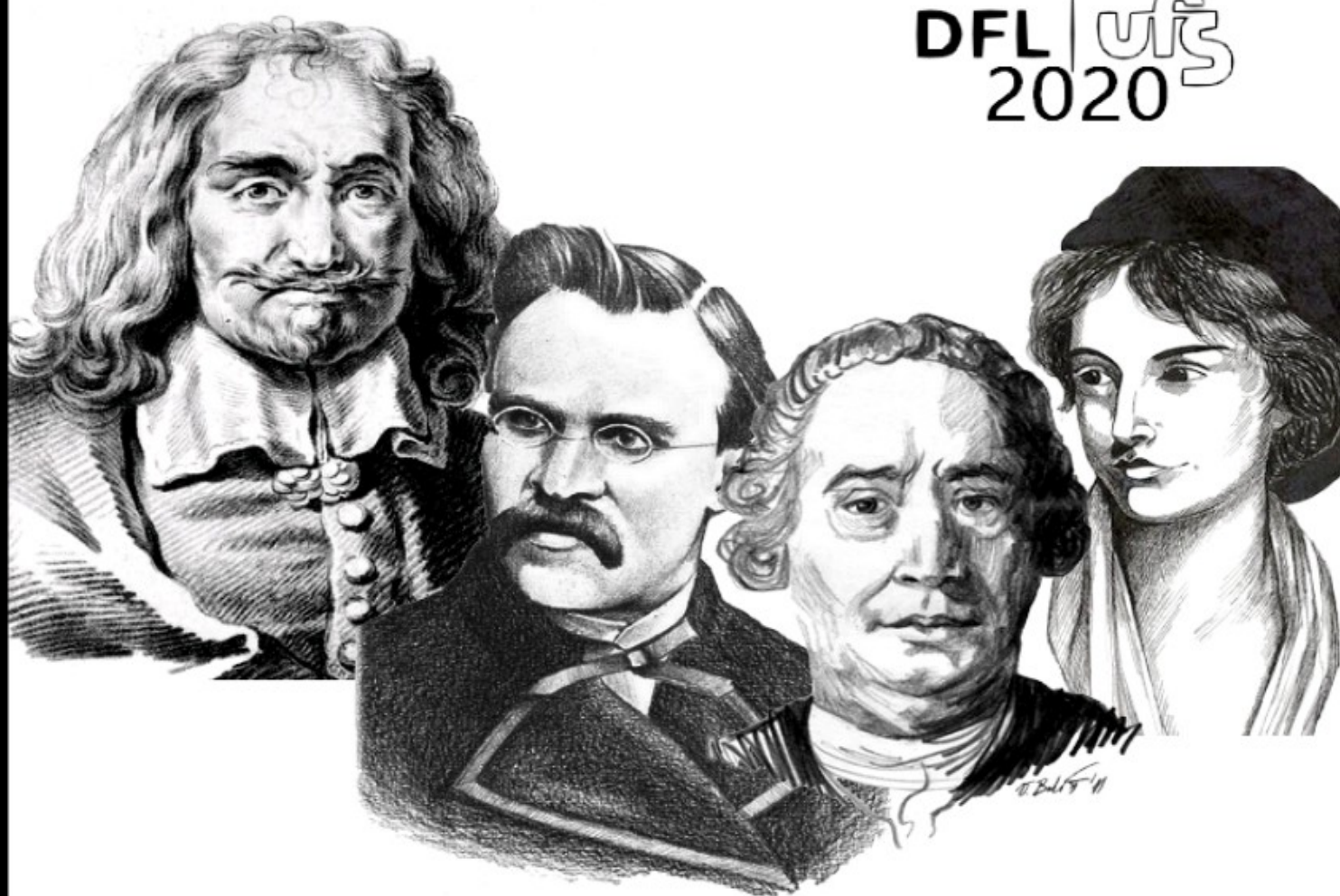


III SEFILL

Semana de Filosofia Livre

CADERNO DE RESUMOS

DFL | ufs
2020



Org. pelos discentes de filosofia da ufs

Expediente

Editores

Prof. Dr. William de Siqueira Piauí
Marcos Deyvinson Ferreira Damacena
Lauro Iane de Moraes
Ma. Alexsandra Andrade Santana
Allan Wolney Mesquita Santos
Igor Ferreira Fontes

Revisores

Allan Wolney Mesquita Santos
Igor Ferreira Fontes
Marcos Deyvinson Ferreira Damacena
Mariana Dias Pinheiro Santos

Capa

Mariana Dias Pinheiro Santos

Comissão organizadora: Ágata Pamq, Allan Wolney Mesquita Santos, Daniel Montenegro Santos, Igor Ferreira Fontes, Marcos Deyvinson Ferreira Damacena, Mariana Dias Pinheiro Santos, Pascoal Ribeiro dos Santos Neto, Rayane Ribeiro dos Santos.

Comissão científica: Allan Wolney Mesquita Santos, Igor Ferreira Fontes, Marcos Deyvinson Ferreira Damacena.

SUMÁRIO

Filosofia do esporte: uma introdução as principais teorias e problemas

Prof. Dr. Adilson Koslowski.....7

A condição humana de Hannah Arendt e o mínimo existencial para subsistência do proletariado de serviços na era digital

Alana Maria Passos Barreto, Prof.^a Dra. Clara Cardoso Machado Jaborandy.....10

Os paradoxos do sense e os objetos impossíveis: Deleuze, entre Russell e Meinong

Álex Deiwison Fiel de Andrade Cândido.....15

O sentido da redução fenomenológica nas cinco lições (a ideia da fenomenologia) de Husserl

Allan Wolney Mesquita Santos.....18

Comunidade, cemitério e tradição: afinidades entre Walter Benjamin e João Cabral de Melo Neto

Caio Graco Queiroz Maia.....23

As formas de governo em Hobbes

Camila Moura de Carvalho, Prof. Dr. Saulo Henrique Souza Silva.....28

Uma análise sobre dualismo de Marylin Monroe e de Charles Manson encarnado na perspectiva estética de Marilyn Manson

M.e Carlos Kleyvon Araujo Souza.....34

Plotino e Proclo: em torno da mística

Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra, M.e Tadeu Júnior de Lima Nascimento.....36

Nietzsche: a arte como tarefa suprema

Cléberton Luiz Gomes Barboza.....41

Filocalia: a relação entre o belo e o amor em Platão

Dálete O'Hana dos Santos Santana.....	47
---------------------------------------	----

Hume crítico do contratualismo

Daniel Montenegro Santos.....	52
-------------------------------	----

Notas sobre o conceito de cuidado de si em Michel Foucault

Davi Fortes Silva.....	55
------------------------	----

A Henologia Plotiniana: unidade e beleza

Dinarte Inacio dos Santos Netos.....	58
--------------------------------------	----

Hannah Arendt e a contrareforma do ensino médio: Uma análise da atual crise da educação brasileira

M. ^a Ellen Maianne Santos Melo Ramalho.....	62
--	----

Intelecto e natureza em Tomás de Aquino

Prof. Dr. Evaniel Brás dos Santos.....	67
--	----

Nietzsche e o trágico, uma Filosofia anti-socrática

Felipe dos Santos Faria.....	71
------------------------------	----

Política e afetos: uma análise psicanalítica através da escuta do jovem eleitor de Jair Bolsonaro

M. ^a Flávia dos Santos Nascimento.....	76
---	----

Vilém Flusser e a *Bodenlos*: Investigação acerca da falta de fundamento na Pós-História

Iago dos Santos Rabelo.....	81
-----------------------------	----

Considerações sobre os estudos do comércio na obra de Maquiavel

Igor Ferreira Fontes.....	85
---------------------------	----

Para além da empatia animal: o vegetarianismo como proposta eco sustentável

José Alcides Hora Neto.....	90
-----------------------------	----

Da formação à informação: a transformação dos saberes na contemporaneidade	
M. ^a Juliana Santos Monteiro Vieira, Prof. ^a Dra. Dinamara Garcia Feldens.....	95
 <i>Dracula</i> e os limites do gótico	
Prof. Dr. Marcos Balieiro.....	100
 Apresentação da constituição do conceito “Eu” proposto por Sartre em sua obra “A transcendência do Ego”	
Marcos Rodrigo Rabelo Amado.....	104
 A teologia mística em Dionísio Pseudo Areopagita	
Maria de Fátima Pina Lima.....	109
 Hobbes: uma tensão entre a mecânica e a linguagem	
Mariana Dias Pinheiro Santos.....	114
 Sobre nobreza e sacrifício na era do niilismo: Uma releitura do capítulo “O que é nobre?” de Nietzsche	
Prof. ^a Dra. Mariana Lins Costa.....	117
 Teoria penalista em Friedrich Nietzsche	
Marília Fernanda Santos Lima.....	125
 O fenômeno da mística segundo E.R. Dodds	
Marks Henrik dos Santos.....	128
 O Método científico como critério de demarcação entre ciência e pseudociência	
Matheus Cruz Santos.....	133
 As ciências do espírito em W. Dilthey: sobre a necessidade de uma fundamentação epistemológica	
Pascoal Ribeiro dos Santos Neto.....	138
 Uma breve introdução do conceito de Identidade Pessoal em Leibniz e Locke	

Rayane Ribeiro dos Santos.....141

Filosofia do esporte: uma introdução as principais teorias e problemas

Prof. Dr. Adilson Koslowski¹

RESUMO: Nosso objetivo é apresentar a filosofia do esporte como uma disciplina universitária e como é estudada e investigada em nossos dias em países como EUA, Inglaterra, Dinamarca, Suécia, Noruega, Polônia entre outros. Para isso, apresentaremos as quatro etapas do desenvolvimento histórico da filosofia do esporte e focaremos na temática principal que é a ética do esporte. Todos os outros temas são satélites que orbitam em torno desse problema fundamental. A filosofia do esporte é uma disciplina de ética aplicada ao esporte. Contudo, o esporte se mostra um campo especial com problemas normativos que demandam teorias e soluções próprias.

A filosofia do esporte tem mais ou menos uns cinquenta e cinco anos enquanto uma disciplina filosófica (KRETCHMAR, 1997). Contudo, a reflexão filosófica acerca da brincadeira (*play*), dos jogos (*games*) e dos esportes (*sports*) é algo antigo remontando à Grécia Antiga (REID, 2012).

Clássicos nessa área são *Homo Ludens* de Johan Huizinga (1938/2019), *Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem* de Roger Caillois (1958/2017) e *A cigarra filosófica: a vida é um jogo?* de Bernard Suits (1978/2017). Esses textos têm em comum a ocupação de buscar a natureza ou a definição do que é esporte. Esse objetivo é considerado um problema metafísico a respeito da essência do esporte à maneira socrática (REID, 2012). Suits (2017) - contrariando Wittgenstein acerca da impossibilidade de definir 'jogo' nas *Investigações Filosóficas* - apresenta uma definição de jogo muito influente.

As influências de Huizinga, Caillois, Suits são consideradas importantes na solução do problema da definição de brincadeira, jogo e esporte e de suas relações. Porém, não há uma solução para as definições desses conceitos aceita por todos os filósofos do esporte. A definição desses conceitos é importante, pois reverbera nas discussões normativas do esporte (REID, 2012).

