que se faço uso de um aparelho celular, por exemplo, não significa que estou indo ao encontro da essência da técnica, ou seja, utilizar o produto da técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica. A árvore, como ente físico, desencobre-se por si mesma, pois ela também é um modo de desencobrimento da *phýsis* (natureza).

² HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Trad. E. Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2007, p.18.

³ *Ibidem*, p.11.

Já a técnica, sendo um modo de desvelamento, faz aparecer o que a *phýsis* não consegue descobrir por si mesma.

O pensador alemão coloca o seguinte questionamento: existe uma diferença entre a técnica e a essência da técnica, entre o objetivo e o que move esse objetivo. A princípio, a questão posta pelo filósofo é a ideia de propósito, de finalidade. Alguns autores diriam que a técnica é apenas um meio para fins, contudo, a resposta parece estar muito além. Ortega y Gasset, por exemplo, vai falar que o que difere o ser humano dos outros animais é o fazer técnico, ou seja, a capacidade de, através da técnica, descobrir coisas da *phýsis*.

Entretanto, a *téchné* antiga e a técnica moderna tem uma profunda diferença. A primeira não tem a intencionalidade de se assenhorar do mundo, mas de se utilizar das forças naturais para garantir a sobrevivência. Neste sentido, a *téchné* se abre para um conhecimento da *phýsis*. E conhecimento também é uma forma de descobrimento. A *téchné* antiga é um modo de descobrimento que não visa controlar o brotamento, mas viabilizá-lo, mantendo a liberdade do devir ser o que é, ou seja, não tenta limitar as possibilidades do aparecer, mas permitir que as coisas sejam o que são. A *téchné* se preocupa em abrir caminho, ou seja, e também possibilita ao humano novas maneiras do aparecer. É um modo de desvelamento do qual a intervenção humana se faz necessária para que os entes técnicos, como a cadeira, a mesa, etc., possam aparecer uma vez que a *phýsis* não pode produzir tais entes por si mesma.

Enquanto modo de desvelamento, o ser humano consegue, através da técnica, descobrir-se enquanto modo de fazer algo, ou seja, o humano descobre a si mesmo à medida que produz. Já que a *phýsis* não é capaz de produzir sozinha os entes técnicos, o humano utiliza a *téchné* para trazer à existência a ideia que ele possui a respeito do ente. Assim, a técnica revela o ente enquanto o humano o produz. Ela fornece o princípio do saber à medida que o humano se entrega ao aparecer. O ente, aqui, ainda não está dado, mas sim no processo de aparecimento. O ser humano se lança no processo e permite que apareça não só o ente fabricado, como a si próprio naquilo que ele se dispôs a fazer. É neste aparecer que temos o “conhece-te a ti mesmo”, na medida em que o ser humano descobre neste fundo disponível um aberto de possibilidades, ele se torna um ser “livre para...”.

Consideraremos agora a questão da técnica e a sua relação com a modernidade. A técnica moderna também é um modo de aparecer. No entanto, vai muito além da questão da sobrevivência ou da possibilidade do desencobrimento, mas parte para um sentido absoluto de tentar, através de um *logos* científico, determinar tudo o que há e é, inclusive o próprio humano. Ela não libera a humanidade no processo do fazer, mas exige do humano a produção fabril, a reprodutibilidade no ato de fazer uma mesa, uma cadeira ou uma obra de arte. A técnica moderna obedece a um processo em que todos os entes são determinados por ela, inclusive o próprio ser humano. O humano é tido apenas como uma parte dentre outras partes no andamento do processo produtivo a fim de chegar a um objetivo final. Tudo é definido, tudo é friamente calculado. Essa mesma lógica da produção industrial rege atualmente as linhas de montagem ou da produção *just in time*⁴. Ela passa a determinar o humano nas suas relações sociais, na sua forma de ver o mundo, produzindo o distanciamento de si mesmo, ou seja, a negação daquilo faz do ser humano, humano. Isto significa que a técnica moderna está regida pelo domínio da ciência, do método científico e da aplicação prática em seu exercício.

O desencobrimento que domina a técnica moderna possui como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento.⁵

Na técnica moderna não há um fluxo livre no aparecer, mas um ciclo fechado em si mesmo. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar... Tudo o que está a mão pode ser um instrumento para se alcançar algo. Forças que outrora eram indomáveis, agora estão ao alcance e ao controle da técnica. A natureza (*phýsis*) tem que, necessariamente, cumprir uma meta, um objetivo do qual é previamente determinado e guiado. “O mundo aparece agora como um objeto sobre o qual o pensamento que calcula investe, nada mais devendo poder resistir aos seus ataques. (...) O poder oculto na técnica

⁴ Termo derivado do modelo toyotista de produção que significa “entrega em cima da hora”, onde tal metodologia produtiva consiste em medir com exatidão as matérias-primas utilizadas, sem falat ou excesso.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*, p. 20.

contemporânea determina a relação do Homem com aquilo que existe”⁶. E obtendo o controle, eu posso induzir ou inibir o aparecimento. Este, talvez, deva ser um dos grandes problemas da técnica moderna, onde a obrigação da natureza é servir ao ser humano e fornecer ao mesmo tudo o que ele deseja para estoque e lucro. O ser humano contemporâneo não respeita o aparecer, o brotamento, mas agora ele tenta ser o agente determinante sobre o que vai acontecer. Há uma espécie de economia no fazer aparecer, um prendimento no qual as forças naturais estão limitadas a instrumentalidade da metodologia científica.

Entretanto, o humano não sabe ainda que não é mais ele quem determina, mas a técnica moderna que ele mesmo produziu. O humano moderno pensa que tem este poder de fazer aparecer, de precipitar, de provocar o aparecimento. Ele ainda está preso a utopia de que tudo pode e faz. Assistimos, então, a tentativa do Humano de manipulação e controle dos elementos. Mas, como vemos, o ser humano está preso à lógica da técnica, de tal forma que esta determina as suas ações. Está presente a ideia de estocagem de energia, um abuso para consumir, a ideia de destruir, de consumação, de esvaziamento, de domínio, de ser controlador, de ser tudo.

Em um período de um pouco mais de 200 anos o humano conseguiu alterar o clima, a paisagem e a forma de gerir o planeta como sua casa, seu lar e fonte de sobrevivência. Tal alteração é esta que alguns cientistas, como o químico holandês Paul Crutzen (Prêmio Nobel de Química em 1995) afirma que os seres humanos alteraram tanto o meio em que vivem que foram capazes de criar uma nova era geológica: o *Antropoceno*. O humano alterou a geografia e as suas relações com a Terra. Aparentemente, o sonho cartesiano se tornou realidade.

Para tentarmos mensurar a gravidade da situação de uma maneira simples, podemos dizer que o ser humano usa a técnica para dominar a *phýsis*, mas ao mesmo tempo esta mesma técnica o domina e o escraviza, tornando-o apenas uma engrenagem daquilo que ele mesmo criou. “Pois é no desencobrimento que se funda toda a produção. Esta recolhe em si, atravessa e rege os quatro modos de deixar-viger a causalidade. À

⁶ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Trad. de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 18-19.

esfera da causalidade pertencem meio e fim, pertence a instrumentalidade. Esta vale como o traço fundamental da técnica”⁷.

Um exemplo disso é o homem retratado em Turgueniev, na obra *Pais e Filhos*. Primeiramente, isso se dá pelo fato de que o personagem principal é o jovem médico Bazárov. O livro inicia com um personagem arrogante e soberbo em seu intento em sua busca em se impor diante da geração de seus pais. A principal tônica, a princípio, é a demonstração de que o homem novo de Turgueniev é superior ao antigo. A juventude aludida pelo autor - tão impetuosa e representando os novos tempos e a profissão de seu personagem, ou seja, aquele que pretensamente tem a cura e as soluções para os problemas do mundo - retrata a arrogância do humano contemporâneo. Através da ciência e da técnica, Bazárov tinha o antídoto para todos os problemas, ou pelo menos, achava que tinha. Nos primeiros capítulos, por exemplo, o personagem faz a seguinte afirmação: “Um bom químico é vinte vezes mais útil que qualquer poeta”⁸.

Também em Dostoiévski, notamos a mesma arrogância deste homem moderno e que se acha superior. A partir daí, ele passa a enxergar tudo como se fosse um objeto científico e esta é a grande crítica do escrito russo:

[...]

- Alegre-se, Arina Pávlovna... essa é uma grande alegria...- balbuciou Chátov com ar de idiotamente venturoso, radiante depois das duas palavras de Marie sobre a criança.

- Que alegria tão grande é essa de vocês dois? – alegrava-se Arina Prókhovna, azafamada, ajeitando tudo e trabalhando feito uma galé.

- É o mistério do surgimento de um novo ser, um mistério grande e inexplicável (...) e que pena que você não compreenda isso!

[...]

- Que asneira! Trata-se simplesmente do ulterior desenvolvimento do organismo e aí não há nada, nenhum mistério – gargalhava em tom sincero Arina Prókhovna. – Assim qualquer mosca é um mistério. Mas ouçam uma coisa: não precisa nascer gente supérflua. Primeiro é preciso reforjar tudo para que as pessoas não sejam supérfluas e já depois botá-las no mundo.⁹

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*, p.17.

⁸ TURGUENIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Tradução de Ivan Emilianovitch. São Paulo: Abril Cultural, 1971, p. 36.

⁹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Tradução de Paulo Bezerra, Editora 34, Terceira Parte, cap. V, p. 574.

Há, neste momento, uma perda de sentido por parte do humano ao mesmo tempo em que ele se cobre de *hýbris* como o senhor da Terra desde a enunciada e anunciada morte de Deus (Metafísica). “Descobrimos as artimanhas do Eterno (...), roubamos suas receitas de cozinha e agora cozinhamos melhor do que Ele.”¹⁰ E com este processo de “matar” Deus e ser o senhor de todas as coisas, o ser humano passa a ser ressentido, pois foge de seus próprios limites, se afunda cada vez mais no niilismo e sofre em um processo de desenraizamento do humano. Ele quer recuperar o poder que a metafísica possuía, a saber, de algo externo e superior determinando a matéria. Turgueniev, então retrata de maneira alegórica, o que pode acontecer a este humano técnico que busca a verdade e a resposta para tudo através de um método científico.

Três dias depois, Bazárov entrou no gabinete do pai e pediu-lhe um pouco de pedra-infernal.
- Para que quer pedra-infernal?
-Preciso queimar um ferimento
-Em quem?
-Em mim mesmo
-Como? Que foi isso? Que ferida é essa? Onde está?
-Aqui, no dedo. Hoje estive no povoado de onde trouxeram o mujique doente de tifo. Lembra-se? Resolveram lá fazer uma autópsia no cadáver. Há muito tempo eu não fazia uma autópsia.
-Então?
-Pedi ao médico de lá que me permitisse fazê-la. E acabei cortando o dedo com o bisturi [...]
- Eugênio, não será melhor queimar com ferro em brasa?
- Isso a gente devia ter feito antes. Agora, parece-me a própria pedra-infernal já de nada vale. Se apanhei a moléstia, já é muito tarde.¹¹

O desenraizar cadáveres por parte do personagem é emblemático pelo fato de ele ser um médico e no afã de encontrar respostas ou até mesmo por não saber fazer mais nada que não fosse relacionado ao trabalho e ao *lógos* da técnica, acaba por se contaminar acidentalmente de tifo, vindo a morrer ao cabo de poucas semanas. Bazárov encarna a tragédia do desenraizamento do humano. Ele vai explorar algo, vai buscar algo que não necessitava buscar. Ao tentar procurar uma resposta como superar a morte ou achar soluções para ela, acaba sendo envolvido por ela. Ao desafiar a morte, Bazárov acaba

¹⁰ FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado: Por Uma Filosofia do Design e da Comunicação*. Tradução de Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosacnaify, 2007, p. 79.

¹¹ TURGUENIEV, Ivan. *Pais e Filhos*, p. 224.

perdendo a luta. Ele encontrou a sua destruição, não na morte, mas quando deixou de sentir todo o sentimento que o tornava humano e, portanto, a morte física veio por consequência. Perceber a morte para o personagem é visto como algo indiferente, sem temor. Ele já não teme mais a morte, não há um temor pois Bazárov já estava morto.

E neste processo, o lugar que Deus ocupava passa a ser preenchido pela técnica. Descartes afirma:

(...) Assim que adquiri algumas noções gerais sobre a Física e que (...) notei até onde elas podem conduzir e o quanto diferem dos princípios até agora utilizados, julguei que não as poderia manter ocultas sem pecar gravemente contra a lei que nos obriga a propiciar, na medida do possível, o bem geral de todos os homens. Pois elas me mostraram que é possível chegar a conhecimentos muito úteis à vida, e que, ao invés dessa filosofia especulativa ensinada nas escolas, pode-se encontrar uma filosofia prática, mediante na qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos rodeiam, tão distintamente como conhecemos os diversos ofícios de nossos artesãos, poderíamos emprega-las do mesmo modo em todos os usos a que são adequadas e assim nos tornarmos senhores e possesores da natureza.¹²

Possuir a natureza significa obedecer a uma lógica na qual o ser humano tem a intencionalidade de determinar a matéria, o espaço e tudo o que o rodeia. Ele deseja fazer isto através da técnica. Mas a grande problemática é que o método científico fugiu do controle e agora passar a dominar todo o fazer humano.

Temos que admitir que o estudo das forças naturais e o esforço criativo humano geraram não apenas uma técnica capaz de melhorar a vida do homem sobre a Terra, mas também a capacidade de a possuir em suas mãos. Entretanto, o que está em questão é que o humano contemporâneo não percebeu a grandiosidade e o quão terrível foi este ato. O que ocorreu na lógica cartesiana não foi apenas um desenvolvimento da técnica, mas foi um domínio quase que total sobre a natureza, o tempo e a vida. É neste ponto que entra o homem contemporâneo no afã de dominar todas as forças e acumulá-las para si, na tentativa de obter o total domínio e controle da natureza e do espaço-tempo.

A técnica entra em algo muito superior do que um meio para o fim, ou como uma atividade humana, mas como um caminho para a pretensão humana de dominar a *phýsis*. Esta técnica moderna entra um âmbito de dessacralização da natureza, no trato do homem

¹² DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 68-69.

com o meio em que vive. Para esclarecer o pensamento, Heidegger nos dá um exemplo falando sobre a instalação de uma usina hidroelétrica posta no rio Reno:

A usina hidroelétrica posta no Reno dis-põe o rio a fornecer pressão hidráulica, que dis-põe as turbinas a girar, cujo giro impulsiona um conjunto de máquinas, cujos mecanismos produzem corrente elétrica. As centrais de transmissão e sua rede se dis-põem a fornecer corrente. Nesta sucessão integrada de dis-posições de energia elétrica, o próprio Rio Reno aparece, como um dis-positivo. A usina hidroelétrica não está instalada no Reno, como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. Agora é o rio que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina.¹³

Heidegger está mostrando a transformações da técnica na essência do rio a tal ponto que não é mais possível ver a essência do rio. O rio passa a ser um instrumento de geração de energia. O ser humano utiliza a técnica para utilizar o rio como bem entende com o objetivo de acumulação e de manipulação, sem levar em consideração o perigo de subestimar a força da qual ele pretende subjugar. Há um perigo maior que é exposto por Heidegger: “Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem”¹⁴. Ou seja, a técnica pode escravizar o ser humano de maneira que ela domina as suas atitudes, o seu modo de pensar e tudo o que gira em torno dele, ou seja, o humano passa a servir a tecno-logia, a ser o seu agente determinador. Em outras palavras, a técnica moderna passa a ocupar o lugar da metafísica que Deus anteriormente ocupava. Parece um círculo vicioso no qual quanto mais se quer dominar o seu entorno, mais o homem é determinado pelo *lógos* da técnica. Quanto mais ele procura dominar a *phýsis* através da técnica, mais ele é controlado por ela, produzindo o distanciamento. Abre-se um processo de afastamento de si e de todas as coisas, um estado de angústia na qual se teme o porvir, pois não está sob o controle da técnica.

Nietzsche afirma que “o que distingue o nosso século XIX não é a vitória da ciência, mas sim a vitória do método científico sobre a ciência”¹⁵. No nosso caso, a referência temporal seriam os séculos XX e XXI. É este método que determina a própria

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*, p. 20.

¹⁴ *Ibidem*, p. 12.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 255.

ciência e técnica, o que é, o que não é e o que está sendo. Heidegger tenta explicar tal afirmativa da seguinte forma:

“Método” não significa aqui o instrumento com ajuda do qual a investigação científica trabalha a área, tematicamente circunscrita dos seus objetos. Método significa, antes, o modo e maneira como a correspondente área dos objetos de investigação é de antemão delimitado na sua objetualidade. O método é o projeto antecipativo do mundo, que fixa o rumo exclusivo da sua investigação possível. E qual é? Resposta: o da total calculabilidade de tudo o que é acessível e comprovável mediante experimentação. (...) Por isso, o método assim entendido “triumfa sobre a ciência”. A este triunfo é-lhe inerente uma decisão. É esta: só o que é comprovável cientificamente, isto é, o que é calculável, pode valer de verdade como efetivamente real.¹⁶

O método científico aqui tenta cercar todas as possibilidades do aberto, na medida em que tenta controlar o que pode ou não aparecer. Ele tenta antecipar, precipitar o aparecer, manipular todas as possibilidades do aparecimento do real. Ou seja, o método científico passa a determinar o que é o que não é a “verdade”. Entretanto, qual é a problemática que aparece com a vitória do método científico? Vamos partir do princípio de que o brotamento possibilita o aparecimento daquilo é inesperado, do extraordinário e do maravilhoso. O maravilhoso não é explicado, mas é simplesmente admirável. E talvez essa simplicidade atormente esse “*homo scientificus*”, pois ele não consegue prever o imprevisível. É neste ponto que é possível perceber que a capacidade tirânica do método científico descrito por Nietzsche, que através do cálculo e da razão, tenta prever todas as possibilidades do devir. E se tudo pode ser previsto, logo o maravilhoso deixa de existir. O que escapa do controle tecno-científico passa a não ser digno de atenção ou de nota. É somente “especulação”. Aí sim, entra a aniquilação do devir, do inesperado e do maravilhoso, uma vez que tudo já é previsível. “Deste modo reina em todos os processos técnicos um sentido que reclama o fazer e o deixar estar (...) do Homem, um sentido que o Homem não inventou e produziu primeiro”¹⁷.

O que move o humano contemporâneo, então, é um ímpeto, uma sensação de poder e ao mesmo tempo uma sensação de vazio. Partindo da sentença de que “Deus está morto”, há a afirmação de que a Metafísica chegou ao seu limite e que não tem respostas suficientes para os questionamentos e a dinâmica histórica da modernidade. A metafísica

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *A Proveniência da Arte e a determinação do Pensar*, p.7

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, p. 25.

não é mais capaz de dar as respostas a tudo o que há e é. Há um processo de esvaziamento aí presente. E na ausência de algo que seja absoluto, este lugar ficou vazio e o homem contemporâneo se sente suspenso. Há um apontamento presente e constante de confusão e de perda. Onde a Razão não dá conta, o vazio é a única coisa que resta.

- (...) O lugar insignificante que ocupo é tão minúsculo em comparação com o resto do espaço, onde não estou e onde ninguém se importa comigo! A parcela do espaço que hei de viver é tão ridícula em face da eternidade, onde nunca estive nem estarei... Neste átomo, neste ponto matemático, o sangue circula, o cérebro trabalha e quer alguma coisa... que estupidez! Que inutilidade!¹⁸

O método científico, na tentativa de suprir o vazio deixado pela “fuga” de Deus, intenta a ocupar este lugar. No esvaziamento, o humano moderno que busca por um conforto espiritual tenta colocar algo que transcende a sua realidade, algo que a possa determinar. Entretanto, o próprio método não consegue preencher este vácuo, ele é uma tentativa frustrada e insuficiente de manter o que já ruiu. Ao que parece, o ser humano ainda possui essa vontade rebelada, esse ressentimento por ter inutilizado a Metafísica e por isso, tenta de alguma forma mantê-la, mesmo ela sendo inútil aos tempos modernos.

Isto não é apenas o diagnóstico do fim de referenciais, mas um sentimento de culpa ao olhar para trás e ver que tudo aquilo desapareceu, se pulverizou e não há nada que possa substituir aquilo à altura.

O difícil de digerir nesse assunto não é o fato de destituirmos Deus para colocarmos os designers como criadores do mundo. Não, o que realmente não se pode diferir é que, se fosse verdade que estivéssemos ocupando o trono de Deus, os céus (...) deveriam poder ser formalizados do modo que quiséssemos, e isso não se dá assim.¹⁹

Nietzsche, então, sugere: “Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?”²⁰. A sugestão de Nietzsche, então, é que o ser humano venha a assumir este lugar e criar para si novos valores.

¹⁸ TURGUENIEV, Ivan. *Pais e Filhos*, p. 153.

¹⁹ FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado: Por Uma Filosofia do Design e da Comunicação*. Tradução de Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosacnaify, 2007, p. 77.

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. “Aforismo 125 - O Homem louco”. In: *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 138.

A conquista do céu, na visão flusseriana, seria o domínio do humano sobre técnica, que por sua vez é capaz de dominar tudo o que está abaixo do céu. Seria também a tentativa do humano dominar a natureza e o espaço-tempo através da técnica. Em outras palavras, é uma maneira de manter o controle. O humano se tornou um *designer* através da tecnologia. O *lógos* sobre a terra, o fator criativo deixa de estar no ser humano e passa a estar na técnica. Ele deixa de ser ativo no processo, pois a técnica moderna acaba por determinar as suas relações, o seu modo de ser, pensar e agir. O humano não controla mais os sistemas, os algoritmos os quais ele cria para facilitar a sua vida, mas estes últimos passam a controlar suas relações, sua fala, seus assuntos prediletos. As redes sociais são um exemplo disto. Numa sociedade tecnicista como a nossa, o processo de desumanização é naturalizado, pois o ser humano, em seu desejo de independência, acaba por deixar no meio do caminho o que o caracteriza como o humano.

Essa relação absoluta com o absoluto agora já não é mais tão dominante. A morte, por exemplo, apesar de ainda ser temida, já não é tão respeitada como antes, mas é um obstáculo a ser vencido pela ciência, uma vez que este homem científico do século XXI tenta buscar a imortalidade através de uma resposta técnica, ou de receitas para uma velhice saudável, ou técnicas para uma “eterna juventude”. O humano contemporâneo tem que estar sempre pré-disposto a produzir ou transmitir uma aparência produtiva. Ele não pode demonstrar fraqueza, senilidade ou dor. Ele sempre precisa mostrar uma boa aparência, um aspecto jovial, mais próximo de um humano-máquina que nada teme e nada respeita. A relação perigosa do humano com a técnica pode ter gerado este aspecto desumanizador. Ao perder a humanidade, perdemos o sentido e sem sentido o que existe é a depressão. Tudo isso são exemplos para demonstrar que o niilismo e a técnica estão intrinsecamente ligados.

A técnica moderna é o resultado do desdobramento da História. Heidegger afirma que isto é resultado do espírito de uma época. Não é possível um retroceder neste processo. A História não possui um “rebobinar”, mas ela anda “para frente”. Tentar retornar ao passado ou ficar preso a ela é puro ressentimento e medo de ir ao encontro do niilismo. A proposição do filósofo é irmos ao encontro do problema, ou seja, para a compreensão da Metafísica é necessário ir ao encontro do niilismo e não fugir dele. É

admitir que este papel que a Metafísica exerceu em toda a História da Filosofia já está concluído.

A supressão apressada de todo distanciamento não lhe traz proximidade. Proximidade não é pouca distância. O que, na perspectiva a metragem, está perto de nós, no menor afastamento, como na imagem do filme ou no som do rádio, pode estar longe de nós, numa grande distância. E o que, do ponto de vista da metragem, se acha longe, numa distância incomensurável, pode-nos estar bem próximo.²¹

A técnica foi responsável em encurtar distâncias, na comunicação e transmissão de mensagens em tempo real, na difusão das informações de forma escrita, falada ou através de imagens, de maneira instantânea. Contudo, a técnica moderna produziu paradoxos que estão além da nossa compreensão de “perto” ou “longe”, ou seja, refirme a concepção geográfica. Entretanto, ao nos aproximar da informação, estamos distantes do humano que se encontra em que nos é transmitido. A partir daí, entendemos o que Heidegger nos diz sobre distanciamento e proximidade. E o que é o distanciamento? Para Heidegger, distanciamento é o processo de niilização da vida, ou seja, é quando há um esquecimento do humano. “O homem se estarrece com o que poderia ocorrer na explosão das bombas atômicas. (...) Horror e terror é o poder que joga para fora de sua essência sempre vigente, tudo o que é e está sendo”²².

Para Heidegger, o esquecimento do humano é anterior e mais trágico que a bomba atômica, ou seja, é o esquecimento do ser. O homem contemporâneo vive em função da técnica, ou seja, ele está determinado por ela. Ela é que vai ter um aspecto decisivo na sua capacidade de ser e de agir, e que joga o ser humano para fora do humano. É o humano que está sozinho no deserto do niilismo, e quanto mais ele foge, mais é envolvido por ele. O relacionamento abusivo com a técnica inibe não só o parecer, mas lança o ser humano para fora de seu sentido. O Humano entra em um processo de insatisfação com o dado, sendo um brinquedo do destino. Ele se vê limitado em suas possibilidades e fazer, existindo só para o que método científico pode dizer. A sua função está limitada a tecnologia, e

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*, p. 143.

²² HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*, p. 144.

todas as suas possibilidades de vir a ser estão restritas. Aí o humano entra na *Gestell*, na armação da técnica.

Aquilo que é verdadeiramente inquietante não é o fato de o mundo se tornar cada vez mais técnico. Muito mais inquietante é o fato do Homem não estar preparado para esta transformação do mundo, é o fato de nós ainda não conseguirmos, através do pensamento que medita, lidar adequadamente com aquilo que, nesta era, está realmente a emergir.²³

O filósofo, então, propõe um relacionamento livre com a técnica, que seria a capacidade de utilizar a técnica sem ter a sua vida determinada por ela. Heidegger aponta que não é possível regredir, mas que a partir do relacionamento com a técnica moderna, o humano não seja mais determinado pelas imposições do método científico. Sua grande crítica é que o ser humano moderno substituiu Deus pela técnica no espaço da metafísica, ao invés de admitir que a Metafísica chegou ao esgotamento. “Livre é o relacionamento capaz de abrir nossa Pre-sença à essência da técnica. Se lhe respondermos à essência, poderemos fazer a experiência dos limites de tudo que é técnico”²⁴. Heidegger não está negando que tanto a *téchné* como a técnica são maneiras de aparecer, mas o método científico, ao ocupar o lugar da Metafísica, acaba por determinar o humano em tudo o que há e é. Se o método científico não é capaz de determinar sobre algo, este algo é inútil. Ele acaba por simplificar o que é complexo e complexar o que é simples e isso não se dá assim.

Ora, somente onde se der esse descobrir da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade. Assim, o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro. E somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir da sua própria essência, nos concerne. Embora correta, a determinação instrumental da técnica não nos mostra a sua essência. Para chegarmos à essência ou ao menos à sua vizinhança, temos de procurar o verdadeiro através e por dentro do correto.²⁵

O que o pensador alemão está apontando em sua fala é que esta disposição livre para a coisa é o Humano estar aberto a uma possibilidade, do acontecer da coisa como se fosse a primeira vez. O relacionamento livre com a técnica configura no humano não

²³ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*, p. 21.

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*, p. 11.

²⁵ *Ibidem*, p. 13.

perder o espanto e assombro com a técnica, não perder a noção do maravilhoso contido no fazer da coisa. É estar direcionado para um fim, mas nesse fim estar aberto a possibilidades que a coisa pode se tornar. Estar direcionado não é um estar delimitado, pelo contrário, o direcionamento dá um encaminhar para o sentido dos acontecimentos. Ele está em um estado de disposição para a inteireza da coisa, ele está desarmado diante do que pode vir-a-ser, pronto para que o sentido possa se desdobrar. É um deixar-ser.

A proposição, então, está no fato de que o ser humano precisa lidar com o mundo como organização e estruturação da vida. Não é algo simplesmente dado, mas uma doação. A liberdade aqui parte de um pressuposto de deixar o ente ser o que ele é, e a partir daí possibilitar que o divino apareça, não quando o método científico quer, mas no *kairós*, na hora certa. Esta disposição livre com a técnica é um abandonar-se do humano na tarefa originária, ou seja, no fazer da coisa. É o encontro do Humano na habitação poética que está contida no desenvolvimento de todo o fazer. Inevitavelmente, o Humano é trabalho, é o fazer, e o seu encontro com a sua essência se dá neste processo. A realização, então, está no momento em que técnica não determina as suas relações, mas ele tem um relacionamento com técnica livre, sem que esta determine ou delimite o seu ser. Ou seja, o sentido do Humano está no próprio humano e não em algo externo a ele.

Referência bibliográfica

ARENDDT, Hannah. *A Conquista do Espaço e a Estatura Humana*. In: Entre o Passado e o Futuro. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo, ed. Perspectiva, 2016.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: ed. Brasiliense, 3ª ed., 1987.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora UNB, 1998.

COSTA, Affonso Henrique Vieira da. *Nilismo e Metafísica*. In: Revista de alunos da Pós Graduação em Filosofia/IFCS-UFRJ, Rio de Janeiro: n°4, set.2003.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *Os Demônios*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. *O Idiota*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo. Editora 34, 2015.

FERRANDIN, Jairo. *A Essência da Ciência Moderna em Martin Heidegger: O Projeto Físico – Matemático da Moderna Ciência da Natureza, Subjetividade e Representação* (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ, 2005.

FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado: Por Uma Filosofia do Design e da Comunicação*. Tradução de Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosacnaify, 2007.

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é Criar: Um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. Unijuí, 2ª ed., 2005.

_____. *Do coração-máquina – Ensaio de Aproximação à questão da tecnologia*. In: *Da Solidão Perfeita: Escritos da Filosofia – Petrópolis: Vozes, 1998*. p. 91-130.

HEIDEGGER, Martin. *A sentença nietzschiana “Deus está morto”*. Tradução de Marco Antônio Casanova. *Natureza Humana* 5(2). Rio de Janeiro, p. 480, jul. - dez. 2003.

_____. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Ensaio e conferências*. Trad. E. Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes; 2007.

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *Língua da Tradição e Língua Técnica*. Tradução de Mário Botas. Lisboa: Vega Passagens, 1995.

_____. *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: ed. Vozes, 2008.

_____. *Que é isto – a filosofia?* In *Heidegger*. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1979.

_____. *O Princípio do fundamento*. Tradução Jorge Telles Menezes. Instituto Piaget, Lisboa, 1957.

_____. *Serenidade*. Trad. de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Schuback. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Sobre o humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 3ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.

HENRIQUES, Rafael Paes. *Tecnologia, Objetividade e Superação da Metafísica*. Vitória: Edufes, 2014.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. In: Coleção *Os Pensadores*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, 3ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOBBS, Eric J. *Tempos Fraturados*. Tradução de Berilo Vargas. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

KIERKEGAARD, Soren. *Temor e Tremor*. Tradução de Torrieri Guimarães – Rio de Janeiro: ed. Nova Fronteira, 2012.

_____. *O Conceito de Angústia: Uma Simples Reflexão Psicológico-Demonstrativa Direcionada ao Problema Dogmático do Pecado Hereditário de Vigilius Haufniensis*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: ed. Vozes, 2011.

KOYRÉ, Alexandre. *Galileu e Platão. Do mundo do “mais ou menos” ao Universo da Precisão*. Tradução de José Trindade Santos. Lisboa, ed. Gradiva.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *A Vontade de Poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: Como filosofar Com o Martelo*. Tradução de Jacqueline Valpassos. São Paulo: Golden Books/DPL, 2009.

_____. *Segunda Consideração Intempestiva: Da Utilidade e Desvantagem da História Para a Vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NUNES, Benedito. *No Tempo do Niilismo e Outros Ensaios*. São Paulo: ed. Ática, 1993.
ORTEGA Y GASSET, José. *A Meditação da Técnica*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano: 1963.

_____. *A Rebelião das Massas*. Tradução de Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2016.

PECORARO, Rossano. *Niilismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

PEREIRA, Eron S. *Niilismo, Terrorismo e Ação Revolucionária em Dostoiévski e Turgueniev*. Monografia. Nova Iguaçu: Instituto Multidisciplinar, UFRRJ, 2015.

PISTICELLO, Suzana. *As Transformações pela Terra: Uma leitura da obra Os Irmãos Karamazov*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ, 2015.

TURGUENIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Tradução de Ivan Emilianovitch. São Paulo: Abril Cultural, 1971.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Afetividade e Cotidiano Escolar: a construção existencial da identidade negra

Gisele Rose da Silva

Resumo: A palavra central deste trabalho é a afetividade, na medida em que o seu intuito é compreender como as relações de afeto influenciam na construção da identidade de alunas e alunos negros. Ressaltamos como proposta pensar uma educação antirracista, que seja permeada de afetos e afetações. Tal tarefa tem sido árdua ao longo dos anos, em um projeto que visa *a priori* buscar uma cura para o racismo e não uma condenação, entendendo que para construir uma identidade negra é necessário utilizar a implementação e valorização dos estudos afro diaspóricos fundamentados em um ideal de resistência dentro de um sistema que foi pensado com base na opressão.

Palavras-chave: afetividade, educação, relações étnico-raciais, existencialismo.

Abstract: The central word of this work is affectivity, as understanding how the relationships of affect influence the construction of the identity of black students. To think of an anti-racist education permeated by relationships of affects and affections. It has been an arduous task over the years, within a project that aims *a priori* to seek a cure and not a condemnation, understanding that to build a black identity is necessary to use the implementation and valorization of afro diasporic studies based on an ideal of resistance within a system that was thought based on oppression.

Keywords: affectivity, education, ethnic-racial relations, existentialism.

Introdução

“Todas as pessoas, com suas características as mais diversas e contraditórias, têm o direito de viver e conviver na Terra, não sem conflitos, encontros, desencontros, diálogos, afetos e desafetos, movimentos, mas têm direito pleno a desfrutar da beleza da vida”¹.

¹ TRINDADE, Azoilda Loretto da. “Fragmentos de um discurso sobre afetividade”. In: *Caderno de Textos, Saberes e Afazeres Modos de Ver*, 2006. p. 101-112. Disponível em:

Este artigo possui como eixo fundamental ressaltar a importância da afetividade no cotidiano escolar e pensar como desdobramento a construção existencial da identidade negra.

Ao dialogar com autoras e autores que refletem sobre as questões raciais, o artigo demonstra a importância da afetividade no cotidiano escolar, a qual proporciona construir uma identidade negra que seja pujante e presente.

O conceito de afetividade refletido pela intelectual negra Azoilda Loretto da Trindade nos permite pensar e repensar práticas educacionais dentro e fora do ambiente escolar, propiciando ações que estejam de fato empenhadas no processo construção existencial de uma identidade negra.

Azoilda Loretto da Trindade era Doutora em Comunicação e Cultura, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005) e Mestre em Educação, com área de concentração em Psicologia da Educação pela Fundação Getúlio Vargas - RJ (1994). Tinha graduação (Licenciatura) em Pedagogia pelo Instituto Isabel (1987); graduação em Psicologia (Licenciatura, Bacharelado e Formação de Psicóloga) pela Universidade Gama Filho (1982). Atuou como supervisora educacional - Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro. Foi professora da Universidade Estácio de Sá e do Conservatório Brasileiro de Música. Coordenadora da Instituição Projeto Diálogo entre Povos e pesquisadora do Grupo de Pesquisa Identidades e Alteridades: Diferenças e Desigualdades na Educação. Atuou como consultora do Canal Futura, da TVE (Programa Salto para o Futuro) e do UNICEF, na função de Coordenadora Pedagógica do Projeto “A Cor da Cultura”. Zozó deixou vários livros e capítulos de livros organizados e publicados. Tinha vasta experiência na área de Educação, com ênfase em Currículo, Didática e Prática de Ensino e Psicologia Educacional, atuando principalmente nos seguintes temas: afrodescendência, currículo e multiculturalismo².

Valorizar e fortalecer a identidade negra gerará nos alunos e alunas um sentimento de pertencimento efetivo do nosso processo histórico, entendendo a necessidade de se apossar dessa identidade e criar a história de um povo diaspórico que precisa se fortalecer para combater o racismo presente de forma estrutural na sociedade brasileira. Assim, resgatar histórias, construir laços, enaltecer nossa herança ancestral e conscientizar as

http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/kit/Caderno1_ModosDeVer.pdf Acesso em 03 de agosto de 2019.

² Informações coletadas do Lattes em 12/12/2015 e de BASTHI, Angélica, BENTO, Marta Muniz, FILHO, Carlos Humberto Silva, OLIVERIA, Célia Regina Cristo de, RAMOS, Ângela, RIBEIRO, Janete Santos, XAVIER, Giovana. Azoilda Loretto da Trindade Afetos inscritos: Educação, Cuidado e Relações Raciais - O Legado de Zó. In: *Revista do Núcleo de Estudos do Novo DEGASE – NEAB – NB*. Editora Degase, 2016. Disponível em: < http://www.degase.rj.gov.br/publicacoes/Revista%20AU_NEAB%20ND.pdf>. Acesso em 28 de novembro de 2019, p. 61-62.

gerações futuras, faz parte de um longo trajeto que deve ser construído. Afinal, os/as jovens negros/as são os alvos principais do racismo na sociedade³.

Tendo em consideração que o racismo estrutural, na medida em que atravessa vários espaços e é inerente à ordem social, produz problemas de afetividade nos sujeitos negros inseridos no meio social, esta investigação terá como foco principal jovens negros (as) e suas vivências no cotidiano escolar.

Vale ressaltar que esta proposta condiz com a aplicação da Lei 10.639/2003, do artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), que institui a obrigatoriedade do ensino da História da África e dos africanos e africanas no currículo escolar do ensino fundamental e médio, resgatando historicamente a contribuição dos negros e negras na construção e formação da sociedade brasileira.

Educação Antirracista, Afetividade e Cotidiano Escolar

Refletir sobre uma educação antirracista é antes de qualquer coisa entender que o racismo existe e permeia todas as instituições e isso se dá porque na nossa estrutura social o racismo é uma constante, e pode ser apresentado de várias formas. “E a escola reforça todas estas percepções ao apresentar um mundo em que negros e negras não tem muitas contribuições importantes para a história, literatura, ciência e afins, resumindo-se a comemorar a própria libertação graças à bondade de brancos conscientes”⁴.

A questão se inicia nas falas que são reproduzidas no cotidiano escolar sobre a contribuição dos negros para a formação do Brasil. Se analisarmos de forma mais ampla, percebe-se a narrativa de que já existia um Brasil completamente construído. Mas, de fato, o povo negro participou efetivamente da formação do Brasil e também da formação do que chamamos de povo brasileiro.

Nesse sentido, é fundamental entender que uma das principais formas de praticar uma educação antirracista é proporcionar que sujeitos de raças e etnias diversas sejam representados no cotidiano escolar nas mais variadas formas, valorizar a imagem e a importância da prática de uma educação que seja voltada para a diversidade, corrigindo

³ TRINDADE, Azoilda Loretto da. “Fragmentos de um discurso sobre afetividade”.

⁴ ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018, p. 51.

assim práticas racistas que são apresentadas de forma estrutural em nosso cotidiano escolar.

Ao pisar no chão da escola é necessário compreender que estamos em um local de múltiplos saberes, variadas formas de agir e pensar, estamos num espaço pulsante e vivo que proporciona a interação e o contato com muitos sujeitos.

Uma prática docente que seja voltada para a diversidade étnica e cultural da nossa população, sobretudo dessa população que ao longo da história do Brasil, vem sendo alijada dos direitos civis, sociais e humanos, dessa população que dorme nas filas por uma vaga na escola pública. Uma prática docente política, ideológica e humanamente comprometida como nosso povo mestiço, belo, forte, que luta que surpreende, que ri, que chora, que cria cotidianamente saberes e estratégias, práticas que possibilite viver/sobreviver, num tempo em que a exclusão social é vista como um valor positivo e como inevitável⁵.

A única forma de uma instituição combater o racismo é por meio da implementação de práticas antirracistas efetivas e para isso precisamos envolver esses jovens em um cotidiano respaldado pelo acolhimento e representatividade, caminhando sempre na construção de uma identidade negra baseada em atos praticados. É fundamental para a luta antirracista que pessoas negras estejam e sejam representadas nos espaços escolares.

Propor uma educação antirracista com base na afetividade é mostrar que o ato de afetar e ser afetado pelo outro é uma constante que moverá ações e emoções no chão da escola. Entender que a afetividade está presente no cotidiano escolar é saber que nossas ações interferem na construção existencial do outro.

A palavra afetividade, por si só, já nos dá uma ideia de que deriva da palavra afeto, ou seja, refere-se ao ato de afetar e ser afetado pelo outro através de sensações e ações que proporcionem uma interação maior entre todos os sujeitos pertencentes ao espaço escolar.

Ao pensar, inicialmente, sobre afetividade de imediato pensamos em sentimentos que ressaltem a afeição e ao amor que se tem por determinadas pessoas, objetos ou situações.

⁵ TRINDADE, Azoilda Loretto da. SANTOS, Rafael. *Multiculturalismo: mil e uma faces da escola*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p. 16.

A afetividade que é construída através de processo existencial e que modifica a essência do ser negro, ou seja, que permite construir uma identidade negra pautada na afirmação e resistência, torna-se de suma importância para todos aqueles que fazem parte do cotidiano escolar.

É importante demonstrar à comunidade escolar a importância do seu papel de promotores/as de um cotidiano escolar que compreenda a necessidade de discutir as relações étnico-raciais, ancorados na crença de que o chão da escola nos possibilita compreender e observar a multiplicidade de vozes, cores, tessituras que se entrelaçam, se sobrepõem, isolam-se, contrastam-se, interagem.

Acreditamos, como seres humanos comprometidos com a educação deste país, que mudanças metodológicas, didático-pedagógicas, de mentalidade e da práxis precisam com urgência ser implementadas. Cada vez mais se acirra o abismo entre a educação escolar (sobretudo a pública municipal e estadual), o trabalho, as práticas sociais e a experiência extraescolar. Escolas quebradas, gradeadas, assaltadas, apedrejadas, pichadas, violadas, militarizadas, policiadas...⁶

Nesse contexto, pensar uma prática pautada nas relações de afeto que evidenciem os anseios de jovens negras e negros é entender a afetividade enquanto forma de afetar e ser afetado pelo outro, pois é através desta que esmiuçamos, narramos, observamos e pensamos sobre como construir um cotidiano escolar que abrace as diferenças.

No que tange os escritos de Azoilda, o conceito de afetividade é de suma importância para o entendimento de como nos relacionamos com outro e como nos colocamos no mundo. O afetar e ser afetado é uma espécie de tarefa constante e diária que nos faz pensar e agir de forma diferenciada. “Acolhida como aceitação do Outro na sua humanidade e na sua capacidade de mudança. E para que haja aceitação e acolhida se faz necessário o diálogo (de corpos e culturas)”⁷.

De acordo com Azoilda Loretto da Trindade, a nossa afetividade (afetos, sentimentos, emoções e ações) é uma manifestação corporal que se manifesta via nosso corpo e circunscreve nossos sentimentos, nossas percepções: um toque, uma carícia, um

⁶ TRINDADE, Azoilda Loretto da. “Projeto Político Pedagógico na Escola: Aplicação da Lei 10.639/03”. In: *Cadernos do CEAP*. Rio de Janeiro, 2010, p. 8.

⁷ *Ibidem*, p. 16.

aperto de mão, um afago, uma música, uma grosseria, a leitura de um poema, uma brincadeira, um xingamento, um encontro um desencontro, uma agressão.

A capacidade de afetar e ser afetado pelo outro, se torna fundamental para um processo educativo que se propõe ser voltado para a compreensão e respeito as subjetividades que nos constitui como sujeitos, pois afetar e ser afetado são ações recorrentes a todo instante no mundo, - lembrando que este mundo está em constante mudança e que não pode ser analisado de forma estática e imutável. Tornando este movimento dialético sem negligenciar as emoções, sentimentos e os afetos⁸.

A afetividade está presente no acolher e no estar no mundo. O modo de ouvir, agir, tocar, pensar, brigar, acariciar estão envolvidos no processo da construção afetiva, do perceber que o outro possui suas subjetividades e precisa ser respeitado e acolhido. Afetar o outro é propiciar a construção de potências, ou seja, é perceber que cada indivíduo pode e deve ser compreendido com suas particularidades para que possa ser visto e encarado com um ser completo.

Em outras palavras, porque o mundo é um montão de gente, um mar de fogueirinhas e para que as fogueirinhas existam, queimem, sejam calmas ou tenham a intensidade capaz de incendiar outras pessoas, é fundamental a nossa afetividade. Porque afetividade tem relação direta com o influenciar e ser influenciado, potencializar, possibilitar. Porque afetividade está relacionada ao gostar de gente, propiciar encontros, contatos, afetos e afetações. Porque afetividade nos reporta ao corpo e porque os corpos são potências, possibilidades, amorosidade. A afetividade é uma manifestação corporal, uma expressão corporal fundamental para os encontros, contatos, para as expressões de desejos, pensamentos individuais e coletivos, de emoções as mais diversas, de sentimentos como amor, ódio, cuidado. Em síntese, a forma, a maneira como estou/sou no mundo afeta o mundo, as pessoas⁹.

Refletir sobre afetividade em tempos onde o cuidado com o outro está cada vez mais escasso é uma tarefa árdua e difícil, porém é preciso repensar os caminhos que nossas relações estão tomando para que possamos retornar a uma sociedade que tenha no afeto uma forma de ação e reação.

⁸ TRINDADE, Azoilda Loretto da. "Fragmentos de um discurso sobre afetividade". / TRINDADE, Azoilda Loretto da. "Educação-Diversidade-Igualdade num tempo de encantos pelas diferenças". In: *Revista Fórum Identidades*. Ano 2, Volume 3, jan/jun 2008, p. 9-18.

⁹ TRINDADE, Azoilda Loretto da. "Fragmentos de um discurso sobre afetividade", p. 102-103.

O afeto é a principal forma de educação, pois ele nos torna humanos. Afetar o outro no sentido de agir e não simplesmente sentir, cria uma potência em torno daquilo que podemos fazer pelo outro.

O afetar e ser afetado, que ocorre em todo momento no mundo, num mundo que não é estático, imóvel, parado, imutável, não pode ser visto como irrelevante. Como diante desta circularidade, deste movimento, desta dinâmica negligenciar, subestimar os aspectos afetivos do humano, como negligenciar as emoções, os sentimentos, os afetos, os desejos?¹⁰

Dentro da perspectiva existencial de Azoilda, podemos afirmar que o afeto está presente durante toda a jornada, seja com a sua presença ou com sua ausência. Ao pensar sobre o afeto que nos remete às questões políticas e sociais, somos atravessados pelas relações que estabelecemos ao perceber o outro, ao olhar o outro e perceber a si mesmo a partir do sentimento de gostar do outro com todas as suas subjetividades, necessidades e potencialidades.

Refletir que cada indivíduo é único dentro de uma perspectiva diversa é compreender que cada um é afetado de uma forma diferente. No que tange as instituições de ensino, o afeto se torna a principal fonte para compreensão dos acontecimentos do cotidiano, pois afetar é proporcionar sentido às questões, preocupações, ações e emoções que são invisibilizadas.

A afetividade humana proporciona uma vivência que seja verdadeiramente abrangente e que ressalte as diferenças contribuindo para a formação de identidades. Dentro desta perspectiva, pensar sobre afetividade é também pensar ações que possibilitem uma reflexão sobre como transformar o cotidiano escolar em um ambiente que respeite as subjetividades dos sujeitos envolvidos.

Refletir sobre esse cotidiano é perceber que existe a necessidade de entender como estes sujeitos se comportam na convivência uns com os outros e dessa maneira como conseguem afetar e serem afetados mutuamente. Em tempos onde as desigualdades estão tão afloradas pensar nas alunas e alunos que são invisibilizados (pensando esta invisibilidade como um processo de falta de compreensão, atenção e reflexão sobre estas

¹⁰ TRINDADE, Azoilda Loretto da. “Educação-Diversidade-Igualdade num tempo de encantos pelas diferenças”, p. 9.

existências) como sujeitos de conhecimento é pensar possibilidades outras de afetar e ser afetado.

Simbolizado por Exu, cotidiano seria criatividade, tensões, cisão, ousadia, simulação, dissimulação, sabedoria, astúcia, desejo, prazer, contradição, síntese, fluidez, insustentabilidade, liberdade, vida. Circunscrição de circularidades, de acontecimentos, de potência. Território de encontros, embates, paradoxos, avanços e recuos.

Incapturável, imprevisível, como, talvez, num caleidoscópio – dependendo de como olhamos, podemos perceber imagens em movimentos diversos nos quais, ainda que em flashes, algo de visível e previsível pode ser capturado. Território onde os opostos se cruzam, dialogam, interpenetram¹¹.

Percebemos que as palavras são usadas e causam um certo impacto, mas as ações, afetos e os exemplos, estes sim, vão agir de maneira eficaz para a construção existencial da identidade negra no cotidiano escolar.

Estar com o outro, perceber a existência do outro e todos os questionamentos que cada um traz é o fator primordial para compreender a importância do afeto nas relações.

O cotidiano escolar é complexo, sobretudo ao pensá-lo na perspectiva da diferença, pois se ressaltamos as diferenças trilhamos um caminho que vai nos levar rumo a uma educação que inclua e valorize sujeitos.

Existencialismo e Identidade negra

O processo histórico de desumanização de sujeitos nos leva a entender que todas as existências estão recortadas pelas relações de afeto e afetividade, pensando sempre que a afetividade é o elemento primordial que humaniza e visibiliza sujeitos.

É necessário lembrar que no cotidiano escolar as relações de afeto são constantes e eficazes para que se possa construir ambientes que caminhem junto com a formação de identidades e que entendam que o caminho para uma educação igualitária é ressaltar as diferenças.

Compreender o humano é compreender sua unidade na diversidade, sua diversidade na unidade. É preciso conceber a unidade do múltiplo, a multiplicidade do uno. Entender que somos únicos e diversos é perceber que devemos visibilizar as questões

¹¹ TRINDADE, Azoilda Loretto da. “Educação-Diversidade-Igualdade num tempo de encantos pelas diferenças”, p. 4.

do outro, é perceber que através do resgate da afetividade podemos compreender que jovens negros têm o direito de serem ouvidos e representados no cotidiano escolar. É uma tarefa árdua, principalmente quando o recorte étnico-racial não é feito neste espaço, pois não há possibilidade de amor se o amor não é manifestado.

A definição de existência está ligada a todas as experiências vividas que irão compor o ser, experiências e escolhas únicas e individuais que irão influenciar diretamente na essência e na subjetividade de cada um. Cada sujeito se constrói com base na sua existência, que terá como matriz fundamental suas subjetividades, como conhecimento do seu corpo, espaço e entorno.

Ao pensar a construção da identidade dos jovens negros no cotidiano escolar precisamos permitir que a discussão sobre as diferenças seja uma constante, afetar e ser afetado é também se permitir compreender e entender o lugar do outro. A afetividade é posta como peça fundamental na construção identitária, ressaltando a importância da valorização de sujeitos que foram excluídos e que resistem dentro deste processo de ressignificação do ser negro.

De acordo com o existencialismo, é impossível achar em cada ser humano uma essência universal que seria a natureza humana, existe, contudo, uma universalidade humana de condição. As situações históricas variam: o humano pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. Mas o que não varia é a necessidade para ele de estar no mundo, de lutar, de viver com os outros e de ser mortal¹².

O pensar existencialista perpassa a construção de uma ideia de ser humano que não é universal, mas que invisibilizou sujeitos e suas subjetividades, pois parece afirmar a dificuldade de se pensar uma existência negra, que advém de um projeto ancestral de existência e que precisa ser ressignificando com base na resistência. Ao perceber este processo rumo a construção de uma identidade no cotidiano escolar, inserimos o conceito de existencialismo como uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda a ação implica um meio e uma subjetividade humana. O existencialismo demonstra que existe uma essência humana que nos determina, mas essa essência é constituída através da existência, ou seja, a partir de

¹² SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 2ª edição. Tradução de Vergílio Ferreira. Lisboa, Editorial Presença, (s/d).

escolhas feitas, então podemos pensar que a identidade negra faz parte de uma construção que se ancora nas relações de afeto construídas no cotidiano escolar.

O primeiro esforço do existencialista é de pôr todo ser no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência. E, quando dizemos que este é responsável por si próprio, não queremos dizer que é responsável pela sua estrita individualidade, mas que é responsável por todos os seres. “O que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define”¹³.

Se a existência, por outro lado, precede a essência e se quisermos existir ao mesmo tempo que construímos a nossa imagem, esta imagem é válida para todos e para toda a nossa época. A construção existencial demonstra que existe uma essência humana que nos determina, mas essa essência é constituída através da existência, ou seja, a partir de escolhas feitas, sendo assim, podemos pensar que a identidade negra faz parte de uma construção que se ancora nas relações de afeto construídas no cotidiano escolar.

Uma prática docente constituída através da existência de uma diversidade étnica, cultural, política e ideológica que perceba humanamente a exclusão social de nossa população negra ao longo da história do Brasil, vem sendo alijada dos direitos civis, sociais e humanos. Uma prática que seja comprometida com a criação de saberes e estratégias que possibilitem viver/sobreviver em tempos de ressignificação histórica de um povo que foi excluído socialmente é vista como um necessário e afirmativo.

Nesse sentido, é fundamental entender que uma das principais formas de praticar uma educação antirracista é proporcionar sujeitos de diversas raças e etnias sejam representadas no cotidiano escolar nas mais variadas formas, valorizar a imagem e a importância da prática de uma educação que seja voltada para a diversidade, corrigindo assim práticas racistas que são apresentadas de forma estrutural em nosso cotidiano escolar.

Pensar uma educação antirracista que torne visível de forma igualitária personalidades, pensadores, pesquisadores de todas as raças e etnias que formaram nosso país e que ainda hoje contribuem para a construção de uma educação que respeite todas

¹³ *Ibidem*, p. 242.

as subjetividades daqueles que estão inseridos no âmbito escolar é uma das metas primordiais e fundamentais para uma educação pautada na diversidade.

Atuar dentro da perspectiva de uma educação que seja de fato antirracista é perceber a diversidade das existências presentes no espaço escolar, é compreender cada ser como único e múltiplo, é compreender cada anseio e possibilitar práticas que ressaltem afetos e humanidade.

Nos momentos de grande exclusão social, como os tempos atuais, é importante perceber que a educação antirracista precisa ser uma educação que ressalte as diversidades presentes nas existências dos sujeitos inseridos no cotidiano escolar.

Uma educação que seja acolhedora e crítica é uma das bases desta reflexão, a qual entra em choque com o racismo estrutural, pois acolher é também permitir que outras formas de buscar conhecimento sejam implementadas, é deixar que sujeitos que até então não estavam inseridos no âmbito escolar se tornem presentes neste espaço.

Combater as discriminações e as desigualdades raciais não é uma tarefa fácil, pois o racismo estrutural faz com que apareçam resistências por parte da opinião pública. No Brasil, o racismo está entranhado nas relações sociais e por isso é preciso entender que a luta por educação antirracista está intimamente ligada na luta por uma sociedade mais justa. Em função disto, essas discussões se entrelaçam e precisam ser uma constante em nosso cotidiano.

Pensar o racismo estrutural requer perceber, em algumas situações, a dificuldade de se abordar questões que ressaltem as diferenças e contemplem todas as subjetividades, pois no Brasil o racismo está intrínseco nas relações sociais.

Em hipótese alguma pensamos que a busca por uma educação antirracista se dará com base na invisibilidade de qualquer subjetividade, mas o que precisamos entender e perceber é que existe uma necessidade de se repensar práticas cotidianas.

Desta maneira, o educador já não é o que apenas educa, mas o que, enquanto educa, é educado, em diálogo com o educando que, ao ser educado também educa. Ambos, assim, se tornam sujeitos do processo em que crescem juntos e em que os “argumentos de autoridade”, se necessita de estar sendo com as liberdades e não contra elas¹⁴.

¹⁴ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 79.

Dito isto, uma educação antirracista se propõe a ser uma via de mão dupla, como afirma Paulo Freire, pois nos educamos em comunhão com base no respeito mútuo. Nesse sentido, uma educação antirracista é também uma educação que se aplica dentro do cotidiano escolar com base a diversidade e na troca de saberes respeitando as subjetividades e singularidades presentes dentro do espaço escolar, sendo assim uma educação que respeito cada sujeito.

Azoilda propõe uma prática pedagógica que juntamente com os valores civilizatórios afro-brasileiros vai compor uma nova estrutura educacional, com base na compreensão dos sujeitos, nas experiências vividas, nesses corpos inseridos num sistema de invisibilidade que dentro deste processo emergem como sujeitos visíveis.

Compreender que a história do negro possui perspectivas históricas e geográficas diferentes é também entender a complexidade de uma construção de uma identidade única e global, mas ao mesmo tempo também nos permite analisar que dentro de todas essas existências múltiplas. Portanto, o processo de construção de identidades negra que buscamos apresentar aqui, provém dos estudos iniciais de alguns autores que nos fazem refletir sobre a necessidade de encontrar caminhos e pensar trajetórias da construção do ser negro.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BASTHI, Angélica, BENTO, Marta Muniz, FILHO, Carlos Humberto Silva, OLIVERIA, Célia Regina Cristo de, RAMOS, Ângela, RIBEIRO, Janete Santos, XAVIER, Giovana. “Azoilda Loretto da Trindade Afetos inscritos: Educação, Cuidado e Relações Raciais - O Legado de Zó”. In: *Revista do Núcleo de Estudos do Novo DEGASE – NEAB – NB*. Editora Degase, 2016. Disponível em: http://www.degase.rj.gov.br/publicacoes/Revista%20AU_NEAB%20ND.pdf>. Acesso em 28 de novembro de 2019.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Tradução Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

SARTRE, de Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 2ª edição. Tradução de Vergílio Ferreira. Lisboa, Editorial Presença, (s/d).

TRINDADE, Azoilda Loretto da. SANTOS, Rafael. *Multiculturalismo: mil e uma faces da escola*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. *A formação da imagem da mulher negra na mídia*. Tese de Doutorado. UFRJ/CFCH Escola de Comunicação, 2005.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. “Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil”. In: *Valores afro-brasileiros na educação*. Boletim 22, 2005, p. 30-36. Disponível em: <http://teiaufmg.com.br/uab/conteudo/modulo03/anexos/valoresafrobrasileiros.pdf>. Acesso em 28 de setembro de 2019.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. “Fragmentos de um discurso sobre afetividade”. In: *Caderno de Textos. Saberes e Afazeres Modos de Ver. A cor da cultura*, 2006, p. 101/112. Disponível em: http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/kit/Caderno1_ModosDeVer.pdf. Acesso em 03 de agosto de 2019.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. “Educação-Diversidade-Igualdade num tempo de encantos pelas diferenças”. In: *Revista Fórum Identidades*. Ano 2, Volume 3, jan/jun de 2008, p. 9-18.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. “Projeto Político Pedagógico na Escola: Aplicação da Lei 10.639/03”. In: *Cadernos do CEAP*. Rio de Janeiro, 2010.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. “Percurso Metodológico”. In: *Modos de fazer: caderno de atividades, saberes e fazeres*. Organização Ana Paula Brandão. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010, p. 13-18. Disponível em: <http://www.acordacultura.org.br/sites/default/files/kit/MODOSDEFAZER-WEB-CORRIGIDA.pdf>. Acesso em 01 de outubro de 2019.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. *Africanidades brasileiras e educação* (livro eletrônico). Salto para o Futuro: Organização Azoilda Loretto Trindade. Rio de Janeiro: ACERP; Brasília: TV Escola, 2013.

Filosofia Africana e suas perspectivas na Arte e na Estética

Jacques Kwangala Mboma

Resumo: Esse trabalho tem como objetivo unir alguns elementos da filosofia africana na arte e na estética no que se refere a novas formas de pensar suas gêneses. Falar de uma filosofia africana é reafirmar a existência do *Homo sapiens*, descoberto na África, como ser pensante do ponto de vista filosófico, político e antropológico. Essa perspectiva contemporânea leva em conta as grandes descobertas da filosofia africana antes dos pré-socráticos no Egito. Mais de 2500 anos antes da nossa era, os egípcios já pesquisavam a questão das origens do mundo, sobre o conhecimento, o cosmo, os deuses, a astronomia e a matemática. Não é uma novidade que os pré-socráticos e alguns filósofos clássicos aprenderam nas escolas dos sacerdotes egípcios. O universo de conhecimento do Egito antigo nos revela que o mundo intelectual iniciou com a descoberta da sua riqueza filosófica, religiosa, cultural e política, notadamente, as contribuições das fantásticas arquiteturas e pirâmides, inclusive da Etiópia que é menor, mas rica em arquitetura, constroem a memória do povo africano.

Palavras chaves: Filosofia africana, Arte, estética.

Summary: This work aims to unite some African Philosophy elements in art and aesthetics with regard to new way of thinking its genesis. Speaking of na African philosophy reaffirms the existence of *Homo sapiens*, discovered in Africa, as a philosophical, polical and antropological thinker. This contemporary perspective takes into account the great discoveries of African philosophy before the pre-Socratics in Egypt. More than 2500 years before our age, Egyptians were already researching the question of the origins of the world, about knowledge, the cosmos, the gods, astronomy and mathematics. Unsurprisingly, the pré-Socrates and some classical philophers learned from them in the schools of the Egyptian priests. The universe of ancient Egyptian knowledge tells us that the intellectual word began with the discorvery of its philosophical, religious, cultural and polical wealth, notably the contributions of the fantastic architectures and pyramids, including Ethiopia, which is smaller but rich in architecture, build the memory of the African people.

Keywords: African philosophy, art, aesthetics.

Considerações iniciais

O mundo africano é considerado um universo da arte e da estética, o qual revolucionou as demais culturas ocidentais, gregas, romanas e orientais no desenvolvimento da arte. Essa revolução da arte diz respeito, principalmente, à influência

que a cultura africana exerceu na geometria, já que essa auxiliou a construção das pirâmides, das imagens dos deuses egípcios e esculturas usadas na sua forma de máscaras.

Nosso trabalho tem como objetivo analisar a influência da filosofia africana da arte nos pré-socráticos e nos clássicos a partir das ideias de Théophile Obenga e de outros filósofos africanos, os quais servirão como base de diálogo entre os que apoiam a existência da filosofia africana da arte e outros que desconsideram que a África possui arte. Mediante essa análise, queremos explicitar a existência de uma relação entre a identidade e o pensamento artístico manifestado na estética e na vida cotidiana do povo *bantu*. Nesse sentido, tentaremos mostrar que a filosofia africana não é apenas uma estética da arte, ou seja, uma teoria que é voltada somente aos efeitos da vida cotidiana, e sim perfaz a identificação desse povo, manifestada como um modo de conceber as coisas, seja para fazê-las de forma visível ou para pensá-las em suas relações.

Na sequência, procuraremos mostrar a influência da filosofia e da arte africanas nas produções intelectuais dos próprios africanos. Ao procedermos dessa forma, buscamos perguntar ao caro leitor qual a sua compreensão do que é arte africana? Podemos falar de uma filosofia estética africana que seja conhecida como arte universal? Acreditamos que a leitura e orientações desse texto complementem a compreensão do nosso leitor para tirar suas próprias conclusões sobre o que é a filosofia da arte e da estética africanas.

Filosofia Africana da arte no período faraônico

A arte africana constitui um discurso, ao mesmo tempo coerente e pertinente, sobre o real e o belo que se manifesta na ordem do mundo e na harmonia da natureza, o qual traz em si uma ideia de união, de conciliação entre os dois mundos: *sensível* e das *ideias*. Neste sentido, há uma divergência de Platão, pois a realidade não pode ser concebida como uma separação dessas duas realidades. A cosmovisão bantu e a arte se relacionam mutuamente com símbolos, imagens, máscaras, escrituras e linguagem que estão interconectados com os mundos sagrado e profano. Esses objetos da arte africana produzem, do ponto de vista estético, uma admiração extraordinária no mundo ocidental. As cores e as imagens, muitas vezes, decoradas nas paredes em diversos espaços físicos da cidade, marcam a existência da filosofia africana a serviço da vida. Esses elementos

formam a identidade do povo e, ao mesmo tempo, contribuem como elemento da resistência contra a opressão colonial.

Para os *bantus*, os símbolos, as imagens e as máscaras remetem à produção intelectual que produzem a linguagem e a comunicação. Théophile Obenga, filósofo e historiador, congolês, formado em Bordeaux (França), nos Estados Unidos (Pittsburgh) e na Suíça (Genève), demonstra em sua obra *La philosophie africaine de la période pharaonique (1990)*, que a escrita “hieróglifo” é o mais antigo sistema de escrita conhecido no mundo e que isto serviu para a produção intelectual até o contexto atual. Os sinais do hieróglifo são visivelmente representados pela arte sob a forma de imagens e símbolos, mas extremamente difícil de compreender. Nesse sentido, a escrita egípcia propicia uma leitura filosófica e hermenêutica, na medida em que cada cidadão poderia interpretar o mundo de acordo com sua compreensão de deuses e de destino.

Para Obenga (1990), o hieróglifo não aparece somente como expressão linguística, mas também forma toda obra artística africana e, desde o Egito até a África Central, ele aparece com suas marcas nas pirâmides do Egito, nos túmulos e nos templos. Na África Central, o hieróglifo está escrito em forma de símbolos em vários lugares.

A escrita hieroglífica aparece no Egito por volta de 3100 a.C., no início da 1ª dinastia, nos dias dos reis Narmer, Ka, Den e, talvez, Senedj. Desde o seu nascimento, a escrita egípcia que não foi copiada na Mesopotâmia, mas inventada no local, nas margens do Nilo, pelos próprios egípcios, já estava provida de todos os seus meios intelectuais e técnicos (ideogramas, fonogramas, suporte de escrita, ferramentas do escriba).¹

Devido ao caráter intelectual, o Egito é conhecido como berço da escritura. A filosofia africana, nesse período faraônico, evidencia características artísticas e intelectuais. Neste sentido, as produções africanas serviram como fonte de inspiração para que os filósofos pré-socráticos e os clássicos refletissem sobre sua própria expressão artística.

A cultura egípcia pode ser classificada como profundamente original por ter tomado pouco emprestado das outras culturas e por contribuir para a evolução dessas. Os

¹ OBENGA, Théophile. *La Philosophie Africaine de la période Pharaonique-2780-330*, avant notre ère. Paris: L'Harmattan, 1990, p. 21-22. Obs.: Tradução nossa.

egípcios estudaram a astronomia, pensando nas vazantes e cheias do Rio Nilo (agricultura), e a matemática para auxiliá-los na construção civil. Como grandes construtores que eram, os egípcios possuíam uma exuberante arquitetura, tendo como exemplo as pirâmides mais famosas da África, localizadas no Egito e na Etiópia. Outras formas de expressão artística egípcia foram a escultura, em pedra ou madeira, e a pintura decorativa que retratava a vida cotidiana dos egípcios.

Obenga nos mostra que os egípcios encontraram no desenvolvimento da astronomia uma fonte de inspiração para a arte, que volta a ser discutida com intensidade no século XX de maneira radical e objetiva. Para Jamblique, citado por Obenga: “Pitágoras (séc.VIa.C.) frequentava o Egito hermético, iniciático (científico), estudando astronomia e geometria faraônica por quase 22 anos”². Obenga também faz uma leitura egípcia faraônica sobre o conceito de ideia do universo, de Platão.

Mais explicitamente, Platão assumiu do Egito faraônico, a ideia que ele tinha do Universo. Ele concebeu como tendo saído da *Noun (oceano)*, penetrado com espírito (Atum) e dotado de energia, com uma alma consciente (Ra). Dessa forma, Platão dá ao Universo um corpo (soma) penetrado pela razão (noun) e dotado de uma alma (psychè)³.

Para Platão, o universo possui a faculdade da razão e é dotado de alma. Então, para poder calcular a velocidade da luz dentro do universo, ele precisa ser concebido pelo espírito (*Atoum*), sua energia e alma consciente (*psiquè*). Nesse sentido, Platão rejeita a arte como forma de conhecimento para poder calcular a velocidade da luz solar e do universo. A não existência da arte em Platão é justificada pelo fato de que a arte não conduz ao verdadeiro conhecimento, ela permanece no mundo sensível. A arte verdadeira em Platão será um saber fundado na imitação. Porém, a arte nessa fase é apenas uma simples imitação com fins definidos. Os astrônomos, por meio da arte, mergulham, imitam o mundo e procuram conceber as distâncias do universo visando um fim em si mesmo. A arte, nesse contexto, é a maneira de fazer as coisas e não pode ser entendida como reflexão filosófica de modo sistemático e rigoroso. Conforme Obenga, ao contrário de Platão, Aristóteles apoia a teoria da astronomia, a qual se relaciona com a arte africana, e procurou entender que:

² *Ibidem*, p. 127.

³ *Ibidem*, p. 118.

(...) se o volume do Sol for maior que o da Terra, e se a distância das estrelas à Terra for várias vezes a do Sol para a Terra, assim como a distância do Sol à Terra é maior que a da Lua à Terra, o cone de sombra formado pelo Sol deve convergir os raios que o delimitam em um ponto que não está muito longe da Terra, que é chamado de noite, não pode alcançar as estrelas.⁴

Aristóteles, de acordo com Obenga, reconhece que a arte egípcia e a da babilônia é capaz de construir o conhecimento das observações astronômicas, mas no que se refere às descobertas científicas, o filósofo prefere se basear na autoridade dos Egípcios. Para ele, os gregos se inspiraram nessa teoria dos astros para formular suas teorias sobre a astronomia.

Outras objeções são dirigidas a esses autores e àqueles que dizem que o cometa é uma conjunção de planetas. A primeira é que mesmo algumas estrelas fixas dão uma cauda. O fato deve ser tomado como garantido, não apenas pela fé dos egípcios, que também são afirmativos, mas também porque nós mesmos o observamos; uma estrela na constelação do cão, uma das do quadril, tinha uma cauda, pouco distinta da verdade.⁵

Ao contrário de Platão, que considera a *mimesis* como questão da verdade falsa, Aristóteles descobre que o fundamento da teoria astronômica é a arte, considerando que a mimeses tem uma verdadeira atividade ou traço positivo. Nesse sentido, Aristóteles não condena a arte, mas encontra nela o conhecimento verdadeiro. Assim, ao imitar a natureza dos astros, da luz e do sol, os humanos se localizam em atividade mimética dentro da *Polís*.

Não menos importante que as demais representações artístico-culturais, a música é uma arte de extrema relevância para os egípcios, pois estava diretamente ligada às atividades ritualísticas diárias dos templos, aos festivais dedicados aos deuses e aos ritos religiosos mais pessoais (nascimentos e falecimentos). O continente africano apresenta uma grande variedade musical, pois é composto por regiões e nações distintas, cada uma apresentando características que foram estudadas e, mais tarde, introduzidas na cultura ocidental, juntamente com outros exemplos da arte africana. Conforme Mbog,

⁴ *Ibidem*, p.118.

⁵ *Ibidem*, p. 128.

(...) são os cânones desta arte africana que Pitágoras introduziu na harmonia musical da Antiguidade, Leonardo da Vinci, na análise harmônica da forma e que conhecemos quase tacitamente em todos os lugares na escultura de Massai, toma mask (Liberia), as cabeças de terracota de Nok.⁶

A música e a matemática são produções que inspiraram Pitágoras no mundo da arte para fundar o monocórdio, aqui entendido não apenas como instrumento. O nascedouro do mundo estético se encontra nas múltiplas tradições e costumes que são transmitidos de geração para geração, quer seja através da escrita, quer seja de forma oral. Assim, há a construção de um diálogo entre as múltiplas tradições, culturas e artes que constituem, a cada momento, uma identidade africana que se caracteriza através da estética.

A filosofia da arte africana seria o assunto de crítica e humilhação para alguns filósofos que criticaram a África dizendo que a ela não teria desenvolvido um pensamento filosófico. Como consequência, resulta a ideia de que a África não possui uma arte apropriada, o que existe na África são os contos, mitos e relatos que formam uma cosmovisão africana e, assim, não haveria a probabilidade de se falar de uma filosofia africana. Esses pensadores são conhecidos na lógica da dominação colonial, ao mostrar que a arte africana não contribuía em nada para o mundo moderno. A análise desse pensamento nos levará a questionarmos sobre a criação da arte africana a partir das ideias de Immanuel Kant e Hegel.

Contribuições de Immanuel Kant e a Estética Africana

Immanuel Kant é um dos grandes filósofos conhecido na época da modernidade como aquele que fez a síntese entre o racionalismo e a tradição empírica inglesa acerca do problema do conhecimento. Sua trajetória foi influenciada por Jean Jacques Rousseau, David Hume e tantos outros. No campo da estética, Kant desenvolve sua reflexão na obra *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, embora não tenha se dedicado com profundidade à questão da estética, suas reflexões provocaram uma admiração

⁶ MBOG, Bassong. *Esthétique de l'Art Africain. Symbolique et complexité*. Paris: L'Harmattan, 2007, p. 12-13. Obs.: Tradução nossa.

incontornável para os artistas e dos filósofos a fim de trazer novas concepções no mundo da arte.

Kant encontra a razão de ser da estética em sua terceira crítica, *A crítica da faculdade do juízo*, escrita em 1791. O juízo kantiano é avaliado a partir do espectador e não pela própria arte. Ele elabora uma relação entre estética e teoria do conhecimento. Kant considera que o juízo de gosto não nos conduz ao conhecimento verdadeiro, porque ele é subjetivo. E, segundo ele, apesar de não nos ensinar nada, expressa alguns sentimentos para a sobrevivência do ser humano, como o prazer e a dor. O belo é a expressão mais elevada da arte, porque cria em nós certa admiração, algo que podemos contemplar e que nos mantém vivos e impulsionados a conquistar os nossos desejos. Kant, ao considerar a razão como faculdade de um grupo específico e determinado, acaba excluindo as demais culturas do mundo, considerando-as como primitivas. Para ele, essas culturas africanas são baseadas nas impressões subjetivas, provindas de fontes implícitas pelos missionários, antropólogos e historiadores. Por isso, a sua autoria remete à dúvida para o conhecimento. É importante destacar que suas considerações em relação aos outros povos, de modo especial, os povos africanos, mostram uma visão de pré-julgamento no seu modo de pensar. Kant afirma:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores.⁷

Para Kant, a raça negra é desprovida de produções artísticas que suscitem o belo. Por conseguinte, a estética negra permanece limitada, porque não atinge a universalidade subjetiva.

⁷ KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, p. 75-76.