O desenvolvimento histórico de uma filosofia do esporte como estabelecido por R. Scott Kretchmar (1997) distingue quatro etapas. A primeira etapa é a chamada época eclética que vai de 1875 a 1950. A filosofia é utilizada como justificação da prática dos esportes na escola. A segunda etapa é dos sistemas filosóficos que vai de 1950 a 1965. O professor deve ter uma filosofia ou um sistema filosófico que oriente sua prática na educação física seja o marxismo, o pragmatismo, o tomismo, o existencialismo etc. A terceira etapa é a disciplinar

¹ Doutor em Filosofia. Professor no Departamento de Filosofia da UFS.

que vai de 1965 a 1984. A filosofia do esporte como uma disciplina da filosofia deve – de modo semelhante a outras disciplinas – resolver seus problemas metafísicos, estéticos, epistemológicos etc. O acento recai sobre o problema da definição de jogo e de esporte. A última, a quarta etapa é a post-disciplinar (ou prática) que vai de 1984 até nossos dias.

Nessa quarta etapa, a reflexão filosófica acerca do esporte é centrada na ação esportiva como algo *sui generis*. A filosofia do esporte não é simplesmente a aplicação das disciplinas e resultados das disciplinas tradicionais da filosofia (metafísica, ética, epistemologia etc.) ao esporte. Ela suscita uma problemática própria centrada na ética dos esportes. Todos os demais problemas estão orientados a esses problemas éticos ou normativos dos esportes. Alguns exemplos desses problemas éticos são a igualdade do homem e da mulher, o tratamento aos transexuais e hermafroditas, o doping, a violência, o tratamento aos animais, a atitude aos menores por parte dos pais, o papel das emoções nos aficionados, a relação entre esporte e nacionalismo, etc. (TRIVIÑO, 2013).

Existe uma divisão dualista em relação às teorias do esporte estabelecida pela influência de Alasdair MacIntyre com seu livro *Tras la virtud* (2004). As duas correntes normativas do esporte são o externismo e o internismo. As funções de uma teoria do esporte são múltiplas. Alcançar uma definição do esporte (o problema da definição). Explicar o interesse pelo esporte tanto dos praticantes como dos espectadores. Explicar o valor do esporte e oferecer os recursos para resolver os problemas éticos do esporte principalmente dos esportes competitivos (SIMON, 2014).

O externismo é baseado no pensamento marxista. O esporte não é independente de seu contexto socioeconômico. O grau de determinação social depende da corrente marxista. Contudo, nem todos pensam que o esporte pode ser analisado simplesmente desse modo, sem considerar que há uma autonomia específica do esporte. O externismo influenciado por uma compreensão sociológica do esporte é um tipo de determinismo social. O externismo tornou-se menos influente após a década de 90 do século passado. (LÓPEZ FRÍAS, 2014).

O internismo é subdividido em formalismo, convencionalismo e interpretacionismo. Segundo o formalismo o que compõe a natureza do esporte são exclusivamente as regras formais que o constituem e o dotam de autonomia. A influência de Suits é fundamental nessa teoria do esporte.

Com a intenção de elaborar uma interpretação mais social da natureza do esporte nasce a corrente denominada de convencionalismo. Compreende o esporte como um acordo pragmático-estratégico, muitas vezes, implícito que se dá entre os diversos participantes. Esse

ethos (costumes, hábitos, tradição) aceito convencionalmente rege e determina a aplicação das regras.

O interpretacionismo nasce da impossibilidade das correntes anteriores dar uma explicação descritivo-normativa satisfatória do esporte. É a corrente mais aceita nos dias de hoje. O interpretacionismo vai além da visão das regras constitutivas do esporte (formalismo), das convenções sociais (convencionalismo) e de princípios morais importados do exterior (externismo). Todavia, há tentativas de superar esse dualismo teórico e propor teorias que ultrapassem as dificuldades enfrentadas pela teoria dominante (LÓPEZ FRÍAS, 2014).

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia do Esporte. Ética. Definição. Teorias do Esporte.

REFERÊNCIAS

CAILLOIS, Roger. *Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

KRETCHMAR, R. Scott. “*Philosophy of Sport*”. In MASSENGALE, J. D., SWANSON, R. A. (editors). *The History of Exercise and Sport Science*. EUA: Human Kinetics, 1997.

LÓPEZ FRÍAS, Francisco Javier. *La filosofía del deporte actual*. Paradigmas y Corrientes. Roma: QUAPEG, 2014.

MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2004.

REID, Heather. *Introduction to the Philosophy of Sport*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2012.

SIMON, Robert L. “*Theories of Sport*”. In TORRES, C. R. (editor). *The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Sport*. London: Bloomsbury Publishing, 2014.

SUITS, Bernard. *A cigarra filosófica: a vida é um jogo?* Lisboa: Gradiva, 2017.

TRIVIÑO, José Luis. *The Challenges of Modern Sport to Ethics: From Doping to Cyborgs*. New York: Lexington Books, 2013.

A condição humana de Hannah Arendt e o mínimo existencial para subsistência do proletariado de serviços na era digital

Alana Maria Passos Barreto²

Prof.^a Dra. Clara Cardoso Machado Jaborandy³

Resumo: O presente trabalho objetiva analisar *A Condição Humana* de Hannah Arendt em paralelo com a condição do trabalhador de serviços na era digital que, por sua vez, sofre sob a pressão da maximização do tempo, redução dos custos e “flexibilidade” dos contratos. De tal maneira, nota-se que esses trabalhadores precarizados necessitam de um mínimo existencial para manutenção de sua subsistência, todavia, as novas morfologias do trabalho buscam unicamente o aumento da exploração, a baixa do salário e a abstenção de responsabilidades pelas empresas. Foi utilizada a pesquisa qualitativa por método dedutivo, além de revisão bibliográfica e documental. Ademais, essa nova concepção, que se mostra irreversível, denuncia a intrínseca adaptação da sociedade por critérios de governança e de regulamentação jurídica, para garantir o bem-estar social dentro dos princípios constitucionais.

Palavras-chave: Condição Humana; Mínimo Social; Trabalho.

Introdução

As novas formas de organização do trabalho possibilitaram a progressão da escravidão moderna na era digital e redefiniram as novas formas de extração de mais-valor. Essas mudanças estruturais nas relações de trabalho marcam uma grande centralização de capital auxiliada por novas formas de intensificação do trabalho.

O capitalismo industrial deu origem ao conceito moderno de trabalho. No livro *Capitalismo Parasitário*, Zygmunt Bauman (2010) conceitua o capitalismo como um parasita. Isso porque, assim como qualquer parasita, pode-se prosperar durante certo período, desde que encontre um organismo ainda não explorado que lhe garanta alimento. Porém, não pode fazer isso sem prejudicar o hospedeiro, mais cedo ou mais tarde, o corpo habitado será desgastado, seja nas condições de sua prosperidade ou mesmo de sua sobrevivência. (BAUMAN, 2010).

2 Graduanda em Direito pela Universidade Tiradentes (UNIT/SE). Pesquisadora Bolsista em Iniciação Científica (PIBIC/CNPq). Integrante do Grupo de Pesquisa Direitos Fundamentais, Novos Direitos e Evolução Social, presente no diretório do CNPq.

3 Doutora e Mestre em Direito pela Universidade Federal da Bahia. Especialista em Direito Público pela Uniderp. Graduada em Direito pela Universidade Federal de Sergipe. Professora do Mestrado em Direitos Humanos da UNIT e de cursos de pós-graduação da UNIT e EJUSe. Coordenadora do grupo de pesquisa Direitos Fundamentais, Novos Direitos e Evolução Social presente no diretório do CNPq. Advogada militante em Direito Público e Empresarial. Vice-presidente da Comissão de Estudos Constitucionais da OAB/SE.

Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt trata da *vita activa*, isto é, três atividades humanas fundamentais, o trabalho, a obra, a ação; e também das três condições humanas, sendo então, a vida, o pertencer ao mundo e a mundanidade. Ela busca compreender a natureza da sociedade, que por sua vez, diferencia da condição humana. Esta última, está relacionada as condições de vida impostas ao homem para sua sobrevivência, como o trabalho. De tal maneira, o trabalho justifica-se por abordar sobre a obra de Arendt contrapondo com a condição do trabalhador na era digital, que encontra situações precárias ou vivenciam, muitas vezes, o desemprego.

Metodologia

Dessa forma, para o desenvolvimento do presente trabalho, foi utilizada a pesquisa qualitativa por método dedutivo e explicativo. Visto que, trata da análise da perspectiva de Hannah Arendt em *A Condição Humana*, sobre o trabalho e sobre a condição do trabalhador em paralelo, ao proletariado de serviços na era digital sujeito a uma condição de trabalho suscetível a restrição de seus direitos, que o torna dependente de um mínimo social para manutenção de sua existência e subsistência.

Por sua vez, na pesquisa bibliográfica e documental, serão utilizadas, além de *A Condição Humana* de Hannah Arendt, destaca-se a obra dos renomados sociólogos do trabalho Ricardo Antunes, com *O Privilégio da Servidão*, e *O Ardil da Flexibilidade*, de Sadi Dal Rosso, que abordam sobre a temática proposta, além de consulta a documentos e artigos científicos.

Resultados e Discussão

Nessa perspectiva, Arendt faz uma crítica as relações de trabalho, pois este “assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie” (2019, p. 11), ou seja, a condição humana do trabalho é a própria vida. Ela define dois tipos de homens, o *animal laborans* e o *homo faber*. O *animal laborans* representa a condição natural, as necessidades biológicas, sendo o *labor* apenas para sua subsistência. Já o *homo faber*, é a transformação do homem labor para um homem de fabricação.

Não obstante, a Revolução Digital trouxe consigo o *homo digitalis*, que o filósofo Byung-Chul Han (2018) compreende esse cidadão eletrônico como um ninguém, cuja

identidade foi psiquicamente dissolvida por meio da solicitação excessiva. Dessa forma, ele é um ninguém do meio de massas, não reivindica nenhuma atenção para si mesmo.

Esse retrato do trabalhador digital como um ninguém, coloca em questão a sua invisibilidade, principalmente, no que diz respeito aos trabalhadores de aplicativos. Estes, sobretudo, vivenciam uma condição humana do pior tipo, sujeitos a uma escravidão digital, em que sofrem da precarização do trabalho, devido a superexploração do labor e o horário indeterminado.

Han (2019) faz uma crítica ao *animal laborans* pós-moderno, visto que, este não abandonou seu ego, resultado da nova forma de sociedade laboral, que se individualizou numa sociedade de desempenho, em busca de proatividade excessiva.

No século XXI, homens e mulheres dependem quase que exclusivamente do trabalho para sobrevivência, e encontram situações cada vez mais precárias. (ANTUNES, 2018). Por sua vez, os horários laborais constituem a essência do valor, de modo que, o constante investimento em capital para com os meios de produção com o intuito único de gerar mais-valor, existem para possibilitar a ativação do trabalho, conseqüentemente, sua extração de mais-valor, do contrário, os empresários perdem no seu lucro. (ROSSO, 2017).

A conquista de direitos do trabalho foi um processo árduo em qualquer lugar do mundo, de qualquer modo, a conquista de direitos e de maiores salários ocorreu paralelamente à construção de práticas de jornada de tempo integral. (ROSSO, 2017). Em *Manuscritos econômico-filosóficos*, ao tratar do salário, Marx (2010) afirma que a taxa mais baixa e unicamente necessária para o salário é a subsistência do trabalhador durante o trabalho, para sustentar sua família e para manter viva a raça de trabalhadores.