A arte de Hegel

As principais teorias da arte de Hegel encontram-se nas suas aulas sobre estética, ministradas entre 1820 a 1830, na Universidade de Berlim. Essas aulas são consideradas formas de compilações de suas exposições. Podemos encontrá-las nos *Conteúdos de Curso de estética*, de Hegel, Vol. I, II, III e IV, onde o autor distingue três tipos de arte: simbólica, clássica e romântica. Na primeira, o espírito que busca entrar na matéria, mas encontra resistência e acaba falhando; na segunda, o estado é perfeito porque o espírito entra na matéria; e na última, o espírito se despede da matéria. Enfim, Hegel chega a concluir a ideia do fim da arte, proclamando sua morte. Para Hegel, o processo histórico e dialético é de suma importância para entender o conceito de beleza na produção da arte. Nele podemos encontrar a seguinte argumentação:

Ao citar que a beleza artística (por tanto, a arte) é nascida do espírito, Hegel (2001) pretende dizer que ela é uma construção e, como tal, tem como principal característica o fato de ser resultado de um processo de superação e conservação (*Aufhebung*) entre o espírito e a natureza, isto é, entre o homem e a realidade. Esse processo, necessariamente dialético, faz com que o espírito sempre acumule mais experiências e forme uma consciência ciente destas, compreendendo-as e refletindo sobre elas.⁸

Hegel, sem dúvida, não deixa de reafirmar o eurocentrismo como base na sua afirmação racial e cultural desconsiderando a capacidade do negro para fazer arte. Deve-se considerar que a ideia de Hegel se apresenta de maneira equivocada.

[...]a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência [...] O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano [...] A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. A tirania não é considerada uma injustiça, e comer carne humana é considerado algo comum e permitido [...] Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato inexistentes.⁹

⁸ NOYAMA, Samon. “Estética e filosofia da arte”. In: *Intersaberes*, Curitiba, 2016, p. 147.

⁹ HEGEL, G.W. Friedrich. *Filosofia da História*. 2ª ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da UnB, 1999, p.83-86.

As questões levantadas por Hegel mostram que o espírito não atingiu o nível da consciência na África, por isso os negros acabam tornando-se incapazes de produzir a arte e estética. Conforme o pensamento de Hegel, não seria possível conceber a estética e arte como filosofia no contexto africano. Contrapondo essa ideia, surgem, atualmente, grandes pensadores e filósofos africanos que discutem a desconstrução desse pensamento produzido no período colonial, um deles é Achille Mbembe.

Mbembe (2017) estabelece a relação entre Democracia e poética da raça. Na sua obra *Crítica da razão Negra*, mostra que a negritude da era *pós-Césaire* contribuiu para uma resistência contra o regime escravocrata a partir das tradições políticas, culturais, religiosas e artísticas dos negros, tanto na diáspora, como também, na África. Essas manifestações vêm representando a filosofia prática, ou seja, uma filosofia política em vista de construir e desconstruir as ideologias de desumanização e de morte que ainda atingem a maioria os afro-americanos e africanos. Mbembe reforça a ideia de que a arte africana contemporânea tem de ir além, isso é, transcender o real, a África deve se tornar seu próprio centro de conhecimento da estética e de política. Nesse sentido, as artes africanas são fortes para lutar contra todo tipo de dominação colonial e jamais serão concebidas pelo extermínio de um regime *Necropoder*. Para o autor:

A obra de arte nunca teve por função principal simplesmente representar, ilustrar ou narrar a realidade. Sempre esteve na sua turvar e mimetizar tudo, as formas e as aparências originais. Enquanto forma figurativa, é um facto que mantêm relações de semelhança com o original. Mas, ao mesmo tempo, duplica constantemente o próprio original, na sua deformação, afastamento e, sobretudo, na sua conjuração. De fato, na maior parte das tradições estéticas negras, só havia obras de arte com um ato prévio de conjuração, descobrindo-se a função óptica, a função tátil e o mundo das sensações reunidos num mesmo movimento de revelação do duplo mundo. Assim, o tempo de uma obra seria a encenação da vida quotidiana liberta de regras convencionais, sem entraves nem culpa.¹⁰

A arte não é um fenômeno isolado, ela sempre aparece a um regime identificado. O regime da arte consiste em todos os elementos que formam certa rede ou conjunto de elementos que a identifica como tal. O regime representativo produz a regra que determina a legitimidade do que pode ser declarado arte ou não. Porém, Rancière (2012) na sua obra supera essa concepção. Representação não é um dispositivo de produzir o

¹⁰ MBEMBEM ACHILLE, *Crítica da razão negra*. 2ª Ed. Tradução Marta Lança. Antígona: Lisboa, 2017.

visível, pois esse se torna invisível para os espectadores e não traz a ideia de poder evidenciar as palavras ou conteúdo, o que pode ser dito ou não.

A representação encontra no teatro seu lugar privilegiado, o espaço de manifestação inteiramente dedicado à presença, porém, obrigado por esta própria presença a uma dupla contenção: a contenção do visível pelo dizível e a contenção das significações e dos afetos pelo poder da ação—Uma ação cuja realidade é idêntica à sua irreabilidade.¹¹

Nesse sentido, a estética ultrapassa a representação. A falsa imagem tão visível no contexto dos conflitos que ocorrem, por exemplo, na África, não seriam obra da arte. O conceito de arte e de estética representam um nível mais abstrato do que a pura representação. A arte africana é um lugar da desconstrução de violências e ideologias falsas criadas pelo colonialismo em vista da dominação. O maior mecanismo de defesa contra esse regime de morte na África é a produção da arte na literatura africana, expressão máxima da arte.

Seguindo o pensamento de Rancière (2012), que nos diz que “as palavras assumem o lugar das fotografias porque estas ainda seriam fotografias de vítimas anônimas de violências em massa, ainda estariam em consonância com o que banaliza massacres e vítimas”¹², podemos trazer para essa discussão, como exemplo, o filme “*Hotel Ruanda*”, que trata sobre o genocídio em Ruanda e faz uma leitura crítica da política de morte que acontece em vários países da África, causada pelos interesses do Imperialismo Ocidental. O autor afirma que “realmente é uma política da metonímia que se pratica em outra instalação de Alfredo Jaar, dedicada ao massacre de Ruanda, *The Eyes of Gutete Emerita*”¹³. A indústria cinematográfica ocidental na África produz um poder autônomo, o que podemos chamar do neocolonialismo, o pior sistema de dominação que causa a morte e violência.

O indivíduo e a comunidade partilham uma experiência de vida solidária e comunitária que se expressam na música, dança, na literatura oral, ou no culto das divindades, e nas artes das máscaras. Essa arte traduz uma excelência da identidade

¹¹ RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF; Martins Fontes, 2012.

¹² *Ibidem*, p. 95.

¹³ *Ibidem*, p. 127. JAAR. *The Eveyes of Gutete Emerita*. Edition 5 of 6 + 3AP: Vídeo and monitor Dimensions variable, 1996.

africana que forma sua estética e, portanto, uma política. Nesse contexto, Obenga estabelece uma relação temporal e conceitual entre as artes no período faraônico e na África contemporânea. São exemplos as máscaras africanas que possuem uma relação direta com arquitetura africana. Elas estão presentes na moda, nos artesanatos, na dança e na música.

A arte africana é sem dúvida o universo de várias culturas, povos, nações e línguas que formam um continente diversificado. Esse povo vive junto em termos dos valores africanos. Os *bacongos*, por exemplo, são grupos étnicos que vivem numa província de *Bacongo* na República Democrática do Congo. Esse grupo étnico tem uma tradição ligada às máscaras que expressam a força vital. Em outras palavras, o grupo se define como o ser enquanto ser. A força vital do negro *bantu* traz essa compreensão da essência do ser africano. Na concepção africana, a união vital entre os vivos e os mortos se expressa mediante a prática das máscaras que estabelece a relação de uma parte pela moral e de outra pelos deveres que os *bantus* devem cumprir uma dentro da comunidade.

A máscara africana não representa, presentifica, Lucien Stephan define a presentificação como a ação ou operação por meio da qual uma identidade pertencente ao mundo invisível se faz presente no mundo visível dos seres humanos. A máscara e o corpo do dançante não simulam ser, são: ancestral masculino e feminino, caos e força da energia cósmica controlada no espaço ritual, bruxa ou espírito benéfico (...) o outro sobrenatural se incorpora, mística do corpo e do rosto mascarado.¹⁴

Nessa cultura, as máscaras representam o ritual religioso, a força para a guerra e na fertilidade da terra. As máscaras africanas trazem ideia de uma vida sem luta de classe, valoriza-se o sistema comunitário e igualitário, no qual não há interesses particulares, mas comuns. As máscaras reverenciam a figura dos anciãos que representam os antepassados no convívio social. Esses últimos são considerados mediadores entre o mundo visível e invisível. Caso o indivíduo tenha problema existencial, por exemplo, a doença ou a morte, os *bantus* recorrem aos anciãos pedindo proteção. Isso deve ser realizado mediante o ritual das máscaras. Obenga nos mostra que arte africana não se auto define pela

¹⁴ VILLARTA, José. “Arte Negro, Figuración De La Alteridad”. In: *Catálogo África El Legado Eterno*. Sala de Exposiciones. Estación Marítima. La Coruna. 2001, p. 26-27. Tradução feita pelo Doutorando Brian Brazeal e revisada pela Profa Dra Joseania Freitas.

singularidade da sua produção em vista de conquistar os espectadores, mas já é um ritual comunitário que liga os dois mundos dos vivos e mortos em vista do bem comum.

As máscaras africanas são esculpidas em madeiras e antes de sua confecção o próprio escultor deve ser iniciado no ritual de purificação, a fim de se elevar à maior dignidade humana. Os avanços das máscaras, compreendidas na sua expressão cultural, introduzem um conjunto de elementos filosóficos de caráter interdisciplinar entre o mundo antropológico, filosófico, religioso, etnológico e histórico. A arte africana dialoga com esse universo multicultural e interdisciplinar.

Conclusão

A nossa pesquisa leva em consideração que os egípcios se desenvolveram na arte e na filosofia antes dos pré-socráticos. A escrita, tal como hieróglifo, foi o fenômeno que inspirou a construção da arte e estética africanas, iniciando-se com a matemática, que deu a origem à construção das grandes pirâmides. Pitágoras, Tales de Mileto e Aristóteles chegaram a acreditar que a arte africana foi o resultado de uma ciência provável e construída intelectualmente pelos egípcios, mediante a matemática e a astronomia. E que a filosofia não pode ser desconectada da matemática porque nela a matemática tornou-se uma ciência pura da qual os egípcios se serviram, por meio dos teoremas, para construir as pirâmides.

Baseando-nos em autores como Théophile Obenga, chegamos a perceber que a filosofia da arte africana influenciou as grandes correntes da filosofia grega, os pré-socráticos e os clássicos. Apesar das críticas que começaram a surgir no contexto colonial pelos pensadores como Immanuel Kant e Hegel, querendo universalizar a cultura ocidental como se fosse a melhor de todas as culturas, mais ainda, passaram a considerar que o negro era pré-lógico e, como consequência, incapaz de produzir um discurso filosófico. Esse pensamento acabou recebendo críticas dos autores contemporâneos, de maioria africana e afro-americana, que trabalham para mostrar que a existência da filosofia africana é factual, sistemática e racional.

Temos consciência de que as principais ideias escritas pelos filósofos europeus prevaleceram no mundo em defesa de uma supremacia da cultura ocidental em detrimento das outras culturas não ocidentais. Por isso, a importância de estudos como esse se

apresenta de grande relevância para o atual momento histórico, no qual se inter-relacionam as discussões que têm como foco a temática estética e arte, como a implantação da Lei 10.639/2003 do Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, principalmente no que se refere à compreensão de resgate das tradições africanas que apresentam em seu cerne uma dimensão pedagógica permeada pelo aprendizado individual e coletivo em uma base metodológica que prima pela memória e pela oralidade.

Não podemos terminar este trabalho sem falar da riqueza da filosofia da arte africana que é nada mais que a valorização da literatura Negro-Africana em terra africana. A literatura negra nasce na diáspora negra, com os descendentes africanos escravizados que lutavam pela afirmação e o reconhecimento da negritude. Em 1935, o conceito de negritude foi criado pelos poetas literários Léopold Sédar Senghor (1904- 2001), Léon Gontran Damas (1912-1997) e Aimé Césaire (1913- 2008). Esse conceito foi utilizado pela primeira vez na obra de Aimé Césaire. “*Cahier d’un retour au pays natal*” em 1939. O termo foi cunhado por William Edward Burghardt, na sua obra “*As almas da Gente Negra*”, traduzida por Heloisa Toller Gomes, em 1999. Esses pensadores buscavam por meio da literatura africana e afro-americana valorizar a identidade negra que era sujeita ao preconceito e discriminação racial. Nesse sentido, eles se baseavam na música, nas artes e na estética como forma de expressar sua defesa contra a opressão colonial. A música e a poesia foram as marcas mais importantes da arte e estética africana para lutar contra o racismo. A negritude é uma filosofia que valoriza a literatura negra e identidade nacional em prol de uma sociedade justa e igualitária.

Referências bibliográficas

HEGEL, G.W. Friedrich. *Filosofia da História*. 2ª ed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da UnB, 1999.

JAAR. *The Eveyes of Gutete Emerita*. Edition 5 of 6 + 3AP: Vídeo and monitor Dimensions variable, 1996.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MBEMBE ACHILLE, *Crítica da razão negra*. 2ª Ed. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

NOYAMA Samon, *Estética e filosofia da arte*. Curitiba: Intersaberes, 2016.

MBOG, Bassong. *Esthétique de l'Art Africain*. Symbolique et complexité. Paris: L'Harmattan, 2007.

OBENGA, Théophile. *La philosophie africaine de la période pharaonique*. 2780-330 avant notre ère: l'Harmattan, Paris, 1990.

RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: WMF; Martins Fontes, 2012.

VILLARTA. José. "Arte Negro, Figuración De La Alteridad". In: *Catálogo África El Legado Eterno*. Sala de Exposiciones. Estación Marítima. La Coruna. 2001, p. 26-27.

O super-homem de Nietzsche

Rodrigo Ribeiro de Assumpção

Resumo: Esta breve apresentação visa a discreta compreensão do conceito super-homem, de Nietzsche. Na obra *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche anuncia e faz a proposta do super-homem através da convocação da fala do protagonista Zaratustra: “Eu vos proponho o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. O que fizestes para isso?”. Essas poucas palavras do profeta nos direcionam a compreender o conceito de super-homem como uma convocação à superação do próprio humano. No entanto, devido a obscuridade dessa anúncio, surgem, aqui, pelo menos algumas questões que necessitam ser respondidas: primeiramente, que homem é esse que deve ser superado? Em segundo lugar, o que é exatamente esse super-homem? Nossa proposta será, então, tentar responder, mesmo que provisoriamente, a essas duas questões. Para tanto, trabalharemos, com requerida proximidade, direcionados pela leitura feita por Stegmaier sobre o conceito nietzschiano de super-homem. O que nos chama a atenção na leitura de Stegmaier é seu entendimento de que “não se pode dizer de ninguém, e ninguém pode dizer de si, que ele é um [super-homem]”. Com efeito, “pode-se somente *tentar* sê-lo, de caso a caso”.

Palavras-chave: super-homem, superação, singularidade, criação.

Abstract: This brief presentation aims at a discreet understanding of Nietzsche's superman concept. In the work *Thus Spoke Zarathustra*, Nietzsche announces and makes the proposal of the superman, by summoning the speech of the protagonist Zarathustra: “I propose to you the superman. Man is something that must be overcome. What did you do for that? These few words of the prophet lead us to understand the concept of superman as a summons to the overcoming of human himself. However, because of the obscurity of this announcement, here come at least some questions that need to be answered: first, which man is this to be overcome? Secondly, what exactly is this superman? Our proposal will then be to try to answer, even provisionally, these two questions. To this end, we will work, with close proximity, directed by Stegmaier's reading of the nietzschean concept of superman. What strikes us about Stegmaier's reading is his understanding that "one cannot say of anyone, and no one can say of oneself, that he is a [superman]." Indeed, "one can only try to be so on a case by case basis."

Keywords: superman, overcoming, uniqueness, creation.

Questões sobre o super-homem

Os parágrafos 3 e 4, da belíssima e poética anúncio, têm por característica serem o mais longo discurso de Zaratustra sobre o super-homem. Zaratustra, afirmando o seu destino e declínio e indo de encontro aos humanos, encontra-os reunidos na praça da cidade à espera da apresentação de um ato de equilíbrio. Aproveitando-se da aglomeração e, provavelmente, achando que poderia anunciar de uma só vez para o maior público possível, Zaratustra sentiu-se entusiasmado a ensinar sua mais nova sabedoria adquirida: o super-homem, a superação do humano.

Logo após fazer a proposta do super-homem e diante dessa sabedoria anunciada, interroga sobre o que os seres humanos têm feito para superar o homem. “Eu vos proponho o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. O que fizestes para isso?”. Partindo dessa breve citação, é possível perceber que o super-homem é apresentado como algo que está para além do que é o próprio ser humano, é, portanto, a sua superação. Por esse motivo, a anúncio de Zaratustra estabelece uma necessidade, um *dever*: que o ser humano seja superado. Pela própria simplicidade dessa anúncio, surgem aqui pelo menos duas questões importantes: primeiramente, que homem é esse que deve ser superado? Em segundo lugar, o que é exatamente esse super-homem? A primeira pergunta pode ser facilmente respondida. O homem que Zaratustra convoca a ser superado é especialmente o ser humano da modernidade. Em resumo, o humano moderno acredita que sua cultura e seu progresso oferecem esperanças de ordenação da vida e, por esse motivo, acredita poder amenizar o sofrimento da existência, oferecendo uma vida de bem-estar e conforto. Nessas duas pretensiosas esperanças da modernidade, Nietzsche vê se destacar uma vontade de nivelamento da mediocridade, onde a elevação e o poder não são mais desejados. Por meio de suas teorias, doutrinas e sistemas, o humano moderno acredita poder conhecer as verdades mais gerais do mundo e também acredita ser, por essa razão, a destinação última da humanidade. Ao convocar valores universais para regularem suas práticas e seu modo de conhecer, o ser humano moderno cria uma visão essencialmente negativa da vida, assim, acaba por desprezar a própria vida, isto é, ele cria valores que estão no além-mundo dos conceitos abstratos e estáticos para avaliar as coisas deste mundo físico e devenida. É exatamente esse tipo de homem, teórico, metafísico, sistemático e que nivela a mediocridade, que Zaratustra quer superar.

A segunda pergunta, o que é exatamente esse super-homem?, é um tanto quanto mais complexa para ser respondida, no entanto, uma tentativa se inicia a partir de agora. Essa necessidade de superação do humano, proposta por Zaratustra, pode ter sua justificativa a partir da própria necessidade de superação de tudo o que vive (a dinâmica da vida). Assim, sendo o humano um ser vivente e, portanto, uma parte do universo da vida, “o homem é a todo instante superado”¹. Ao propor o super-homem como a superação do homem, Zaratustra está estabelecendo a noção da “mais elevada realidade”² para o ser humano, bem como, está reconciliando o humano à vida e à natureza, que são, do mesmo modo, superação.

Ao que nos parece, Nietzsche, em AFZ, tenta promover o super-homem como algo realizável e, ao mesmo tempo, como a noção mais elevada de realidade. Não por acaso, ele é “o sentido da terra”. Compreendemos que, por considerar o super-homem a “mais elevada realidade”, porém, sem jamais ter existido um³, Nietzsche o coloca como uma potencialidade inerente à natureza humana, desse modo, uma meta a ser visada pelo ser humano. Contudo, não devemos conceber o super-homem por um ideal metafísico, artificial, teleológico ou transcendental, como preconizaram alguns intérpretes, uma vez que é exatamente contra essas características genéricas que o super-homem se opõe. Considerando que o super-homem está em total sintonia com o princípio de superação da natureza, está inerentemente ligado a dinâmica da própria vida, ele não configura, de modo algum, idealismo ou qualquer tipo de artificialidade. Evidentemente, somos obrigados a discordar da conclusão a que chegou Diniz, de que:

Como homem, NIETZSCHE se considerava um animal, mas evolucionista, capaz de reformar-se por seu próprio esforço — aí está a artificialidade, ou o idealismo absoluto, de sua criação — capaz de constituir o sobre-humano, traduzindo-se em realidade a concepção firmada na celebre máxima: — “o super-homem é o sentido da terra”.⁴

¹ NIETZSCHE. *Ecce Homo*. “Assim falou Zaratustra”, §6, p. 82.

² *Ibidem*.

³ NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*, II, “Dos sacerdotes”.

⁴ DINIZ, Almachio. O super-homem (o fundamento evolucionista do übermensch de Frederic Nietzsche). In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.36, n.2, p. 123-142, 2015, p.133.

Em síntese, Diniz acusa Nietzsche de “[abusar] das abstrações que podia fazer das coisas humanas e terrestres. Daí o caráter metafísico do super-homem”⁵, ao ser tomado como a razão de ser da terra.

“O super-homem é o sentido da terra” é uma sentença que, ao condensar boa parte da filosofia madura de Nietzsche, por vezes, é acometida por indevidas interpretações. Tangenciando a concepção de Diniz, Heidegger foi provavelmente o primeiro a apontar, no conceito de super-homem, uma metafísica nietzschiana, justamente por entendê-lo como ideal de verdade de Nietzsche para a humanidade, um “tomar por verdadeiro” do filósofo, sendo, esse conceito, apenas uma abstração da própria razão para dar sentido ao ente do humano. Compactuar com tal interpretação pode levar ao erro do que, propriamente, Nietzsche concebeu por super-homem. Segundo entendemos, o super-homem, para Nietzsche, é o tipo elevado de humano e é, certamente, uma meta imanente ao mundo. Ou seja, o super-homem é uma possibilidade real de efetividade na natureza e, por esse motivo, está inteiramente ligado à superação, a qual é, propriamente, segundo a perspectiva desse filósofo, “o sentido da terra”: pois, o sentido da terra é a superação. Assim sendo, o super-homem é aquele que afirma a si mesmo como superação e, igualmente, é aquele que sempre se destina a autossuperação de si, dessa maneira, trilha o caminho de tornar-se o que é. Por conseguinte, o super-homem torna-se uma meta naturalmente realizável, quando considerado a partir do princípio de superação. O super-homem é, em todo caso, um tipo possível de ser, uma meta realizável e, potencialmente, uma realidade futura. Inevitavelmente, não é um ideal, uma abstração metafísica, artificial ou transcendental, como compreendeu Diniz e Heidegger. Em consideração, para finalizar esse problema, temos que: se tomarmos o pressuposto nietzschiano de que a vida segue seu curso eterno de autossuperação de si, somos levados a considerar a necessária realização de seu super-homem.

Segundo Stegmaier, esses mal-entendidos sobre o super-homem são compreensíveis, à medida que a “doutrina do [super-homem] cria expectativa de um novo conceito universal de homem, de um homem que, como antes Deus, de algum modo

⁵ *Ibidem*, p. 138.

deveria estar ‘sobre’ os homens”⁶. Em outras palavras, a incompreensão dessa doutrina é causada, principalmente, pelo erro de se acreditar que, se antes a responsabilidade de oferecer o sentido da vida estava em Deus, então, se não há mais um Deus, um novo conceito de ser humano deveria ser construído, tal como o conceito de Deus, para ser a destinação última da humanidade. Engraçado perceber, diz Stegmaier, que é Zaratustra mesmo quem aponta que esse novo conceito geral de homem, às sobras de Deus, seria o último-homem, o opositor direto do super-homem: “o ‘último homem’ é aquele que considera a destinação última do homem [...], portanto, como destinação do homem em si mesmo, em suas expectativas de uma ordenação da vida”⁷.

Mesmo tendo Nietzsche apresentado o super-homem como o sentido da terra, como a justificativa da própria vida humana enquanto tal, não é possível afirmar que ele o tenha tomado como um fim último para a humanidade, um fim que encerre todas as contradições da existência para dar sentido à terra, ou mesmo que o tenha tomado como um conceito teleológico e organizador que, na melhor das hipóteses, revelaria a necessária relação entre causa e efeito — como, por exemplo, uma relação necessária do tipo “faças isso e resultará aquilo”, ou “sigas esse caminho e chegarás a tal objetivo”. Para Nietzsche, o devir é inapreensível, pois seu fluxo é permanente e não se oferece à organização. Disso se segue que, certamente, o super-homem não pode ser compreendido como um fim último e nem como um conceito teleológico ou organizador. Ao que se mostra, o super-homem é a superação do homem que nega o mundo tal como ele é, e é, de todo modo, uma superação que deve ser buscada individualmente, convocando o homem sempre para a superação de si mesmo. Portanto, o super-homem não é uma meta que pode ser alcançada e finalizada, mas é, sim, uma busca incessante do indivíduo pela elevação de si mesmo. Não obstante, o conceito de super-homem não se oferece como escopo de medida para designar um significado comum e geral, cujo entendimento deva ser compartilhado por todos da mesma maneira. Acreditamos que tenha sido isso o que Stegmaier buscou esclarecer, a respeito do super-homem, quando deixou impresso que:

⁶ STEGMAIER, Werner. “Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 23, p. 11-52, 2009, p. 32.

⁷ *Ibidem*, p. 32-33.

Se o [super-homem] é um conceito *oposto* a todos os conceitos, não se pode dizer de ninguém, e ninguém pode dizer de si, que ele é um [super-homem]. [...] pode-se somente *tentar* sê-lo, de caso a caso. Chegar-se-á a isso com mais facilidade, enquanto “criador”, na criação de conceitos que conduzem para além das “sombras” do velho Deus⁸.

Se bem compreendemos essa citação de Stegmaier, o super-homem é um conceito que não fixa nenhum significado exclusivo e, dessa forma, possibilita a singularidade do ato de interpretar e valorar a realidade. Em completa oposição a ele, os conceitos doutrinários, tais como os conceitos de Deus, das leis científicas, da lógica, da matemática, etc., fixam o significado com o objetivo de generalizar a leitura da realidade. Consonante a isso, o super-homem somente pode ser devidamente entendido se for tomado como um ato de criação individual e atualizável no tempo, distinto, de toda forma, das doutrinas ordinárias. Logo, parece-nos sustentável a hipótese de que para Nietzsche o super-homem fosse um conceito realizável se, e somente se, fosse concebido como um conceito contingente intrinsecamente dimensionado à singularidade do ato de “tornar-se”, portanto, um conceito ligado à singularidade da ação e à atualização temporal do devir, num fluxo constante de mudanças. Do contrário, caso fosse tomado como um conceito ligado à essência do ser, inerte, substancial, formal e normativo, segundo nossa compreensão da filosofia nietzschiana, sua realização seria impossível.

Convém acrescentar ainda que, pela própria natureza deveniente da realidade, não pode haver um caminho exato e preestabelecido que deva ser seguido para o super-homem. O caminho da superação, o caminho para o super-homem, segundo alerta Julião, deve ser construído junto com o ato de caminhar, passo a passo, num ato singular e criativo⁹. Em resumo, o super-homem não é um findar de um sistema, como que um modelo de ideal para o ser humano, mas é, com total observância, uma convocação à superação, ou seja, uma convocação para um sempre além, para uma super[ação], do

⁸ *Ibidem*, p. 34.

⁹ “O caminho não existe, cada um deve criar o seu”. Cf. JULIÃO, José Nicolao. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*. Campinas: Editora Phi, 2016, p.54.

moderno¹⁰. Enfim, o super-homem é, sobretudo, um processo de superação sempre inacabado¹¹, pois, é na afirmação da vida como superação que o super-homem se efetiva.

¹⁰ Stegmaier nos alerta das prováveis intenções de Nietzsche quando da criação do conceito de super-homem: “não quer com isso criar novos valores – eles seriam apenas os ‘últimos’ valores –, mas sim criar uma nova liberdade para a criação de valores, para a superação da crença em valores ‘últimos’”. Essa liberdade para a criação é “o modo mais eficaz de ser criador”, no entanto, é certamente o mais difícil, “visto que ocorre por completa responsabilidade de cada um”. Além disso, corre-se o risco, como nos alerta o comentador, do “cansaço do ‘criar’”, corre-se o risco “de se instalar de novo em solo firme”, em solo doutrinário, em solo de “conceitos generalizáveis e transmissíveis” que se estendem como interpretação da realidade. Cf. STEGMAIER. “Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra de Nietzsche”, p. 34-35.

¹¹ “Mas, como não existe nenhum momento do devir no qual se possa anular as contradições numa espécie de síntese dos opostos [...] pensar a realidade como devir, ou melhor, como processo, faz com que Nietzsche escape dos sistemas teleológicos de fins alcançáveis”. Cf. JULIÃO. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*, p. 61. Para Julião, a superação deve ser como “dinâmica inconclusa, que eleva e intensifica todo o existente”.

Referências bibliográficas

DINIZ, Almachio. “O super-homem (o fundamento evolucionista do übermensch de Frederic Nietzsche)”. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 36, n.2, 2015, p. 123-142. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cniet/v36n2/2316-8242-cniet-36-02-00123.pdf>>. Acesso em: 24 jul.2017.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

JULIÃO, José Nicolao. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Ecce homo: como se chega a ser o que se é*. Tradução: Artur Morão. Covilha: Universidade da Beira Interior, 2008.

STEGMAIER, Werner. “Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 23, p. 11-52, 2009. Disponível em: http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/CN_25.11-52.pdf>. Acesso em: 30 out. 2017.

A noção de “ético” a partir da Regra de Ouro: entre Foucault e a Lévinas

Pedro Paulo Rodrigues Santos

Resumo: O presente texto visa pensar a relação entre a Regra de Ouro disseminada pela tradição cristã ocidental e a possibilidade da formulação de um princípio ético que concilie a autonomia do sujeito no projeto de fazer-se a si mesmo com a necessidade de respeito e responsabilidade pelo outro, enfatizando o processo de assimilação e interpretação da Regra pela história do pensamento Ocidental. Uma vez examinada a formulação da Regra de Ouro na tradição cristã, procura-se perceber de que modo essa tradição influenciou a constituição das sociedades do mundo Ocidental e a formulação da doutrina do Estado na Modernidade. Ao fim do estudo, é desmembrada a Regra em suas partes menores a fim de se aprofundar na formulação do amor a si mesmo como condição primeira que funda a possibilidade do amor ao próximo e o cuidado por ele. Tal desmembramento busca na filosofia ética Foucault sobre o Cuidado de Si e na ética da alteridade de Levinas, ambas da segunda metade do Século XX, maneiras de atualização do postulado da Regra de Ouro que sejam capazes de responder ao anseio ético do ser humano do século XXI.

Palavras-chave: Regra de Ouro, Cuidado de Si, Responsabilidade, ética.

Abstract: This paper aims to think about the relationship between the Golden Rule spread by the western Christian tradition and the possibility of formulating an ethical principle that reconciles the autonomy of the subject in the project of making oneself with the need for respect and responsibility. on the other, emphasizing the process of assimilation and interpretation of the Rule through the history of Western thought. Having examined the formulation of the Golden Rule in the Christian tradition, we seek to understand how this tradition influenced the constitution of Western world societies and the formulation of the doctrine of the state in modernity. At the end of the study, the Rule is broken down into its smaller parts in order to delve deeper into the formulation of love for oneself as the first condition that underlies the possibility of love for and care for one's neighbor. Such dismemberment seeks in Foucault's ethical philosophy of Self-Care and Levinas's otherness ethics, both of the second half of the twentieth century, ways of updating the Golden Rule postulate that are capable of responding to the ethical longing of 21st century man.

Keywords: Golden Rule, Self-care, Responsibility, ethic.

Introdução

A Regra de Ouro, conhecida em diversas tradições religiosas do mundo antigo, foi um ponto de partida para a formulação dos princípios éticos de diversas sociedades, com especial destaque para as que receberam influência do cristianismo, uma vez que, na religião cristã, a Regra ocupa um lugar central na reflexão sobre a moral e sobre a ética, isto é, sobre os modos como os indivíduos e as sociedades deveriam pautar suas ações.

De fato, é possível perceber que tanto a moral quanto a ética estiveram muito presentes no desenvolvimento da pensamento filosófico Ocidental e, portanto, pode-se presumir que este tenha recebido influências do modo como a sociedade concebeu as interpretações da Regra de Ouro e dos modos como se esperava aplicá-la na vida cotidiana. Tal análise permite que se tenha uma possibilidade de leitura histórica do desenvolvimento da reflexão moral, bem como serve de chave para a interpretação do comportamento humano no decorrer da história.

De forma geral, os pensadores do Ocidente, quer ligados ao cristianismo ou não, lidaram com uma sociedade herdada da expansão cristã como interlocutora e como cenário no qual puderam desenvolver suas reflexões. Com isso, pode-se supor que a Regra de Ouro tenha perpassado a história da filosofia com a mesma elasticidade de formulações que teve no mundo Antigo e tenha estabelecido chaves de interpretação que sejam úteis para a compreensão do momento de reflexão que o século XXI empreende na busca de conciliar a necessidade de critérios justos para a sociabilidade com a emergência das diversas subjetividades que anseiam por práticas de liberdade de suas próprias identidades individuais.

Diante da atualidade da reflexão, é pertinente se colocar a questão sobre a possibilidade de conciliação a partir da Regra, desmembrando-a em suas partes nucleares a fim de se aprofundar no Cuidado de Si expresso no “Como a ti mesmo” bem como na Responsabilidade pelo outro manifesto no “ama ao teu próximo”. O objetivo dessa investigação é estabelecer em que medida a Regra de Ouro pode ser pensada fora do ambiente religioso como um princípio racional geral que conduza a uma vida ética e que parta da decisão livre do sujeito de assumir a responsabilidade sobre si mesmo, na construção de si, em vistas de uma ascensão pessoal.

À medida que a perspectiva de investigação é uma análise do modo como o conceito ético da Regra de Ouro foi sendo desenvolvido na história do pensamento, o presente trabalho busca fazer uma apresentação geral de como a Regra foi apresentada ao Ocidente pela tradição do cristianismo, bem como o modo como a Modernidade a recebeu como postulado para a formulação da doutrina da sociedade civil e do Estado. Além disso, se procurou perceber como o século XX lidou com os conceitos fundamentais da Regra, isto é, o Cuidar de Si como parâmetro para o Cuidar do Outro, sobretudo a partir das reflexões feitas por Foucault e por Lévinas.

Para o desenvolvimento do presente trabalho, será feita uma aproximação entre as passagens dos autores supracitados com os temas fundamentais da Regra, isto em uma tentativa hermenêutica de perceber a influência dos postulados da regra, mesmo quando estes não estão explícitos nos textos, mas podem deles ser extraídos pela dinâmica do contexto social ocidental no qual os mesmos estão inseridos.

A Regra de Ouro como princípio ético

Entendida como um princípio ético de reciprocidade, a chamada “Regra de Ouro” pode ser encontrada em diversas culturas, com variações em sua formulação, quer ligada a princípios religiosos, quer compreendida como fundamento social básico a partir do qual uma sociedade minimamente justa pode se estruturar.

Aqui, seria interessante estabelecer que, em uma tentativa hermenêutica a partir de autores da história da filosofia que se colocaram a refletir sobre a conduta ética na construção das subjetividades dos agentes, os termos “ética” e “moral” serão utilizados como sinônimos para as aproximações que serão feitas ao longo do texto. Contudo, o sentido dessas expressões carregará a ideia de *reflexão sobre o que é bem e o que é bom* para o conceito de ética, no qual a centralidade recai sobre a noção de reflexão, e o conceito de moral explorará a noção de *costume ou aquilo que se impõe culturalmente como necessário*, em que a ideia de obrigatoriedade fica implícita pela noção de necessidade. Sendo assim, as expressões “ética” e “moral” serão utilizadas à medida que se quiser enfatizar o processo reflexivo (ética) ou prática concreta dos povos (moral).

Outro recorte metodológico que será fundamental fazer é que, mesmo aparecendo em tradições religiosas antiquíssimas, como o Zoroastrismo (Séc. VII-VI a.C.), o

Budismo (Séc. VI-V a. C.), o Confucionismo (Séc VI-V a. C.), o Hinduísmo (Séc. III a. C.) e o Judaísmo (Séc. II-I a. C.), é sobre a formulação posta pelo Cristianismo (Séc. I d. C.) que se desenvolverá a presente análise, tanto pela influência do Cristianismo na formação do mundo Ocidental como o temos hoje, quanto por ser esse o cenário cultural que os autores citados na presente pesquisa terão como interlocutor em suas análises.

Dadas as precisões metodológicas, deve-se observar que, como máxima moral, a Regra de Ouro foi amplamente compartilhada por tradições culturais Orientais e Ocidentais. Por estas, foi transmitida pelos séculos a partir das formulações preservadas na Tradição Cristã dos Evangelhos em que podemos encontrar as suas formas positivas¹ dos seguintes modos: “Como quereis que os outros vos façam, fazei também a eles”.² “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os Profetas”.³ “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”.⁴

Daqui, deduz-se a facilidade com que a Regra de Ouro pôde ser assimilada por culturas tão diferentes, pois, em linhas gerais, ela postula apenas que se deve fazer ao outro aquilo mesmo que dele se esperaria receber, isto é, estabelece como critério de análise para a conduta a reciprocidade a partir do *eu-agente* que aplicará à ação o julgamento se a mesma ação que pretende realizar seria uma ação que ele receberia de bom grado se fosse feita a ele. Ao falar que a Regra de Ouro supõe reciprocidade, está se afirmando que há uma expectativa de que o outro esteja imbuído dos mesmos valores, da mesma intenção ao agir em relação ao *eu-agente*. De fato, sem essa expectativa, a validade de construção de sociabilidade presente na Regra de Ouro não se manteria. Sua validade parte, portanto, do princípio de que existem bens que são racionalmente desejados por todos e desejáveis para todos. Esses bens seriam os bens previstos na lei natural:

¹ A máxima moral que passou a ser chamada de Regra de Ouro é muito comum desde a Antiguidade, como fora dito. Na tradição judaica, ela se configurou na sua forma negativa, isto é, “não fazes ao teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito.” Tal formulação foi preservada em Tb: 4,15, Lv: 19,18 e nos ensinamentos do Mestre Hillel, que fora mestre de São Paulo Apóstolo. Para um maior aprofundamento na história da Regra de Ouro, conferir a obra de Jeffrey Wattles (1996).