Se o Estado se mostra incapaz de gerir os novos fluxos econômicos, também se mostra incapaz de resolver a questão social que, enquanto produto histórico, encontra nas formas contemporâneas de organização societária todas as condições necessárias para sua reprodução, sob novas denominações e também com novas repercussões. (DUARTE JUNIOR, 2019, p. 133).

O Brasil é um país predominantemente flexível quanto ao horário laboral, devido à informalidade do trabalho e o descaso com a legislação social existente. Dessa forma, sua “flexibilização”, é caracterizada por um emprego descomunal de horas extras. Contudo, a flexibilidade para cima e para baixo demonstra ser um aspecto de países em que os direitos

trabalhistas estão em processo de amadurecimento, e acaba denunciando a disparada exploração da força de trabalho. (ROSSO, 2017).

No que tanga aos direitos sociais, a noção de “mínimos sociais” passa a prevalecer sobre a noção de necessidades básicas como pressuposto para o alcance de padrões ótimos não apenas de sobrevivência, mas também, de reconhecimento do homem como um sujeito de direito. (DUARTE JUNIOR, 2019). De tal maneira, enquanto compreendidos como mínimos sociais ou existenciais, os direitos sociais não passarão de uma armadilha da pobreza e não como máxima a orientar sua formulação e materialização como necessidades básicas. (DUARTE JUNIOR, 2019).

Considerações Finais

Por fim, considera-se que a forma de trabalho no século XXI tem se mostrado uma condição humana análoga à escravidão. Visto que, os novos trabalhadores da era digital, com ênfase nos motoristas e entregadores de aplicativos do tipo *Uber* e *Ifood*, vivenciam um limbo na legislação social, sujeitos a jornadas prolongadas todos os dias da semana, recebendo a média de um salário mínimo e isento das garantias sociais promovidas pelo art. 7º da Constituição Federal, e por sua vez da Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT).

Referências Bibliográficas

- ANTUNES, Ricardo. **O Privilégio da Servidão**: O novo proletariado de serviços na era digital. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução Roberto Raposo. 13. ed. 4. reimpr. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.
- BAUMAN, Zygmunt. **Capitalismo Parasitário**: e outros temas contemporâneos. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- DUARTE JUNIOR, Dimas Pereira. Mínimo Existencial e Necessidades Humanas na Fundamentação dos Direitos Sociais. **Revista Argumentum**, UNIMAR, São Paulo, v. 20, n. 1, 2019. Disponível em: <http://ojs.unimar.br/index.php/revistaargumentum/article/view/623/699>. Acesso em: 14 nov. 2019.
- HAN, Byung-Chul. **No Enxame**: Perspectivas do Digital. Tradução Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Tradução Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução Jesus Ranieri. 4ª reimp. São Paulo: Boitempo, 2010.

ROSSO, Sadi Dal. **O Ardil da Flexibilidade**: Os Trabalhadores e a Teoria do Valor. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

Os paradoxos do sense e os objetos impossíveis: Deleuze, entre Russell e Meinong.

Álex Deiwison Fiel de Andrade Cândido⁴

Bertrand Russell, em seu ensaio "On Denoting" (1905), apresenta pela primeira vez a sua teoria das descrições definidas, com o objetivo de resolver certos problemas no âmbito da filosofia da linguagem e da ontologia relacionados à referência de objetos não-existentes.

Os problemas envolvem o salto da referência para uma afirmação ontológica do objeto individual. Se eu posso me referir a um determinado objeto 'A', de modo que consigo predicar dele, como dizer que ele não existe absolutamente? O filósofo austríaco Alexius Meinong, anteriormente à Russell, aceitara que todos os objetos, mesmo os contraditórios, tem alguma espécie de "peso ontológico", de tal modo que caso não houvessem, não poderiam ser predicados. Russell, tentando evitar assumir a existência de quimeras, dá a solução oferecida pela teoria das descrições definidas, que propõe uma análise lógica das sentenças que possuem uma descrição definida, que é indicada por um artigo definido. A análise mostra que a sentença, na verdade, comporta uma conjunção de três sentenças, das quais uma admite a existência do ente ao qual o sujeito gramatical se refere.

Assim sendo, ao alterar a formulação para uma que explicita o sujeito lógico das sentenças envolvidas, a sentença que fora analisada, a primeira, torna-se falsa, já que ela é, em sua forma lógica, uma conjunção de três sentenças das quais uma é falsa. Desse modo, além de resolver o problema concernente à existência de não-existentes, a teoria de Russell rompe com postulados ontológicos baseados em objetos individuais, correspondentes às palavras que denotam um objeto só. Ao alterar a perspectiva sobre o tipo de sujeito que se está lidando, a existência passa a ser atribuída a uma nova modalidade sintática: a existência é determinada pela estrutura entre fato e sentença, enquanto sintaticamente compostos, e não pelo objeto simples referido pelo sujeito gramatical que compõe a sentença. Desse modo, a ontologia do Russell em sua "História da filosofia Ocidental", de 1946, aponta para o descritivismo como critério ontológico capaz de resolver todas as questões acerca da existência, desde Platão, além do atomismo lógico como doutrina que atribui à proposição, ou sentença, enquanto sintaticamente composta, a responsabilidade de garantir a significação, optando por essa alternativa em vista dos problemas metafísico e lógicos que ocasionariam da simples relação entre referência e objeto individual tomada como critério segundo o qual se assevera a existência de algo.

⁴ Graduando no curso de licenciatura em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Com a teoria das descrições definidas, Russell utiliza a análise lógica para explicitar e resolver problemas que em última instância eram discutidos pela metafísica ou pela epistemologia e que levaram à teoria dos objetos, de Meinong, que admite objetos contraditórios e permite exceções à lei do terceiro excluído. Nosso objetivo é discutir se a crítica que o Russell faz se aplica às considerações epistemológicas do filósofo austríaco, que considera como objeto [*Gegenstand* or *Objekt*] aquilo que é alvo de um ato mental (1888–1903: 47), e não aquilo que possui algum valor ontológico, apresentando uma teoria conceitual de objeto. Além disso, observaremos em que medida Meinong antecipara algumas das críticas feitas por Russell, como a distinção entre negação de primeira e de segunda ocorrência, que fora uma reformulação lógica da diferença entre negação de predicados e negação de sentenças. Esclarecidas as posições de ambos os autores frente o problema da referência de objetos não-existentes, introduziremos o pensamento de Deleuze em sua obra *Lógica do Sentido*, com o objetivo de entender os motivos segundo o qual este prefere a alternativa meinongiana frente ao problema da referência às entidades não-existentes em relação à teoria russelliana das descrições, que acaba por identificar o sentido com o significado da expressão, e, neste caso, com vero-funcionalidade da proposição, sintaticamente composta, que o teria levado à posição de que uma correta análise lógico-semântica seria capaz de resolver os problemas concernentes à questão da existência. Deleuze, então, optará por uma via que o distancie dos resquícios fenomenológicos da filosofia de Meinong e do logicismo da teoria de Russell, apontando por deixas que teriam sido indicadas pela teoria da distinção entre *objekt* e *objektiv*.

Deleuze menciona três momentos da história do pensamento como cruciais em direção a reflexão acerca do problema do sentido: (1) a filosofia estoica, com o conceito de *lekton*; (2) o conceito de *significado por complexo*, a partir de uma interpretação de Gregório de Rimini e Nicolas d’Autrecourt acerca da obra de Aristóteles e (3) o conceito de *objektiv*, de Meinong. Segundo o pensador francês, esses momentos são localizações espaciais de uma menção direta ao problema do sentido, ao contrário da tradição logicista, que trata indiretamente da questão. O autor francês entende o sentido como entidade não-existente., o que lhe atribui caráter paradoxal e uma relação próxima com o non-sense. A constituição de sua teoria do sentido é paradoxal e entende a obra *Alice no País das Maravilhas* de Lewis Carroll como a primeira grande manifestação dessa “paradoxalidade”. A obra trata não de estados de coisas fixos que correspondem às proposições expressas por Carroll, mas de uma expressão proposicional de acontecimentos. O acontecimento, por sua vez, difere do que seria fato, tanto em sua constituição ontológica quanto em seu caráter temporal, que indica o

“tornar-se” como abandono de um determinado estado para um outro, que só é possível, justamente, pelo fato de ser contrastante em relação ao estado anterior; é o caso, por exemplo, de quando Alice torna-se mais alta, sendo o que só é possível pois em determinado momento ela já fora menor do que o é no momento em que cresceu, acontecendo o mesmo em relação ao momento que ela diminui de tamanho. Essa “bidirecionalidade” do sentido envolve a questão de um presente que é paradoxal em relação ao passado mas só é possível por conta deste. A linguagem, então, enquanto expressão dos acontecimentos, se dá no âmbito do sentido, e não da mera denotação factual, que corresponde a um estado de coisas externo casualmente, da significação demonstrativa, que diz respeito às condições de verdade de uma proposição, ou se quer da manifestação dos desejos e das crenças de um “Eu”, pois não está no domínio do pessoal. Assim, a questão do sentido está para além da questão do Ser: ela envolve uma espécie de extra-ser, o algo (*aliquid*), uma entidade não-existente mas que subsiste na proposição e é uma atribuição de algo externo a ela, do estado de coisas.

Palavras-chave: objeto; *sense*; *objektiv*; Deleuze; Russell.

O sentido da redução fenomenológica nas cinco lições (a ideia da fenomenologia) de Husserl

Allan Wolney Mesquita Santos⁵

Nesta fenomenologia transcendental, não nos havemos com ontologia apriórica, nem com lógica formal e matemática formal, nem com geometria como doutrina apriórica do espaço, nem com cronometria e foronomia aprióricas, nem com ontologia real apriórica de qualquer espécie (coisa, mudança, etc.).

A fenomenologia transcendental é fenomenologia da consciência constituinte e, portanto, não lhe pertence sequer um único axioma objectivo (referente a objectos que não são consciência...). (*Edmund Husserl*)

Palavras-chave: redução fenomenológica, fenomenologia, principio gnoseológico

INTRODUÇÃO

No seu livro *A ideia da fenomenologia*, Husserl estrutura a ideia de redução fenomenológica. A preocupação do livro remete à preocupação kantiana de estabelecimento de uma crítica do conhecimento, na qual se deseja alicerçar uma metafísica que fundamente a possibilidade de conhecimento das demais ciências. Neste sentido, o Husserl é mais radical e elabora uma verdadeira investigação *à la* Descartes acerca do que é por excelência indubitável para servir de fundamento do conhecimento das demais ciências.

Desejando realizar a sua investigação com o mínimo de pressupostos possíveis, o processo analítico realizado por Husserl busca um método e uma ciência que evite todas as dificuldades impostas ao se tentar inquirir a crítica do conhecimento utilizando o que ele chama de atitude natural. A estratégia consiste praticamente de sucessivas distinções conceituais a procura do elemento intuitivamente válido de todo conhecimento, na qual toda sua empresa deve se debruçar. É nisso que se constitui a redução fenomenológica: um resultado, um método obtido que reduz as considerações das investigações da crítica do conhecimento ao que é o puro dado em si mesmo.

⁵ Graduando do curso Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal de Sergipe, membro discente do GEFILUFS (Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS).