² Lc 6,31.

³ Mt 7,12.

⁴ Mt 22,38b; Mc 12,31.

A lei natural (*lex naturalis*) é a norma ou a regra geral estabelecida pela razão que proíbe o ser humano de agir de forma a destruir sua vida ou privar-se dos meios necessários a sua preservação. Em vista da confusão entre *jus* e *lex*, entre direito e lei, feita pelos que têm tratado deste assunto, é preciso fazer distinção entre esses enunciados. Assim, o direito é a liberdade de agir ou de omitir, enquanto a lei obriga a agir ou omitir.⁵

Desse modo, é possível inferir que existe um pacto tácito entre o Eu e o Tu, entre o *eu-agente* e o Outro (este em vistas de quem se age). Tal característica intrínseca à própria Regra faz com que ela seja dependente de um contexto cultural ou textual em que antes o Respeito e o Cuidado tenham sido assumidos como valores, pois, em si mesma e por si mesma, a Regra de Ouro não impede o desejo instrumental e utilitário de um *eu-agente* mal-intencionado. É, pois, no horizonte cultural da preservação da vida e do amor à vida que a regra de Ouro ganha sua máxima potência de gerar justiça nas relações interpessoais.

O critério da vida, assumido no Respeito e no Cuidado, fica muito claro no modo como a tradição preservou a Regra de Ouro sempre em uma relação dialógica entre um Eu (“como a ti mesmo”, “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam”) e um Tu (“Amarás o teu próximo”, “fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os Profetas.”); entre um *Cuidado de Si* e uma indeclinável *Responsabilidade pelo Outro*.

A característica dialógica da Regra fez com que ela pudesse encontrar um terreno fértil para seu florescimento no seio das escolas filosóficas desenvolvidas no Helenismo (Séc. IV a.C. – IV d.C.) que tinham como grande questão o Cuidado de Si, bem como foi potencializadora para que a ética cristã, que foi se estabelecendo a partir de então, pudesse encontrar fundamentos para uma universalização de um discurso ético que fosse responsável pela vida de cada Outro dentro de uma configuração social maior, quer fosse o Império Romano, na Antiguidade, quer seja o Estado, após a Modernidade.

De fato, é esta intuição que pode ser observada em Hobbes quando, em 1651, publica a obra *Leviatã*. Nesse texto, antes de tratar especificamente do Estado (Parte II) e das manifestações dele segundo a ética cristã ou as filosofias e religiões pagãs (Partes III e IV, respectivamente), Hobbes faz uma grande reflexão sobre o Homem (Parte I) e

⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. Rosina D’Angina. São Paulo: Martin Claret, 2012, p. 107-108.

pretende fundamentar na natureza humana e nas relações entre os sujeitos a criação da Sociedade e, por conseguinte, do Estado:

Da lei fundamental da Natureza, que ordena aos homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: o homem deve concordar com a renúncia dos seus direitos sobre todas as coisas, contentando-se com a mesma liberdade que permite aos demais, na medida em que considerar tal decisão necessária à manutenção da paz e da sua própria defesa. Se cada qual fizer tudo aquilo a que tem direito, reinará a guerra entre todos os homens. Entretanto, se todos os outros homens não renunciarem a seus direitos, não haverá razão para que alguém se prive daquilo a quem tem direito, pois isso significaria oferecer-se como presa (ao que ninguém é obrigado), e não se dispor à paz. Esta é a lei do Evangelho: “Tudo aquilo que queres que os outros te façam, faze-o tu a eles”, e esta é a lei de todos os homens: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* (“Não faças aos outros o que não queres que te façam”).⁶

Percebe-se, portanto, que para a formulação do contrato que fará emergir a sociedade civil, no pensamento de Hobbes, faz-se necessário que o ser humano suponha a possibilidade de uma relação de reciprocidade, de atenção ao que deve fazer para o Outro com a esperança de que o Outro venha a agir do mesmo modo. Além disso, fica evidente que, apesar da referência religiosa presente na Regra de Ouro, ela pode ser usada para a reflexão do agir humano em vistas de uma possibilidade ética universal sem que o postulado teológico seja colocado em cena, isto é, sem que se precise partir da fé ou da dependência da religião enquanto reveladora de uma realidade transcendente, mas como um elemento que compõe o tecido cultural das sociedades.

Tal perspectiva é vista como uma máxima que sintetiza a lei natural, um postulado que facilitaria a observância dos comportamentos éticos que tornariam a vida social pacífica e ordenada. Essa perspectiva parte da possibilidade de cada pessoa ser autônoma na formulação dos juízos de suas ações, sem a necessidade estrita de um legislador externo ou transcendente, mas pautado pelo uso da razão e pela lei de preservação de si que é inerente à condição do sujeito:

As deduções das leis naturais que se segue pode parecer muito sutil para ser apreciada por todos os homens, a maioria dos quais preocupada apenas com a sua sobrevivência, e o resto negligente demais para compreendê-la. Mas para que ninguém tome isso como desculpa, todas as leis foram sintetizadas em um resumo bastante acessível, a fim de que seja entendido até mesmo pelos menos capazes. O resumo é, pois: faz aos outros o que

⁶ *Ibidem*, p. 108.

gostarias que te fizessem. Todas as leis parecerão razoáveis quando as ações, para serem comparadas, forem postas nos pratos de uma balança, isto é, as nossas num prato e as do outro no outro prato, de forma que o peso não venha a ser modificado diante das paixões e do amor-próprio.⁷

Caberia, portanto, refletir de que modo a Regra de Ouro pode ser usada como um imperativo de ação nas situações humanas, justo por sua capacidade de universalização. Além disso, poder-se-ia investigar de que modo os princípios de *Cuidado de Si* e de *Responsabilidade pelo outro*, presentes nela, continuaram a fornecer bases para a reflexão filosófica, sobre tudo no conturbado cenário do final do Século XX, em que, após o horror instaurado pelas duas grandes guerras de escala mundial, fez-se necessário pensar no lugar e na finalidade do agir humano, bem como na sua própria sociabilidade e nos limites da transferência da capacidade de julgar a bondade e a maldade das ações para instâncias de direito (Estado, Tribunais, Escolas, Hospitais, Asilos...) e não mais para o *eu-agente*, que acabou perdendo sua autonomia de fazer-se a si pela imposição dos jogos de verdade e pelas relações de poder estabelecidas pelos diversos dispositivos normativos e disciplinares que se fixaram, sobretudo, a partir do século XVII no mundo Ocidental.⁸

“Como a ti mesmo”: O Cuidado de Si

A estrutura estilística que forma a Regra de Ouro faz uma inversão nos entes que devem ser considerados. Geralmente, a primeira parte da formulação trata da ação ao Outro que deve ter como modelo, ou parâmetro, o amor de si mesmo ou, como diria Foucault, o *Cuidado de Si*. De fato, o ponto de partida para a ação do *eu-agente* é a sua relação consigo mesmo, ou dito de outra forma, sua inclinação sobre si mesmo no constante exercício de si para produzir-se segundo sua razão e vontade; a partir dos critérios que põe para si mesmo em vistas de preservar a vida, realizar a manutenção da própria paz e de tudo o que lhe é necessário. Antes de agir em direção ao próximo, a

⁷ *Ibidem*, p. 128-129.

⁸ Segundo Foucault (2014), é fundamental partir de uma análise das instituições disciplinares que se estabeleceram desde o século XVII para construir uma melhor compreensão das relações de poder, do “como” do poder e dos efeitos de verdade que o poder produz. Assim, pretende-se perceber quais foram os caminhos que fizeram com que a sociedade estabelecesse que o indivíduo deve dizer a verdade sobre si mesmo, coagido por uma dinâmica de poder que objetiva disciplinar os sujeitos em relações de poder e em jogos de verdade. Tal fenômeno partiu do declínio do poder soberano, que coincidiu com os eventos do século XVII, e com a ascensão do poder disciplinar, mais sistêmico, capilarizado, coercitivo e centrado na formação de indivíduos e de corpos dóceis.

Regra de Ouro impõe que se ame a si mesmo e que esse amor de si seja o modelo para a ação que se realizará com o Outro.

A aproximação do conceito de *Cuidado de Si*, presente na obra de Foucault, com a proposta antiquíssima da Regra de Ouro pode lançar luz à perenidade dos postulados éticos que da Regra de Ouro podem ser derivados, bem como ajudar a compreender de que modo o cristianismo se constituiu como uma potência de produção de verdade no contexto em que as Escolas Helênicas estavam disseminando suas doutrinas e de como a inteiração entre a novidade do Evangelho pôde beneficiar-se das práticas já realizadas pelos filósofos. Além disso, a transversalidade da reflexão entre a Regra de Ouro e o rico pensamento de Foucault podem ajudar a pensar novas maneiras de ser no mundo que respeitem a laicidade das sociedades ao mesmo tempo em que se enraízam nas suas tradições históricas e religiosas, mesmo que dessas últimas se utilizem apenas os postulados que forneçam possibilidades de uma reflexão filosófica e crítica da própria sociedade e do papel do homem no meio social.

É interessante notar que a formulação da Regra supõe que o *eu-agente* exerça para consigo mesmo um cuidado zeloso, sem o qual sua ação em direção ao Outro corre o risco de não respeitar o Outro em sua singularidade de ser outro, em sua alteridade. É nessa relação de Cuidado de Si e de Respeito pelo outro que emerge a reciprocidade, ponto fundamental que faz com que a Regra tenha grande impacto no modo moral como as sociedades se desenvolveram no Ocidente.

Contudo, observou-se na história que o discurso Ocidental deu muita ênfase ao cuidado do Outro, a responsabilidade pelo outro na Regra e acabou ofuscando o ponto de partida que legitima a funcionalidade da Regra de Ouro, que é o cuidado de si. Tal prática inaugurou o que Deleuze chamará de homem “esquecido de seu esquecimento”⁹. Segundo a interpretação de Deleuze sobre Foucault, o ser humano se esqueceu de cuidar de si mesmo, esqueceu de ter para consigo atenção e se concentrou em outras realidades, em configurações de si externas a si mesmo. Não obstante a gravidade desse esquecimento, o humano se esqueceu que se esqueceu de cuidar de si, o que se tornaria um impedimento para que se voltasse a essa ética fundamental que postula, em primeiro plano, uma atenção dirigida a si mesmo, a produção de si mesmo. Tal fato, o de esquecer que se esqueceu de

⁹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Cláudia Sant’Ana Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 115.

si, ocasiona que o ser humano enquanto *eu-agente* não cuida de cuidar de si e, conseqüentemente, não aprende os meios e os modos adequados para cuidar do Outro, pois se tornou insensível ao entendimento de que o Outro é, em certa medida, um Não-Eu, isto é, alguém que possui uma subjetividade distinta da do Eu, mas que com ele mantém uma proximidade imensa pelo compartilhamento de gênero e espécie.

A percepção da primazia do Eu na Regra possibilita observar que Foucault entende o Cuidado de Si como uma atitude ética em que o *eu-agente* direciona suas atitudes sobre si mesmo, segundo a ideia de um “retorno para si”, o que não implica um fechamento para o Outro ou para o mundo. Não é uma atitude egoísta ou narcisista, mas uma atitude básica que se pretende um ponto de resistência e de práticas de liberdade¹⁰ ante a subjetivação imposta pelas relações de poder. Esse retorno para si seria um voltar-se da consciência para o próprio sujeito em vistas de se melhorar, aprimorar-se e remover as imperfeições que se percebe sobre si em um constante exercício de si sobre si mesmo, um processo ascético, no sentido mais original do termo, entendido como exercício.

É o que se poderia chamar de uma prática ascética, dando ao ascetismo um sentido muito geral, ou seja, não o sentido de uma moral da renúncia, mas o de um exercício de si sobre

¹⁰ Foucault mostrava-se relutante quando se pensava no conceito de liberação relacionado ao cuidado de si, pois poderia induzir à concepção de que existe uma natureza humana que se encontrava presa por debaixo das camadas impostas pelas relações de poder e que removidas estas, aquela seria livre. Nas palavras do próprio Foucault: “Sobre isso, eu seria um pouco mais prudente. Sempre desconfiei um pouco do tema geral da liberação uma vez que se não o tratarmos com um certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à ideia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão. Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva consigo mesmo. Creio que este é um tema que não pode ser aceito dessa forma, sem exame. Não quero dizer que a liberação ou que essa ou aquela forma de liberação não existam: quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, no sentido estrito. Mas é sabido, nesse caso aliás preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política. É por isso que insisto sobretudo nas práticas de liberdade, mais do que nos processos de liberação, que mais uma vez têm seu lugar, mas que não me parecem poder, por eles próprios, definir todas as formas práticas de liberdade. Trata-se então do problema com o qual me defrontei muito precisamente a respeito da sexualidade: será que isso corresponde a dizer “liberemos nossa sexualidade”? O problema não seria antes tentar definir as práticas de liberdade através das quais seria possível definir o prazer sexual, as relações eróticas, amorosas e passionais com os outros? O problema ético da definição das práticas de liberdade é, para mim, muito mais importante do que o da afirmação, um pouco repetitiva, de que é preciso liberar a sexualidade ou o desejo.” FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 265-266.

si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser. Considero assim o ascetismo em um sentido mais geral do que aquele que lhe dá, por exemplo, Max Weber; mas está, em todo caso, um pouco na mesma linha.¹¹

Essa prática ascética, entendida como exercício do cuidado de si, foi sendo suplantada pelos dispositivos da Modernidade, com a ascensão da Racionalidade e a transição do poder Soberano para o poder Disciplinar. Neste processo, desenvolvem-se diversos mecanismos e técnicas de observação e de quantificação; as representações conceituais suplantam os objetos reais; surgem diversos arquivos que pretendem dizer a totalidade a respeito do ser humano, do que ele é e do que ele deve ser; o indivíduo humano passa a ser conceituado como um objeto entre os demais objetos ou como uma coisa passível de sua própria análise e investigação, que se pretende objetiva e que fecha as possibilidades dos sujeitos *virem-a-ser*, estabelecendo uma única possibilidade de ele ser. Desse modo, o devir humano é esquecido, bem como o seu processo de produção de si, e começam a ser apontados direcionamentos precisos por meio de táticas de exercício de poder ligados às construções de verdades sobre o humano, conduzindo-o a uma subjetividade dócil e produzindo o esquecimento do esquecimento de si.

Pode-se perceber que na Modernidade a pergunta “quem sou eu?” foi substituída pela interrogação “o que sou eu?” e esse processo de objetificação do sujeito produziu uma supervalorização do conhecimento de si em detrimento do cuidado de si, que passou a um segundo plano de reflexão. Foucault (2006) chamará esse período de “momento cartesiano”, no qual, segundo ele, se colocará grande atenção ao conhecimento racional e se provocará um descuidado olhar para com o próprio sujeito. Mesmo o conselho do templo de Delfos, o célebre “Conhece-te a ti mesmo”, que fora adotado por Sócrates em sua prática de si, foi interpretado pela tradição filosófica por um viés racionalista em que o “conhece-te” se torna o ponto principal em detrimento do “a ti mesmo”, invertendo a relação original da frase, que seria um voltar-se para si, e acabou se estabelecendo um processo de decifrar a si fortemente marcado pelos postulados gnosiológicos da Modernidade.

¹¹ FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”. In: *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 265.

Tal inversão ocasionou, também, um deslocamento no pensamento moral do Ocidente, onde a centralidade da ação recai ora sobre a responsabilidade do sujeito em se encaixar na normatização da sociedade, ora sobre a necessidade objetiva de atender ao apelo da necessidade do Outro. Em ambos os eventos, o sujeito é despersonalizado e não tem um papel ativo na construção de si ou mesmo na percepção de si. Sua identidade subjetiva é dada por um conjunto sistêmico de relações que estipulam sobre ele uma verdade, um *dever-ser* que passa a ocupar o lugar do *vir-a-ser*.

A análise atenta da Regra de Ouro põe em evidência que o cuidado do Outro, da política e da sociedade, uma vez que se pretenda autêntica, supõe uma relação consigo mesmo em vista de um intenso processo de melhorar-se. Essa postura, esse modo de ser no mundo, que foi marcante nos períodos de influência Greco-Romana, bem como no mundo Ocidental cristão anterior à Modernidade, é o que Foucault chamou de “espiritualidade”, não entendendo o termo como uma relação religiosa com o transcendente e fechada em si mesma, mas que se traduz como

[...] o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade.¹²

Assim, o acesso à verdade exige do *eu-agente* um “preço a pagar”, uma conversão do olhar “para as coisas” para “o olhar para si mesmo” com o objetivo de moldar e mudar a própria forma de existir no mundo, de se purificar, isto é, de voluntariamente abandonar aquilo que enfraquece a vitalidade do sujeito. Assim, deve-se entender que é preciso cuidar da própria existência em primeira pessoa, em um esforço constante de partir do menos elevado ao mais elevado, celebrando e enaltecendo a vida e a própria vitalidade e abstendo-se dos elementos que a degradam ou a tornam anônima ao próprio sujeito.

Pagar o preço da verdade é assumir a necessidade de modificar-se, transformar-se e deslocar-se ativamente pela consciência de que a verdade de si só é dada ao *eu-agente* ao preço de colocar em jogo o ser mesmo do *eu-agente* enquanto sujeito que exerce sobre

¹² FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 19.

si mesmo um trabalho ascendente que tem por meta sua própria transformação¹³, ou seja, pagar o preço da verdade é engajar-se no fazer-se no mundo.

O cuidado de si configura-se como uma ética em que o *eu-agente* direciona seus cuidados para si mesmo primeiramente para, possuidor da verdade de si, empreender um retorno para o Outro e para o mundo.

“Ao teu Próximo”: A Responsabilidade pelo Outro

A reciprocidade da Regra de Ouro impõe que uma vez que o *eu-agente* realize (sempre em um presente, pois o fazer a si é uma atitude, um modo de ser no mundo que se mantém enquanto se mantém a vida, isto é, que se realiza em cada hoje da vida do sujeito) o Cuidado de Si, ele também assume a Responsabilidade pelo Outro, o cuidado pelo Outro e pela sua vida. Esta relação que se estabelece está na origem da sociabilidade que a Regra inaugura, pois é suposta pela resposta que o outro também estaria disposto a dar, isto é, de agir da mesma forma.

Dessa reflexão da ética como origem e como princípio da sociabilidade, Lévinas perceberá que a preocupação com as coisas humanas e com as coisas que tem a ver com vida do ser humano histórico, situado e concreto, são as mais fundamentais e mais importantes da filosofia. A reflexão de Lévinas parte da premissa que a filosofia é vida e que é impossível fazer filosofia fora da realidade temporal e social na qual o *eu-agente* está inserido, realidade essa que apresenta o fato da presença do Outro e de sua alteridade indeclinável e irredutível às propostas de racionalização e de tematização que o Eu lhe tenta impor:

Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo. [...] Ao fazer aquilo que queria fazer, fiz mil coisas que não queria. O ato não foi puro, deixei vestígios. [...] É assim que somos responsáveis para além das nossas intenções. É impossível ao olhar que dirige o ato evitar a ação por inadvertência. Temos um dedo preso na engrenagem, as coisas voltam-se contra nós. Isso significa que nossa consciência e nosso domínio da realidade pela consciência não esgotam nossa relação com ela, que nós estamos aí presentes com toda a espessura do nosso ser.¹⁴

¹³ *Ibidem*, p. 19-20.

¹⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.) Petrópolis: Vozes, 2009, p. 23-24.

Não é possível contemplar a realidade sem se deixar tocar por ela, não é possível contemplar a realidade sem se deixar interpelar pela presença real desse Outro que se dá ao Eu através da nudez de seu Rosto e que sempre pede, mesmo em seu silêncio, uma resposta do *eu-agente*. Contudo, o pedido do Outro é também uma exigência, um mandamento: “Não matarás!”

O mandamento presente no Rosto do Outro que se dá ao Eu é uma realidade que o próprio *eu-agente* pode esperar por desejar, também, não ser morto pelo Tu que se põe diante dele¹⁵. Mais uma vez a reciprocidade da Regra se revela no cuidado que se empreende em relação ao Outro como manifestação do cuidado que se espera que o Outro também tenha. A obediência ao mandamento manifesto no Rosto do Outro deseja que o Tu obedeça também ao mandamento expresso pelo Rosto do *eu-agente*.

Evidentemente, seria ingênuo postular que tanto o Eu como o Outro estão igualmente imbuídos dos mesmos valores. O que se pode compreender da filosofia de Lévinas é que o Eu deve agir na esperança de que o Outro acolha o apelo ético, mas essa é a implicação do engajar-se: colocar-se a responder ao aparecimento do Rosto do Outro é colocar a vida em risco, é expor-se a possibilidade de sofrer a agressão ou de ser morto pelo Outro. Contudo, isso não importa ao Eu em sua conduta ética, pois aquilo que o Outro fará diz respeito ao Outro, e não ao Eu. Ao Eu, enquanto agente, cabe a resposta ao apelo da necessidade e da vulnerabilidade da nudez do Rosto do próximo; só cabe a resposta “eis-me aqui!”.

É fundamental perceber que a estrutura do “ao teu próximo como a ti mesmo” interpretada a partir da filosofia levinasiana não se reduz a um discurso puramente racional e não pretende impor-se por meio dos argumentos, mas se deixa perceber através da realidade concreta da vida que se dá. Como um crítico da história da filosofia, Emmanuel Lévinas se coloca a refletir sobre a questão levantada pela dicotomia gerada pela interpretação da ética no contexto posterior ao dos pensadores modernos, sobretudo com a problemática que se desenvolveu no século XX, em que se viu emergir o horror das duas grandes guerras de escala mundial, e que, segundo o filósofo, seria consequência da Totalidade racionalista (na qual Descartes, Kant e Hegel estariam incluídos). Urge,

¹⁵ *Ibidem*, p. 198.

portanto, encontrar uma fundamentação para o agir humano, uma possibilidade de discutir a ética e a moral que não se prenda à redução da alteridade do Outro ao Eu, estabelecida pelos discursos racionais que pretendem abarcar a Totalidade, mas que respeite o Outro na sua singularidade e radical irreducibilidade à um conceito, à um tema no discurso do *eu-agente*; que respeite o outro na sua Infinitude.

Nesse contexto de busca, a Regra de Ouro pode servir de base para uma reflexão que coloque Eu e Tu em uma relação de igualdade, sem que o Eu tente sobrepor-se ao Tu e reduzi-lo às suas categorias de interpretação. De fato, a reciprocidade presente nas formulações da Regra de Ouro possibilita que tanto o *eu-agente* quanto o Outro (este ser em vistas de quem se age) sejam vítimas de uma violência desmedida e desumanizadora. Para que tal não ocorra, é fundamental ter diante dos olhos o cenário cultural em que a Regra é formulado, cenário este que sempre esteve ligado a uma certa “espiritualidade”, entendida como Cuidado de Si, e que, no Cristianismo, supunha, ainda, a realidade do amor:

Essas ideias, teológicas em sua primeira acepção, desconcertam as categorias de nossa representação. Quero, pois, perguntar-me até que ponto essas ideias, que valem incondicionalmente para a fé cristã, têm valor filosófico: até que ponto elas podem mostrar-se na fenomenologia. Fenomenologia que já é beneficiária da sabedoria judaico-cristã. Certamente. Mas a consciência não assimila tudo nas sabedorias. Ela restitui a fenomenologia unicamente o que soube sustentá-la.¹⁶

Lévinas pretende mostrar que “a consciência que não assimila tudo nas sabedorias” é o modo mais humano de se colocar a refletir. De fato, ele vai tentar demonstrar que na tentativa de romper com os modelos medievais e influenciados pelas novas descobertas realizadas em seu tempo, os autores do “momento cartesiano”, a começar pelo próprio Descartes, colocarão o primado de toda reflexão filosófica na consciência do *eu-agente*, no *cogito*. É, portanto, na Modernidade que o pensamento totalizante e a razão vão assumir proporções de absoluta primazia sobre a realidade, reduzindo-a a interioridade subjetiva do eu-pensante (*cogito*) e dissolvendo a particularidade de cada coisa em uma generalização abstrata imposta pelo sujeito que a pensa quando tenta reduzi-la a tema, a um discurso no qual ele é o senhor quem determina

¹⁶ *Ibidem*, p. 85.

a verdade sobre a realidade e sobre o Outro, movimento que produz o esquecimento que Deleuze apontara.

Assim, separa-se definitivamente no pensamento Ocidental, o Eu e o Outro, o Eu e o Mundo, ampliando-se o domínio do sujeito e das questões dos modos como ele conhece as coisas, estabelecendo-se complexas relações entre sujeito-objeto e sujeito-mundo derivadas do *cogito*, agora estabelecido como a única realidade conhecida com absoluta segurança e rigor. A partir de então, institui-se o sujeito pensante como o determinador da realidade e do conhecimento das coisas, do mundo e do Outro, agora reduzido ao que o Eu pode dizer dele e sobre ele.

Contudo, a presença do Outro resiste a essa dominação, a essa tentativa de redução do Outro ao Eu, à consciência do *eu-agente*. Essa resistência se dá pelo apelo de “não matarás” que o Rosto do Outro manifesta e que recorda ao *eu-agente* a reciprocidade estabelecida pelo desejo infinito que ele mesmo tem de não querer ser morto. Portanto, é no encontro do Eu com o Tu, do Eu com o Outro, que o Infinito do Outro rompe a Totalidade do Eu e exige dele uma resposta ética e indeclinável que se expressa no “ao próximo como a Ti mesmo”.¹⁷

Assim, se liberaria, neste temor pelo outro homem, uma responsabilidade ilimitada, com a qual nunca se está quite, que não cessa no ponto extremo do próximo, mesmo que a responsabilidade não consiga senão responder, no impotente afrontamento com a morte de outrem, “eis-me, aqui”. Responsabilidade que guarda, sem dúvida, o segredo da socialidade, cuja gratuidade total, mesmo que vã em última análise, se chama amor do próximo, amor sem concupiscência, mas tão irrefragável como a morte.¹⁸

Considerações finais

O desenvolvimento da reflexão sobre a Regra de Ouro, que foi o eixo dessa pesquisa, possibilitou que se pudesse observar como o tema do Cuidado de Si e da Responsabilidade pelo Outro estão presentes na história do pensamento filosófico, mesmo que não com as mesmas apresentações conceituais. Além disso, possibilitou a percepção histórica de como a formulação feita pelo cristianismo ganhou ampla aceitação

¹⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 8-9.

¹⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaio sobre a alteridade*, p. 198-199.

no período Helenístico e como esteve presente nas reflexões sobre o agir ético e nas formulações das condutas morais do Ocidente, desde a expansão da cultura cristã, passando pela Modernidade e deixando vestígios de sua presença na Contemporaneidade.

De fato, desde a necessidade de se pensar a legitimidade do exercício do poder e uma fundamentação teórica para a existência do Estado, a Regra de Ouro aparece como um fundamento sintetizador da capacidade humana de assumir determinados compromissos consigo mesmo e com o outro em vistas de preservar a vida, a paz e todas as condições necessárias para preservar os elementos fundamentais de uma conduta justa na sociedade, tal como demonstrara Hobbes.

Além disso, destacou-se o fato de que a responsabilidade pelo Outro exige que primeiro se tenha uma responsabilidade por si mesmo, pela própria via; que se exerça sobre si mesmo um Cuidado de Si que servirá de ponto de partida para que se possa assumir a Responsabilidade pelo outro.

A análise de diversos textos da história da filosofia, sobretudo os de Foucault e de Lévinas, mostraram que o conteúdo ético da Regra de Ouro é capaz de universalização por se assentar em uma estrutura de reciprocidade que está inerente à condição de relação que o *eu-agente* possui com o outro, que é justamente a suposição de reciprocidade no desejo de manutenção da vida e de si mesmo. Tal universalização respeita inteiramente a construção de si que o sujeito faz, tornando-se um ponto de resistência às relações de poder que o mundo Ocidental estabelece por meio da racionalização totalizadora que vem se disseminado desde a Modernidade.

O recurso à diversas fontes da história da filosofia permitiu que se percebesse como as interpretações da Regra de Ouro foram sendo desenvolvidas, com o passar do tempo, ora mais voltadas para o Cuidado de Si (como o foi no surgimento do Cristianismo no contexto do Helenismo e na Idade Média pela percepção de uma “espiritualidade” de ascese sobre si mesmo), ora mais voltadas para a Responsabilidade pelo outro (muito evidente no modo como a Modernidade pretendia estabelecer padrões de conduta para a ação dos sujeitos, sujeitando-os, de fato, a um modo de ser estabelecido).

Fica, evidente, portanto, que qualquer polarização na interpretação da Regra de Ouro faz com que ela perca sua potencialidade de gerar uma sociabilidade pautada na reciprocidade e no desejo de justiça. De fato, somente no Cuidado de Si, neste retorno

que o *eu-agente* faz para si mesmo a fim de chegar a verdade de si, é que o sujeito será plenamente livre para responsabilizar-se pelo outro e atender ao mandamento ético que expresso pela presença do outro: “Não matarás!”

É importante ressaltar que o homicídio que se pretende evitar com o mandamento expresso pelo Rosto do outro não deve ser compreendido como a interrupção voluntária dos fluxos biológicos do organismo do outro e que se lhe impõe contra a sua vontade. Não só! O homicídio inicia-se antes, bem antes da intervenção pungente que porá freio ao organismo do outro. Inicia-se quando a consciência do *eu-agente* olha para o outro e vê nele uma ameaça por sua singularidade infinita que não se deixa aprisionar pela totalidade. Neste instante, a resposta de negação à alteridade faz com que o outro comece seu processo de morte no interior do Eu, que culminará no ato de estender a mão ao outro para impedir-lhe os mecanismos biológicos. A morte física é apenas a expressão da morte real e anterior que teve lugar na consciência do Eu que nega o outro em sua singular alteridade.

A Regra de Ouro, quer na sua formulação positiva, quer na sua formulação negativa, permanece como um conteúdo cultural e social de riquíssimo valor para a reflexão filosófica, sobretudo no contexto do século XXI em que se faz necessário encontrar argumentos que conjuguem, ao mesmo tempo, a capacidade de agir eticamente em relação a si mesmo e ao outro e a possibilidade de fornecer ao sujeito dispositivos de resistência às relações de poder subjetivantes que tendem a reduzi-lo a um anonimato das massas.

O eco do “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os Profetas.” (Mt 7,12) permanece nos dias de hoje como um convite para que cada ser humano se lance na construção de uma sociedade (relação com o outro) mais justa e ética a partir da constante elaboração e melhoria de si mesmo (cuidado de si).

Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Cláudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção Os pensadores.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Paz & Terra, 2014.

_____. "A ética do cuidado de si como prática da liberdade". In: *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2012.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaio sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.) Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

WATTLES, Jeffrey. *The Golden Rule*. New York: Oxford University Press, 1996.

O poder e a justiça em Michel Foucault e em John Rawls

Rejane Smênia de Oliveira Saturnino Borges

Resumo: Este trabalho tem como foco central traçar um paralelo no que tange as concepções de poder e justiça no pensamento de dois eminentes filósofos, Michel Foucault e John Rawls. Os apontamentos terão como base a aula de 7 de Janeiro de 1976 do livro *Em Defesa da Sociedade*, de Michel Foucault. Tal aula discursa em torno do tema sobre o poder e os saberes sujeitados. Depois será analisado o ponto de vista de John Rawls com base em seu livro *Uma Teoria da Justiça*, que se apoia no questionamento sobre quais princípios concordaríamos em uma “situação inicial de igualdade” com um “véu de ignorância” sobre nossa posição atual na sociedade. Uma situação onde todos aceitem os mesmos princípios de justiça. E em seguida serão observados os pontos que se aproximam ou possam opor-se em suas concepções e se tais relações de poder tem relações com as teorias de justiça.

Palavras chave: Justiça, poder, Direito, política

Abstract: This paper focuses on drawing a parallel on the conceptions of power and justice in the thinking of two eminent philosophers, Michel Foucault and John Rawls. The notes are the based on the lesson of January 7, 1976, in the book *In Defense of Society*, by Michel Foucault. This class discusses the theme about power and subjected knowledge. It will then be analyzed John Rawls's point of view based on his book *A Theory of Justice*, which is based on questioning which principles we would agree on a "starting state of equality" with a "veil of ignorance" about our present situation in society. A situation where everyone accepts the same principles of justice. In the following, it will be observed which points can be approximate or can be opposite in its conceptions, and if such power relations have relations with theories of justice.

Keyword: Justice, Power, Law, Politics

Relação de poder e a justiça em Michel Foucault

O contrato social, ou teorias contratualistas, é uma teoria do direito político e problematiza as relações sociais de poder e de justiça, discutidas desde Platão. Inúmeras teorias objetivaram estabelecer uma definição para o que venha a ser a justiça. Esta definição vai variar conforme a ideologia dominante em uma determinada sociedade em uma determinada época.

Em Platão e Aristóteles a ordem social é natural e, portanto, a sociedade para eles não parecia ser um contrato, mas sim uma simples convenção. Platão, preocupado com a educação da sociedade e com as questões que eram intrínsecas a ela, escreveu a obra *A República*, que tinha como tema central a justiça.

Também em Michel Foucault (1926 – 1984) parece existir uma preocupação com a justiça, mas este tem como foco de seus estudos as forças atuantes nas variadas relações em sociedade, relações micro, constatando uma dispersão do poder em todo o corpo social. Poder que todo indivíduo tem e que viria a interferir nas relações, não sendo assim tão fácil definir a questão da justiça com tantos pensamentos diferentes, tantos interesses diferentes, pois “todos nós temos fascismo na cabeça”¹.

As interações entre poder e saber são fatores decisivos para a formação do indivíduo, o que nos faz questionar se as teorias de justiça formuladas até então são de fato imparciais.

O que está em jogo não é saber “o que é o poder?” e sim a análise do poder ou poderes, que se relacionam com a economia. Determinar quais são, em seus mecanismos e em seus efeitos, suas relações, os diferentes dispositivos de poder que se exercem em níveis diferentes da sociedade em campos e com extensões variadas.²

Foucault, natural da França, ativista de esquerda, mas não adepto do Marxismo, formado em psicologia e estudos superiores em filosofia³, analisa as relações de poder e as instituições sociais. Saliencia que não é tão fácil assim obter justiça. Observa que para se conseguir justiça, o que antes parecia ser um “colocar a pessoa certa para liderar/comandar o Estado” (um monarca, um tirano iluminado, ou um representante do povo) ou até desmantelando um Estado (como pensam os anarquistas), sob esta perspectiva de variadas atuações de poderes, não parece ser tão simples assim.

Teve como foco de seus estudos a análise das relações de poder nas instituições sociais, especialmente no campo médico e penal, desconstruindo antigas visões sobre o poder e expondo novas formas de ver o poder. Tais visões antigas, entendiam o poder

¹ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2010, p. 26.

² *Ibidem*, p. 13.

³ *Ibidem*, Orelha de capa.

somente ligado a bens, a riqueza, o poder repressão contido nas instituições sociais, médicas e científicas. Nos estudos de Foucault, foi possível notar que o saber humano possui a capacidade de interferir no exercício desse poder, uma microfísica do poder, na medida em que o conhecimento faz parte da formação do indivíduo, provocando assim produção de verdades, bem como inversamente, o poder interfere nos saberes, os saberes sujeitados.

O projeto genealógico não sendo nem um positivismo nem mesmo um empirismo, dá espaço a que intervenham saberes locais descontínuos, desqualificados, não legitimados contra uma instância teórica unitária que pretende filtrá-los, hierarquizá-los e ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro. Insurreição de saberes. É exatamente contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico, que a genealogia deve travar o combate.⁴

A interferência do poder nas variadas noções de justiça provavelmente dificulta a possibilidade de se estabelecer uma única noção de justiça totalmente desligada das ideologias das pessoas que venham tentar defini-la.

Cada teoria de justiça provém de uma determinada formação social, política e ideológica, e as teorias são muitas. Essas teorias não só colocam em causa o problema histórico da origem da sociedade, da justiça e do poder, mas antes o problema jurídico do seu fundamento e da sua legitimidade e, ao longo da história, o Direito como instituição jurídica. Este pareceu apenas servir para legitimar o poder dos soberanos e dos governos, para garantir a preponderância destes em detrimento dos saberes individuais, subjetivos.

Esses saberes sujeitados, intrínsecos individualmente, são saberes históricos que foram sepultados debaixo das teorias científicas, toda uma série de saberes que foram considerados desqualificados, não conceituais e hierarquicamente inferiores, considerados abaixo do nível do conhecimento científico requerido, o saber que Foucault denomina o “saber das pessoas”. Um saber particular, local, um bom senso, incapaz de unanimidade.

As ciências jurídicas tendem a afastar e rejeitar o subjetivismo, pois entendem que ele se liga a noção de arbitrariedade, pois o que não está na regra pode tender a ser um entendimento particular que não alcança os demais indivíduos de um grupo. Portanto,

⁴ *Ibidem*, p. 10.

pacificar um entendimento seria normatizá-lo limitando o subjetivismo do julgador, visto que, ao longo da história, observa-se muitas decisões que se mostraram cruéis e perigosas. Então, elaborar teorias de justiça seria padronizar um conceito em direção à paz social, ou seja, o escopo último do Direito.

Ao normatizar o conceito de justiça o Direito busca diminuir as diferenças, tentando levar a equidade entre os variados sujeitos que precisam conviver em um mesmo e determinado espaço e edificar a imparcialidade no julgador. Entretanto, admitir o poder como capaz de interferir nas decisões causaria certa instabilidade no Direito, na medida que este busca estabelecer em definitivo a imparcialidade do julgador. Uniformizar exclui a pluralidade de entendimentos, portanto, a arqueologia do saber, por trazer à tona a questão dos saberes sujeitados, é pouco estudada na seara jurídica.

Foucault não tenta constituir uma teoria sobre o conceito de justiça ou de poder, mas procura demonstrar que, o que realmente importa, são as formas de exercício do poder. Os diferentes modos de atuação do poder é o que realmente importa. As técnicas usadas e os meios de subjugação do outro nas relações, as preferências aos saberes históricos, os saberes das pessoas, os saberes particulares e locais podem intervir nos conceitos e teorias circunscritas da ciência. Ciência esta que cada vez mais se fecha em seu discurso institucionalizado.

Então, pela teoria de Foucault, a ideia de justiça estaria sempre impregnada por ideologias particulares, individuais, pela ideologia do sujeito.

[...] o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito do conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo.⁵

O poder não se dissocia do conhecimento, quanto mais se dissemina o conhecimento, mais difícil fica justificar aos dominados algumas posições de dominação de alguns enquanto entes dominadores.

Opondo-se aos efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico, a genealogia se apresenta como tática de inserção destes saberes sujeitados na hierarquia

⁵ FOUCAULT, Michel . *As verdades e as formas jurídicas*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Nau, 2012, p.25.

das ciências, para travar combate. A estrutura racional que as teorias científicas têm e que suas proposições dependem, por conseguinte, de procedimentos de verificação, deve ser penetrada pela inserção de saberes que não são próprios da ciência, dessujeitando⁶ assim os saberes históricos, tornando-os livres, tornando-os capazes de oposição à coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico.

A ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo, e a desqualificação de determinados saberes no momento em que se diz tal ou qual saber ser uma ciência. Qual o sujeito falante, qual sujeito discorrente, qual o sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar quando dizem: “Eu que faço esse discurso, faço um discurso científico e sou cientista”?⁷

Pensar a arqueologia do saber como procedimento não é entender o que o poder é, mas o que ele faz (poder para Foucault é ação). O modo como os sujeitos agem, como produzem materialidades, tudo é discurso, e este não se restringe ao conteúdo do que traz a fala. A arqueologia do saber não separa os conhecimentos mas tenta saber como eles se conectam, como se influenciam.

O que leva algo a ser legítimo? Um documento, uma teoria, uma lei, tem antes de si toda uma construção que precisa ser pensada, precisa ser “cavada”, saber por que meios ela se deu com status de legítima, saber como se produziu a importância da informação. E, portanto, é necessário saber: quem fala? De onde fala? Por que fala? E para quem fala? Foucault acredita que o discurso como prática e ação só acontece na interação. Prédios são discurso, corpos são discurso e através destes os discursos se legitimam.

Analisar os sujeitos que se tornam objetos das ciências modernas, os mecanismos e justificativas para a produção de instituições para a produção de políticas, produção de prédios, o arranjo social que colocou aquele discurso ali como uma posição legítima, são formas de entender a atuação deste poder. Foucault considera o sujeito como um lugar de fala porque sofre ações de um discurso que vai se materializando através das microrrelações, formando uma microfísica do poder.

⁶ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*, p. 11. Comentário: aqui o termo dessujeitar parece ser um “fazer o trajeto inverso de sujeitar os saberes”, mas no sentido de deixar de ser um saber só do sujeito e passar a integrá-lo aos saberes em geral, retirando-os da repressão e completa exclusão.

⁷ *Ibidem*, p. 11.

A intenção de Foucault não é suprimir diferenças inumeráveis, gigantescas. E, apesar das diferenças, parece que existe um certo ponto em comum entre a concepção jurídica e liberal do poder político encontrada nos filósofos contratualistas do séc. XVII e XVIII.

No caso da teoria clássica do poder, o poder é considerado um direito do qual alguém seria possuidor, assim como o de um bem, podendo então transferir ou alienar este mediante ato jurídico ou ato fundador do direito. A existência de regras de Direito delimitam formalmente o poder e os efeitos de verdade que esse poder produz. O papel do direito desde a idade média é o de fixar a legitimidade do poder e direitos legítimos da soberania. Foucault não acredita que seja assim a dinâmica do poder, mas afirma que não se pode dar ou trocar o poder, nem mesmo se retomar, e que ele se dá apenas em ato.⁸

Então, poderíamos estar regidos pela proposição de Thomas Hobbes, “uma guerra de todos contra todos”, com o poder gerando uma certa repressão ou disputa⁹? Entender a guerra como exercício político, a identificação da guerra com o fundamento da sociedade civil, como o princípio e o motor do exercício político? O fundamento do poder deve ser analisado através da guerra? O poder seria uma guerra continuada por meio que não o uso das armas e ou batalhas, conforme a ideia de Clausewitz?

Então, a análise do poder não deve ser antes de mais nada e, essencialmente, a análise dos mecanismos de repressão? Em segundo lugar – segunda resposta-ocasião, se quiserem -, se o poder é mesmo, em si, emprego e manifestação de uma relação de força, em vez de analisá-lo em termos de cessão, contrato, alienação, em vez mesmo de analisá-lo em termos funcionais de recondução das relações de produção, não deve analisá-lo antes e acima de tudo em termos de combate, de enfrentamento ou de guerra?¹⁰

Considerando que o poder político teria como função reinserir perpetuamente uma relação de forças por meio de uma guerra “não declarada” nas instituições, conforme o aforismo de Clausewitz¹¹, seria então possível analisar dois sistemas de poder: o Poder-

⁸ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade* - curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2010 aula de 07 de janeiro de 1976, p. 15.

⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma, e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*, p. 15.

¹¹ Nota retirada do livro *Em defesa da sociedade*, de Michel Foucault, em que o autor alude à formulação bem conhecida do princípio de Carl Von Clausewitz (Von Kriege, liv. I cap 1, § XXVI, Hinterlassene

Contrato (contrato-opressão), que tem o poder como direito original que se cede, que ultrapassa a si mesmo e que indo além dos próprios termos do contrato, torna-se opressão. Este contrato social como matriz de poder e abuso da soberania na ordem jurídica é o contrato social na visão de alguns contratualistas do século XVIII. E o outro sistema de análise de poder político seria de acordo com o esquema Guerra-repressão, mas não como uma opressão pelo abuso do contrato como no sistema anterior, mas sim pela relação constante de dominação, uma guerra contínua, numa oposição entre luta e submissão.

É possível observar que as instituições do Estado possuem mecanismos de controle através da ameaça constante de punição, tendo como objetivo domesticar comportamentos/pensamentos consideráveis divergentes daqueles que a sociedade considera normal ou aceitável como forma de exercício deste poder. A definição do que é aceitável muda ao longo da história. Normal quer dizer aquilo que se adequa às normas, normas são regras definidas como úteis em determinadas sociedade e em determinado tempo, normatização seria um processo de adequação à norma e que tornaria determinado comportamento aceitável. Todas essas forças circundam o poder.

Foucault percebe que a estrutura política da sociedade se organiza de forma que alguns se defendem ou se protegem de outros, fazendo uso de certo poder que lhes cabe, e outros usam o poder de forma a sujeitar o outro. O poder político como guerra oculta na sociedade civil seria então as múltiplas relações de dominação, mesmo excluindo as relações legítimas de poder, como que a capilarizar o poder, sendo este local ou regional, e nem sempre maciço ou homogêneo.

Para Foucault, a principal função da justiça, nada mais é do que um meio de poder, um instrumento de coerção. Em certo momento, Foucault declarou claramente que considerava a justiça popular como um ato autêntico, porém, em um debate em 1971 entre ele e ativistas maoístas, Foucault ressaltou que uma vez que a classe oprimida exerce o poder de julgar, ela se torna tão opressora quanto a anterior. Para ele, a classe oprimida não inicia uma guerra contra a classe opressora porque considera justa tal guerra, mas

Werke, Vol. 1-2-3, Berlin, 1832 trad. Fr. De La Guerre, Paris, Éd de Minuit, 1955), segundo o qual: “A guerra não é mais que a continuação da política por outros meios”; ela “não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento da política, seu prosseguimento por outros meios”. Ver também liv. II, cap. III, § III, e liv. VIII, cap. VI.

também porque ela finalmente passa a exercer o poder. E, assim sendo, ele não se compromete em propor um modelo de justiça para a sociedade.

Relação de poder e a justiça em John Rawls

John Rawls (1921 – 2002), adepto da filosofia libertária, em sua obra *Justiça como Equidade* (que define os princípios da justiça)¹², tenta generalizar e levar ao nível máximo de abstração o conceito de contrato social. Este contrato é substituído por uma situação hipotética inicial pautada por restrições de conduta que conduzirão a um acordo sobre os princípios da justiça. A teoria é fortemente kantiana. “São eles os princípios que pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação inicial de igualdade como definidoras das condições fundamentais de sua associação”.¹³

Nesse tópico será necessário apresentar alguns elementos do posicionamento deste autor em sua concepção de justiça para que possamos conhecer melhor alguns termos que formam sua teoria equitativa. Não será possível trabalhar aqui com mais profundidade os pontos principais desta teoria, visto não ter este trabalho tal objetivo, mas apenas trazer à tona os conceitos que a circundam para o conhecimento resumido da ideia contida na teoria.

O objetivo de Rawls em sua obra é elaborar uma teoria de justiça social que se contraponha ao modelo de justiça utilitarista, através da pergunta: quais princípios concordaríamos em uma posição original de equidade?

Partindo da ideia de que a sociedade seja um empreendimento cooperativo que visa o benefício mútuo, portanto, existe a influência de uns sobre os outros todo o tempo e como em toda sociedade encontraremos identidade e conflito de interesses. Por isso, uma concepção pública de justiça tende a ajudar a definir a distribuição de benefícios e encargos da cooperação social.

E para que seja possível atingir minimamente um patamar de equidade entre os membros desse sistema de cooperação social, para que no futuro os resultados de seus empreendimentos individuais não se demonstrem em enorme desnível e que não

¹² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

¹³ *Ibidem*, p. 13 e 14.

advenham de problemas contingentes, faz-se necessário entender as diferenças de base para saber como nivelá-las. A existência de estruturas sociais diferenciadas pode favorecer alguns pontos de partida mais que outros, como por exemplo, as escolas brasileiras que deveriam ter um currículo básico, onde tanto as escolas públicas quanto as particulares pudessem ter o mesmo currículo escolar (com diferenças que não trouxessem prejuízos que possam gerar desigualdades profundas na aprendizagem e por consequência na corrida por oportunidades de emprego). É possível encontrar em uma mesma cidade no Brasil, alunos da mesma série, digamos, por exemplo, nas séries de ensino médio, não tendo aulas de Química e Física, que constavam na base mínima do currículo escolar¹⁴. Isso comparando escolas vizinhas públicas e particulares. Como poderiam os alunos competir por uma vaga em uma boa universidade de forma equitativa em tantas diferenças iniciais básicas? E é sobre estas desigualdades supostamente inerentes a uma sociedade que os princípios de justiça social precisam ser aplicados.

Para nós, o objeto principal da justiça é a estrutura básica da sociedade, ... A estrutura básica é o principal objeto da justiça porque suas consequências são profundas e estão presentes desde o início. Aqui a Ideia intuitiva é que essa estrutura contém várias posições sociais e que as pessoas nascidas em condições diferentes tem expectativas diferentes de vida, determinadas, em parte, tanto pelo sistema político quanto pelas circunstâncias econômicas e sociais. Assim as instituições da sociedade favorecem certos pontos de partida mais que outros, essas são desigualdades muito profundas. ... atingem oportunidades iniciais de vida ...¹⁵

Na Justiça como Equidade, Rawls concebe um contrato social norteado por princípios de justiça em que pessoas livres e racionais aceitariam em uma posição inicial de igualdade. Estes princípios determinarão todos os acordos subsequentes, essa posição de igualdade corresponde ao estado de natureza da teoria tradicional contratualista, entendida como uma situação puramente hipotética, na qual ninguém conhece sua posição na sociedade ou classe social, habilidades, inteligência ou concepções de bem. Estando então as decisões sobre um “véu de ignorância”, que vai garantir que desejos e concepções individuais não tenham influência nos princípios adotados, podendo assim garantir que ninguém seja favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios. Desta forma, como

¹⁴ Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei nº 9394 de 20 de Dezembro de 1996.

¹⁵ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, p. 8-9.

todos estão em condições semelhantes com relação aos princípios ali escolhidos, o resultado será um acordo equitativo no sentido de garantir direitos e deveres básicos. Princípios de liberdade e equidade. “Afirmo que a posição original é o *status quo* inicial apropriado para garantir que os acordos fundamentais nele alcançados sejam equitativos. Esse fato gera a expressão ‘justiça como equidade’”.¹⁶

Sobre o procedimento de representação, Michel Sandel¹⁷ ressalta que a sociedade elege como aspecto fundamental da subjetividade humana a pluralidade de cada indivíduo, com sua própria concepção de bem. Para Sandel, ver a sociedade primeiramente como sistema de cooperação como determina Rawls, implica ver seus membros como indivíduos constituídos anteriormente e plurais em suas concepções. Sandel também questiona o princípio da diferença em Rawls quando aponta que Rawls entende que até o esforço pode ser produto de uma educação. Mas com relação aos que trabalham com afinco e respeitam as regras, esses não teriam direito às recompensas por seus esforços?

A Teoria de Rawls sobre o princípio da diferença permite duas grandes objeções. Primeiramente o que dizer dos incentivos? Se os talentos só puderem se beneficiar de suas aptidões quando elas ajudarem aos menos favorecidos, o que acontecerá se eles resolverem trabalhar ou não desenvolverem suas habilidades? Se os impostos forem altos ou as diferenças de salário muito pequenas, quem garante que os mais talentosos, que poderiam ser cirurgiões, não optarão por profissões que tenham menor grau de exigência? Michel Jordan por exemplo não se esforçaria menos em seu arremesso ou se aposentaria antes do previsto?¹⁸

A experiência do véu da ignorância pretende propor a seguinte situação: Seria como se um indivíduo acabasse de ter sido criado carecendo de informações sobre si mesmo e estivesse aguardando um sorteio que definiria todo contexto da sua vida. Sem saber a família onde vai nascer, se vai ou não conhecer seus pais, se estes são separados ou não, se nasceu em uma família rica, média, pobre ou miserável, não sabe ainda qual

¹⁶ *Ibidem*, p. 21.

¹⁷ Michael Sandel é um filósofo, escritor, professor universitário, responsável pelo curso *Justice* e desde 1980 é professor de filosofia política da Universidade Harvard, reconhecido internacionalmente pelo seus livros *Justiça: O que é fazer a coisa certa* (2009) e *Liberalismo e os limites da Justiça* (1982). Seu mais recente livro chama-se *O que o dinheiro não compra - os limites morais do mercado* (2012).

¹⁸ SANDEL, Michel J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 9ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 195.

cor de cabelo ou olhos receberá, não sabe qual será a cor da sua pele, não sabe a religião que professam seus pais, não sabe se sua orientação sexual é aceita ou não na sociedade, não sabe se seria minoria ou se teria as qualidades aceitas pela maioria. Diante das inúmeras possibilidades, tendo a mesma probabilidade de estar em cada uma delas, então, em uma situação da qual não tem o menor controle, quais seriam os princípios de justiça que essa pessoa escolheria para essa sociedade em que será inserido? Essa situação é a posição original.

Essa experiência de esquecimento de sua situação própria individual, afastaria a possibilidade de se retirar direitos fundamentais de certos indivíduos pelo simples fato deste indivíduo ser membro de uma minoria e faz com que a pessoa que se reveste deste “véu do esquecimento” pense no que ela gostaria para si se houvesse uma possibilidade de que ela estivesse em tal condição de minoria. Daí, quem “...se arriscaria a ser o cristão atirado aos leões para o divertimento da multidão?”¹⁹

Na teoria da justiça os principais princípios a serem respeitados são o princípio de liberdade igual (que determina liberdades fundamentais, básicas, iguais para todos) e o princípio da diferença (que distribui as propriedades de forma a beneficiar os desfavorecidos sem limitar as habilidades dos mais favorecidos), levando em conta que o mérito normalmente advém de algo contingente.

Além da teoria Utilitarista analisada e contraposta nessa obra, outra teoria analisada é o Intuicionismo. E este prevê uma pluralidade de princípios básicos que podem divergir e apontar direções contrárias. Além de não ter nenhum método para avaliar e comparar os princípios, faz-se necessário atingir um equilíbrio por meio das capacidades intuitivas, sem dispor de critérios orientados e éticos²⁰. Contudo, Rawls não defende que se deva eliminar completamente os juízos intuitivos, apenas defende reduzir a dependência deles.

Portanto é possível observar que a Justiça como Equidade consiste em duas partes: a situação inicial com escolhas provindas dela e o conjunto de princípios que seriam acordados para a vida em sociedade.

¹⁹ *Ibidem*, p. 178-179.

²⁰ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, cap.I, §7: O intuicionismo.

O utilitarismo²¹ a que Rawls se opõe é a doutrina que organiza a sociedade de modo a conseguir em suas decisões o maior saldo líquido de satisfação, portanto, Rawls afirma que não optaríamos pelo utilitarismo se pertencêssemos a uma minoria²² étnica ou religiosa, pois que não gostaríamos de ser oprimidos ainda que isso fizesse mais feliz uma maioria. Para o utilitarismo, não importa como se distribuem as satisfações entre os indivíduos contanto que se atinja o grau máximo de satisfação.

Utilitarismo e seus representantes mais eminentes: Jeremy Bentham (1748 - 1832) – e Stuart Mill (1806 - 1873) – sistematizadores da doutrina Utilitarista. Está é uma corrente da ética que busca avaliar as consequências pelo respeito a liberdade de decisão e visando a felicidade do maior número de pessoas possível. Da qual porém não vamos nos ater a detalhes, deixando registrada apenas a finalidade maior da teoria a qual o autor comentado se opõe: aqui as liberdades e direitos fundamentais são relativos e podem ser retirados do cidadão a qualquer momento, bastando para isso que um número maior de cidadãos sejam beneficiados.

A justiça social, na Teoria da justiça de Rawls, nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros, equilibrando ganhos e perdas como se todos fossem uma só pessoa, determinando que em sua teoria tais direitos fundamentais não sejam negociáveis.

Com relação a Immanuel Kant (1724-1804) e a influência de seu pensamento, a ética Kantiana difere da ética do Utilitarismo pelos critérios que orientam os julgamentos das ações. Para Kant, uma ação está correta quando de acordo com determinadas regras do que é certo, demonstradas em seus imperativos categórico e hipotético²³, esta independente da felicidade resultante a um ou a todos. Pelas normas de imperativo categórico, não bastam apenas a conformidade externa com a lei moral, tal ação não pode se sujeitar a interesses egoístas e precisa se realizar não apenas conforme o dever, mas

²¹ *Ibidem*, cap. I, §5: O utilitarismo clássico.

²² Cabe aqui esclarecer que nem sempre o termo “minoria” se refere ao quantitativo de pessoas inseridas em um determinado grupo, muitas vezes este termo indica que tal grupo não possui direitos de forma equitativa, e até por isso não possui força suficiente para impor a aceitação de sua condição em sociedade.

²³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Civilistica, 2014.

também por dever. Não podendo haver intercâmbio entre as liberdades fundamentais e ganhos econômicos.

No utilitarismo, a felicidade da maioria é o maior bem que se possa alcançar e as ações são corretas ou não na medida em que sejam meios adequados para atingir este fim. O utilitarismo fere direitos individuais invioláveis. Nele as liberdades fundamentais são relativas, é possível que alguém perca sua vida, por exemplo, caso seja para o bem de um número maior de indivíduos. Kant acredita que seres humanos como racionais e autônomos não podem ser tratados como objetos ou meios, como se observa nas teorias Utilitaristas.

A teoria de Rawls é fortemente kantiana, pois crê que só se pode pensar em termos utilitaristas depois de atingidos os princípios de liberdade e justa igualdade de oportunidades. Que a desigualdade só é válida se for para beneficiar os que têm mais dificuldade. Esse seria o princípio da diferença em sua teoria. No Utilitarismo encontramos a figura do “Observador imparcial”, este substitui toda a sociedade na figura de uma só “pessoa” que decide por todos.

Analisando justiça sobre o prisma do utilitarismo que se utiliza da posição do “*observador imparcial*” para a escolha dos critérios de justiça de uma determinada sociedade, temos como exemplo os EUA, onde atualmente há a proibição de certas substâncias, pois a repressão do uso possibilita uma possível diminuição do consumo destas. Nesse caso o estado define o que é melhor para o indivíduo (o estado sabe mais que o próprio indivíduo o que é bom para cada um). Como exemplo, os remédios de tarja vermelha ou preta e as drogas pesadas como o LSD e a Heroína, são controladas. O indivíduo, assim, perde seu poder de decisão parcialmente. Medida esta paternalista.

Mas, se considerarmos que o indivíduo não possui capacidade para fazer suas escolhas por conta própria, por que um grupo de pessoas no poder teria? Os governantes têm mais condições de decidir? Tem mais capacidade?

Diante desses questionamentos, Rawls crê que a racionalidade aplicada de modo adequado, necessariamente, leva a valores “superiores” que devem ser aceitos por todos, gerando igualdade (comunidade política baseada em deveres ético racionais) e o exercício dessa autonomia é atrelado a esse dever. Dever ético racional, valores formulados e aceitos por todos. O exercício da autonomia se dá através do exercício da racionalidade.

Rawls acredita que a diferença do sucesso dos indivíduos seja sim por diferença de capacidade individual, ou até por diferença de esforço, mas sobretudo pelas diferenças relativas ao acaso (contingências). O sistema de ensino, como no exemplo dado anteriormente, não atende da mesma forma a todos, portanto, as oportunidades não são as mesmas, uns já nascem ricos enquanto outros nunca conseguirão um financiamento estudantil. Neste ponto Robert Nozick²⁴, crítico dessa teoria, discorda do ponto de vista de J. Rawls. Faremos alguns apontamentos rápidos para as questões conflitantes entre J. Rawls e R. Nozick, ambos adeptos da filosofia Libertária.

Rawls tem seu foco na comunidade, defende um estado que intervém de forma parcial de forma a distribuir a riqueza, a fim de corrigir desigualdades, que as diferenças individuais precisam ser corrigidas pelo princípio da igualdade de oportunidade e que estas desigualdades só são vantajosas para os membros mais fracos, portanto, é distributivo. Robert Nozick, por outro lado, tem o foco no indivíduo, afirma ser a distribuição de riqueza moralmente injusta, tentar corrigir as desigualdades é impossível e atentaria contra as liberdades individuais, crê que somente as desigualdades históricas devem ser corrigidas através de ações afirmativas e que é necessário ampliar as liberdades individuais. Nozick, entende que obrigar quem tem muito a ajudar quem tem pouco, fere a individualidade.

Em Rawls, a finalidade do estabelecimento de princípios gerais de justiça significa que ao escolher pontos de partida conforme o idealizado em sua teoria, será possível mitigar as consequências do acaso natural e das circunstâncias sociais e, assim, anular o poder que tais posições ou preferências sociais em determinada época e, até mesmo, por causa das aptidões inatas que não podem se tornar vantagens anuladoras do sentido de justiça.

Conclusão

As teorias políticas sobre justiça são uma preocupação nos séculos mais recentes. Questões normativas sobre tolerância, justiça política e justiça distributiva são pontos impossíveis de abordar sem antes termos contato com teorias de reflexão normativas.

²⁴ NOZICK, Robert. *Estado, anarquia e utopia*. Brasília: Ed. UnB, 1991.

Entre 1860 e 1960 existe um “vazio” no campo da Filosofia política, mas muitos assuntos têm vindo à tona nas redes sociais em todo o mundo com as lutas do que chamamos até o momento de “minorias”²⁵: o ressurgimento da luta dos negros no mercado de trabalho, nos grupos sociais e por seu lugar nas camadas econômicas mais altas²⁶; da luta das mulheres contra a violência, pelo direito a um lugar (e remuneração) equitativo ao dos homens no mercado de trabalho visto a enorme inserção destas nas universidades e no lugar de “chefes de família”, pelo empoderamento nas decisões comportamentais sexuais e sociais delas²⁷; pelo surgimento das lutas de gênero transsexuais, homossexuais, e a legalização em toda parte do casamento e adoção por casais homossexuais²⁸; lutas pelo direito de professar crenças religiosas, entre outras lutas que ainda no século XXI são travadas como a luta contra o trabalho escravo e infantil²⁹. O planeta inteiro parece ferver em disputas ideológicas sobre justiça e inserção que beiram a histeria.

Percebe-se a necessidade de exercer a liberdade em todo canto, mas também é perceptível o tensionamento de diferentes forças atuantes nas sociedades contra o exercício de determinadas liberdades e, para que se consiga um equilíbrio, há a necessidade de uma normatização que possa minimizar ou até tentar extinguir tanta exclusão e desigualdade em tal clima político e ideológico, no qual os opositores desses grupos chegam ao extremo de incitar a violência ou a morte contra as pessoas integrantes desses grupos que tem sua liberdade oprimida, que surgem clamando por direitos de igualdade e justiça.

²⁵ Cartilha do GTPCEGDS – ANDES – Sindicato nacional CSP CONLUTAS – “Contra todas as formas de assédio, em defesa dos direitos das mulheres, das/os indígenas, das/os negras/os, e das/os LGBT” . Disponível em : <http://portal.andes.org.br/imprensa/documentos/imp-doc-1669293546.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2018.

²⁶ Notícias - Técnico de Senegal denuncia racismo no futebol: “precisamos de mais técnicos negros” Disponível em: <https://www.causaoperaria.org.br/tecnico-de-senegal-denuncia-racismo-no-futebol-precisamos-de-mais-tecnicos-negros/>. Acesso em: 01 jul. 2018.

²⁷ Notícias do mundo – Milhares de chilenas voltam às ruas em marcha feminista : Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/milhares-de-chilenas-voltam-as-ruas-em-marcha-feminista22752930>. Acesso em: 01 jul. 2018.

²⁸ Internacional – El País: Casais homossexuais terão os mesmos direitos de residência em toda a união européia – Justiça européia dá razão a um casal que denunciou discriminação por parte da Romênia. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/04/internacional/1528131529_138489.html. Acesso em: 01 jul 2018.

²⁹ ONU BR - Escravidão moderna afeta 40 milhões de pessoas no mundo; Trabalho infantil atinge 152 milhões. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/escravidao-moderna-afeta-40-milhoes-de-pessoas-mundo-trabalho-infantil-152-milhoes/>. Acesso em: 01 jul. 2018.

Os grupos dominantes e que determinavam, no passado, certo grau de normalidade, tinham poder e o exerciam quer por meio de produção de normas de moralidade, quer por meio de produção de normas jurídicas e institucionais os comportamentos “adequados” e aceitáveis.

A discordância acerca da questão da meritocracia pelo acaso social, genético, ou econômico por nascimento, ou seja, os pontos de partida, estão sendo questionados, pois configuram os motivos de desigualdade, porque se apresentam como contingentes (não controlável ou escolhido). Seria, portanto, moralmente questionável dizer que uma pessoa possui mérito ao chegar a determinado ponto se logo no “início da corrida” ela foi beneficiada. Razão pela qual este tipo de argumento precisa ser debatido para um melhor entendimento desta questão, a qual é central para a discussão normativa sobre justiça distributiva.

Portanto, se o saber produz conhecimento e se esse conhecimento influencia na atuação do poder, então, talvez J. Rawls, contemporâneo de Foucault, tenha raciocinado no mesmo sentido deste ao formular uma Teoria da Justiça baseada na perda ou ocultação temporária da noção do que se sabe a respeito de si mesmo, a respeito do poder que cada um individualmente possui, a respeito de tudo que saiba sobre si mesmo. Para que, se colocando numa situação de neutralidade seja possível ao indivíduo se aproximar de uma concepção mais equitativa de justiça.

J. Rawls acredita que em uma situação inicial que contém certas restrições (podemos dizer restrições essas de saberes e de poder), levaria a uma experiência de abstração que Rawls chamou de véu da ignorância. Os princípios de justiça, então, seriam escolhidos por trás deste véu de ignorância, na tentativa que ninguém seja favorecido ou desfavorecido pela contingência das circunstâncias pessoais, sociais, econômicas e culturais. Essa seria a chamada Posição Original que definiria os princípios de justiça na justiça como equidade.

Uma das características da justiça como equidade de J. Rawls é conceber as partes na posição inicial como racionais e inteiramente desinteressadas. A posição original, portanto, parece ser o “*status quo*” apropriado para a finalidade de atingir um consenso equitativo. Nesse ponto, J. Rawls adere à questão do poder individual fazendo com que cada um seja responsável pela produção de regras na medida em que cada um, através do

uso de um suposto “véu da ignorância”, coloca-se em uma posição igualitária, sem saber maiores informações sobre a procedência de seu nascimento, cor da pele, situação econômica e classe social. A teoria de Rawls é especialmente diferente do utilitarismo que prevê a figura de uma única pessoa para decidir por todas: O Observador imparcial, trazendo novamente a responsabilidade para alguma autoridade que se intitule “imparcial” decidindo pela felicidade da maioria mesmo que isso signifique o sofrimento de um número menor.

Já para Foucault, buscar uma forma de moralidade que inclua todos os indivíduos seria catastrófico, feriria também a individualidade.

Anteriormente citamos a necessidade que Foucault tinha de ir fundo em busca da história que formou a legitimidade de certas instituições e regras. A fim de saber como se produziu a importância e as formas de poder que agem em determinada sociedade e determinam o tipo de sociedade, o funcionamento das instituições, em suma, todo o poder que circula no indivíduo e que atua, seja domesticando corpos, mentes, interditando determinados grupos em benefício de uns, desmerecendo a condição cognitiva de outros, ou simplesmente articulando saberes que pretendem ocupar o lugar de verdades.

Para Foucault, em nome da liberdade se produzem sistemas de opressão. Mas, até onde essa opressão não seria necessária se fosse para conter, de certa forma, aqueles que têm maiores condições de perceber e de aplicar o poder em seu favor ou para minimizar a influência desses micropoderes naqueles que não o tem ou não sabem utilizá-lo em seu favor em determinadas situações? Nesse momento, a lei servirá para conter esse poder (que quanto maior for, se transforma em diferenças de poder de barganha) a fim de que não beneficie apenas determinada pessoa ou grupo.

Seria possível estabelecer uma regra universal de justiça como contrato base da sociedade desprovida de carga ideológica?

Essa parece ser a ideia de J. Rawls quando coloca os sujeitos sob um véu de ignorância. O véu que em um exercício de abstração colocaria tal carga ideológica como que temporariamente anulada a fim de determinar os princípios básicos e iniciais da justiça. No intuito de formar um Ideal moral que sirva como alternativa para a doutrina

utilitarista e como base de uma sociedade democrática mais justa. “...Há discordância acerca de quais princípios devem definir as condições fundamentais da associação”³⁰.

Na Idade média entre século V e XV no antigo regime, o direito divino dos reis era doutrina política e religiosa segundo a qual o poder dos reis tinha como fundamento a vontade de Deus. O poder pode ser um direito fundado em uma autoridade divina ou um dom especial particular de certos indivíduos? O que nos faz, além de todo o constrangimento físico, que nos sintamos obrigados conscientemente a obedecer a lei? A obediência se dá por hábito ou forças das circunstâncias históricas?

O ideal seria conseguir atingir um patamar onde fosse possível utilizar as regras para conter o efeito de certos poderes nas microrrelações e onde o saber subjetivo possa ter lugar na sociedade, sem que o poder que ou outro tem possa neutralizar a pessoa que me determina ao longo da minha construção como ser humano no espaço e no tempo em que me encontro. Não há como homogeneizar, mas talvez, o exercício de abstração criado por J. Rawls em sua teoria, possa trazer uma possibilidade de amenizar a influência que esse poder em rede tem na sociedade.

E justamente em uma tentativa de delimitar o liberalismo ao âmbito político é que se poderá alcançar seu sentido normativo, posto que é inevitável a expressão do poder nas relações humanas, que pode tentar sufocar através das regras das instituições do Governo o enorme potencial de poder que este possui.³¹

³⁰ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*.

³¹ FONSECA–UERJ, Richard. *Limites da cidadania liberdade e poder à luz do pensamento de Foucault*. Vozes, 1984, p. 15.

Referências bibliográficas

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – *Lei nº 9394 de 20 de Dezembro de 1996*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/19394.htm> Acesso em: 01 jul 2018.

Cartilha do GTPCEGDS – ANDES – Sindicato nacional CSP CONLUTAS – “Contra todas as formas de assédio, em defesa dos direitos das mulheres, das/os indígenas, das/os negras/os, e das/os LGBT”. Disponível em: <<http://portal.andes.org.br/imprensa/documentos/imp-doc-1669293546.pdf>> Acesso em: 01 jul. 2018.

FONSECA–UERJ, Richard. *Limites da cidadania liberdade e poder à luz do pensamento de Foucault*. Petrópolis: Vozes, 1984.

FOUCAULT, Michel, 1926-1984. *Em defesa da Sociedade: curso no collège de France*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *As verdades e as formas jurídicas*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2012.

Internacional – El País: “Casais homossexuais terão os mesmos direitos de residência em toda a união européia – Justiça européia dá razão a um casal que denunciou discriminação por parte da Romênia”. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/04/internacional/1528131529_138489.html> Acesso em: 01 jul 2018.

MILL, John Stuart. *A liberdade; Utilitarismo*. Editora Martins Fontes, 2000.

Notícias - Técnico de Senegal denuncia racismo no futebol: “precisamos de mais técnicos negros” Disponível em: <<https://www.causaoperaria.org.br/tecnico-de-senegal-denuncia-racismo-no-futebol-precisamos-de-mais-tecnicos-negros/>> Acesso em: 01 jul. 2018.

Notícias do mundo – Milhares de chilenas voltam às ruas em marcha feminista :
Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/milhares-de-chilenas-voltam-as-ruas-em-marcha-feminista-22752930>> Em 01 jul. 2018.

NOZICK, Robert. *Estado, anarquia e utopia*. Brasília: Ed. UnB, 1991.

ONU BR - Escravidão moderna afeta 40 milhões de pessoas no mundo; Trabalho infantil atinge 152 milhões. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/escravidao-moderna-afeta-40-milhoes-de-pessoas-mundo-trabalho-infantil-152-milhoes/>> Acesso em: 01 jul. 2018.

RAWLS, John. 1921-2002. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões; revisão técnica e da tradução: Álvaro de Vita. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

SANDEL, Michel J., *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SOARES, MAS & ESTEVES, MG. “O processo e o poder sob a perspectiva de Michel Foucault: uma crítica à objetivação conceitual da justiça.” In: POZZOLI, L; SOBREIRA FILHO, EF; OLIVEIRA JUNIOR, JA (Org.). *Filosofia do Direito I*. Florianópolis: FUNJAB, 2013, p. 87-107.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Companhia editora nacional. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_kant_metafisica_costumes.pdf

Escolhas livres e o conceito de *Zwang*: a objeção de Sartre à Freud tem sentido?

Paulo Henrique Lima de Castro

Resumo: Este artigo apresenta a noção de escolhas livres de Sartre e a confronta com a noção de *Zwang* de Freud. Após rever as objeções do filósofo ao pai da psicanálise, percebe-se não só o quanto a noção de escolha livre é insustentável, mas também a rejeição de Sartre ao pensamento freudiano.

Palavras-chaves: escolhas livres; inconsciente; compulsão; obsessão.

Abstract: This article presents Sartre's notion of free choices and confronts it with Freud's *Zwang* notion. After reviewing the philosopher's objections to the father of psychoanalysis, one realizes not only how unsustainable the notion of free choice is, but also Sartre's rejection of Freudian thought.

Keywords: free choices; unconscious; compulsion; obsession.

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo [a] apresentar a tese sartriana de que as escolhas humanas são livres de coações (*Zwang*) inconscientes e [b] demonstrar como a defesa do conceito de *escolhas livres*, além de sem sentido, não tem fundamento para refutar a noção freudiana de inconsciente, como Sartre pretende. Deste modo, após apresentar resumidamente e de modo geral as objeções de Sartre em *O Ser e o Nada*, demonstraremos a inconsistência do conceito de *escolhas livres* a partir das considerações de Freud sobre o funcionamento do aparelho psíquico humano e, em especial, as observações extraídas pelo pai da psicanálise sobre as neuroses obsessivas (*Zwangsneurose*) e outros processos psíquicos indicados por Freud com o termo *Zwang*. Antes de iniciarmos, uma observação se fará necessária: a noção de *escolha livre* de Sartre é exatamente a que testemunhamos no senso comum: se você fez, deixou de fazer ou hesitou, fez porque quis e isso o torna responsável por seus atos. Nada mais entra em jogo

na sua escolha (como impulsos inconscientes), a não ser a angústia derivada daquilo que Sartre chamou de *Má-fé*. Tal observação aponta para a relevância de nosso estudo: afinal, ainda é possível falar em *inconsciente*? O que são escolhas genuinamente livres? Se somos livres e absolutamente conscientes para fazermos as nossas escolhas, faz sentido escolher sofrer?

Escolhas livres

O que somos? Somos o produto de nossas ações e *nada mais*, disse Sartre. “O homem nada é além do que ele se faz. Esse é o primeiro princípio do existencialismo”¹. Em seguida, o filósofo francês completa: “O homem é, antes de tudo, aquilo que projeta vir a ser”².