O SENTIDO DA REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA AO LONGO DO TEXTO

Husserl começa da distinção entre dois tipos de pensamentos, também chamados de ciências: a que promana da atitude natural e a que brota da atitude filosófica. Na primeira, Husserl a descreve como onde o conhecimento está dado, na qual seus objetos se relacionam e enfrentam entre si por meio da lógica. Na segunda, aparece com surgimento da questão sobre a possibilidade da relação entre o objeto e o conhecimento, na qual ele, mais posteriormente no texto, chamará de *fenomenologia*:

‘Fenomenologia’ designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, ‘fenomenologia’ designa um método e uma atitude intelectual: a *atitude intelectual* especificamente *filosófica*, o *método* especificamente *filosófico*. (HUSSERL, 2000, p. 46)

A fenomenologia surge na necessidade de uma filosofia pura, que prescindir de todo o conhecimento obtido pelas ciências naturais e pelo senso comum, onde se procura um novo método de investigação.

A pesquisa sobre qual é o método dessa filosofia pura proposta, Husserl retorna a Descartes, mais especificamente para a sua “dúvida hiperbólica”. Com as devidas modificações por conta da diferença de projetos entre eles, o pai da fenomenologia chega ao seguinte resultado:

Sempre que percepciono, represento, julgo, raciocino, seja qual for a certeza ou incerteza, a objectalidade ou a inexistência de objecto destes actos, é absolutamente claro e certo, em relação à percepção, que percepciono isto e aquilo e, relativamente ao juízo, que julgo isto e aquilo, etc. (HUSSERL, 2000, p. 54)

Tal enunciado, chamado por vezes de *cogitatio*, lembra a máxima de Brentano, na qual afirma: “ninguém pode verdadeiramente duvidar que aquilo que em si mesmo percebe não existe e não existe tal como percebe”, esse resultado servirá como base para a conclusão husserliana: “*Toda a vivência intelectual e toda a vivência em geral, ao ser levada a cabo, pode fazer-se objecto de um puro ver e captar e, neste ver; é um dado absoluto*” (HUSSERL, 2000, p. 55). Mas isso causa um inconveniente, pois tal dado é imanente e o conhecimento das ciências objetivas é transcendente. Dessa forma se gera a nova questão da investigação: “como pode o conhecimento ir além de si mesmo, como pode ele atingir um ser que não se encontra no âmbito da consciência?” (HUSSEL, 2000, p. 24).

A transcendência e a imanência se tornaram cerne da questão da possibilidade do conhecimento, então nada mais lícito do que se indagar sobre o significado de tais termos. Husserl constata dois sentidos para cada termo, que podem ser destacados da seguinte forma,

a saber, referente à constituição do ato cognitivo – o que o constitui é chamado imanente e o que não, é transcendente – e o referente à intuição do *objectal* no conhecimento em que ele é estabelecido – o que o intui, é imanente e o que não, é transcendente.

Com tais termos elucidados, a imanência é garantida pelas *cogitationes*, faltando só a evidência da transcendência. Husserl afirma que não se pode tomar como ponto de partida que há transcendência, porque antes de se indagar *como* é possível o conhecimento transcendente, tem-se que se investigar *se* é possível tal conhecimento. Assim, surge o *princípio gnoseológico*:

[...] em toda a inquirição teórico-cognoscitiva, quer se trate deste ou daquele tipo de conhecimento, há que levar a cabo a *redução* gnoseológica, isto é, há que afectar toda a transcendência concomitante com o índice da desconexão, ou com o índice da indiferença, da nulidade gnoseológica, com um índice que afirma: não me importa aqui absolutamente nada a existência de todas estas transcendências, quer eu nela creia ou não; aqui, não é o lugar de sobre ela julgar; isso fica completamente fora de jogo. (HUSSERL, 2000, p. 65)

Uma vez estabelecido o princípio, os fenômenos tratados só serão imanentes, no entanto, não é todo o fenômeno que a fenomenologia se debruça, porque um dos sentidos de imanência comporta um objeto da ciência natural, mais especificamente da psicologia, – que por método foi desprezada pela investigação – chamado *fenômeno psicológico*. Surge assim, a necessidade desassociar o *fenômeno puro*, no sentido da fenomenologia, do objeto da psicologia. A distinção será efetuada em termos da omissão da referência ao sujeito empírico, que é o que constitui o fundamento do *fenômeno psicológico*: “eu tenho este fenômeno, é meu”. Assim, chega-se a principal ideia do livro, a *redução fenomenológica*:

A toda a vivência psíquica corresponde, pois, por via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que exhibe a sua essência imanente (singularmente tomada) como dado absoluto. [...]

O puramente imanente deve aqui, de início, caracterizar-se mediante a redução fenomenológica. [...]

Devo estudá-lo [a essência do conhecimento] imanentemente e mediante uma visão pura no fenômeno puro, na <<consciência pura>> (HUSSELL, 2000, pp. 71, 72, 73)

Com a redução fenomenológica, pode se caracterizar a fenomenologia e seu objeto, uma vez que ela restringe o âmbito da investigação para o imanentemente dado⁶, o seu objeto já é garantido, se validando como ciência apriorística. A fenomenologia deseja ser a ciência e o método no qual investiga sobre a possibilidade e a essência do conhecimento. O sentido de apriorístico na qual se predica à fenomenologia não é o do puramente dirigido para essências genéricas, na qual sua validade é extraída puramente da essência, mas sim o de que seus

6 “o dado de um fenômeno reduzido é, em geral, um dado absoluto e indubitável” (p. 78)

conceitos tem significação de princípio em sentido preciso e que as leis de essência se fundam neles.

A possibilidade de algum conhecimento já foi estabelecida pela redução fenomenológica, falta investigar sobre a sua essência. Para isso, o Husserl conceitua o *Imanente no sentido intencional*: “As vivências cognitivas – e isto pertence à essência – têm uma *intentio*, visam (*meinen*) algo, referem-se, de um ou outro modo, a uma objectalidade, mesmo se a objectalidade lhes não pertence” (HUSSERL, 2000, p. 83). Ele é o que dá unidade ao objeto da consideração, ou seja, é a essência da singularidade do objeto. No objetivo de elucidar melhor o papel da *intencionalidade* na redução fenomenológica, Husserl fornece um exemplo utilizando o enunciado da matemática “*dois vezes dois são quatro*”: “O conteúdo é, em ambos os casos, diverso; numa das vezes, vejo, e o próprio estado de coisas está dado no ver; na outra, tenho um visar (*Meinung*) simbólico. Uma vez, tenho a intuição; na outra, a intenção vazia” (HUSSERL, 2000, p. 89). Isso evidencia que, diferente do fenômeno puro intuído, a intencionalidade subsiste apesar da sublimação da *cogitatio*. Com mais essa distinção, Husserl é capaz de fornecer uma caracterização completa da redução fenomenológica:

[...] a redução fenomenológica não significa a limitação da pesquisa à esfera da imanência ingrediente, à esfera do incluído como ingrediente no isto absoluto da *cogitatio*; não significa de modo algum o confinamento à esfera da *cogitatio*, mas a restrição à esfera do *dar-se em si puro*, à esfera daquilo de que não só se fala e que não só se intenta; também não à esfera do que se percebe, mas à esfera do que está dado exactamente no sentido em que é visado, e autodado no sentido mais estrito, de tal modo que nada do intentado deixa de estar dado. Numa palavra, restrição à esfera da pura evidência, entendendo, porém, a palavra em certo sentido estrito, que exclui já a <<evidência mediata>> e, sobretudo, toda a evidência em sentido laxo. (p. 90)

Depois de tal caracterização, a investigação se direciona para o “ambiente” dos fenômenos puros, a saber, a consciência. Nela, a questão da essência é combinada e contraposta com a da existência, lembrando as investigações medievais⁷: “Mas a contraposição de *existência* e *essência*, nada mais diz senão que aqui se manifestam dois modos de ser em dois modos de autopresentação e que se devem distinguir” (HUSSERL, 2000, p. 101). Tal distinção é estabelecida descrevendo a *existência* como o que coloca a coisa como realidade no tempo, enquanto a *essência* é o “sujeitar”, no sentido de torna-se sujeito lógico, de uma coisa a um juízo.

⁷ Como por exemplo, as que são expostas no livro *ente e a essência* de São Tomás de Aquino.

CONCLUSÃO

No seu processo de investigação analítico, Husserl iniciou seu inquérito distinguindo dois tipos de atitudes: natural e a filosófica. Demonstrou que as considerações na qual a atitude filosófica analisa, a saber, a crítica do conhecimento, é impraticável através da atitude natural. Na crítica do conhecimento se põe a questão de como é possível a relação entre objeto e conhecimento. Com o objetivo de garantir a possibilidade de conhecimento, Husserl apela para a dúvida hiperbólica cartesiana, na qual obtém como produto o que ele chamou de *cogitationes*. Garantindo a possibilidade de algum conhecimento, a questão se transforma para: como pode o conhecimento transcender a si mesmo e atingir o objeto? A investigação se centra na conceituação dos dois sentidos de imanente e transcendente, e com a dificuldade imposta pela questão se postula o *princípio gnoseológico*, que elimina as questões sobre a transcendência da investigação. O princípio é insuficiente, pois resiste o objeto da ciência natural entre os objetos considerados na investigação, pois, como já foi demonstrado, introduzir na investigação considerações da ciência natural conduz a contradições. Por fim, chega-se a formulação da redução fenomenológica, onde somente o fenômeno puro é objeto da fenomenologia.

REFERÊNCIAS

- HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. 7. ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2000.
- TOMÁS de Aquino, Santo,. **O ente e a essência**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

Comunidade, cemitério e tradição: afinidades entre Walter Benjamin e João Cabral de Melo Neto

Caio Graco Queiroz Maia⁸

Palavras-chave: Walter Benjamin, tradição, comunidade, experiência, João Cabral de Melo Neto

Introdução

Nosso objetivo, nesse trabalho, é aproximar o pensamento de Walter Benjamin acerca da relação entre arte, comunidade e tradição e o trabalho poético de João Cabral de Melo Neto. Para isso, utilizamos como imagem central a do cemitério, na medida em que tal imagem aparece tanto na crítica de Benjamin ao conceito de vivência, como signo do afastamento moderno do âmbito da experiência tradicional e comunitária, quanto na série de poemas acerca de cemitérios pernambucanos, em que João Cabral de Melo Neto constrói imagens metafóricas sobre pequenos cemitérios comunitários ao mesmo tempo em que, como no restante de sua obra, efetua sua poética pautada no trabalho artesanal e na influência da tradição cordelista. Nesse sentido, serão de grande importância os ensaios benjaminianos "As afinidades eletivas de Goethe", "Experiência e pobreza", "O narrador". Por outro lado, a obra *Paisagens com figuras* guarda aquela série de poemas, ao lado da qual serão de grande auxílio os textos "João Cabral – do fonema ao livro" e *João Cabral: uma fala só lâmina*, de Antonio Carlos Secchin, além de Poéticas da visualidade em *João Cabral de Melo Neto e Joan Miró*, de Ricardo Ramos Costa. Ao fim, esperamos traçar não somente as vias de encontro, mas também as diferenças do pensamento sobre arte moderna dos autores.

Referencial teórico

Entre os textos escolhidos para o desenvolvimento do trabalho estão: "As afinidades eletivas de Goethe" (1922), em que elabora uma crítica ao conceito de vivência que perpassa pelos temas da tradição e da comunidade, e onde encontra-se também a imagem do cemitério; "Experiência e pobreza" (1933) e "O narrador" (1936), textos fundamentais para a temática do

⁸ Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal de Sergipe.

empobrecimento da experiência na modernidade, e sua relação com a arte narrativa e com as condições pré-modernas de existência; *Paisagem com figuras* (1954-1955), obra em que João Cabral de Melo Neto publica seus poemas sobre cemitérios pernambucanos; "João Cabral – do fonema ao livro" e *João Cabral: uma fala só lâmina*, textos em que Antonio Carlos Secchin, importante especialista da obra cabralina, aborda importantes ideias sobre arte e literatura do poeta; *João Cabral de Melo Neto e Joan Miró*, obra em que Ricardo Ramos Costa trata da relação entre os poemas cabralinos e a crítica de arte, aproximando, porém sob outra ótica, poemas cabralinos e a filosofia sobre crítica de arte de Walter Benjamin.