Se sofremos, sofremos porque queremos sofrer; se fracassamos ou temos êxito, eis aí, também, o que escolhemos. Nada há em nós a não ser a plena consciência de ser o que fazemos: “A consciência de ser é o ser da consciência”³. Aliás, para Sartre, a totalidade dos processos mentais é a *consciência*: um saber de que se sabe⁴. Sei quem sou e sei como sou, de tal modo que tenho o controle sobre o que planejo fazer e sobre o que efetivamente faço. As experiências vividas, as lembranças dolorosas, o desenvolvimento infantil, as circunstâncias específicas no qual se está inserido, enfim, a história de uma pessoa e sua formação ao longo dela, não determinará o seu futuro:

Existe já uma relação entre meu ser futuro e meu ser presente. Mas, no miolo dessa relação, deslizou um nada: não sou agora o que serei depois. Primeiro, não o sou pois o tempo me separa do que serei. Segundo, porque o que sou não fundamenta o que serei. Por fim, porque nenhum existente atual pode determinar rigorosamente o que hei de ser.⁵

Em outras palavras, está na consciência o controle para escolher qualquer conduta possível e a palavra “nada” significa exatamente o conteúdo da expressão “opções em aberto” para o indivíduo escolher seu projeto. O nada provoca, assim, a angústia

¹ SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 19.

² *Ibidem*.

³ SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 75.

⁴ *Ibidem*, p. 98.

⁵ *Ibidem*, p. 75.

(“chamaremos precisamente de angústia a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo”⁶). A angústia indica, assim, que está ao alcance do sujeito mudar o curso das ações.

Não há, diz o filósofo, um conflito entre paixão e razão, nem forças internas antagônicas que coloquem o indivíduo em um dilema. Nem mesmo escolher viver ou morrer é algo que dependa de alguma motivação inconsciente, instintiva, emocional que possa constranger ou obrigar qualquer pessoa a decidir: “se nada me constrange a salvar minha vida, nada me impede de jogar-me no abismo”⁷.

É realmente difícil de imaginar que a decisão pelo suicídio (ou não) seja isenta de fortes e constrangedoras influências psicológicas não conscientes, sendo apenas uma opção em aberto (o nada), como permanecer ou não no mesmo trabalho, no mesmo casamento, na mesma cidade e tantas outras possibilidades de ser. Nota-se que para Sartre liberdade de agir (escolher terminar um casamento ou não) é o mesmo que liberdade de ser (escolher quais características de personalidade se têm). O que fizeram de nós não é determinante do que seremos ou faremos. Somos livres inclusive para querer o que quisermos, incluindo o nosso próprio querer. Neste sentido, é incompreensível como uma pessoa chega ao quadro em que chegou Ernst Lanzer⁸: apresentava pensamentos invasivos, desde a infância, tais como um temor irracional de que um ente querido iria morrer a qualquer momento (embora, efetivamente, a pessoa amada já tivesse morrido); impulsos obsessivos, como querer cortar a própria garganta com uma navalha, ao se barbear; proibições com relação a coisas insignificantes; atormentado por impulsos à delinquência etc. Tais conteúdos mentais que não parecem frutos de uma escolha livre levaram o Homem dos Ratos, como ficou conhecido, a um sofrimento que comprometeu o curso da sua vida. Como disse Freud, “na luta contra essas ideias perdeu anos de sua vida, e por causa disso ficou para trás”⁹. Uma vez mais: é difícil conceber que alguém *escolhe* ser desta maneira.

⁶ *Ibidem*, p. 75-76.

⁷ *Ibidem*, p. 76.

⁸ FREUD, Sigmund. *O Homem dos Ratos*. Obras completas, Vol. 9. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

⁹ *Ibidem*, p. 13.

O que são escolhas? São processos mentais, isentos (livres) de qualquer forma de coação (uma decisão desobrigada), que envolvem a seleção de um curso de ação em um conjunto disponível de ações entre outras possíveis, as quais nos permite modificar nossas mais íntimas características de personalidade (só se é tímido, falador, medroso, introspectivo, extrovertido etc. porque assim desejamos ser). É essa a noção contida no pensamento de Sartre. Nada nos força ou nos *obriga* a seguir determinado curso de ação e tão pouco nada nos *obriga* a ser de determinada maneira. Ser é ser consciência de ser, alega Sartre, atribuindo tal concepção a Descartes (o “*cogito cartesiano*”). Essa concepção parece fazer sentido se pensarmos o mecanismo de decisão como algo isolado de qualquer contexto que possa influenciá-lo: tirar ou não tirar a própria vida? Assim, sem história, sem contexto, no plano teórico meramente, a escolha de se jogar ou não num abismo parece estar, de fato, sob o total controle do sujeito, sem dilemas ou conflitos: uma decisão desobrigada.

Em outra passagem igualmente intrigante, o filósofo cita Dostoievski¹⁰ no meio de um exemplo sobre uma pessoa, exemplifica Sartre, que deixa de jogar e, ao ver uma mesa de jogo novamente se vê (ou se percebe como) *compelida* ao retorno. Embora o jogador se perceba como inserido em um conflito interno com forças que o coagem a jogar, isso, na verdade, defende Sartre, não se deve a forças alheias a sua vontade ou a sua consciência: o jogador voltou a jogar porque quis, não há desculpas.

No entanto, um jogador adicto não se descreve como soberano de suas escolhas; não se percebe como se tivesse o controle do curso de suas *ações compulsivas*. Como Sartre lidou com esse fato psicológico? Ora, para sustentar a tese da liberdade absoluta (escolhas livres), o filósofo francês lança mão do conceito de *má-fé*: o jogador mente para si mesmo ao se perceber como incapaz de escolher não retornar ao jogo. Dizer que voltou a jogar por impulso, alheio a sua vontade, não passa de uma desculpa, um subterfúgio, um autoengano consciente. Trata-se de uma “conduta de fuga”, que nos tranquiliza diante da angústia de saber-se autor soberano de nossas decisões. “... sou angústia para dela fugir. É o que se chama de má-fé”¹¹.

¹⁰ Seria interessante uma relação da obra “Um Jogador”, do escritor russo, com essa passagem de “O Ser e o Nada”. Ora, o livro de Dostoievski expressa exatamente o oposto do que Sartre pretende defender com este exemplo.

¹¹ SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*, p. 88.

Essa concepção condiz com a visão de senso comum, qual seja: somos responsáveis por nossas escolhas, pois sabemos (temos consciência absoluta e irrestrita) do que somos. Portanto, o vício é uma questão de escolha. O indivíduo que repete erros¹², e frequentemente se lamenta por eles, meramente escolhe errar e, portanto, escolhe sofrer. Ora, como é possível simplesmente explicar que o sujeito repete atos dolorosos para conscientemente sofrer?

Logo após apresentar o seu conceito de *má-fé*, em *O Ser e o Nada*, evidentemente, Sartre teria que lidar com a noção de *inconsciente*, já que Freud havia alertado o mundo, já no final do século XIX, para os processos psicológicos inconscientes, contra uma longa tradição filosófica que defendia a posição que Sartre desenterrou: a totalidade dos mecanismos psíquicos é consciente, portanto, ser é ter consciência de ser. No entanto, Freud, leitor atento de Shakespeare¹³, parafraseando Hamlet, tinha afirmado nas observações preliminares de um de seus casos clínicos: “Portanto, só me resta lembrar a sábia afirmação de que existem mais coisas entre o céu e a terra do que sonha a nossa vã filosofia”¹⁴. Porém, o tratamento dado por Sartre à obra de Freud, parece ser mais o de uma rejeição indireta¹⁵, do que um exame atento do legado do médico austríaco.

O inconsciente, *Zwang* e a mente humana

Desde seus estudos sobre a histeria, no final do século XIX, Freud teve que postular que a mente humana também tinha uma instância inconsciente e a razão disso era o *sofrimento psíquico*: não há como sustentar, diante de transtornos mentais sem etiologia física, que a mente humana é somente consciência. Isso foi insistentemente defendido por Freud. Em um texto de 1923 (que parece ter sido a única fonte lida por Sartre até publicar “*O Ser e o Nada*”), Freud repetiu: “A diferenciação do psíquico em consciente e inconsciente é a premissa básica da psicanálise e o que lhe permite

¹² É curioso que Freud tenha expressado pela primeira vez o conceito de compulsão à repetição (*Wiederholungszwang*), em sua obra *Além do Princípio do Prazer*, de 1920, referindo-se aos casos em que o indivíduo se vê forçado a repetir atos, pensamentos e sentimentos com fortes conteúdos de sofrimentos.

¹³ GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

¹⁴ FREUD, Sigmund. *O Homem dos Lobos. História de uma neurose infantil*. São Paulo: Companhia das letras, 2010, p. 12. O texto foi redigido em 1914 e publicado em 1918.

¹⁵ Há apenas nove citações ao nome de Freud em mais de 800 páginas de *O Ser e o Nada*. Todas elas para rejeitar os princípios básicos da psicanálise sem, no entanto, se aprofundar. Será mesmo que Sartre leu Freud até 1943, data de lançamento daquela obra?

compreender e inscrever na ciência os processos patológicos da vida psíquica, tão frequentes e importantes”¹⁶.

O que deve ser posto em relevo a partir dessa citação é o argumento básico de Freud: a mente humana é dividida em estados conscientes e em estados inconscientes pois, do contrário, não seria possível explicar certos eventos mentais que geram muito sofrimento. Dito de outro modo, deve existir uma instância psíquica inconsciente, *porque* existem transtornos mentais que não tem uma etiologia física e muito menos podem ser atribuídos aos estados mentais conscientes. Daí a mudança de interesse profissional do próprio Freud, que migrou da neurologia e desenvolveu a psicanálise. Assim, a premissa que Sartre deveria ter atacado é: existem transtornos psicológicos que não podem nem ser explicadas recorrendo ao cérebro, aos vírus, ao trauma físico e nem a um estado consciente. O modelo de mente apresentado por Freud, seja a primeira tópica (que apresenta a mente como algo constituído por uma instância consciente, uma inconsciente e o pré-consciente), seja a segunda tópica (o Eu, o Id e o Super-eu), surgiu a partir dos interesses psiquiátricos de Freud. Porque Sartre ignorou a premissa que sustenta a noção de inconsciente e preferiu atacar a segunda tópica, chamando-a de “mitologia coisificante”, é um mistério.

Além disso, outros aspectos da vida mental humana, tais como os atos falhos, a sexualidade, os sonhos e o chiste indicavam para Freud a insuficiência de um modelo mental baseado apenas na tese da consciência¹⁷ e, como oposto, tais elementos sugeriam uma mente eivada de forças pulsionais obscuras e inconscientes, proveniente tanto do desenvolvimento filogenético, quanto do desenvolvimento ontogenético dos indivíduos e que não são descartáveis para compreender as nossas escolhas e tão pouco são ineficazes (enquanto motivadores) para as próprias escolhas.

O ser humano tem uma história, não nasce adulto. O ser humano tem um desenvolvimento sexual infantil em que “são formados os poderes psíquicos que depois se colocarão como entraves no caminho do instinto sexual e, ao modo de represas,

¹⁶ FREUD, Sigmund. *O Eu e o Id*. Obras Completas, Volume 16. São Paulo Companhia das Letras. 2011, p. 15.

¹⁷ FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à Psicanálise*. Obras completas, Volume 13. São Paulo Companhia das Letras, 2014.

estreitarão seu curso (o nojo, o sentimento de vergonha, os ideais estéticos e morais)”¹⁸. Ora, não se escolhe ter nojo ou se sentir envergonhado. Neste sentido, Freud apresenta uma concepção de humano que podemos chamar de *determinista*, isto é, se entendermos por determinismo a doutrina que defende que qualquer evento que ocorra, não ocorreu sem mais nem menos, mas foi provocado por uma causa anterior, então a concepção freudiana sobre o ser humano é um *determinismo psicológico*¹⁹. Nossas personalidades são moldadas a partir do encontro entre aquilo que herdamos e aquilo que vivemos e a isso, ninguém escapa:

Com as crianças civilizadas temos a impressão de que é obra da educação construir tais represas, e certamente a educação faz muito nesse sentido. Na realidade, porém, esse desenvolvimento é organicamente condicionado, fixado hereditariamente, e pode se produzir, às vezes, sem qualquer auxílio da educação.²⁰

E isso é exatamente o contrário do que postula o existencialismo sartriano (como vimos no início deste artigo). Para Sartre, não há relevância do impacto de forças que atuam no que somos, como a nossa história infantil e o desenvolvimento psicosssexual. Importa que podemos (está ao nosso alcance) modificar aquilo que fizeram de nós. Como o ser da consciência é ter consciência de ser, a infância nada influi no que somos: nascemos adultos, posto que nascemos livres, isto é, sejam quais forem as experiências vividas ao longo da infância, nenhuma delas será determinante para que uma pessoa possa escolher ser o que quiser ser. E alegar que não pode ser diferente do que se é, é má-fé, que nos tranquiliza frente a angústia de saber-se livre.

Embora Sartre tenha considerado a existência desses elementos (atos falhos, sexualidade, sonhos etc.) na mente humana, não viu relevância alguma para aquilo que chamou de “estrutura ineficiente dos motivos”²¹. Em nenhuma linha da volumosa obra, *O Ser e o Nada*, encontra-se um exame acerca dos fundamentos da teoria do inconsciente. Ao contrário, há uma tácita rejeição, como se fosse evidente que atos complexos como o

¹⁸ FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Obras completas, Volume 6. São Paulo: Companhia das Letras. 2016, p. 80.

¹⁹ GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. Peter Gay, em sua detalhada biografia de Freud, reconheceu explicitamente esse determinismo psicológico, marca do pensamento freudiano.

²⁰ *Ibidem*, nota 19.

²¹ SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*, p. 78.

suicídio dependam de um simplório mecanismo de escolha, tal como vestir uma calça ou optar por uma bermuda. É fundamental repetir: “Se nada me constrange a salvar minha vida, nada me impede de jogar-me no abismo”²².

Contra a velha concepção da mente como pura consciência, Freud já havia deixado bem claro: “A definição do psíquico, para a psicanálise, é de que ele se compõe de processos tais como sentir, pensar e querer, e ela tem de postular a existência de um pensar inconsciente e de um querer insciente”²³.

Ora, mas para rejeitar o papel do inconsciente e suas forças pulsionais, instintuais, impulsionadoras, Sartre não pode simplesmente alegar que a psicanálise é uma “mitologia coisificante”; ele deve (ou deveria) demonstrar a inconsistência da teoria das pulsões, da teoria dos atos-falhos, da teoria da sexualidade, do papel dos sonhos, mas não o fez.

Por fim, isso posto, vamos para uma breve consideração sobre o conceito de *Zwang*, que parece ilustrar exatamente que há algo mais na mente humana do que ser pura consciência.

Nos dias de hoje chamamos de Transtorno obsessivo-compulsivo (TOC)²⁴ uma afecção que Freud já havia descrito e tratado sob o nome de “neurose obsessiva” (*Zwangsneurose*²⁵). Em alemão a palavra *Zwang* quer dizer “obrigação”, “coerção”, “coaço”, exatamente o oposto de “livre”. A neurose obsessiva²⁶ se caracteriza por comportamentos repetitivos e cerimoniosos, em que a pessoa se vê forçada a “ter de fazer”, mas também constituída por conteúdos ideativos incontroláveis e repetitivos, as ideias obsessivas (*Vorstellungszwang*), como Freud havia observado²⁷. Assim, o sujeito é

²² *Ibidem*, p. 76.

²³ FREUD, Sigmund. *Conferências Introdutórias à Psicanálise*, p. 28.

²⁴ “O TOC é caracterizado pela presença de obsessões e/ou compulsões. Obsessões são pensamentos, impulsos ou imagens recorrentes e persistentes que são vivenciados como intrusivos e indesejados, enquanto compulsões são comportamentos repetitivos ou atos mentais que um indivíduo se sente compelido a executar em resposta a uma obsessão ou de acordo com regras que devem ser aplicadas rigidamente”. (Manual Diagnóstico e Estatístico de transtornos mentais, DSM-5, p. 235).

²⁵ Os termos em alemão foram coletados do original, em *Gesammelte Werke*.

²⁶ Tal como Freud a descreve em dois famosos casos clínicos, o “Homem dos Lobos” e o “Homem dos ratos”.

²⁷ No caso em que tratou do russo Sergei Pankejeff, Freud assim se pronunciou sobre os sintomas da neurose obsessiva do paciente: “Antes de dormir tinha que rezar longamente e perfazer uma série interminável de sinais da cruz. À noite costumava, subindo numa cadeira, dar a volta pelas imagens de santos nas paredes do quarto, beijando cada uma delas devotamente. Pouco combinava com este piedoso cerimonial — ou talvez muito, na verdade — o fato de ele se lembrar de pensamentos sacrílegos, que lhe vinham à mente como uma inspiração do diabo. Ele tinha que pensar: Deus-porco, ou Deus-fezes. Certa vez, numa viagem a uma estação de águas alemã, viu-se atormentado pela compulsão de pensar na Santíssima Trindade, ao

tomado, invadido, por impulsos inconscientes que o forçam, assumindo a forma mental de “tenho de...”, “não posso deixar de...”, “não pode acontecer X”, “tem que acontecer y”²⁸. Trata-se de um querer, um pensar e agir que surge na mente do indivíduo como uma obrigação, sem licença ou escolha. Não há margem para não querer o que se quer, para não pensar o que se pensa e para escolher não agir como se age, quando pulsões inconscientes nos coagem para tal. Pode-se alegar que isso só aconteceria em casos de neurose obsessiva, mas o próprio Freud²⁹ já havia alertado para o fato de que pequenas obsessões nos tomam sem que, por isso, tenhamos que visitar um médico. E no caso das neuroses de repetição³⁰, as pessoas se veem compelidas, forçadas a repetir situações aflitivas do passado e registradas no inconsciente. É claro que isto não implica que todos os seres humanos possuem uma mente doente, como no caso do TOC. Entretanto, como sugeriu Freud³¹, a neurose parece ser um privilégio humano.

Se o inconsciente funciona a partir ou como *Zwang*, então a tese das escolhas absolutamente livres tem que provar mais do que meramente rejeitar as tópicas freudianas sem apresentar razões para tal recusa. Ou, o que seria interessante no caso de Sartre, se não há uma análise rigorosa da obra de Freud, não parece muito adequado apenas rejeitá-la. Talvez o melhor seria não a mencionar.

deparar com três montinhos de cocô de cavalo ou algum outro excremento na estrada. Por esse tempo ele cumpria também uma peculiar cerimônia, ao ver gente que lhe causava pena, como mendigos, aleijados e velhos. Ele tinha que expirar ruidosamente para não se tornar como eles, e em determinadas condições também inspirar com força.” (Freud, S. 2016, p. 16)

²⁸ Em outro caso ilustrativo, diz Freud: “Em outro momento, encontrando-se junto a ela [a amada] numa tempestade, teve a obsessão de contar até quarenta ou cinquenta entre o relâmpago e o trovão, não compreendia por quê. No dia em que ela partiu, topou com uma pedra no meio da estrada e teve de afastá-la para o lado, pois em algumas horas o veículo em que ela estava passaria ali e talvez a pedra o danificasse; mas minutos depois achou que isso era absurdo, e teve de voltar e colocar a pedra no mesmo lugar.” (Freud, 2013 Vol 9, p. 50-51)

²⁹ Freud, S. *O Homem dos Ratos*. Obras completas Volume 9. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

³⁰ Como mencionado na nota 11, acima.

³¹ Freud, S. *Moisés e o Monoteísmo*. Obras completas, volume 19. São Paulo: Companhia das Letras. 2018.

Referências bibliográficas:

Associação Americana de Psiquiatria. *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*. DSM-5. Porto Alegre: Artmed. 2014, 5ª ed.

FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co.,1952.

_____ *Moisés e o Monoteísmo*. Obras completas Volume 19. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

_____ *O Homem dos Lobos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____ *O Homem dos Ratos*. Obras completas Volume 9. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____ *Conferências introdutórias à Psicanálise*. Obras completas Volume 13. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____ *Além do Princípio do Prazer*. Obras completas, Volume 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____ *O Eu e o Id*. Obras completas Volume 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____ *O Existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2010.

A função do paradigma na *República V*, de Platão

Thiago Augusto Passos Bezerra

Resumo: Meu propósito nesse artigo consiste em tratar do paradigma como apresentado pelo personagem Sócrates na passagem 472c-e do Livro V da *República* de Platão. Minha abordagem estará circunscrita a análise dessa passagem que considero central para compreensão da relação entre paradigma e método na *República* como uma justificativa à investigação empregada por Sócrates para encontrar a justiça. Em suma, aqui tenho em vista mostrar que o método utilizado por Sócrates é produtor de paradigmas. Um paradigma é um modelo constituído por meio de um procedimento descritivista que serve como critério avaliativo com o qual é possível fazer aproximações.

Palavras-chave: Platão, Paradigma, Política, Metafísica.

Abstract: My purpose in this article is to address the paradigm as presented by the character Socrates in passage 472c-e of Book V of Plato's *Republic*. My approach will be limited to the analysis of this passage which I consider central to understanding the relationship between paradigm and method in the *Republic* as a justification for Socrates's investigation of justice. In short, I intend here to show that the method used by Socrates is a producer of paradigms. A paradigm is a model constituted by a descriptivist procedure that serves as an evaluative criterion with which approximations can be made.

Keywords: Plato, Paradigm, Politics, Metaphysics.

Introdução

O recurso à fundação da cidade em *lógos* na *República* é introduzido com o pressuposto de que ao fundar uma cidade seria possível ver a justiça com maior clareza, nos caracteres maiores. Acompanhando a argumentação, vimos que Sócrates também se serviu de um procedimento de investigação que se deu pela comparação por semelhança entre a justiça na alma e a justiça na cidade. No decorrer do procedimento, fomos capazes de encontrar também o seu inverso, deparamo-nos com os modelos da cidade perfeitamente injusta e do indivíduo perfeitamente injusto. A justiça, na medida em que não concerne apenas ao âmbito do indivíduo, mas se compreende em toda a cidade,

justificou a introdução da analogia enquanto uma proposta de caminho a ser seguido naquele momento¹.

No Livro IV temos a definição de justiça na *psykhé* endossando o mesmo princípio, *tà hautoû práttein*, que fora introduzido como a definição de justiça na *pólis* para validar o argumento de que cada parte deve cumprir a sua função, a atividade para a qual está naturalmente inclinada. O que pretendo mostrar é que recuperando o argumento acerca do *parádeigma* no Livro V, ao passo 472c-e, compreendemos melhor o método, o caminho investigativo realizado por Sócrates.

Examinarei em (I) *Justiça e Paradigma* a passagem 472c-d para demonstrar que Sócrates reconhece o paradigma como produto da investigação realizada e entende o paradigma como uma espécie de referência para o olhar, ou seja, um modelo que permite fazer aproximações. Depois, em (II) *Paradigma e Método*, defenderei que o paradigma não perde a sua importância por não ser empiricamente realizável e que, sob determinadas condições, pode ser considerado um critério avaliativo e, potencialmente, um critério normativo.

Justiça e Paradigma

Sócrates definiu a justiça no Livro IV, no Livro V ele afirma que todo o empreendimento investigativo teve o propósito de constituir paradigmas. Esse momento é de fundamental importância para compreensão da cidade e da alma constituídos no *lógos* enquanto modelos, quer dizer, como uma referência para o olhar, com a qual é possível realizar comparações. A seguir, analiso três passagens que compõem um único argumento acerca dos paradigmas como produtos do método utilizado por Sócrates até o Livro V da *República*.

παραδείγματος ἄρα ἔνεκα, ἧν δ' ἐγώ, ἐζητοῦμεν αὐτό τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι, καὶ ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον εἰ γένοιτο, καὶ οἷος ἂν εἶη γενόμενος, καὶ ἀδικίαν αὖ καὶ τὸν ἀδικώτατον, ἵνα εἰς ἐκείνους ἀποβλέποντες, οἷοι ἂν ἡμῖν φαίνωνται εὐδαιμονίας τε πέρι καὶ τοῦ ἐναντίου, ἀναγκαζώμεθα καὶ περὶ ἡμῶν αὐτῶν ὁμολογεῖν, ὅς ἂν ἐκείνοις ὅτι ὁμοιώτατος ἦ, τὴν ἐκείνης μοῖραν ὁμοιοτάτην ἔξειν, ἀλλ' οὐ τούτου ἔνεκα, ἵν' ἀποδείξωμεν ὡς δυνατὰ ταῦτα γίνεσθαι.

¹ Platão, República II, 368d-e.

Logo, foi para termos um paradigma - disse eu – que indagamos o que era a justiça e o que era um homem perfeitamente justo, se existisse, e, uma vez que existisse, qual seria o seu caráter e inversamente, o que era a injustiça e o homem absolutamente injusto, a fim de que, olhando para eles, se nos tornasse claro que felicidade ou que infelicidade lhes cabia, e sermos forçados a concordar, relativamente a nós mesmos, que quem for mais parecido com eles terá a sorte mais semelhante à sua; mas não foi por causa de demonstrarmos que era possível².

οἷε ἂν οὖν ἦττόν τι ἀγαθὸν ζωγράφον εἶναι ὅς ἂν γράψας παράδειγμα οἷον ἀνεῖη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος καὶ πάντα εἰς τὸ γράμμα ἰκανῶς ἀποδοῦς μὴ ἔχρησται ὡς καὶ δυνατόν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα;
μὰ Δί' οὐκ ἔγω γ', ἔφη.
τί οὖν; οὐ καὶ ἡμεῖς, φαμέν, παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως;
πάνυ γε.

Julgas então que um pintor vale menos, se tiver desenhado um paradigma do que seria o mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas as qualidades, mas não puder demonstrar a possibilidade da existência de um homem desses?

Eu, não, por Zeus!

Mas o que fizemos nós mesmos neste nosso discurso, senão traçar o modelo de uma boa cidade?

Nada mais – respondeu³.

ἦττόν τι οὖν οἷε ἡμᾶς εὖ λέγειν τούτου ἕνεκα, ἐὰν μὴ ἔχωμεν ἀποδείξει ὡς δυνατόν οὕτω πόλιν οἰκῆσαι ὡς ἐλέγετο;

οὐ δῆτα, ἔφη.

τὸ μὲν τοίνυν ἀληθές, ἦν δ' ἐγώ, οὕτω: εἰ δὲ δὴ καὶ τοῦτο προθυμηθῆναι δεῖ σὴν χάριν, ἀποδείξει πῆ μάλιστα καὶ κατὰ τί δυνατώτατ' ἂν εἴη, πάλιν μοι πρὸς τὴν τοιαύτην ἀπόδειξιν τὰ αὐτὰ διομολόγησαι.

τὰ ποῖα;

ἄρ' οἷόν τέ τι πραχθῆναι ὡς λέγεται, ἢ φύσιν ἔχει πράξιν λέξεως ἦττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, κἂν εἰ μή τῳ δοκεῖ; ἀλλὰ σὺ πότερον ὁμολογεῖς οὕτως ἢ οὐ;
ὁμολογῶ, ἔφη.

Crês, pois, que tudo quanto dissemos estaria menos bem dito se fôssemos incapazes de demonstrar que é possível fundar uma cidade como a que descrevemos?

Certamente não.

Esta é, portanto, a verdade – continuei; – mas se desejas que, para te dar prazer, eu me esforce por mostrar de que maneira particular, e em quais condições, semelhante cidade é ao mais alto grau realizável, torna a fazer-me, para esta demonstração, a mesma concessão que fizeste há pouco.

Qual?

É possível executar uma coisa tal como é descrita? Ou está na natureza das coisas que a execução aprese menos a verdade do discurso, embora muitos não o creiam? Mas tu concordas com isso ou não?

Concordo⁴.

² PLATÃO. *República*, V, 472c-d.

³ *Ibidem*, 472c-d.

⁴ *Ibidem*, 472d11/473a1-4.

A passagem citada expõe claramente o propósito da investigação socrática, o método utilizado nos conduziu até a constituição de paradigmas, tanto do humano perfeitamente justo quanto do perfeitamente injusto. Esses modelos são constituídos enquanto critérios avaliativos, isto é, olhando para eles podemos avaliar quem é mais ou menos feliz na medida em que se aproximam desses modelos. A aproximação, no entanto, exige a compreensão de graus de aproximação. Ao avaliar os indivíduos, será possível saber o quanto são felizes por um critério de aproximação ao modelo. Assim, a passagem não oferece estritamente uma aproximação normativa (para ser feliz deve-se agir de acordo com esse modelo), porém, uma aproximação avaliativa (é mais feliz quem está mais próximo desse modelo). Ao entender o que é um ser humano perfeitamente injusto, será possível entender que ele é infeliz. Ao saber o que é a injustiça, uma cidade perfeitamente injusta e uma alma perfeitamente injusta, esses três modelos são capazes de nos levar a identificar o que é a injustiça no mundo, não existindo uma hierarquia entre eles. Ambos se constituem como modelos e a finalidade do método utilizado por Sócrates na *República*, ao menos até aqui, consistiu em produzir tais modelos como critérios avaliativos.

Com esses paradigmas, podemos olhar a partir de certo ponto e tomá-los como critérios avaliativos. Portanto, somos capazes de dizer quem é o mais feliz (εὐδαιμονία τε περί καὶ τοῦ ἐναντίου – 472c5-6). Sócrates está respondendo diretamente ao desafio de Gláucon: recordemos que, nos termos do desafio, a demonstração deveria se dar entre as vidas comparadas do indivíduo perfeitamente justo com a do perfeitamente injusto para que fosse possível dizer qual a vida mais feliz e qual o modo de vida que deveria ser aderido. Sabendo o que é o ser humano perfeitamente justo, será possível também saber que ele deve ter a boa ordenação das partes da alma e, ao dispor dessa harmonia interna, será feliz. Isto é, se sabermos o que é a justiça também saberemos que o ser humano justo corresponderá a esse princípio de boa ordenação. Nesse sentido, tomamos o ser humano perfeitamente justo como um paradigma, pois olhando para os paradigmas entenderemos o que é a felicidade e o seu contrário.

É importante destacar a interpretação dos que consideram que a resposta de Sócrates a Gláucon não foi bem sucedida. Certamente, um dos casos mais preocupantes

de atribuição de um equívoco a Platão foi feito no famoso artigo de David Sachs, no qual Sachs argumentou que a defesa da justiça de Platão repousa sobre um equívoco falacioso entre os dois sentidos de justiça, que o intérprete chamou de concepções *vulgar* e *platônica* de justiça. Segundo Sachs, o propósito primordial de Platão no diálogo é mostrar que, ao contrário da crença comum e das visões de intelectuais *imoralistas* como Trasímaco, a justiça é "a melhor política", ou seja, o humano justo será, no todo, mais feliz do que o humano injusto.

O desafio de Gláucon, diz Sachs, solicita que a prevalência da justiça frente à injustiça, no que tange a felicidade, seja demonstrada a partir de uma noção convencional de justiça. Entretanto, ele argumenta que a demonstração fracassa porque Platão prova não que o homem convencionalmente justo será mais feliz do que o homem convencionalmente injusto, mas apenas que o humano platonicamente justo será mais feliz do que o injusto. Para que a demonstração seja bem sucedida em relação ao humano convencionalmente justo, o filósofo deveria mostrar, além disso, que a justiça platônica e a convencional estão relacionadas de tal maneira que qualquer um que exemplifique uma ou outra exemplificará ambas⁵. Mas desde que Platão apenas assume, mas não prova, que existe tal relação, a conclusão de que apenas seres humanos platonicamente justos são mais felizes do que os platonicamente injustos, mesmo que bem argumentada e demonstrada, é irrelevante para a questão original colocada pelo desafio de Gláucon, i.e., se a pessoas convencionalmente justa é mais feliz que a convencionalmente injusta.

Mesmo aqueles que procuraram defender Platão contra Sachs assumiram que houvesse duas concepções distintas de justiça geralmente identificadas com uma espécie de concepção social ou cívica, na qual a justiça é concebida em termos das qualidades da ação ou da abstenção de certos tipos de ações, e a concepção psíquica, na qual a justiça é concebida em termos de equilíbrio ou harmonia na alma⁶. Contudo, se a justiça reside em uma espécie de bom funcionamento exatamente porque consiste no cumprimento do próprio, isso justifica que a analogia seja não entre alma e cidade, mas entre a justiça na alma e a justiça na cidade. Dito de outro modo, tanto no caso do homem "convencional"

⁵ SACHS, D. "A Fallacy in Plato's Republic". In: *The philosophical Review*. Vol.72, nº 2, 1963, p. 140-158, p. 143-144.

⁶ DEMOS, R. "A Fallacy in Plato's Republic?" In: *The Philosophical Review*, Vol. 73, nº 3, 1964, p. 395-398.

ou do “platônico” nos termos de Sachs, a justiça permanece sob o princípio de um bom funcionamento e da realização do que lhe é próprio, tanto na alma quanto na cidade.

Nesses termos, podemos afirmar que os paradigmas, enquanto produtos do método empregado por Sócrates, são a mais objetiva resposta ao desafio de Gláucon. A questão da felicidade concerne à alma, de maneira que, a relação entre justiça e felicidade que os paradigmas revelam atende diretamente aos critérios solicitados de comparação entre o humano perfeitamente justo e o perfeitamente injusto. É também uma refutação às teses sobre a justiça apresentadas por Trasímaco no Livro I e retomadas com ainda mais contundência pelos irmãos Gláucon e Adimanto no livro seguinte, teses que estão sendo combatidas por Sócrates ao longo da *República*. Se o desafio de Gláucon é também uma retomada em linhas gerais da tese de Trasímaco, então responder ao desafio é também responder às teses que vinculam poder, injustiça e felicidade, as quais foram apresentadas pelo sofista. O próprio uso do método, cremos, endossa essa hipótese. O método de Trasímaco e Sócrates é o mesmo, a despeito da divergência de resultado que se explica pela mudança no *objeto* descrito. O sofista se concentra nos fenômenos, quer dizer, nas manifestações pretensamente *factuais* da realidade sensível, quando o filósofo trata das razões que justificam a realidade sensível. Essa ordem das razões é apreendida por uma inteligibilidade de caráter universal e por isso exige uma especial maneira de olhar.

A alegação de Sócrates na passagem em que estamos examinando é que, ao se descobrir o que é a justiça, não se exigirá que o homem justo seja totalmente a ela idêntico, mas que da justiça se aproxime mais do que os outros. É possível avaliar se o indivíduo é justo na medida em que aquele cujas ações levam a felicidade, aproxima-se do paradigma do homem perfeitamente justo. Portanto, a justiça torna-se uma espécie de critério de avaliação, mas, também, potencialmente um critério normativo. Do *descriptivismo* que nos ofereceu um critério avaliativo derivamos um procedimento *prescritivista* inferindo um critério normativo. O paradigma é aquilo que se mostra como referência para estabelecer a semelhança. Ao observar essa semelhança, os humanos assumem que as ações justas ou injustas constituem modos de vida, cujo critério último de adesão é o quanto esses modos tornam feliz quem a eles adere. Notadamente, no argumento socrático o modo de vida do homem justo é a prescrição para quem quiser ser feliz. A justiça é um bem para si e não

o bem do outro, como reiterou por diversas vezes Trasímaco no Livro I, de forma que a prescrição aqui é a contraposição imediata à prescrição do sofista de que para ser feliz o indivíduo deverá ser injusto.

Paradigma e Método

Auxilia-nos a compreensão da passagem 472d-e no exemplo que Sócrates oferece do pintor. Não podemos acusar um pintor de ser menos competente caso desenhe um modelo (παράδειγμα) de beleza humana sem que possa depois conseguir mostrar que esse indivíduo belo possa existir. O exemplo do pintor é imprescindível para uma melhor compreensão do argumento platônico. O exemplo que Sócrates, que apresenta o pintor “desenhando um paradigma do que seria o mais belo dos homens” (γράφας παράδειγμα οἷον ἀνεῖη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος – 472d5) deixa claro que ele, assim como o pintor, produz paradigmas. Se o pintor o faz pela pintura, o filósofo produz paradigmas pelo discurso (*lógos*). Nesse sentido, a relação entre paradigma, método e justiça é a linha mestra do exercício filosófico oferecido na *República*, pelo menos entre os Livros I e V. Ao assumir o mais belo homem pintado pelo pintor como um exemplo para a definição de paradigma – como referência para o olhar por meio do qual podemos estabelecer relações de semelhança – o argumento aponta que o mais belo homem torna-se exatamente o critério avaliativo pelo qual é possível identificar os indivíduos que, semelhantes a ele, podemos considerar belos. Do mesmo modo, o homem perfeitamente justo e a cidade perfeitamente justa enquanto paradigmas funcionam como critérios avaliativos. Se os homens são belos na medida em que se aproximam do paradigma do pintor, do mesmo modo os humanos serão justos no que se refere ao paradigma do homem perfeitamente justo construído pelo filósofo. Em outras palavras, semelhante a atividade do pintor que pela pintura produz modelos, também Sócrates através do método produz paradigmas.

Do mesmo modo que o modelo oferecido pelo pintor não perde em importância por não existir na realidade sensível, o paradigma do homem perfeitamente justo não é menos valioso por também não poder ter sua existência empírica, mas em *lógos*. Em termos avaliativos, a produção de paradigmas se justifica por nos oferecer um parâmetro seguro para fazer aproximações. Além do paradigma psíquico, Sócrates também ressalta a constituição do paradigma político ao longo da investigação realizada.

O ideal é pensado por Platão como o verdadeiramente real, o paradigma como um ideal é produto de uma exposição e análise das razões enquanto justificativa, fundamento e concatenação necessária de determinados conceitos, argumentos e pressupostos que são logicamente relacionados. Nesses termos, o método foi capaz de produzir os paradigmas de homem perfeitamente justo e injusto, mas também da cidade justa e injusta. Entretanto, essa boa cidade não existe na realidade sensível, sua existência é apenas discursiva (λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως – 472e1). A importância do paradigma da cidade perfeitamente justa está na possibilidade de avaliar as cidades históricas e julgar a respeito de qual cidade é mais feliz, na medida em que se aproximam da cidade paradigmática.

Em diversos momentos Sócrates ressalta a dificuldade da realização dessa *pólis logoi* e das muitas condições a serem supridas para que ela se concretize. Se a cidade platônica pode ser realizada apenas com dificuldade e sob condições especiais, não se pode pretender que ela forneça um *projeto político*. Isto porque, um projeto político se define por um planejamento que se faz com a intenção de realizar ou desenvolver. Mas, como a passagem acima atesta, o paradigma não poderá se realizar plenamente. Como uma referência para o olhar, ele é um critério avaliativo, sua utilidade se concentra em nos oferecer um parâmetro para comparação. Além disso, mesmo na possibilidade de considerar a cidade platônica como potencialmente normativa, a sua eventual realização parcial, não é por identidade, mas por aproximação e semelhança. De modo que, enquanto um *projeto* se propõe como inteiramente realizável e exequível, o paradigma não tem essa pretensão, já que sua realização é sempre por aproximação e jamais completa. Por outro lado, ter clareza de que não se pode realizar plenamente o paradigma não indica que não haja possibilidade de sua realização em graus.

Mesmo que o ideal de Platão não seja um projeto político, pode ser um guia para a ação política. Por isso, o ideal é um paradigma na medida em que é capaz de oferecer aos atores políticos uma meta que vise à sua aproximação. Em termos potencialmente normativos, para intérpretes como Morrison a pré-condição para a realização da *kallípolis* é tão dramática e a revolução que exige tão total, que essa visão que ele considera *utópica* não pode ser abordada gradualmente. Quer dizer, ou há uma pessoa sábia disponível e as condições concretas existem para colocá-la no poder ou não há como realizar a mudança

e conversão do olhar para o paradigma de justiça por parte do governante⁷. Ainda segundo Morrison, se não há, a *República* parece não dar uma orientação para a ação política; ao invés disso, sugeriria que nada útil pode ser feito. Consideremos também a pertinente indagação formulada por Laks: “a alegação feita pela *República* sobre sua própria possibilidade sempre foi o argumento final daqueles que queriam que Platão não fosse um utopista. Mas estamos tão certos de que a *República* afirma ser possível sem nenhuma restrição?”⁸ O que Laks argumenta é que a *República* recorre a um conceito específico de possibilidade, com base no qual podemos derivar a distinção entre uma cidade para deuses e uma cidade para humanos. Em outras palavras, segundo Laks, Platão não descreve a *práxis*, isto é, sob quais condições o paradigma deve ser realizado, para além do governo dos amigos do saber (*philosophós*)⁹.

Concordo com Laks de que é preciso pensar a *República* dentro de uma concepção de possibilidade, considerando as restrições impostas pelas condições próprias em que se materializa a realidade sensível. É forçoso admitir que a condição do governo do filósofo na cidade que se pretende justa já pode ser considerada uma descrição da possibilidade da realização parcial do paradigma. O comentário de Lacroix, por sua vez, aponta uma perspectiva *gradativa* da cidade no argumento platônico. Essa perspectiva, com a qual estamos inclinados a concordar, endossa um caráter gradativo de mudança da cidade. Ele assinala: “se o que existe [empiricamente] tem como princípio sua participação desigual no que é realmente, podemos produzir mudanças com o propósito de termos melhorias parciais possíveis com vistas a uma aproximação da essência”¹⁰. A cidade será justa sempre dentro das condições possíveis de aproximação ao paradigma. Ademais, o propósito da investigação não é que o sistema político seja plenamente realizável, mas que sirva como um modelo. Exatamente por não ser um projeto político, mas um paradigma, podemos nos contentar com a aproximação gradativa com o verdadeiramente real que o paradigma revela¹¹.

⁷ MORRISON, D.R. “The Utopian character of Plato’s ideal city”. In: FERRARI, G.R.F. *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 252.

⁸ LAKS, A. “Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato’s Republican Laws”. In: *Classical Antiquity*, Vol, 9, N.2, 1990, p. 209-229, p. 214.

⁹ *Ibidem*, p. 215.

¹⁰ LACROIX, J. *Platon et l’utopie l’être et l’existence*. Paris: Vrin, 2014, p.188.

¹¹ De acordo com Sedley (2007, p. 278): “Os leitores da *República* de Platão devem, portanto, estar atentos para a possibilidade de que a justiça não é como a justiça às vezes parece. A força e inovação do desafio

O discurso acerca da *pólis agathé*, conclui Sócrates, não perde absolutamente o seu valor se não for possível demonstrar que essa cidade possa plenamente existir. A primeira cidade saudável apresentada por Sócrates e definida por ele como a verdadeira cidade, é um lugar não historicamente realizado, mas o fundamento racional da comunidade política que se degenera na cidade distorcida, que é a segunda cidade, a cidade opulenta. O *descriptivismo* de Sócrates e Trasímaco se concentra em *objetos* diferentes para descrição. Se o sofista descreve a cidade opulenta e degenerada e, assim, resulta da descrição uma prescrição de injustiça como a melhor vida para quem deseja ser feliz, Sócrates descreve a verdadeira cidade, antes como uma descrição das razões que fundamentam a existência de uma cidade justa. No final das contas, o paradigma que a *República* propõe é uma retomada das razões da comunidade política na coalescência entre *nómos* e *phýsis*, que nos foi apresentado no princípio do *tà hautouê práttein*.

Com o paradigma temos também uma espécie de precedência da teoria sobre a *práxis*, o que não significa a desvalorização da *práxis*. Considerando o caráter potencialmente prescritivo que o paradigma pode adquirir, é lícito pensar que a verdade que encontramos ao olhar o paradigma enquanto o verdadeiramente real é o que deve nortear a prática. Teoria e prática não estão dissociadas, pois uma boa prática dependerá, antes, de uma boa teoria. O argumento de Sócrates não aponta que a *práxis* seja de importância inferior frente a uma espécie de contemplação do paradigma, a questão é de prioridade. Essa ordem de prioridade exprime uma necessária tensão existente entre o paradigma e a *práxis*, essa tensão gera no discurso socrático uma exigência. A exigência é que toda boa prática supõe uma teoria, quer dizer, a necessidade de que uma *práxis* correta esteja sustentada no verdadeiramente real revelado pelo paradigma. Assim, uma cidademé considerada justa na medida em que corresponde aos fundamentos e justificativas da existência de uma cidade. A justiça da cidade se encontra nessa aderência entre teoria e prática. A teoria da ação platônica endossa que o paradigma se constitui como o critério para julgar se a *práxis* é justa ou injusta. Desse modo, o paradigma se define como um produto do descriptivismo operado por Sócrates, que resulta em um

envolvente colocado para Sócrates por Gláucon e Adimanto acabarão por trazer à luz algo que Platão desejará insistir: a justiça pode ser desejável como algo valioso em si mesmo, da mesma forma que a saúde é desejável”.

critério avaliativo. O passo seguinte seria o de uma descrição auferir uma prescrição (critério normativo).

O governante desempenha um papel relevante dentro da definição de justiça política entendida como cada parte fazendo o que lhe é próprio. Recordemos que todas as partes, necessariamente, precisam cumprir o seu próprio papel para que a justiça seja possível. Por isso, a terceira das ondas a serem enfrentadas é a mais difícil (472a), pois consiste na demonstração de que a cidade pode mudar, mas a mudança está condicionada ao governo da cidade. Para nós, esse é mais um contundente indício de que o paradigma no Livro V é uma resposta ao *realismo político* apresentado por Trasímaco no Livro I, pois privilegia o *tópos* do governo da cidade como o lugar, por excelência, que garantirá a justiça para toda a cidade. Recordemos que o elogio da injustiça feito pelo sofista considerou a figura do tirano como o mais feliz dos homens porque é o mais injusto, na medida em que através do poder é capaz de satisfazer todos os seus desejos pautado por um intuito de acúmulo (*pleonexia*). Por conta disso, o poder é o fim último da sua ação já que, quanto mais poder acumular, mais injusto poderá ser e, por conseguinte, mais feliz.

Segundo o *realismo político* do sofista, a relação entre poder e felicidade é de equipolência, de maneira que quando almeja o poder como fim último das ações, ao final das contas, está almejando também a felicidade como indissociável a ele. Já que o detentor do poder necessariamente é feliz, segundo Trasímaco, cabe-nos questionar acerca do caminho inverso, quer dizer, quem é feliz necessariamente tem poder? Nosso parecer, de acordo com o tipo de *realismo político* que julgamos estar presente nos argumentos do sofista, é que a felicidade é identificada com o poder. Para ter poder o tirano é capaz de fazer acordado o que nós só teríamos coragem de fazer sonhando, seu anseio por poder é um anseio por felicidade¹². Mas essa prescrição está diretamente relacionada com a descrição da justiça feita por Trasímaco no Livro I. A justiça termina por ser a conveniência do mais forte e um bem alheio que jamais pode trazer felicidade para quem é justo.

¹² O argumento de Trasímaco apresenta um problema, se o tirano ocupa o governo com o propósito de satisfazer todos os seus desejos irrestritamente, ele pode incorrer em erros e perder o governo. Portanto, Trasímaco teria de admitir que o tirano tenha de controlar desejos para manter o poder.

O ato de prescrever uma conduta, como *deve ser* a ação que anseia pela felicidade é justificada pela descrição de *como é* a realidade, tanto para Trasímaco quanto para Sócrates, se recuperarmos a discussão no Livro I. Aqui temos a conclusão do método. No entanto, ao final da passagem Sócrates deixa claro que não há a pretensão de demonstrar a possibilidade de realização desses paradigmas (ἀποδείξωμεν ὡς δυνατὰ ταῦτα γίνεσθαι – 472d1). Isto porque, como o critério de avaliação, a relação será sempre em termos de comparação e semelhança e, assim, está vedada a possibilidade de uma relação de identidade com os paradigmas que são produzidos. O *descriptivismo* empregado por Sócrates das razões que fundamentam esses modos de vida, a vida justa e a vida injusta, é apreendido por certo universal em consonância com a sua caracterização sensível. Esse universal justifica e explica a manifestação sensível da justiça e da injustiça, presumivelmente, também, as consequências provenientes da adoção desses modos de vida. A sutileza da argumentação de Platão se encontra em apelar não para uma espécie de realismo ingênuo, isto é, para uma noção de natureza em dicotomia com a norma e os costumes e, portanto, endossando um retorno ao natural em oposição à norma. Mas seu ponto fundamental está na própria coalescência entre *physis e nómos*, por isso política e metafísica estão aqui implicadas.

Se com Sócrates a descrição da *ordem das razões* nos oferece o paradigma como um critério avaliativo, dele podemos auferir uma prescrição, quer dizer, derivar um critério normativo. Vegetti nos auxilia na reflexão acerca da dificuldade como também da urgência de aproximação ao paradigma: “À desordem do existente, do empírico, da realidade dada, Platão opõe constantemente um princípio transcendente de ordem e de valor”¹³. A centralidade da definição de justiça se encontra em sua essência que subjaz a realidade empírica. O paradigma apresentado por Platão gera, em relação a realidade empírica, uma atitude crítica e deslegitimadora, podendo remeter então a um horizonte normativo. Neste sentido, Vegetti a nomeia como critério deontológico, porque esse horizonte normativo é produtor de uma *intencionalidade projetiva*¹⁴.

¹³ VEGETTI, M. *A Ética dos Antigos*. Tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014, p. 184.

¹⁴ Nesse sentido, o comentário de Vegetti mostra-se interessante: “o paradigma é portanto um modelo normativo, um ‘critério deontológico para o qual a prática deve tender’ na simultânea certeza da sua imperativa desejabilidade e do caráter apenas aproximado e imperfeito” Cf. VEGETTI, M. “Beltista eiper dynata: lo statuto dell’utopia nella Repubblica”. In: PLATONE. *La Repubblica*. V. IV, libro V. Nápoles: Bibliopolis, 2000, p. 121.

No entanto, até aqui o caráter normativo do paradigma é uma inferência que nos parece lícita, mas claramente apenas em termos potenciais e especulativos. O que a passagem 472c-d nos permite afirmar, sem dúvidas, é seu caráter avaliativo da realidade pela possibilidade de fazer aproximações. De maneira que essa *intencionalidade projetiva* não pode ser entendida como um plano articulado que se pretende desenvolver, por exemplo, como um plano que se faz antes do início de uma obra com cálculos e descrições restritas. Como dissemos antes, o paradigma político não é o mesmo que um projeto político. Quando temos um projeto político nossa ação se limita a seguir rigorosamente as diretrizes contidas nesse projeto, mas não é isso o paradigma.

O paradigma é um ideal imutável e permanente e, mesmo considerando lícita uma inferência normativa a partir do paradigma, a sua aplicação é um projeto aberto, de aproximação e jamais de exaustão e identificação. Dependerá da própria realidade sensível, dentro dos limites em que esse sensível pode se aproximar e se assemelhar do ideal, mas que verdadeiramente real, porque o justifica e explica. Por conta disso, não podemos tomar o paradigma como um ideal se entendemos ideal como algo que está fora do sensível, mas é ideal no sentido de que a despeito de não ser idêntico ao sensível é o que nos possibilita apreender o sensível, justificá-lo e explicá-lo. Ocorre que sempre estaremos diante de uma lacuna intransponível no pensamento platônico entre os nossos conceitos e a sensibilidade, o que não implica abrir mão dos conceitos, uma vez que somente por meio deles apreendemos a sensibilidade cuja diferença entre ambos não implica a contradição, mas o encontro que plenifica o mundo nas suas duas realidades, inteligível e sensível.

Alguns comentadores como Strauss propõem uma leitura que vê o texto de Platão como uma crítica irônica às utopias, quer dizer, à cidade edificada com a intenção de satisfazer a mais alta necessidade humana. Isto não é possível porque esbarra em limites intransponíveis que são da natureza da realidade concreta da própria cidade¹⁵. À maneira

¹⁵ É importante ressaltar que o pessimismo presente nos discursos de Gláucon e Adimanto pode ser encarado enquanto parte componente da própria estratégia argumentativa platônica no diálogo, que apresentará um discurso correntemente chamado de “utópico” através de Sócrates na elaboração da *kallípolis*. Desse modo, não é pouco relevante que a resposta ao pessimismo seja uma utopia, contudo, esse procedimento de oposição dentro da estrutura argumentativa da *República* não tem relevância na perspectiva de uma linha interpretativa como a de Strauss (1964, p. 138) que assume a proposta política de Platão como irônica e, por conseguinte, uma crítica à utopia. A abordagem interpretativa de Strauss parece destituir os discursos dos irmãos, na formulação do desafio a Sócrates, de seu caráter político. Sendo assim,

que analiso o texto, não me parece que ele suporte uma interpretação irônica radical acerca da utopia. Porque a cidade platônica não é uma utopia, é um paradigma. O que a reflexão sobre a passagem 472d-e indica é que o paradigma não pode ser pensado enquanto uma espécie de ideal onírico, o ideal acerca do qual trata a *República* é o verdadeiramente real no final das contas, não exigindo que a realidade sensível seja idêntica a ele, pois a realidade sensível sempre carece de qualidades inerentes ao ideal.

Se a *kallípolis* não é uma utopia qual a função do paradigma no Livro V? O paradigma nos permite avaliar a realidade por aproximação e apenas potencialmente carrega uma *intencionalidade projetiva*. Em termos eventualmente normativos, a sua função será a de mover um processo indefinidamente continuado de aprimoramento, não algo pronto e acabado que apenas deve ser implementado, mas um modelo que auxilia a *práxis* do lado de dentro e não de fora, quer dizer, um modelo que justifica e explica a própria *práxis*. A bela cidade (*kallípolis*) não fora fundada e arquitetada em *lógos* com a finalidade de existir concretamente, mas encontra sua validade dentro do processo investigativo que culminou em um paradigma de justiça cuja relação com a realidade sensível é sempre de aproximação e semelhança que visa possibilitar um critério avaliativo objetivo. É isto que nos indica o exemplo do pintor! Nesse sentido, Sócrates não é um pintor de utopias, mas um pintor de paradigmas cujas tintas advêm da ordem das razões que apreende do mundo.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, C.M.B. “A possível República de Platão”. In: *Morus – Utopia e Renascimento*, nº 6, 2009.

considera que as alegações de ambos tenham uma preocupação estritamente psicológica, isto é, estejam circunscritas ao âmbito da alma. A cidade, nesse sentido, seria uma espécie de deslocamento da questão. Todavia, não cremos que seja esse o caso, uma vez que podemos observar que, desde o Livro I na formulação da definição de justiça feita por Trasímaco, a questão da justiça e de sua relação com a política está em discussão, ou seja, essa não é exatamente uma novidade que será introduzida no diálogo pela constituição da cidade. Portanto, não se trata propriamente de um deslocamento da questão. O elogio da justiça como um *bem* não apenas por suas consequências, mas por si mesmo e por suas consequências, não elimina uma discussão política. Se tivermos no horizonte a discussão inaugurada no Livro I, temos duas concepções de justiça, nos mesmos termos em que foram colocadas por Gláucón, quer dizer, uma concepção de justiça em que ela se torna um bem apenas por suas consequências e outra em que se torna um bem por si mesmo e por suas consequências.

AUGUSTO, M.G.M. “Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca da politéia platônica”. In: *Clássica*, v.3, 1990, p. 45-66.

BARNEY, R. “Socrate’s refutation of Thrasymachus”. In: SANTAS, G. *The Blackwell Guides to Plato’s Republic*. London: Blackwell Publishing, 2006, p. 44-62.

DEMOS, R. “A Fallacy in Plato’s Republic?” In: *The Philosophical Review*, Vol. 73, N.3, 1964, p. 395-398.

GOLDSCHMIDT, V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Vrin, 2003.

HOURANI, G. F. “Thrasymachus’ Definition of Justice in Plato’s ‘Republic’” In: *Phronesis* 7 (2), 1962, p. 110-120.

LACROIX, J. *Platon et l’utopie l’être et l’existence*. Paris: Vrin, 2014.

LAKS, A. “Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato’s Republican Laws”. In: *Classical Antiquity*, Vol, 9, N.2, 1990, p. 209-229.

MOHR, R.D. “A Platonic Happiness”. In: *History of Philosophy Quarterly*, IV. 1987, p. 131-145.

MORRISON, D.R. “The Utopian character of Plato’s ideal city”. In: FERRARI, G.R.F. *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PLATO. *Republic*. Edited by James Adam. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PLATÃO. *República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. *República*. Tradução Anna Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SACHS, D. “A Fallacy in Plato’s Republic”. In: *The philosophical Review*, Vol.72, N.2, 1963, p. 140-158.

SCHOFIELD, M. *Plato’s Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press: 2006.

STRAUSS, L. *The city and the man*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

VEGETTI, M. “Beltista eiper dynata: lo statuto dell’utopia nella Repubblica”. In: PLATONE. *La Repubblica*. V. IV, libro V. Nápoles: Bibliopolis, 2000.

VEGETTI, M. *A Ética dos Antigos*. Tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

VERNANT, Jean Pierre. *Mito e Política*. São Paulo, Edusp, 2001.

ZUCKERT, C. “Why Socrates and Thrasymachus Become Friends”. *Philosophy & Rhetoric* 43 (2), 2010, p. 163–18

A questão do *Lógos* e do *Legein* em Heráclito por Martin Heidegger

Vitor Dantas de Moraes

Introdução

Martin Heidegger observa que muito tem sido dito a respeito do *λογος*, mas o sentido originário do termo, tal qual ocorre com o “ser”, tem se tornado cada vez mais distante, de modo que o sentido primeiro de *λογος* se encontra perdido em meio a tantas definições que lhe são impostas. Para o autor urge a necessidade de recobramos o sentido originário do *λογος* visto que sem ele de nada valem as ciências e a lógica.

É notório que os mais diferentes significados repousam sobre o signo o *λογος*, tornando-o polissêmico. Desse modo, o autor se debruça sobre a questão do sentido do *λογος* valendo-se do fragmento 50 dos escritos de Heráclito de Éfeso, reconhecendo nesse pensador originário um dos raros sinais que apontam para o caminho a ser percorrido até a simplicidade original do o *λογος*. Tendo isso em vista, Heidegger elege o fragmento heraclitano que segue como guia de seu caminho para o acercamento do *λογος*: “οὐκέμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖνσοφόνεστιν ἐν παντα εἶναι. Se não haveis escutado a mim, mas ao sentido, é sábio dizer no mesmo sentido: um é tudo”¹.

Na tradução acima citada, usada por Heidegger, os termos *λογος* e *λεγεῖν* são traduzidos pela mesma palavra, ou seja, sentido, de modo que *ὁμολογεῖν* diga o mesmo que *λογος*. Partindo daí, Heidegger indica uma intensa relação entre os dois termos que caminha na guisa da máxima *ἐν παντα εἶναι*.

A máxima *ἐν παντα εἶναι* enuncia a simplicidade originária que há no *λογος*. Mas é necessário observar que tal simplicidade é meramente aparente, sendo derivada de uma leitura propriamente apressada e rasa. Ao afirmar “um é tudo” Heráclito enuncia o *λογος*, aquilo que primeiro é digno de ser pensado. A partir daí, desdobram-se problemáticas

¹ HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e conferências*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p.183.

incalculáveis que se estendem até os dias atuais, nos quais o termo λογος é usado como suporte para as mais variadas formas de significação.

Até mesmo na filosofia de Heráclito o termo λογος é entendido como polissêmico, ora significando *Ratio*, *Verbum*, lei do mundo, ou então o que é próprio da lógica, dentre outras coisas. Não só a pluralidade de significados, mas também a intrínseca relação entre λογος e λεγεῖν nas traduções mais aceitas do fragmento cinquenta acabaram por constituir um enigma entre os termos.

Heidegger visa acercar-se ao desencobrimento de tal enigma partindo do distanciamento, pois, como ele mesmo acena, para que tenhamos uma ampla visão do objeto estudado há de se ter certo distanciamento da coisa em questão para que se possa observar, ao menos um pouco, da totalidade do objeto de estudo. Nesse distanciar-se epistemológico, Heidegger observa a intensa relação entre os termos λογος e λεγεῖν, destacando que a ligação existente entre os termos vai muito além da mera convenção de tradutores.

Afirma Heidegger que: “é do λεγεῖν que depreendemos o que é o λογος”². O λεγεῖν possui o sentido de dizer, falar ao λογος, λεγεῖν se assemelha ao *legen* alemão que possui o sentido de ajuntar, recolher, albergar, bem como de-por e pro-por, no sentido de deixar disponível junto a algo. Esse por sua vez se liga ao verbo latino *Legere*, que significa ler. É importante observar aqui a intensa relação entre os três termos usados por Heidegger, pois, essencialmente, possuem um sentido semelhante de re-união, de recolhimento. Aquele que lê (*legere*) coleta para si as informações presentes no texto que é lido (*legen*) e somente após ter lido e colhido é capaz de pro-por, de-por, enunciar algo (λεγεῖν) sobre o que foi colhido (*legen*) da leitura (*legere*). Sobre isso acena Heidegger:

λεγεῖν diz o mesmo que a palavra alemã *legen*, a saber: de-por, no sentido de estender e prostrar e propor no sentido de adiantar e apresentar. Em *legen* vive o colher, recolher, escolher, o latim *legere* no sentido de apanhar e ajuntar. λεγεῖν diz propriamente um de-por e pro-por que recolhe a si e ao outro.³

Mediante essa análise, torna-se claro o fato de que λεγεῖν significar falar e dizer, mas, ao fazê-lo, também se torna factual de forma concomitante o sentido do *legen*, pois,

² *Ibidem*, p.184.

³ *Ibidem*.

ao dizer algo, estou de-pondo, pro-pondo esse algo ao meu ouvinte. No entanto, *legen* não está restrito a um simples de-por e pro-por. Legende-põe e pro-põe dentro de um conjunto, de-põe e pro-põe uma coisa junto à outra dentro de uma unidade própria de sentido, pondo em conjunto.

Nessa unidade de sentido, o *legen* se encontra com o *lesen*, que significa ler (a semelhança do *lego*, *legere* latino). Esse ler do *lesen* constitui tão somente uma variedade do ajuntar e é entendido aqui como colheita. É mister compreender que nenhuma colheita se dá sem o objetivo de albergar, acolher, aquilo que é colhido, entende-se aqui que o albergar é intrínseco e a colheita marca o seu início enquanto propósito e o seu fim enquanto objetivo.

A ação de colher pressupõe em si um abrigar, algo não é colhido para ser deixado a esmo. Sendo assim, pode-se dizer que o ato de colher difere de um simples ajuntar, pois ultrapassa a noção de simples re-união, acrescentando-a de um sentido próprio, dispondo-o em um conjunto que fornece tal unidade de sentido.

Faz-se preciso entender que esse abrigar é ao mesmo tempo destino e origem da colheita, não está condicionado a um simples guardar, é o mote inicial da colheita e perpassa toda a realidade de colher. O que é colhido não é ajuntado de maneira fortuita. O colher da colheita é antecedido por uma escolha prévia (do alemão *Vorlese*), o objeto da colheita que se destina ao abrigo é antes de tudo eleito (*elegere*) para tal, e essa seleção determina e condiciona todo o colher e albergar da colheita.

Ao pensarmos em uma colheita tendemos a fixar nossa atenção à ordem dos atos que a integram. Heidegger, porém, acena que a colheita é essencialmente constituída pelo colher e carregar, de modo que, a ordem sequencial dos atos pouco importa para aquilo que é a colheita, essencialmente falando.

Para a colheita (*lesen*) é necessário o recolhimento, este implica aquele que executa o ato da colheita, o coletor deve estar recolhido em si, oferecendo total atenção a tarefa que desempenha.

É importante ressaltar que o colher não é acrescentado de fora ao de-por e pro-por, mas é intrínseco a eles. Aqui de-por e pro-por possuem sentido de disponibilidade e é nesse “deixar disponível” que a colheita ocorre. O *legen* tem como tarefa deixar o disponível disposto em uma unidade de sentido, sendo assim, entendemos que o que está

disponível para ser colhido se encontra de alguma forma disposto em um conjunto com nexos próprios entre si.

Heidegger observa que o falar dos mortais está vinculado ao $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tilde{\iota}\nu$. É no de-por e no pro-por que o dizer e o falar encontram a sua essência. Todo o dizer age deixando o real se dispor no recolhimento recebendo o seu modo de ser da re-velação (retirada do “véu”), que se dis-põe em um conjunto com o fim de des-encobrir aquilo que ainda se encontra encoberto.

Diante da tarefa do *legen*, resta-nos observar aquilo que Heidegger entende por mundo, para ele o mundo não é um grande ente, tampouco um conjunto de pequenos entes, mas consiste em uma unidade de sentido, em uma re-união da qual redundava uma teia de significação. Essa re-união no todo de sentido só se dá entre aquilo que já está de algum modo de-posto, ou seja, entre aquilo que é deixado disponível. Dessa maneira, podemos entender que o $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tilde{\iota}\nu$ (dizer/ falar) é o elemento gerador de mundo, pois torna presente essa teia de significados, através da colheita que, por sua vez, realiza a re-união dos entes escolhidos. É na linguagem que o mundo se dá enquanto unidade de sentido, estando aí o real na disposição de sentido do conjunto re-unido pelo *legen*.

O $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ executa a tarefa de condução ao fenômeno, desvela, descobre a coisa fazendo-a vir à luz. Relacionando $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ e $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tilde{\iota}\nu$, podemos afirmar que a ação do dizer ($\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tilde{\iota}\nu$) consiste em deixar o real disponível para criar o mundo. Dizer é dar nome e significado àquilo que quer vir à luz.

É preciso destacar que uma visada superficial nos levaria a entender a linguagem, aqui exposta por Heidegger (baseado em Heráclito) como fala, produção e articulação de sons ou com a significação, articulação de referências, no entanto, para Heidegger a linguagem está composta por esses elementos, mas, por mais que façam parte dela, não são capazes de tocar sua essência. Tal fato constitui um mistério, mas esse se dá de forma tão natural que os mortais não se espantam com o fato de sua existência.

Se o falar não consiste apenas em uma simples articulação sonora, o ouvir não pode se condicionar a mera percepção sensível dos sons articulados, porém, se não nos recolhermos ao apelo da fala, o ouvir torna-se apenas uma apreensão sensível de sons sem sentido. O verdadeiro ouvir exige recolhimento e concentração ao apelo e provocação da fala. Por mais que a percepção sensível faça parte do processo, este não pode se reduzir

àquela, visto que, o simples funcionamento do aparelho auditivo não é capaz de provocar a escuta, do mesmo modo que a simples articulação sonora não constitui a fala. Ouvir e falar não são simplesmente um operar fisiológico, e sim consistem em um agir ontológico pelo qual o mundo é feito.

Para escutar precisamos transpor todo o influxo de sons, se permanecermos presos a ele não é possível que haja escuta, ao passo que a linguagem transcende a sonoridade, possuindo caráter ontológico. Sobre isso, Heidegger afirma: “Só escutamos quando pertencemos ao apelo que nos traz a fala”⁴. Esse apelo da fala é o *λεγεῖν*, o real de-posto em seu conjunto, ou seja, o mundo. O deixar do *legen* põe o disponível enquanto disponível na unidade de um só. Aloca na unidade algo como este há e é. Quando o disponível se encontra na unidade da disposição o *λεγεῖν* se torna *ὁμολογεῖν*. O escutar está justamente no *ὁμολογεῖν* do *λεγεῖν*, deixando o disponível na unidade de sentido do conjunto (mundo).

Segundo Heidegger, os mortais só podem escutar em sentido próprio quando há o pertencimento ao *λογος*, tal pertencimento ocorre a partir de uma escuta pertinente, atenta e recolhida, entendida também como uma escuta obediente. A palavra obediente aqui usada nada tem a ver com o cumprimento de normas externas ou normas próprias ao *λογος*, obediência tem aqui o sem sentido originário derivado da expressão latina *abaudire*, que significa “ouvir junto”, “prestar ouvidos” ou, como afirma Heidegger, “ser todo ouvidos”⁵. Apenas sendo obediente, a escuta do *λεγεῖν* pode se tornar *ὁμολογεῖν*, criando assim uma relação de pertença ao *λογος*.

Pode-se questionar o fato de que Heidegger observa o *λογος* de Heráclito apenas como *λεγεῖν*, mas, segundo Heidegger, é no dispor do *legen* que mora o *λογος*. Para ele a tarefa do *λογος* está em dis-por e pro-por aquilo que por si mesmo se prosta⁶, dessa maneira se pode dizer que o *λογος* vige e vigora como puro *legen*, o puro pro-por, de-por que colhe, recolhe e escolhe o recolhimento de pura concentração. Partindo desse prisma, Heidegger entende o *λογος* como recolhimento originário: “O *λογος* é, assim, o

⁴ *Ibidem*, p.190.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 191.

recolhimento originário de uma colheita original, a partir de uma postura inaugural o λογος é uma postura recolhedora e nada mais⁷.

O λογος mora no legen, pois possui a tarefa de reunir por si o múltiplo no uno fornecendo a essa unidade de sentido no qual está disposto. O λογος colhe, recolhe, carrega e abriga aquilo que se encontra disponível na unidade de um só. Não é o conjunto de pés e tampo que constitui uma mesa, mas é o conjunto mesa que, em sua unidade, constitui pelo seu referencial originário o que são os pés e o tampo. Fato é que, ao observar o ente mesa, não o desmembro por primeiro em conjunto de pés e tampo, mas entendo primeiro a unidade de sentido para que depois me debruce sobre o entendimento das partes constitutivas do mesmo conjunto.

Observemos que o fragmento 50 de Heráclito começa com uma negação ουκείμοϋ. O filósofo rejeita todo escutar físico, pois, para ele a atenção não deve estar presa ao mero influxo de sons, a fala do falante. Essa recusa está fundada no sentido próprio do escutar ομολογεῖν, que consiste no modo próprio da escuta, que é determinado pelo λογος. A escuta verdadeira só ocorre em seu modo próprio quando é realizada a recusa da fala do falante, Heráclito deseja aqui que a atenção não esteja em sua voz, fisicamente, mas no sentido daquilo que é dito, ou seja, deposto.

O ομολογεῖν é antes de tudo λεγεῖν que depõe e propõe, aquilo que antes já se encontra posto no mesmo (όμο), não havendo acréscimo exterior, mas um princípio revelador que se dá através do dizer no λεγεῖν. Esse recolhimento anterior não parte do ομολογεῖν, repousa no λογος, entendido aqui como postura recolhedora originária. O recolher originário parte do λογος e repousa na sua correspondência com ομολογεῖν.

Ao entendermos o ομολογεῖν em sua correspondência com o λογος, podemos dizer que quando ele (ομολογεῖν) se dá, dá-se também o σοφόν, que não pode ser confundido com a sabedoria dos antigos, vista ou ouvida⁸. Se assim fosse, essa escuta estaria presa aos sons e essa visão às imagens, fixando-se em aspectos fisiológicos sem se abrir para o ontológico. Partindo do ponto de que a escuta verdadeira transpassa a realidade fisiológica, podemos entendê-la como uma postura acolhedora de pré-

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p.192.

disposição àquilo que já se apresenta disposto. O σοφόν se atém àquilo que já está disposto pelo *legen*.

O vocábulo σοφόν é comumente traduzido como sábio. Heidegger entende que, no âmbito do fragmento cinquenta, a tradução de σοφόν por sábio é insuficiente, pois, sábio é aquele que “tem jeito para algo” ou possui este ou aquele saber. Heidegger entende que σοφόν é enviado para realizar algo, desempenhar uma tarefa específica, sendo assim, o termo é aqui entendido como um envio sábio. Envio sábio diz muito mais que “jeito para algo”, diz respeito a uma escuta atenta, ao ὁμολογεῖν.

Com o envio sábio, o λεγεῖν dos mortais se conecta diretamente ao λογος, compreendendo a postura recolhedora originária. O λεγεῖν disposto ao envio sábio consiste no recolhimento da postura acolhedora, naquilo que a pro-posição (dizer) recolhedora colocou como disponível. Deste modo, quando os mortais levam a escuta verdadeira a plenitude é que ocorre o envio sábio.

Entendendo σοφόν como envio sábio, devemos considerar que o destino é parte constitutiva da dinâmica do envio. O destino, τοσοφόν, não se confunde com o envio, σοφόν. O destino toma por reunir aquilo que é enviado, sendo tomado como resultado do envio. Partindo desse prisma, Heidegger estrutura o seguinte pensamento:

A medida em que a escuta dos mortais se torna escuta verdadeira acontece o ὁμολογεῖν, a medida em que acontece o ὁμολογεῖν é que acontece o envio sábio. Mas onde é que se dá e como é que se dá o envio sábio? Heráclito diz: acontece um envio sábio em sua propriedade à medida em que um é tudo⁹.

A trajetória de pensamento de Heidegger na análise do fragmento em questão aponta claramente para a máxima ἐν παντα εἶναι. De acordo com a leitura heideggeriana de Heráclito, é sábio dizer que tudo é um¹⁰, partindo da escuta verdadeira daquilo que desde antes já se encontra disposto, necessariamente caímos na afirmação “um é tudo”.

Assim como dito anteriormente, por mais que tal sentença pareça simplória e de fácil compreensão, não o é. Tal sentença fala do λογος e daquilo que ele anuncia. O λογος não anuncia ἐν παντα εἶναι, mas tal sentença fala do vigor no qual o λογος vige e se dá. Não é o que o λογος diz, mas diz muito sobre a realidade na qual habita.

⁹ *Ibidem*, p.193.

¹⁰ *Ibidem*.

A partícula *ἐν* da sentença analisada fala sobre o que é o *λογος* em sua postura recolhedora fundamental. O *ἐν* é o unicamente uno que possui a tarefa de reunir o disponível, deixando-o no dispor-se como tal em seu todo no recolhimento originário. O *λογος* em sua postura recolhedora posta no des-encobrimento tudo o que vige, ao passo que o *λεγεῖν* oferece abrigo ao que é postado. Tudo o que vige possui o caráter de vigência, que consiste em durar, per-durar no des-encoberto após ter chegado a ele¹¹, é pelo caráter de vigência que aquilo que é colocado como disponível pelo *legen* permanece disposto.

O *λογος* executa a tarefa de desencobrir o vigente em sua vigência, ou seja, realiza o movimento do des-velamento, *αλήθεια*. Nesse sentido é possível traçar certa equivalência entre *λογος* e *αλήθεια*, pois nessa dinâmica desempenham o mesmo papel. Tanto um quanto pretendem o desencobrimento do vigente, mas é preciso atentar para o fato de que tudo aquilo que está disponível para o desencobrimento é porque se encontra encoberto, o desencobrir carece substancialmente do encobrir, pode-se observar tanto no *λογος* como na *αλήθεια* uma tensão fundamental entre encobrimento e desencobrimento.

O destino, *τοσοφόν*, do que está encoberto não pode ser outro senão o desencobrimento. Ao entender desencobrimento como *λογος*, só nos resta aceitar o fato de que é ele o destino exclusivo e próprio de todo o envio sábio (*σοφόν*) que deriva da escuta verdadeira (*ὁμολογεῖν*). A postura recolhedora do *λογος* abriga em si toda a destinação do *σοφόν*. À medida em que a escuta dos mortais é conduzida pelo *λογος*, ela adquire a propriedade de *ὁμολογεῖν* e se torna envio sábio (*σοφόν*), mas não se torna destino (*τοσοφόν*), pois este é o *λογος* que reúne em si (*ἐν παντα*) todo o enviado.

Vale então voltar à atenção para o modo com o qual opera a postura recolhedora do *λογος*. Para elucidar tal modo, Heidegger faz uso do fragmento B64 de Heráclito “O raio, porém, dirige tudo (o que vige)”¹². Assim como o raio em um só golpe posta tudo aquilo que vige em seu lugar, desencobrando o vigente, do mesmo modo o *λογος* posta conjuntamente tudo que há e é em uma unidade de sentido.

Na mitologia o raio é símbolo de Zeus, o deus supremo. Para que *λογος* não seja confundido com um ser mitológico, Heidegger lança mão do fragmento B52 de Heráclito

¹¹ *Ibidem*, p. 195.