Desenvolvimento

No ensaio "*As afinidades eletivas* de Goethe", de 1922, a crítica que Walter Benjamin empreende ao romance goethiano toma como mote central o apontamento do *teor de verdade* dessa obra. Nenhuma tarefa parece ser mais difícil aqui, na medida em que o romance alude, nas suas mais diversas passagens, a ideias como natureza, destino, culpa, expiação e sacrifício, a ideias míticas portanto, cujo fundamento, o *mito*, somente poderia habitar ali onde a manifestação é negada à verdade. Eis o sentido, para Benjamin, do fim do mito na antiga Grécia, e do surgimento da tragédia e da filosofia em mesmo contexto, mas também da religião judaica, onde todo ato mítico sacrificial deve desaparecer. Com efeito, aquele filósofo defende que toda obra de arte autêntica contém, em si, um teor de verdade, possuindo parentesco tanto com a filosofia quando com a palavra moral divina.

Nesse sentido, uma interpretação crítica do romance *As afinidades eletivas* não se mostraria efetiva se não atravessasse os conteúdos míticos ali presentes em direção à verdade guardada em uma tensão estabelecida no seio da obra. Essa tensão, explica Benjamin, dá-se entre os atos das personagens do romance (*As afinidades eletivas*) e os atos de outras personagens, daquelas personagens de uma pequena novela ("Os vizinhos singulares") localizada dentro do próprio romance.

Expliquemos: à confusão amorosa estabelecida entre as personagens do romance — confusão cuja origem é uma ausência de decisão por alguma das partes e que acaba por expor um casamento à deterioração enquanto, ao mesmo tempo, empurra aquelas figuras em direção a destinos funestos —, Benjamin contrapõe as atitudes decisivas do casal da novela, atitudes que resultarão em sua união, à salvo, sob as bençãos da família e reconciliados com Deus. Pois, em realidade, haveria uma diferença central na formação que conduz as ações das personagens nas diferentes narrativas. Para entendê-lo, uma passagem-chave acaba sendo

aquela em que os protagonistas do romance reformam um antigo cemitério, atravessando o terreno e rearrumando as lápides sem qualquer consideração com os que estão ali enterrados. "Não se pode imaginar uma ruptura mais definitiva com a tradição do que aquela efetuada com as sepulturas dos antepassados, que não só no sentido do mito, mas também da religião, fundamentam o solo sob os pés dos vivos." (BENJAMIN, 2009, 23) O que pode parecer uma benéfica ausência de superstições, é lido, pelo filósofo, como uma ruptura com uma tradição comunitária e religiosa, cujos ensinamentos, transmitidos por aqueles já ausentes, poderiam alertar e salvar os protagonistas contra o perigo e o domínio do mito. Poderiam apontar para a verdade que jaz na reconciliação com Deus e na palavra decisória. Em vez disso, sua formação iluminista os afasta desses âmbitos, em direção a uma vida burguesa isolada e ansiosa por liberdade, elevando a *vivência* (*Erlebnis*) em função da *experiência* (*Erfahrung*).

A partir dessa contraposição entre vivência e experiência, o ensaio sobre *As afinidades eletivas* termina por se inserir na temática do *empobrecimento da experiência na modernidade*, temática esta que encontra maior desenvolvimento em textos posteriores de Walter Benjamin. É o caso de textos como "Experiência e pobreza" e "O narrador", em que a experiência é fortemente associada à arte narrativa, ao contar de histórias, aos provérbios e ensinamentos tradicionais, mas também aos encontros fortuitos, aos eventos comunitários e ao trabalho artesanal. Para Benjamin, haveria uma relação entre as condições pré-modernas de relação entre homem e mundo, seja a partir do trabalho, seja a partir de suas histórias, que seriam propícias à experiência e à sua transmissão. Por outro lado, a extinção dessas condições na modernidade provocou seu desaparecimento, e as relações agora configurariam sob o signo da *vivência*.

Se nestes textos de Walter Benjamin a comunidade e a tradição adquirem relevância em toda problemática da experiência, não torna-se sem lugar o remeter que tais âmbitos efetuam em direção a João Cabral de Melo Neto. Pois não somente este poeta estabelece relações importantes com os mesmos — basta, como nos lembra Antonio Carlos Secchin (em "João Cabral – do fonema ao livro") observamos o olhar do poeta para a literatura de cordel como um espaço em que se guardou, tradicionalmente, sob formas populares, um tipo de literatura cuja cena esmaeceu nos séculos XIX e XX, e, ao mesmo tempo, sua rejeição a parte da literatura tradicional portuguesa em função de outras tradições (francesa, espanhola, inglesa) (MELO NETO, 2007, p. XIX)—, como também problematiza temas benjaminianos por excelência, a exemplo da arte narrativa. Pois não se assemelharia a crítica cabralina ao abafamento, a partir do romantismo, do poema prosaico, do poema narrativo (cujo uma das

formas é a literatura de cordel) em função do poema lírico, do poema do eu com a crítica de Benjamin à vivência isolada, do eu isolado em relação à comunidade? Ou não encontraríamos parentesco entre a valorização, de ambos, da atividade artesanal?

Para além desses aproximações mais nítidas, porém, nos interessa uma menos evidente, estacionada na abordagem de ambos os autores a certo assunto em comum: o cemitério. Pois, se o caráter teológico forte do pensamento benjaminiano no ensaio, em primeiro momento, afastaria a possibilidade de um relacionamento com o ateísmo materialista de João Cabral de Melo Neto, acreditamos que o fundo de tradição e de ligação com a comunidade pode aproximar a interpretação de Walter Benjamin da cena do cemitério nas *Afinidades eletivas* e a série de poemas cabralinos dedicados a cemitérios do interior de Pernambuco (*Paisagens com figuras*). Afinal, para Benjamin, o conjunto de *experiências* alguma vez transmitido pelos antepassados já ausentes não devia, em outros tempos, no seio de uma comunidade, garantir-lhe o poder de abençoar nascimentos e amores, de afastar o funesto e o perigo, de forma que o cemitério "deve ser a sementeira/ o defendido hectare,/onde se guardam as cinzas/ para o tempo de semear"? (MELO NETO, 2007, p. 131)

Por fim, ao pormos frente a frente Walter Benjamin e João Cabral de Melo Neto, esperamos também esboçar singularidades e divergências entre duas vozes modernas do campo das artes (crítica e poesia). Nos referimos principalmente a uma aparente incongruência quanto à visão de ambos acerca da arte narrativa: estaria esta, como para Benjamin, em inevitável desaparecimento, juntamente com suas condições de possibilidade, sendo portanto a poesia cabralina uma arte em extinção ou algo essencialmente distinto das narrativas antigas, ou a poesia narrativa, como parece defender o poeta, estaria em processo de ressurgimento, na letra de novos poetas modernistas, tornando-se assim um fenômeno moderno da arte? Para nós, tais divergências de fato se apresentam e devem ser pontuadas ao longo do trabalho.

Conclusão

A temática do *empobrecimento da experiência na modernidade*, em Walter Benjamin, e a maneira sob a qual sua teoria de arte está com ela relacionada, torna possível que, fecundamente, seu pensamento dialogue com outros autores modernos do campo estético. Poetas entre eles. E de forma jamais ignorável se tal diálogo perpassar pelos campos da tradição e da comunidade, campos estes centrais àquela temática. Ao nosso ver, salientar

aproximações e dissonâncias entre este filósofo e João Cabral de Melo Neto, quanto a questões em comum como arte moderna, comunidade, tradição, religiosidade, crítica e narrativa, possibilita o lançamento de novas luzes sobre textos de ambos, na medida em que encontros inesperados são promovidos: seja pelo fato de um campo conceitual ser vertido em direção a uma linguagem fortemente pictórica, de um lado, seja pelo fato de um pensamento estético próprio do modernismo brasileiro ser tomado em conjunto com outras abordagens estéticas, de grande ressonância neste campo.

Referências e obras a serem utilizadas

BENJAMIN, Walter. As afinidades eletivas de Goethe. *In*: BENJAMIN, Walter. **Ensaaios reunidos**: escritos sobre Goethe. Tradução de Mônica Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Obras escolhidas, v. I).

COSTA, Ricardo Ramos. **Poéticas da visualidade em João Cabral de Melo Neto e Joan Miró**: a poesia como crítica de arte. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

MELO NETO, João Cabral. **Poesia completa e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007

SECCHIN, Antonio Carlos. **João Cabral**: uma fala só lâmina. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

As formas de governo em Hobbes⁹

Camila Moura de Carvalho¹⁰

Prof. Dr. Saulo Henrique Souza Silva¹¹

RESUMO

Thomas Hobbes foi um dos primeiros e mais influentes filósofos modernos a constituir uma teoria da origem contratual do Estado. Hobbes foi um teórico político e filósofo inglês do século XVII cuja obra mais evidente foi *Leviatã*. No entanto, mais importante do que traçar uma breve biografia sobre este autor central em nosso trabalho, é necessário analisar o contexto histórico em que ele viveu, lição esta inspirada no contextualismo histórico de Quentin Skinner. A justificativa para a utilização desta teoria como argumento reside no fato de que a própria biografia de Hobbes – que está à disposição de maneira mais ampla – acaba apresentando muitas interpretações equivocadas sobre a sua obra. Exemplo disso é a ideia de que ele era um autor autoritário, jusnaturalista e monarquista. Dessa forma, só é possível desmistificar esse tipo de leitura pesquisando a sua obra de maneira mais aprofundada. Na verdade, por estar situado em um contexto marcado por inúmeras guerras, pelo absolutismo monárquico inglês, Hobbes escrevia nesse contexto, o que não significa dizer, portanto, que ele era um autor absolutista em relação a monarquia, mas sim em relação ao Estado. A partir dessas questões, o texto fomenta uma análise mais minuciosa acerca da concepção hobbesiana de república a partir da noção de autoridade política e de liberdade republicana enquanto essenciais para uma soberania plena e, através dos estudos skinnerianos, problematiza como é possível dizer que Thomas Hobbes era absolutista em relação a existência do Estado, mas não no que diz respeito a monarquia como forma de governo.

PALAVRAS-CHAVE: autoridade política; liberdade republicana; poder; república; soberania.

Em *Leviatã*, a partir do momento em que os homens introduzem restrições sobre si mesmos para que seja possível viver em república, temos o que Hobbes chama de causa final,

9 O trabalho tem origem no projeto “A construção do Estado moderno: autoridade política e liberdade republicana” desenvolvido com bolsa de iniciação científica PIBIC/COPEs no período de 08/2018 a 07/2019 e de 08/2019 a 07/2020.

10 Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), São Cristóvão, Sergipe. É bolsista de iniciação científica PIBIC/COPEs no projeto “A construção do Estado Moderno: autoridade política e liberdade republicana”.

11 Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), possui estágio de pós-doutoramento junto ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). É professor do Colégio de Aplicação (CODAP/UFS), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF/UFS) e do Programa de Pós-Graduação Profissional em Ciências Ambientais (PROFCIAMB/UFS).

finalidade e desígnio dos homens, que é, em suas palavras “a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita” (HOBBS, 2008, p. 143). Em outras palavras, o fim último dos homens é a conservação de sua própria vida, e, para isso, é preciso sair do estado de guerra. Desse modo, sem um poder coercitivo, que através do medo da coerção das leis civis e de castigos obrigue os cidadãos a cumprir os pactos sociais, é impossível superar essa condição de guerra de todos contra todos. Esse poder coercitivo se refere a própria instituição de uma autoridade política. Nas palavras do autor:

E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de as respeitar e quando o poder fazer com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para a nossa segurança, cada um confiará e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros (HOBBS, 2008, p.144). [Destaques nossos]

Não é sem razão que a passagem acima aparece nesta obra. No frontispício de *Leviatã*, a figura representativa do Estado concentra em suas mãos a espada, representando o poder temporal, mundano; e o cajado, que representa o poder espiritual, religioso. Além disso, o *Leviatã* aparece formado pela parcela de liberdade de cada pessoa. Assim, é possível inferir que a centralização do poder no Estado é necessária para a garantia de uma soberania plena. O frontispício é, pois, um componente essencial da obra em questão. Sendo assim, a finalidade da república é a segurança individual, já que cedendo parcela de sua liberdade, os homens objetivam assegurar a própria vida e o Estado se compromete a garantir isso. É importante destacar que com a instituição da república todos os direitos naturais deixam de valer, permanecendo apenas um de maneira indissolúvel: o direito de preservar a própria vida, que irá fundamentar uma espécie de “teoria da desobediência” em Hobbes. É o que acontece quando, havendo somente os pactos, sem o uso da força pelo Estado para assegurar o seu cumprimento, o cidadão confia apenas em sua própria força para se proteger devendo utilizar-se dos meios necessários para tanto. Assim, o direito natural mais voltado ao indivíduo tende a ser substituído por um direito mais restrito, que se impõe soberanamente com validade para toda a sociedade política. Esse direito, por sua vez, é emanado pelo Estado. Desse modo, a liberdade republicana é assim chamada, pois com o surgimento da República, passa a ser o Estado o detentor da força e, conseqüentemente, da punição nos casos em que suas normas forem desrespeitadas. Neste ponto, é possível notar um caráter duplo da liberdade republicana: ao mesmo tempo em que ela surge para os indivíduos no sentido de que agora é possível viver sem a preocupação de morte violenta a todo instante, ela aparece também

voltada para o Estado, pois é ele que agora detém o monopólio do uso da força para assegurar a paz.

Ainda falando sobre a finalidade da república, tratando mais especificamente sobre a questão do consentimento entre os homens, Hobbes pontua que se houvesse a possibilidade de os homens chegarem a um acordo entre si não haveria necessidade da existência de um poder superior. Insere-se neste ponto o fato de que Hobbes, ao tratar das principais barreiras à construção de uma ciência civil, observa que é comum a discordância entre os homens quanto ao que se deve chamar bem e mal, liberalidade e prodigalidade, valentia e temeridade. Estendendo os exemplos para outros conceitos trabalhados em *Leviatã*, aparecem os termos justo e injusto, *verbi gratia*. Com isso, Hobbes tem em mente o uso de uma técnica retórica específica, chamada por Skinner de “redescrição retórica¹²”, na qual, ele mesmo a partir de seu postulado do estado de natureza, estabelece os conceitos centrais no desenvolvimento de suas ideias. Esses conceitos são estabelecidos exatamente para dar utilidade prática a sua teoria. De acordo com ele:

Pois se conseguíssemos imaginar uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente conseguiríamos imaginar a humanidade inteira capaz de fazer o mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, nenhum governo civil ou república, pois haveria paz sem sujeição (HOBBS, 2008, p. 145).

Assim, de acordo com Hobbes, a única maneira de constituir um poder comum é conferir toda força e poder a um homem ou assembleia como representante dos próprios cidadãos, estes devem se reconhecer como autores dos atos que o seu soberano praticar, ficando submetidos às vontades e decisões dele. A partir dessa transferência de direitos, o Estado instaurado é o civil, chamado também de república, *Leviatã*, *commonwealth* ou *civitas*, pelo próprio Hobbes. É importante mencionar que todos esses termos designam e apontam para a finalidade do Estado: o termo “república” do latim *respublica*, significa “coisa pública”; *commonwealth* é a comunidade dos bens; e *civitas* (em latim) se refere à união de todos homens que transferem parcelas de sua liberdade numa só pessoa, que é o Estado.

12 Com fundamento em seu contextualismo linguístico e histórico, a redescrição retórica é a forma de mudança conceitual adotada por Skinner com o objetivo de descrever a ação de um novo jeito. Assim sendo, o autor entende que o pensamento político deve ser analisado a partir do contexto histórico e linguístico no qual estava situado, de modo que os conceitos e suas respectivas mudanças devem ser investigados tendo em vista os conflitos nos quais os autores estavam envolvidos. Isso significa dizer que a técnica da redescrição propõe uma perspectiva histórica para a interpretação de problemas normativos e legitimadores da mudança conceitual a partir da perspectiva linguística.

Observe-se que todos esses termos fazem referência a consecução de um interesse comum, coletivo, e não dos próprios interesses, ambições ou tendências corruptas dos governantes. Dessa maneira, a pessoa a quem foram confiados os direitos se torna digno de poder soberano e todas as demais pessoas lhe devem obediência e, por assim dizer, são seus súditos.

É essencial destacar que nosso objetivo com esse trabalho é estudar o pensamento hobbesiano sob o viés considerado mais incomum, que é o de juspositivista¹³, conforme o juízo de Leo Strauss, por exemplo; incomum, pois para muitos de seus comentadores ele era um autor jusnaturalista; e atual, não no sentido de que consegue dar conta da complexidade da vida, mas como importante contribuinte para a concepção da autoridade política e da liberdade republicana enquanto pilares na construção do Estado Moderno.

No Direito, o termo “jusnaturalismo” se refere ao direito natural, que, por sua vez, é universal, imutável e inviolável, no qual as leis são impostas a todos que estão em um estado de natureza. Como veremos, Thomas Hobbes organiza sua teoria em torno desse estado natural. Em decorrência disso, existe uma linha interpretativa que rejeita a compreensão de Hobbes como um teórico contribuinte para o juspositivismo¹⁴, termo que diz respeito ao pensamento de que direito e justiça só existem através de normas positivadas, isto é, normas escritas emanadas pelo Estado; é o direito positivo formado por leis formais que compõem o ordenamento jurídico. Outro ponto que merece destaque é que jusnaturalismo e juspositivismo não são antagônicos, pois o direito positivo deve estar, em certa medida, adaptado aos princípios do direito natural. Apesar da disputa teórica existente em relação ao uso desses termos sobre a teoria hobbesiana, buscaremos aqui argumentar em favor do ponto de vista das implicações contemporâneas do pensamento de Hobbes e não da sua contemporaneidade. Isso significa dizer que não se trata de atualizar o pensamento do autor, mas sim de compreender como o seu pensamento influi no desenvolvimento da sociedade política. Diante de tantas críticas a sua abordagem, Skinner salienta que não se trata de atualizar o pensamento do filósofo, nem tampouco de deixá-lo preso à sua época, mas sim situar a teoria e prática hobbesianas da ciência civil no contexto intelectual em que ela foi formada com vistas a extrair o que pode ser aproveitado hoje da filosofia de Hobbes.

Além disso, também advogamos que Hobbes não está defendendo o absolutismo ao utilizar os termos “soberano” e “súditos”, mas sim apenas, como esclarece Skinner, por estar

13 STRAUSS, Leo. Direito natural e história: introdução e tradução de Miguel Morgado. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009.

14 Em contraposição a esse pensamento, temos de maneira exemplificativa Leo Strauss, advogado da tese de que, na verdade, Thomas Hobbes estabelece a necessidade do direito positivo. Resumidamente, Strauss se coloca como defensor da tese de um Hobbes antinaturalista.

situado em um contexto histórico marcado por inúmeras guerras e pelo próprio absolutismo monárquico inglês. Portanto, como sugere o próprio título de nosso trabalho, entendemos que Hobbes se refere a construção do Estado Moderno. Segundo ele, a essência da república pode assim ser definida:

(...) uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns (HOBBS, 2008, p.148).

A partir da leitura realizada pudemos notar que o que ocorre é que Hobbes, analisando a partir de determinados requisitos, pôde concluir que a monarquia é a melhor das espécies de república, mas em momento algum ele defende que seja a única forma de governo possível. Em relação aos aspectos das formas de governo ou das diversas espécies de república (como menciona o autor), o filósofo inglês pontua que:

A diferença entre as repúblicas consiste na diferença do soberano, ou pessoa representante de todos e cada um dos membros da multidão. E como a soberania ou reside em um homem ou em uma assembleia de mais de um, e que em tal assembleia ou todos têm o direito de participar, ou nem todos, mas apenas certos homens distintos dos restantes, torna-se evidente que só pode haver três espécies de república. Pois o representante é necessariamente um homem ou mais de um, e caso seja mais de um a assembleia será de todos ou apenas de uma parte. Quando o representante é um só homem, a república é uma Monarquia. Quando é uma assembleia de todos os que se uniram, é uma Democracia, ou governo popular. Quando é uma assembleia de apenas uma parte, chama-se-lhe Aristocracia. Não pode haver outras espécies de governo, porque o poder soberano pleno (que já mostrei ser indivisível) tem que pertencer a um ou mais homens, ou a todos (HOBBS, 2008, p. 158-159). [Destaques nossos]

Significa dizer, portanto que, ao tratar sobre as formas de governo, Hobbes as diferencia com base na centralização na figura do poder soberano de maneira que somente assim é possível assegurar a soberania plenamente. Isso significa dizer que a concentração do poder em uma república não é uma faculdade para que a soberania seja assegurada, mas sim um elemento primordial, uma verdadeira *conditio sine qua non*.

Referências bibliográficas

- BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. Trad. De Sérgio Bath, 10ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Do cidadão.** Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. **Os elementos da lei natural e política:** tratado da natureza humana, tratado do corpo político. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b.

SILVA, L. C. S. Elementos políticos de uma moderna filosofia do poder em Hobbes: o utilitarismo das ciências contra a neutralidade da razão prática. In: Evaldo Becker, Marcelo de Sant'Anna Alves Primo, Saulo Henrique Souza Silva (Orgs.). **Moral, ciência e história no pensamento moderno** – São Cristóvão: UFS, 2018.

SKINNER, Quentin. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes.** São Paulo: UNESP, 1997.

Uma análise sobre dualismo de Marylin Monroe e de Charles Manson encarnado na perspectiva estética de Marilyn Manson

M.e Carlos Kleyvon Araujo Souza¹⁵

Marilyn Manson é um grupo musical de rock muito reconhecido por sua personalidade e atitudes perniciosas, principalmente de seu líder Brian H. Warner. Formado em 1989 sob o nome Marilyn Manson & Spooky Kids, teve seu nome alterado para poder fechar contrato com a primeira grande gravadora de sua carreira, pois o empresário achava este nome muito extenso. Sua formação atual é Marilyn Manson (vocalis), Juan Alderete (baixo) e, Paul Wiley (guitarra). A inspiração para o nome foi a combinação entre a icônica beleza de Marilyn Monroe e, o psicopata Charles Manson, fundador e líder de um grupo de homicidas na década de 60 (sessenta) do século passado.