¹² *Ibidem*.

que diz: “o uno, único sábio, não quer e quer ser chamado pelo nome de Zeus”¹³. À princípio, o fragmento anterior parece carecer de sentido lógico por conter duas sentenças contraditórias, “quer e não quer”, Heidegger interpreta o verbo grego em questão não como “querer”, mas como “estar disposto à”. Sendo assim, traduz novamente o fragmento: “o uno, único unificador, não está disposto a ser recolhido sob o nome de Zeus”¹⁴. Denominar o εἶν por Zeus seria reduzir o único unificador a um simples vigente. Por isso, pode se dizer que o εἶν não “quer” ou não está disposto a ser recolhido sob o nome de Zeus, ao passo que, se entendemos o senhor do Olimpo como destino supremo da criação, podemos afirmar que o εἶν quer ser chamado pelo seu nome, pois, o εἶν realiza todos os envios do destino, não sendo um vigente como os outros, mas o um em sua maneira.

Na perspectiva da postura unificadora do λογος, faz-se necessário observar o seu operar conjunto com o λεγεῖν que diz e chama o nome do vigente, está ligado a *legen*, que dispõe o vigente na vigência e a *lesen*, que realiza a colheita do disposto. Tomando a linguagem como elemento criador de mundo, falar e dizer não estão ligados nem ao som e tampouco a significação. Falar e dizer se ligam ao deixar disponível na luz em que a coisa se acha. Nesse sentido Heidegger acena: “a palavra λογος evoca e recolhe todo o vigente em sua vigência e nela o deixa disponível. O λογος evoca tudo o que a vigência do vigente se apropria em sua propriedade.”¹⁵

Heidegger observa aqui que, no pensamento de Heráclito, a vigência do vigente corresponde ao ser dos entes, no pensamento heraclitano o Ser (vigência) dos entes aparece como λογος que tudo re-une em si em seu εἶν. Então, levar algo a linguagem não consiste apenas em expressá-lo de boca ou por escrito, consiste em abrigar o ser na essência da linguagem.

¹³ *Ibidem*, p. 196.

¹⁴ *Ibidem*, p. 197.

¹⁵ *Ibidem*.

Referências bibliográficas

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEIDEGGER, Martin. “O que é metafísica?” In: *Heidegger (Os pensadores)*. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. In: *Heidegger (Os pensadores)*. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *O que é isto, a Filosofia?* Tradução Ernildo Stein. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009. Disponível em: <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>>. Acesso em: 10 out. 2017.

COSTA, Affonso Henrique Vieira da. “Acerca do surgimento da filosofia”. In: *Anais de Filosofia Clássica*. Rio de Janeiro, v. 9, n. 17, p.75-86, jul. 2015. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/issue/view/303>>. Acesso em: 10 out. 2017.

COSTA, Affonso Henrique Vieira da. “Meditação em torno da essência da Metafísica”. In: *ENCONTRO DA ANPOF*, 16, Heidegger. São Paulo: Anpof, 2015. p. 111-119.

CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.

DOWELL, João A. Mac. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita – Escritos de Filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. “Uma coisa nela mesma e desde ela mesma”. In: *Linguagem e poesia – II Simpósio Nacional de Linguagem e Filosofia/UFOP*, Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.

GAOS, José. *Introducción a el Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

HARADA, Hermógenes. *Iniciação à filosofia*. Teresópolis: Daimon Editora, 2009.

INWOOD, Michael. *Diccionario Heidegger*. Trad. de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. *Heidegger*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia – O pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

_____. *Passagem para o poético – Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

O elogio da profanação em Giorgio Agamben

Antônio Ricardo Moreira Filho

Resumo: A vida profissional e a organização do trabalho moderno estão reivindicando a totalidade da alma dos trabalhadores. A auto exploração e as estratégias biopolíticas agora parecem governar toda a nossa vida dentro e fora do trabalho. Tomando por foco o ato de profanação e o “uso livre”, este artigo examina o conceito de “forma-de-vida” do filósofo italiano Giorgio Agamben como uma contra narrativa ao biopoder e às estratégias governamentais. Nesse contexto, é central a ideia de jogo enquanto ato de profanação, pois é o que torna possível imaginar uma prática de vida caracterizada pela possibilidade de pensar nossa relação com as coisas de uma maneira livre. O jogo nos isenta das regras de regime, propriedade e utilidade e, ao invés disso, torna possível o que Agamben chama de “uso livre”. Em sua obra, Agamben delinea cautelosamente uma figura positiva da biopolítica conhecida como forma-de-vida, que não deve ser confundida com minorias, identidades ou estilos de vida, uma vez que a forma-de-vida abarca na verdade muitas *formas-de-vida*. Em vez de estudar o mecanismo de controle disciplinar da vida profissional moderna, este artigo examina o conceito de vida profana como uma maneira de investigar o valor do trabalho. O objetivo aqui é examinar como a profanação do trabalho nos confronta com a noção de “uso livre” e com os diferentes gestos desse uso livre, como o jogo, a interrupção e a adoração. Em resumo, o artigo argumenta como o uso livre une trabalho, *ethos* e jogo atuando na formação de um novo tipo de *ethos* crítico.

Palavras-chave: Agamben, profanação, uso livre, jogo, forma-de-vida.

Abstract: Modern work life and organization are claiming the whole soul of workers. Self-exploration and biopolitical strategies now seem to govern all our lives inside and outside of the workplace. Focusing on the act of profanation and “free use,” this article examines the concept of “form-of-life” of the Italian philosopher Giorgio Agamben as a counter-narrative to biopower and government strategies. In this context, the idea of play as an act of profanation is central, because it is what makes it possible to imagine a life practice characterized by the possibility of thinking about our relationship with things in a free way. Play exempts us from the rules of regime, property, and utility, and instead makes possible what Agamben calls “free use”. In his work, Agamben cautiously outlines a positive figure in the biopolitics known as form-of-life, which should not be confused with minorities, identities or lifestyles, since the form-of-life actually encompasses many forms-of-life. Instead of studying the disciplinary control mechanism of modern working life, this article examines the concept of profane life as a way to investigate the value of work. The purpose here is to examine how the profanation of work confronts us with the notion of “free use” and the different gestures of free use, such as play, interruption, and worship. In short, the article argues how free use unites work, *ethos* and play by forming a new type of critical ethos.

Keywords: Agamben, profanation, free use, play, form-of-life.

Introdução

Em sua série de textos *Homo Sacer*¹, Agamben se concentrou no mecanismo biopolítico e no *modus operandi* do poder soberano. Agamben tem se preocupado em mostrar como a vida humana, dentro de nosso paradigma político, é reduzida a “vida nua”, potencialidade exposta à injusta medida do poder soberano. A questão oculta nessa abordagem é sobre a possibilidade de estabelecer uma noção de vida humana que desafie o biopoder e as estratégias de governamentalidade e impeça o controle do poder soberano. A contribuição de Agamben para esse campo é o conceito de “forma-de-vida” (*forma-di-vita*), que se trata de um trabalho em andamento. Aqui, Agamben está ocupado em examinar uma vida que, antes de tudo, é caracterizada a partir de possibilidades e que nunca pode ser reduzida a “vida nua”. O fenômeno do jogo assume uma posição central no argumento de Agamben. Vários críticos, entre eles Catherine Mills, têm reservas nesse sentido, vendo Agamben se aproximar de um estado de natureza nostálgico e idílico². No entanto, quero argumentar que Agamben examina os elementos ambivalentes do jogo e da brincadeira como partes de uma longa tradição cultural e histórica³. Agamben enfatiza como o jogo faz uma mediação entre regra (forma) e liberdade, entre sujeito e objeto. Assim, o jogo torna possível imaginar uma prática de vida caracterizada por possibilidades, permitindo pensar nossa relação com as coisas de uma maneira nova. O jogo nos isenta das regras de regime, de propriedade e de utilidade e, em vez disso, torna possível o que Agamben chama de “uso livre”. Em seu trabalho, Agamben delinea cautelosamente uma figura positiva da biopolítica conhecida como forma-de-vida. Para não ser confundida com minorias, identidades, estilos de vida particulares, a forma-de-

¹ Trata-se de uma tetralogia. De 1995 até 2015 foram publicados nove livros, divididos em quatro volumes. Segundo a ordem revisada por Agamben: Vol. I: *O poder soberano e a vida nua* (1995); Vol. II, 1: *Estado de exceção* (2003); Vol. II, 2: *Stasis. A guerra civil como paradigma político* (2015); Vol. II, 3: *O sacramento da linguagem* (2008); Vol. II, 4: *O reino e a glória* (2007); Vol. III: *O que resta de Auschwitz* (1998); Vol. IV, 1: *Altíssima pobreza* (2011); Vol. IV, 2: *O uso dos corpos* (2014); Vol. IV, 5: *Opus dei* (2012). Restam ainda dois textos a serem publicados no Volume IV, segundo aponta a numeração dada pelo autor.

² MILLS, Catherine. *The philosophy of Agamben*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2008.

³ Que remete a vários escritores e pensadores: Kant, Schiller, Schlegel, Nietzsche, Heidegger, Dewey, Huizinga, Gadamer etc.

vida sempre abraça muitas formas-de-vida. Comparando a vida profissional e a organização monástica, Agamben promove em suas últimas obras uma nova dimensão na qual a “vida” como tal, talvez pela primeira vez, seja afirmada em sua autonomia e na qual a reivindicação da “altíssima pobreza” e do “uso” desafia tanto a lei, a vida laboral, as organizações e nossos processos de aprendizado de maneiras que ainda precisamos aprender a lidar. Como podemos pensar a vida como algo não sujeito à propriedade, mas apenas ao uso comum? O elogio da profanação de Agamben é uma tentativa de responder a essas perguntas.

A seguir, apresentarei o conceito de “uso livre” de Agamben como sendo central para a ideia de forma-de-vida. Este capítulo examina o “uso livre”, ou o ato de profanação, como um gesto crítico na transformação dos valores das coisas e do trabalho, saindo do fetichismo em direção a um *ethos* lúdico. O artigo examina e exemplifica como a profanação do trabalho hoje nos confronta com a noção de “uso livre” e diferentes gestos de livre uso, como o jogo, o tédio e a adoração.

Forma-de-vida

Na série *Homo Sacer*, Agamben mostra como a política de hoje assume a forma de uma biopolítica cujo propósito é gerenciar a vida biológica das pessoas (nascimento, morte, saúde, sexualidade). A base fundamental da biopolítica é por ele encontrada na distinção feita por Aristóteles entre *polis* (cidade) e *oikos* (lar) e na exclusão da vida natural (*zoé*) da cidade. O resultado disso é que o campo político é estabelecido através de uma exclusão da vida natural. Quando a vida natural é, no entanto, politizada, é devido a um mecanismo paradoxal: a exclusão inclusiva na qual o excluído é mantido e enquadrado no poder de autoridade do qual ele é excluído. De acordo com Agamben, o mecanismo básico da biopolítica é exclusão, separação e exceção, o que torna possível excluir pessoas do campo da política e do direito e, assim, reduzi-las de cidadãs imputadas com direitos políticos ao estatuto de “vida nua”⁴. Em nossos tempos, esta “vida nua” irá

⁴ Na obra *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua* (1995), Agamben analisa uma obscura figura do direito romano que levanta questões fundamentais sobre a natureza do direito e do poder em geral. Sob as leis do Império Romano, um homem que cometeu um certo tipo de crime era banido da sociedade e todos os seus direitos como cidadão eram revogados. Ele tornava-se assim um *homo sacer* (homem sacro). Em consequência, ele poderia ser morto por qualquer um, enquanto sua vida, por outro lado, era considerada

manifestar-se em diferentes esferas e sob diferentes condições: refugiados, trabalhadores precarizados, idosos, mães solteiras etc. No entanto, de acordo com Agamben, essa máquina biopolítica pode se tornar ineficiente ao se estabelecer uma compreensão da vida humana que não permita a separação entre *zoé* e *bíos*, e que não permita a redução à vida nua. O conceito de forma-de-vida aponta em direção à tal noção de vida humana. Em *Meios sem fim* (1996), ele descreve a forma-de-vida do seguinte modo:

Uma vida que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente *atos*, mas sempre e primeiramente *possibilidade* de vida, sempre e primeiramente potência.⁵

Tal vida não pode ser reduzida à vida nua. Uma forma de vida é uma vida integrada, entendida como um modo de viver no qual biologia e cultura, privado e público, não podem ser separados. Isolar a vida à privacidade é parte da governança biopolítica e neoliberal de hoje. Ao dar forma à vida, a forma-de-vida, como veremos, é também um tipo compartilhado de vida, que tem o potencial de moldar e mudar nossas relações e a regulação liberal da vida e, portanto, a relação entre as regras e a vida.

De acordo com Agamben, é a capacidade de um livre uso comum que precisamos levar a sério se quisermos interromper o modo como o poder biopolítico opera e penetra na vida atualmente. No entanto, a forma-de-vida agambeniana não é equivalente a determinados estilos de vida culturais ou maneiras de viver. O ponto importante é que tal forma-de-vida põe a vida como tal em jogo e a mantém não em sua noção negativa como

“sagrada”, de modo que ele não poderia ser sacrificado em uma cerimônia ritual. Embora a lei romana não mais se aplicasse a alguém considerado um *homo sacer*, este permanecia em relação com a lei. Trata-se, segundo Agamben, de uma “vida humana incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *matabilidade*)” (AGAMBEN, 2012, p. 16). O *homo sacer* é, portanto, excluído da lei somente ao mesmo tempo em que é nela incluído. Ele é o espelho do soberano (*basileus*) – um rei, imperador ou presidente – que se mantém, por um lado, dentro da lei (podendo ser condenado, por exemplo, por traição) e, ao mesmo tempo, fora da lei (já que detém o poder de suspender a lei por tempo indeterminado). O *homo sacer* é “tomado fora” tanto da lei divina quanto da profana, enquanto uma exceção e é, então, abandonado por ambas. É importante ressaltar que, para Agamben, o fato de a exceção ter se tornado a regra na política contemporânea não significa que apenas alguns sujeitos serão *abandonados* pela lei; ao contrário, ele afirma, em nossa época, “todos os homens são potencialmente *homines sacri*” (*ibidem*, p. 86).

⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, n. p.

sendo livre das limitações exteriores, reduzindo-a a uma questão de escolha, mas toma a liberdade como um processo de aprendizagem ligado à própria negatividade do indivíduo, ao que ele não é. O que Agamben chama de potencialidade. Essa forma de liberdade é uma precondição para o *ethos* crítico, para novos valores e para a felicidade, que Agamben, referindo-se a Aristóteles, vê como a verdadeira tarefa da política.

Comportamentos e formas do viver humano nunca são prescritos por uma vocação biológica específica nem atribuídos por uma necessidade qualquer, mas, por mais ordinários, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, colocam sempre em jogo o próprio viver. Por isso – isto é, enquanto é um ser de potência, que pode fazer e não fazer, conseguir ou falhar, perder-se ou encontrar-se –, o homem é o único ser em cujo viver está sempre em jogo a felicidade, cuja vida é irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Porém isso constitui imediatamente a forma-de-vida como política.⁶

Agamben aqui pontua o que ele entende pela vida “estar em jogo”. A ideia é que a vida humana não deve ser entendida nem como uma criatura biológica, nem como uma criatura metafísica com um destino histórico específico, mas deve ser entendida a partir de seus múltiplos impulsos, suas paixões e suas idiossincrasias. O humano não é uma ideia ou um projeto, nem algo a ser pressuposto, nem uma tarefa que deva ser realizada, mas é pura possibilidade, o que Agamben chama de potencialidade (*potenza*). Até que o ser humano não esteja desconectado das ideias, atribuições e tarefas que ao longo da história determinaram a coexistência humana, ele não estará livre. De acordo com Agamben, é o espaço de potencialidade/possibilidade que aqui se revela como o campo da política porque a política trata essencialmente da possibilidade de felicidade. Até agora, essa hipótese da forma-de-vida é um experimento do pensamento e Agamben se pergunta se tal forma-de-vida é possível além das garras do poder soberano:

Uma vida política orientada pela ideia de felicidade e coesa numa forma-de-vida só é pensável a partir da emancipação dessa cisão, do êxodo irrevogável de toda soberania. A pergunta sobre a possibilidade de uma política não estatal tem, portanto, necessariamente a forma: é possível, hoje, existe algo como uma forma-de-vida, ou seja, uma vida para a qual, no seu viver, esteja em jogo o próprio viver, uma *vida da potência*?⁷

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

A resposta parece ser que a vida de poder, a vida potencial, é possível como livre uso, mais precisamente o gesto de livre uso dentro do jogo, o tédio e a interrupção trazendo um *ethos* de valor e um *ethos* de jogo.

O jogo como profanação

Quando Agamben toma o conceito de jogo, ele se inscreve em uma longa tradição filosófica e estética, na qual o jogo é usado como ponto de partida para o pensamento sobre a vida e a arte. O historiador holandês Johan Huizinga descreveu o jogo como atos voluntários ocorrendo dentro de uma esfera demarcada no tempo, com suas próprias regras. Um mundo de “e se” do qual os jogadores participam. Seu estudo foi baseado na ideia de que o jogo não serve a um propósito específico, mas implanta seu próprio objetivo. Em contraste com outras teorias do jogo, Huizinga afirma que o jogo não tem nenhum valor de uso inerente nem biológico, psicológico nem educacional. Apesar de não ter valor de uso inerente, o jogo influencia, no entanto, as condições básicas da vida humana. Ele fala de um “*homo ludens*” (homem lúdico) em contraste com um “*homo faber*” (homem trabalhador, fabricante) e com um “homem do conhecimento”⁸. O escritor francês Roger Caillois criticou Huizinga por restringir o jogo a modos de competições, batalhas e conflitos. Em uma taxonomia do jogo mais expandida, ele distingue entre o jogo que governa e produz competições, sorte, imitações e o jogo baseado em regras (por exemplo, o xadrez) e jogos não estruturados, jogos espontâneos sem regras claras⁹. Apesar dessas diferenças, a atração do jogo como metáfora, como modelo e como paradigma deve-se ao jogo ser associado à liberdade e ao jogar constituir uma imagem para o desenvolvimento da vida livre. Essa noção é geralmente associada a Friedrich Schiller, que foi o primeiro a destacar o jogo como a atividade que mais define o verdadeiro espírito humano.

No entanto, nenhuma das abordagens ao jogo acima analisa o jogo como um conceito ético, além de adicionalmente ser um conceito crítico em sua capacidade de

⁸ HUIZINGA, J. *Homo ludens*. Trad. João Paulo Monteiro. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

⁹ CAILLOIS, R. *Man, play and games*. Trad. do francês por Meyer Barash. Chicago: University of Illinois Press, 2001.

interromper o *continuum* do tempo e a narração histórica do valor de uso econômico. Em *Infância e história* (1978), Agamben discute a relação entre rito e jogo. Referindo-se a Benveniste e Lévi-Strauss, ele descreve a relação como constitutiva de nossa experiência do tempo histórico. Enquanto os ritos tornam eventos em estruturas, o jogo torna estruturas em eventos. O rito torna o tempo diacrônico sincrônico, enquanto o jogo faz o tempo sincrônico diacrônico¹⁰. No entanto, é a partir da relação mútua entre ambos, entre o rito e o jogo, o tempo sincrônico e o diacrônico, que o tempo histórico surge, como tempo humano. O jogo é o que interrompe a estrutura dada para que uma nova experiência possa aparecer: O jogo adquire uma função libertadora. “Brincando, o homem desprende-se do tempo sagrado e o ‘esquece’ no tempo humano”¹¹.

Em seu trabalho posterior, *Profanações* (2005), Agamben estabelece uma analogia mais explícita entre religião e a função do capitalismo e mostra como os dois campos conseguiram (e ainda o fazem) ficar intocados pelo livre uso do ser humano. O jogo enquanto profanação neutraliza e desativa o que foi separado dos humanos e o torna disponível. Profanar significa “abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular”¹². Existe uma relação mútua entre as duas esferas; um novo uso ocorre através da desativação de um uso anterior, mas sem o substituir nem o abolir completamente e sem retornar a algum estado de condição originário. O jogo nos desvia do halo sagrado em seu domínio ideológico sem necessariamente o abolir. Agamben estabelece uma analogia entre a função da religião, da economia, da lei e da política. “Da mesma forma que a *religio* não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade”¹³.

A arte da interrupção: profanação como criticismo

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história – destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 83-84.

¹¹ *Ibidem*, p. 85.

¹² AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 59.

¹³ *Ibidem*, p. 60.

Hoje, na economia cultural, as produções artísticas do “uso livre” de materiais *ready-made* são um ato comum de profanação na indústria da música e em outros campos. Por trás dessa desativação da “sacralidade” da inovação que deixa para trás a noção romântica de gênio, ficamos com a esfera profana da pós-produção. A profanação entra na esfera da ética. Como David Kishik afirma: “como nenhuma identidade é sagrada, a tarefa ética é realmente profaná-la, brincar com ela, examiná-la, lutar a favor e contra, ou mesmo torná-la completamente inoperante em nossa vida, mas sem tentar resolver o problema de uma de uma vez por todas”¹⁴. Mas o que transforma a profanação em um ato ético-político? A resposta, tentarei mostrar, está relacionada ao que Walter Benjamin associou à arte da crítica como uma “arte da interrupção” e a um *ethos* relacionado ao conceito agambeniano de impotência e potencialidade.

Segundo Benjamin, a arte da crítica aborda como as forças transformacionais atualizam e reposicionam coisas e contextos. A crítica não pode ser fixada nem chegar a um ponto final, mas é um envolvimento dialético contínuo. Em vez de aceitar as coisas como são, a crítica é sobre nunca deixar a história acontecer. É nossa maneira de estar consciente da impermanência das coisas que define a agenda da tarefa de profanação. Voltando à ideia de Benjamin de crítica como “arte da interrupção e da destruição”, a ideia de profanação substitui a originalidade das coisas e a história por uma sensação de provisionalidade e temporalidade das coisas. Em seu famoso ensaio, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, Benjamin nos lembra de como a noção de originalidade histórica da arte e das coisas remonta ao ritual do culto e, mais tarde, ao sentimentalismo romântico da beleza e ao fetichismo da mercadoria do capitalismo. E, no entanto, os novos modos de reprodução adotam um novo ato de valorização. Decisiva é a substituição da originalidade das coisas e da história por um sentido do provisório e do temporário. É no além-vida das coisas e da história que chegamos a entender a realidade. A era da reprodução não é apenas um tempo de novas mecânicas, mas um tempo de novas definições. A invenção da fotografia não apenas criou novas possibilidades para copiar o visual, mas novas maneiras de se relacionar com o visual, uma nova maneira de pensar sobre o que significa ver. A partir desse engajamento

¹⁴ KISHIK, David. *The power of life – Agamben and the coming politics*. Stanford: Stanford University Press, 2012, p. 85.

dialético, a verdade dos objetos e da história só pode ser divulgada por meio de sua (pós)vida, os meios pelos quais a coisa entre as constelações lentamente acumulou seu significado. O meio pelo qual as coisas reúnem e acumulam seu senso do ambiente, adquirindo novo uso, curiosidade e jogo.

A tarefa do criticismo é uma atividade que destrói e interrompe o objeto apenas para remodelar sua forma em novas constelações. No livro *Walter Benjamin: a critical life*, Eiland e Jennings sugerem três aspectos cruciais para o sentido benjaminiano de vida crítica: em primeiro lugar, a arte da interrupção e ruinação; em segundo, a fenomenologia da vida cotidiana e, em terceiro lugar, o fragmento como princípio da história da escrita¹⁵. A imagem dialética, o instantâneo literário, tenta capturar um momento saturado de significado e segurá-lo com firmeza para poder vê-lo em sua totalidade¹⁶. O ponto importante é como a interrupção destrói a história em seu contínuo, tentando capturá-la em seu lento devir e dissolução, sua progressão natural na qual a realidade vem a ser e adquire uma nova vida. A vida cotidiana e a experiência fragmentária se reúnem: aqui podemos pensar na fenomenologia da vida cotidiana na qual coisas velhas que caem nas mãos de crianças – um carro velho na garagem, uma arma de fogo, ou um contrato legal – são coisas com as quais elas brincam e são coisas que pensamos ser sérias. O que é comum nesses casos, e na profanação do sagrado, é uma ruptura com o fetiche sagrado da mercadoria ou com a ideologia que tende a cercar a autoridade das coisas com uma aura específica. De fato, o elemento único de uma coisa não se torna ele próprio até que tenha passado por um período de ruína durante o qual a superfície brilhante de uma ideologia da origem foi removida dela e uma quantidade de pó da realidade vivida se reuniu em seu lugar. É essa ruína que cria a possibilidade de falar de uma inovação das coisas como um ato de profanação e de *ethos* e não da ideologia que as cercam.

¹⁵ EILAND, Howard. JENNINGS, Michael W. *Walter Benjamin. A critical life*. Cambridge: Harvard University Press, 2014, p. 168.

¹⁶ Em seu prefácio para a *Origem do drama trágico alemão*, Benjamin enfatiza como o pensamento não apenas precisa capturar o pensamento em seu movimento, mas também fixá-lo. “A tendência de toda a formação de conceitos filosóficos: constatar o devir dos fenômenos no seu ser. Pois o conceito de ser da ciência filosófica não se satisfaz com o fenômeno, precisa de absorver toda a sua história. O aprofundamento da perspectiva histórica em tais investigações não conhece, em princípio, limites, quer no que se refere ao passado, quer ao futuro: dá à ideia a sua dimensão de totalidade. [...] a ideia é uma mônada” (BENJAMIN, 2011, p. 28).

Aqui, a arte da interrupção é central, pois é no processo de pausa, de intervalo, que as coisas podem se desenvolver. A inovação, ou a qualidade única das coisas, deve, paradoxalmente, ser interrompida para se tornar significativa. Vemos agora uma conexão clara entre a descrição de Benjamin da história como um trem e a revolução sendo o freio que o faz parar para a vida cotidiana, para o micro olhar sobre as coisas, para a vida das coisas, o processo de pausa a partir do qual as coisas podem se desenvolver. No ato da interrupção, a crítica presta atenção ao banal e ao criativo. A originalidade da história e das coisas é pós-original. Nesse engajamento, Benjamin e Agamben atribuem inovação e valor ao além-vida das coisas, uma combinação de pós-produção e pós-originalidade. A tarefa da crítica seria fazer novas perguntas baseadas em interrupções profanas que as conectassem à vida cotidiana. Aqui, nada é sagrado. Por exemplo, para imaginar a profanação da propriedade privada, devemos combinar a arte da interrupção com uma compreensão da vida cotidiana e de seu caráter fragmentário. Provavelmente deveríamos começar com um sentido diferente do compartilhar das coisas. A profanação da propriedade privada tem a ver com a promulgação de uma forma de vida que quebra a lógica do descarte de consumo (compra e descarte), mas a partir do uso livre. Seria possível imaginar uma profanação dos recursos energéticos, conectando-os a um ato de interrupção e à vida cotidiana? Se sim, em vez de depender da redução tecnológico-instrumental do carbono na atmosfera, o ato de profanação (e interrupção) tentaria conectar a sustentabilidade como forma-de-vida ao nosso mundo profano de satisfação e experimentação: devemos levar nossa bicicleta ao trabalho não porque reduz o uso de energia à base de carbono, mas porque isto está conectado a um *ethos* vivo de satisfação interiorizado. Devemos comprar roupas *vintage* usadas, não porque alguém nos disse para fazermos, mas porque se tornou uma maneira de brincar com as roupas velhas como uma maneira de viver. Profanar a maneira como vivemos é um exercício de viver em si, um processo fenomenológico exigente de confrontar nossos valores básicos e os valores de nossos valores.

O gesto de adoração

Segundo Martinho Lutero, a melhor maneira de servir a Deus é se dedicar à uma profissão. Deus não apenas exigiu oração diária e boas ações ocasionais em relação ao

próximo, mas também uma vida baseada principalmente no trabalho e na adoração. Lutero tomou o ideal da vida monástica dedicada a adoração de Deus e o removeu das paredes do monastério e o transformou em uma ética universal do trabalho. Lutero converteu a vida monástica e seu mecanismo disciplinar para a sociedade exterior. Apesar de uma clara diferença entre as sociedades dos luteranos do norte e os católicos do sul da Europa, eles compartilham a mesma ambição de incluir toda a vida sob uma regra. Hoje, a chamada “regra” terá diferentes manifestações: lealdade à sua empresa ou organização, as regras de certos tipos de produção no meio acadêmico, a regra da eficiência, combinando lei e administração pública, mais preocupada com a documentação e o registro do que você faz e do quanto você faz (o meio acadêmico, por exemplo, exige que o pesquisador se concentre em quantos artigos ele consegue produzir por ano e não na sua qualidade, a qualidade básica do trabalho como tal).

Mas o que significaria falar da vida, da vida profissional e organizacional como algo que não pode ser possuído nem por si mesmo ou por qualquer outro. Que a vida, nas palavras de Agamben, é algo que descobrimos em um uso comum? Em seu livro *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma-de-vida* (2011), Agamben discute o poder do uso livre e gratuito no interior da organização da Igreja Católica. A história transformadora da adoração é a história do monge Franciscano. O monge Franciscano se dedicou à uma vida de pobreza, buscando estabelecer uma vida fora do alcance da lei, fora da organização da igreja. Os franciscanos desafiaram a lei de uma maneira muito fundamental: eles anularam a autoridade política e eclesiástica que insistia em organizar a vida com base no exemplo de Jesus apenas. Isso significava rejeitar a propriedade privada e os direitos enquanto tais. Agamben escreve o que chama de uma “arqueologia da cultura monástica católica”, combinando os jogos de linguagem da lei com os jogos de linguagem da vida de trabalho e da organização moderna. O objetivo desse trabalho histórico não é retornar a uma voz oculta ligada ao passado, que repousa em um tempo cronológico passado separada de nós e objetivada na forma de fontes históricas. Antes, o diálogo com a história intervém em nossa experiência atual como parte da experiência vivida e não vivida. O tempo presente é dividido entre uma experiência vivida e uma não-vivida. A experiência que estamos vivendo e que está presente para nós “no agora” também é uma experiência que contém um passado que nunca foi vivido e que nunca

pode ser entendido como tal. É por isso que a questão do que significa ser contemporâneo é uma tarefa tão urgente para Agamben, uma tarefa que é sempre um ato de abraçar o prematuro, a negatividade sombria que está no cerne da profanação.

O monge Franciscano lança luz sobre fenômenos atuais, como trabalho e vida, regra e vida, poder e vida. O que caracterizou a cultura Franciscana foi uma prática específica que desafia o que entendemos por governar a si mesmo dentro de uma organização. Em primeiro lugar, a palavra “prática” não pode ser associada a uma prática de nomeação do campo de estudo sociológico como algo simplesmente a ser observado. “Prática”, no sentido franciscano, estende o conceito ao conectá-lo a um modo de existência em si. Isso afeta a relação entre prática e regra. A prática de vida dos franciscanos não via as regras como uma ferramenta reguladora da vida. Em vez disso, uma “regra” não poderia ser separada da forma e da expressão que foi dada no uso livre.

Isto é, forma de vida. Segundo Francisco de Assis, o estrito culto doutrinário a Deus dividiu o dia em regras estritas. No entanto, para Francisco, o amor não era a vida sob o código, mas uma forma-de-vida. A devoção e o amor são, antes de tudo, uma prática concreta da vida como tal, uma forma de viver. Esse grupo separatista dentro da cultura monástica católica de organização estrita não pôde adotar uma identidade específica monitorada pelas regras já estabelecidas, encarnadas nas cerimônias e liturgias diárias. Segundo Francisco, essas regras se tornaram um obstáculo para se levar a sério as possibilidades de uma vida de amor. A questão era que as regras não se esgotam, que existem outras possibilidades de vida ligadas à mesma crença, à mesma fé. Mas não apenas isso, e é isso o que torna o uso livre de Francisco tão radical e consistente, só se pode levar a fé a sério colocando-a em jogo no próprio modo de viver. Portanto, a forma-de-vida está sempre ligada às potencialidades da vida. É isso que Agamben quer dizer com a palavra “prática”. A prática nunca é simplesmente uma série de ações que cumprem uma meta específica ou salvagam um lucro.

A prática da forma-de-vida é o lugar para experimentar e investigar um possível acesso a um ato de viver a partir do *ethos*. Um ato de profanação no interior da santidade da organização. Um gesto de uso livre como uma verdadeira investigação dos valores da organização. Antes de tudo, os franciscanos reivindicaram um modo de viver e não uma doutrina. Segundo Agamben, eles foram, em certo sentido, os primeiros a “descobrir a

vida”¹⁷. A inspiração de Francisco para tantas gerações é usualmente referida como “a verdade viva”. O ponto exato disso não é simplesmente seguir a experiência como uma prática baseada em regras, mas é praticar a experiência que também inclui encontrar novas formas de expressão para esta vida. Não apenas para conhecer com o coração, para viver a oração da vida, mas para dar vida à carne. Encontrar uma prática que redescubra a vida ao redescobrir valores de uma nova forma. A prática da forma-de-vida é o *ethos* de se levar a vida a sério. Ao levar nossas vidas a sério, temos que nos voltar para nossa capacidade, nossa *potentia*. Nesse sentido, o modo de viver (nossa forma de vida) usa a regra como orientação (e não apenas como um estatuto). Portanto, nossas relações com as coisas são caracterizadas pelo uso e não como propriedade privada. Ao lado da relação entre regra e vida, Agamben introduz um terceiro elemento: uso. Tradicionalmente, a oposição entre regra e vida vê as regras como universais e a vida como ligada ao singular (particular) humano. O problema, no entanto, é que tanto o universal quanto o singular (particular) são tratados como dois fatores já dados. O uso, por outro lado, abre espaço para um terceiro elemento, isto é, a prática como gesto. “Gesto” é o nome usado por Agamben para abordar esse elemento da *práxis*. Se a produção é um meio em vista de um fim e a *práxis* é um fim sem meios, o gesto rompe com a falsa alternativa entre fins e meios “que paralisa a moral e apresenta meios que, *como tais*, se subtraem ao âmbito da medialidade, sem se tornarem, por isso, fins”¹⁸. “O gesto”, escreve Agamben, “é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal”¹⁹. O gesto é essa intersecção entre vida e arte, ato e poder, geral e particular, texto e execução. O gesto de adoração é aqui tratado como um ato criativo que muda a direção da regra no interior da organização.

Vivendo no curioso desdobrar, o jogo se torna a imagem mais forte daquilo que é o mais humano. A lição de Francisco foi relacionar nossa própria existência e desviar o olhar para os valores básicos em questionamento crítico. Portanto, a forma-de-vida torna-se o local de uma comunicação crítica de valores conectados ao nosso modo de viver. A

¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma-de-vida*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 253.

¹⁸ *Ibidem*, p. 43.

¹⁹ *Ibidem*, p. 44.

potencialidade do trabalho e da oração aqui transforma a impotência em poder. Ser a causa das próprias ações (*causa sui*). Nos encarar como criaturas de possibilidade é similar a assumir a responsabilidade não apenas de nossa própria vida, mas também da vida dos outros. De acordo com Agamben, a forma-de-vida é um conceito de diferença ética, a prática de levar a vida a sério. Colocar novamente a questão dos valores que norteiam nossas tarefas comuns. Forma-de-vida é esse questionamento dos valores em relação às regras dadas em uma determinada organização. A opinião de Agamben sobre Francisco é um lembrete de que nunca terminaremos com o passado. Forma-de-vida é uma luta para recuperar nosso acesso à história na redescoberta de valores em um novo uso comum, livre e gratuito. A história, os esquecidos modos de vida ou os traumas e episódios que desejamos esquecer, sempre intervêm no tempo presente em que vivemos. Mas, em vez de negligenciar esse elemento de negatividade, essa escuridão, essa alteridade de nosso presente, “o contemporâneo”, escreve Agamben, “é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo”²⁰. A luta pelo uso livre é uma tentativa de obter acesso à nossa vida contemporânea.

É nesse sentido que se pode dizer que a via de acesso ao presente tem necessariamente a forma de uma arqueologia que não regride, no entanto, a um passado remoto, mas a tudo aquilo que no presente não podemos em nenhum caso viver e, restando não vivido, é incessantemente relançado para a origem, sem jamais poder alcançá-la. Já que o presente não é outra coisa senão a parte do não-vivido em todo vivido, e aquilo que impede o acesso ao presente é precisamente a massa daquilo que, por alguma razão (o seu caráter traumático, a sua extrema proximidade), neste não conseguimos viver.²¹

Conclusão

Focando no ato de profanação e no “uso livre”, este artigo investigou a forma-de-vida como uma contra narrativa para as estratégias governamentais e de biopoder. O primeiro passo estabeleceu um *ethos* crítico baseado no ato de profanação associado a uma prática de aprendizado lúdico que ocorre no interior das operações do capitalismo

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 64.

²¹ *Ibidem*, p. 70.

tardio e dos novos modos de produção. O artigo examinou e exemplificou como a profanação do trabalho hoje nos confronta com a noção de “uso livre”, por exemplo, o jogo, a interrupção e a adoração. No total, o artigo argumentou como o uso livre, o ato de profanação, um trabalho, *ethos* (valores) e jogo.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história – destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

———. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

———. *O que é o contemporâneo?* Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

———. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

———. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma-de-vida*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

———. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2011.

CAILLOIS, R. *Man, play and games*. Trad. do francês por Meyer Barash. Chicago: University of Illinois Press, 2001.

EILAND, Howard; JENNINGS, Michael W. *Walter Benjamin. A critical life*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

HUIZINGA, J. *Homo ludens*. Trad. João Paulo Monteiro. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

KISHIK, David. *The power of life – Agamben and the coming politics*. Stanford: Stanford University Press, 2012.

MILLS, Catherine. *The philosophy of Agamben*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2008.