O líder Manson, que durante alguns anos de sua carreira assumiu esta *persona*, incorporou o que pode ser definido como o “espírito” do grupo em todas as suas perspectivas. Através de sua aparência, ele exterioriza a combinação de uma beleza ímpar, como foi a de Marilyn Monroe — só que de um modo inverso e repulsivo. Aliada a isto, Marilyn Manson espelha as atitudes perversivas de uma sociedade fria, consumista e materialista, encarnadas nos atos de Charles Manson, cujo *modus operandi* ainda não tinha sido relatado antes na história.

Tal fusão não poderia causar menos que **choque**, uma vez que Marilyn Manson é o fenômeno que a sociedade mesma recusa olhar, por que não consegue suportar sua própria perversão e crueldade gratuitas. Ultrapassando o conceito de feio a partir do belo, Manson escancara em seus shows, clipes e principalmente em suas atitudes — muito por meio de uma perspectiva estética — o estado bizarro de humanidade em que a sociedade se encontra.

A partir dessas concepções serão analisados os valores éticos e morais da sociedade contemporânea, norteados sob a perspectiva da opção sexual dos indivíduos. Elemento muito contestado por Manson, a sexualidade é tema recorrente em suas canções, já que entre as angústias pelas quais a sociedade é acometida está aquela em que os indivíduos não alcançam uma beleza posta como padrão. O tema perpassa por assuntos como família, com homens e mulheres em seus papéis padrões a partir da ideologia da sociedade perfeita, em seus modos e costumes. Tal padrão procura impor, na verdade, um estilo de vida olhando apenas pela ótica do lucro a todo custo, sem se deixar ter sua crueldade gratuita percebida.

O sublime nas atitudes e???, para o conceito de Marilyn Manson, perpassa sua própria unidade, ultrapassando seu limite conforme a perspectiva hegeliana. Nessa, o sublime é presença frequente em sua teoria estética e, teria como unidade o belo dotado daquilo que passa de suas medidas, seja na ordem, seja na perfeição pela exposição do desmensurado, do terrível, do violento e, do excessivo (FERRER, 2017, p. 221). Marilyn Manson, a partir dessa concepção, ainda consegue superar o próprio conceito de sublime levando-o a um novo patamar: o de horror show. Se sua crítica é em cima de uma crueldade gratuita exacerbadamente percebida na sociedade contemporânea, seus shows e atitudes não poderiam estar por baixo, pois tal postura não poderia e nem deveria ser menos que gratuita.

¹⁵ Mestre em Filosofia.

Acima do belo e do feio, o sublime exposto por Marilyn Manson é o espelho do capitalismo selvagem, excessivo, de sua própria violência encarnada nos chamados estados neoliberais, *vide* Chile. Os resultados deste modelo econômico são pífios quanto ao proporcionar o bem-estar social daqueles a quem deveria proteger e cuidar. Os *shows* de Marilyn Manson e suas atitudes expõem o quão desmensurada está a desigualdade social que aumenta à mesma medida da concentração de renda no mundo. Afinal de contas, a quem serve uma política de competição, ou o de uma de excessiva e constante felicidade e luxo?

Se o sublime é levado aos extremos de seus limites, fazendo-se superar em Marilyn Manson é porque sua inspiração está, em certo modo, no *modus operandi* de Charles Manson. Seu modo exacerbado, porém frio e violento de executar suas vítimas é visto por Marilyn Manson sob uma outra perspectiva. O grupo de rock traduz os desmensurados e terríveis modos de fazer homicídios de Charles Manson e seu grupo como um entendimento daquilo que o “modo de vida americano” trazia e significava para este cidadão. Ora, temos uma sociedade em modo de produção industrial, isto é, padronizada em seus valores e princípios, porém este modelo gerou aberrações em suas atitudes, que tiveram **que** inventar um modo de fazê-las serem aceitas. Como aberrações, podem ser citadas as seguintes características: Uma sociedade fria, individualista, competitiva, gananciosa, isto para não falar em suas consequências como aumento da violência e, excesso de acúmulo de capital, para não citar outras mais.

Bem, Charles Manson expôs de uma forma peculiar e repudiada pela sociedade seu próprio modo de operação de uns para com os outros. Isto pode ser constatado ao se verificar o modo insensível e calculista com o qual esse cidadão exercia tais crueldades de forma excessiva e desmesurada. Desse modo, Marilyn Manson expõe em suas músicas, shows e atitudes o estágio de aberração em que a sociedade contemporânea se encontra. Esse grupo de rock costuma expor de forma repulsiva e desmesurada o quanto falta de humanidade na sociedade. Seus shows demonstram, através de uma forma caricaturesca, a violência social não por si mesma, mas em sua forma calculista, individualista, em sua ganância de estar a todo o tempo à frente, em querer sempre mais do que já tem e do que precisa.

Palavras-chave: Neoliberalismo. Rock. Belo. Psicopatia. Sociedade.

Plotino e Proclo: em torno da mística

Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra¹⁶
M.e Tadeu Júnior de Lima Nascimento¹⁷

Palavras-chave: Mística, Neoplatonismo, Plotino, Proclo, Helenismo.

Resumo: Falar de mística implica em um discurso que, como bem observa Michel de Certeau, está “exilado” daquilo que trata (Certeau, 2006, p. 11), isto é, se caracteriza como uma aproximação que, enquanto tal, é sempre marcada pelo limite da linguagem utilizada para descrever tais experiências. Nesse sentido, é necessário, antes de qualquer estudo, definir o campo semântico em que a palavra “mística” está sendo empregada. Essa observação é importante porque tratar de mística em autores como Plotino e Proclo é sempre correr o risco do reducionismo que unifica contextos e compreensões do papel filosófico implícito nas descrições, pessoais ou biográficas, de certas experiências místicas vivenciadas por filósofos como os aqui tratado.

Há, no âmbito das discussões acerca da filosofia de Plotino (204 ou 205 – 270 d.C.) um tema constante, embora gerador de interpretações por vezes em muito discordantes: aquilo que se pode denominar “mística plotiniana”. Obviamente, a discordância não versa sobre a experiência “em si”, ou seja, não é questão relevante se tal filósofo tivera ou não êxtases que podem ser classificados como místicos, mesmo porque o próprio autor relata em suas obras¹⁸ uma experiência do tipo, sendo corroborado posteriormente por seu discípulo Porfírio, organizador das *Enéadas* e autor de uma biografia de Plotino. A discordância nasce então da aplicação do termo “mística” à doutrina plotiniana, pois tal termo adquiriu significados diferentes ao longo da história, principalmente se o compararmos entre a tradição grega antiga e a judaico-cristã.

Giovanni Reale (2014a, p.169), por exemplo, nos oferece uma definição de mística em seu *Léxico da Filosofia Grega e Romana*:

O termo (mística) deriva de *mystikós*, que significa o que está em conexão com os mistérios. Só na antiguidade tardia, porém, aparece a expressão *mystiké parádoxis*, para indicar a *doutrina mística, que mostra ao homem como destacar-se do sensível e alcançar o Absoluto*, até assimilar-se e unificar-se com Ele.

¹⁶ Doutor em Filosofia pela Universidad de Salamanca/Espanha, Professor do Departamento de Filosofia e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências da Religião (UFS). Pesquisador Produtividade/CNPq.

¹⁷ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS); Colíder do grupo de pesquisa "Núcleo de Humanidades" (IFMA/CNPq); Membro do *Principium* - Núcleo de Estudo e Pesquisa em Filosofia Medieval.

¹⁸ As *Enéadas*.

A segunda definição apresentada por Reale parece adequar-se facilmente ao ensinamento de Plotino, todavia, nas *Enéadas*, a palavra *mystikós* aparece apenas uma vez, no sexto tratado da terceira *enéada* (III 6 [26] 19-26), e faz referência a interpretação do mito de Hermes, estando vinculada, portanto, mais aos mistérios/mitos do que a uma experiência de êxtase ou deificação. Este é apenas um dos pontos que levantam dúvidas acerca da correta utilização daquele termo no contexto em questão. Uma das mais proeminentes vozes discordantes, sem dúvida, é Luc Brisson. No artigo *Pode-se falar de união mística em Plotino?* (2007, p.466), apesar de reconhecer semelhanças entre a experiência unitiva da alma com o uno (descrita por Plotino) e outras experiências classificadas como místicas, Brisson defende uma originalidade de ambas, o que diferenciaria aquelas profundamente.

Mesmo reconhecendo a relevância da discussão, optamos neste minicurso em focar — na parte que concerne à Plotino — no percurso que pode levar à experiência unitiva descrita por este filósofo. Para Plotino, através da processão (*próodos*) todas as coisas surgem a partir do primeiro princípio (o Uno). Temos, no entanto, na tecitura da tríade de hipóstases Uno/Intelecto/Alma, outro “movimento” que é o retorno/conversão (*epistrophé*), que tanto tem um caráter cosmológico (de autodefinição das hipóstases Intelecto e Alma, por exemplo), como de itinerário do nosso verdadeiro eu, da nossa alma se dirigindo, em última instância, ao Uno. Desta forma, após uma breve exposição do sistema plotiniano, descreveremos o que seria o caminho de ascensão da alma até o Uno, os “exercícios espirituais”¹⁹ a serem praticados por quem tem a experiência de assemelhação/assimilação com o divino como meta, dando ênfase à vida virtuosa e a simbiose entre a metafísica e ética presentes no pensamento plotiniano.

No que se refere a Proclo (412/485 d.C), o cenário muda um pouco de tonalidade, graças aos aspectos religiosos, teúrgicos e mistagógicos que figuram, de modo sincrético, com a filosofia de Platão, no entanto, o problemático que envolve a natureza do que se chama comumente de experiência mística no autor permanece como um desafio. O *diádoco*, sucessor de Platão na academia de Atenas, não relata ter tido, pessoalmente, nenhuma experiência que possa ser classificada como mística, nos termos de uma união direta da alma com Deus, porém, além dos elementos presentes em suas obras que sustentam a existência de uma experiência inefável com o princípio originário de todo o real (o Uno), o seu discípulo e biógrafo Marino de Neapólis (440/495 d.C) o descreve como um homem santo e possuidor de uma personalidade que emanava luz e sabedoria mística.

¹⁹ Conceito chave na obra de Pierre Hadot, principalmente na tese da filosofia como maneira de viver.

O fato é que Proclo trata a filosofia de Platão em conexão com a longa tradição de teólogos (em sentido grego da palavra) que remontaria a Homero e, nesse aspecto, filosofia e mistérios, embora distintos em suas formas e finalidades, convergem em uma unidade que tem, na união da alma com a sua origem, seu fim mais próprio. Filosofar é deificar-se, tornar divina a parte divina que está lançada no ser humano. Mas onde estaria o aspecto místico nesse modo de compreender a tradição grega em conexão com os ritos iniciáticos? A mistagogia (iniciação pelos mistérios) eleusiana pode ser pensada como expressão mística? Esses são alguns questionamentos que buscaremos, ao longo do mini-curso, expor e problematizar, à luz da filosofia neoplatônica, em particular, de Plotino e Proclo.

Como marco referencial teórico, além das obras originais de Plotino *Enéadas* e de Proclo *Teologia Platônica*, utilizaremos a fortuna crítica de comentadores, em especial os trabalhos de Luc Brisson (2007), E. Bréhier (1953), L. Gerson (1996), W. Beierwaltes (1989, 1990, 1992) e M. Abbate (2001, 2008) visando, assim, estabelecer uma análise hermenêutica dos textos originais em diálogo com os textos críticos.

REFERÊNCIAS

ABBATE . M. **Introdução e notas**. In: **Proclo.Commento alla Repubblica** (Dissertazioni I, III-V, VII-XII,XIV-XV,XVII), texto greco a fronte, Milano: Bompiani, 2004.

_____. **Il divino tra unità e molteplicità: saggio sulla Teologia Platonica de Proclo**. Edizione dell'Orso. 2008.

_____. **Il “linguaggio dell’inefabile” nella concezione procliana dell’Uno-in-sé**. Elenchos , XXII, 2001, p. 305-27

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. **Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino Introdução, tradução e notas**. 2006. 700f. Tese (Doutorado em lingüística) — Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2006

BRANDÃO, Bernardo Guadalupe. **“Só em direção ao só: considerações sobre a mística de Plotino”**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 6, n. 11, dez. 2007

BRÉHIER, E. **La filosofia de Plotino**. Trad. Lucía P. Prebisch. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

BRISSON, L. **Pode-se falar de união mística em Plotino?** Kriterion, Belo Horizonte, v.48, n. 116, p. 453-466, jul./dez. 2007

BEIERWALTES, W. **Pensar l’Uno, Studi sulla filosofia neoplatónica e sulla storia dei suoi influssi**. Trad. Maria Luisa Gatti. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

_____. **Identità e differenza**. Trad. Salvatore Siani. Milano: Vita e Pensiero, 1989.

_____. **Proclo I fundamenti dela sua metafísica**. Trad. Nicoletta Scotti. Milano: Vita e Pensiero, 1990.

BEZERRA, C.C. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2006.

CALVO, J. M. Zamora. **A amizade do sábio em Plotino**. Journal of Ancient Philosophy, Vol. II. 2008.

GERSON, Lloyd P. **The Cambridge Companion to Plotinus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia Antiga**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 6ª ed. 2014.

_____. **Ejercicios espirituales y filosofia antigua**. Trad. Javier Palacio. Madrid: Ed. Siruela, 2006.

_____. **Plotino ou a simplicidade do olhar**. Trad. Loraine Oliveira, Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: É Realizações, 2019.

IGAL, J. **Plotino, Enéadas, em 3 volumes** (vol. I: Vida de Plotino, En. I-II; vol. II: En. III-IV; vol. III: En. V-VI), Madrid: Editorial Gredos, 1982 (Biblioteca Clássica Gredos, 57).

NOGUEIRA, Maria Simone marinho. *Plotino e Mestre Eckhart: uma mística da unidade. Agora filosófica*. Fundação Antonio dos santos- FASA. Recife. Volume 2. Nº 1/2. p. 103-115. 2003.

OLIVEIRA, Loraine. *Considerações sobre o uso adequado do termo “mística” na filosofia de Plotino*. **Perspectiva filosófica**: UFPE/UFPB. Recife, v. I, n. 35, p. 55-71, janeiro/ junho 2011.

O'MEARA, Dominic J. **Plotinus: an introduction to the Enneads**. Oxford: Clarendon Press, 1993.

REALE, Giovanni. História da Filosofia Grega e Romana (Vol. IX): **Léxico da Filosofia Grega e Romana**. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014a.

_____. **Plotino e o Neoplatonismo**. História da Filosofia Grega e Romana, vol. VIII. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014b, 3ª ed., 210 p.

REEGEN, Jan ter. *A Ética em Plotino*. AQUINO, J. E. F.; FRAGOSO, E. A. R.; SOARES, M. C. (org.). **Ética e metafísica**. Fortaleza: Ed.UECE, 2007, 210 p. Coleção Argemum Nostrum. ISBN: 978-85-87203-97-7. Disponível em: http://www.uece.br/cmef/index.php/arquivos/doc_download/117-1-etica-em-plotino.

TOSCANO, María; ANCOCHEA, Germán. **Místicos Neoplatónicos – Neoplatónicos Místicos: de Plotino a Ruysbroeck**. Madrid: Etnos, 1998.

TROUILLARD, J. L **Un et l'Âme selon Proclus**. Paris: Les Belles Lettres, 1972

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Plotino: um estudo das *Enéadas***. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008a.

Nietzsche: a arte como tarefa suprema

Cléberton Luiz Gomes Barboza²⁰

O presente trabalho tem por objetivo analisar o dionisíaco como impulso artístico na obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Temas como arte, vida, afirmação e tragédia se entrelaçam fundamentalmente ao dionisíaco, e não se encontram numa única obra do filósofo, de modo a serem esgotados e analisados sistematicamente na forma de um tratado. Nietzsche, como filósofo experimentalista, utilizou-se de variadas formas de linguagens para comunicar seu pensamento, distribuídas ao longo de suas obras. Assim, servir-nos-emos aqui, fundamentalmente, das obras *O Nascimento da Tragédia* (1872) e *O Caso Wagner* (1888), de modo a demonstrar o dionisíaco como instância fundamental para uma estética nietzschiana.

Nietzsche afirma em seu ensaio de autocrítica ao *O Nascimento da Tragédia*: “[...] àquela tarefa que este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se – *ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*” (NIETZSCHE, 2007, p.13, grifo do autor). Analisar a arte com a ótica da vida constitui, portanto, o objetivo fundamental de nosso trabalho. Para tanto, faz-se necessário começar pelo conceito de vida, e, nela, a situação do homem frente à existência. A relação e mesmo a correspondência arte/vida é um tema importante desde os escritos da juventude do filósofo, no entanto, para relacionar arte e vida, é preciso observar que, para Nietzsche, o fenômeno vida, em sua dinâmica própria, em seu vir-a-ser, aparece também de forma angustiante para o homem:

[...] o instante, aparecendo e desaparecendo como um relâmpago, vindo do nada e retornando a ele, volta no entanto como fantasma a perturbar a paz de um instante posterior. Uma após a outra, as folhas se soltam do registro do tempo, caem e volteiam, depois voltam repentinamente a se pôr no colo do homem. [...] Quando, enfim, a morte trazer o esquecimento desejado, ela suprimirá também o presente e a existência, selando assim esta verdade de que “ser” (*Dasein*) não é senão um ininterrupto “ter sido”, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se contradizer a si própria.” (NIETZSCHE, 2005a, p. 70-71)

Tal passagem aborda o problema do tempo e tem inúmeras implicações, das quais cabe destacar, para nosso problema e ponto de partida, o sem sentido da vida. Uma vez que devir é o caráter da existência, que deságua incessantemente no nada, em que tudo é passar, em que o caráter do ser é um sendo, ou, um “ininterrupto ‘ter sido’”, a vida aparece, justamente, como um desaguar no nada, de modo que o homem que estivesse condenado a ver tudo em devir “não acreditaria mais em si, veria tudo se dissolver numa multidão de pontos móveis e deixar-se-ia arrastar por esta torrente do devir” (ibid, p. 72). A situação do homem

²⁰ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe – UFS.

no seio da existência o obriga a operar um desvio frente ao devir, precisamente porque não suporta estar lançado nele, de modo que sucumbiria não fosse a arte de maquiar a vida e dar forma, modelar o mundo, isto é, interpretar, avaliar, dar sentido à vida. A vida, afinal, aparece fundamentalmente como sem sentido, diante do qual o homem, para firmar-se nas torrentes do devir, inventa um sentido para o mundo sem sentido. A vida exige a arte.

Nessa época, referente a *O Nascimento da Tragédia* (1872), Nietzsche entende a natureza a partir de dois princípios: o apolíneo e o dionisíaco. Apolo, deus da harmonia, da beleza, da ordem, do sonho, o mundo figurado, expresso nas artes plásticas; Dionísio, deus da desordem, desmesura, desregramento, embriaguez, o mundo não figurado, expresso na música. Os artistas, seja nas artes plásticas ou na música, seriam apenas imitadores das forças da natureza, isto é, as forças plasmadoras, criadoras, não partem do artista, este apenas responde, uma vez requisitado pelos impulsos artísticos próprios da natureza, como imitador (cf. NIETZSCHE, 2007, p. 29). Tais impulsos seriam responsáveis pela dinâmica da vida, atuando como forças plasmadoras do real.

O conceito de vida em *O Nascimento da Tragédia* cunha-se pela exposição da natureza própria à criação artística, da estrutura originária que perpassa e propicia o acontecimento da arte em geral. O texto constitui-se como uma “metafísica estética”: como uma assunção do fenômeno estético enquanto paradigma não apenas para a determinação do modo de ser da atividade artística, mas também para a determinação do modo de ser do real. (CASANOVA, 2003, p. 7)

A relação arte/vida é apresentada por Nietzsche no sentido de a vida realizar-se como força criadora, modeladora de si, e nisso mesmo consistiria o vir-a-ser no qual o homem está lançado. A relação Apolo e Dionísio é capaz de retirar, de desviar o homem das forças brutais do devir. Observando o homem grego arcaico, cuja sensibilidade para o sofrimento, exposta no pensamento de Sileno, de que a melhor coisa é não nascer, e a segunda melhor é morrer (cf. NIETZSCHE, 2007, p. 33), equipara-se a sua disposição para arte, capaz de inverter este pensamento: “A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (NIETZSCHE, 2007, p. 34), Nietzsche fará uma defesa da arte trágica como forma de afirmação da vida. “De que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao *sofrimento*, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades?” (idem, grifo do autor).

O impulso apolíneo trata de transfigurar o real em belas imagens, cobre de sonhos o mundo da vontade²¹ e cria representações do mundo. Através do *principium individuationis*, o

21 O termo “vontade” é utilizado por Nietzsche, nessa época, ainda no mesmo sentido de Schopenhauer, isto é, a vontade como a núcleo, essência do mundo.

impulso apolíneo separa o homem do Uno primordial e lhe dá forma: “O mundo apolíneo da beleza é o mundo da individuação (do indivíduo, do Estado, do patriotismo), da consciência de si” (MACHADO, 2017, p. 28). No entanto, esse mundo apolíneo se opõe ao dionisíaco, precisamente porque o homem não suportaria viver essa instância da existência plenamente:

[...] é um comportamento marcado por um êxtase, um enfeitiçamento, uma extravagância de frenesi sexual que destrói a família, por uma bestialidade natural constituída de volúpia e crueldade, de força grotesca e brutal; em vez de sonho, visão onírica, é embriaguez, experiência orgiástica.

Dessa forma, o êxtase dionisíaco produz, enquanto dura, um efeito letárgico que dissipa tudo o que foi vivido no passado: é uma negação do indivíduo, da consciência, do Estado, da civilização, da história. Metamorfoseados em sátiros e silenos, seres da natureza que são protótipos do homem verdadeiro, os “loucos de Dioniso” desintegram o eu, a consciência, a individualidade e se sentem na verdadeira natureza (ibid, p. 32).

Após a experiência do êxtase dionisíaco, o homem é levado ao vazio, toma consciência das ilusões do mundo apolíneo e que o mundo verdadeiro, dos impulsos brutais, é totalmente desprovido de qualquer significado ou orientação, individuação; devolvido as forças originárias da natureza em seu devir, o homem não a suporta por muito tempo, é atravessado por essa condição trágica. No entanto, a arte trágica não consiste apenas na embriaguez dionisíaca, tampouco somente na beleza onírica apolínea, mas na simultaneidade de ambas:

Ora, se a embriaguez é o jogo da natureza com o homem, então o criar do artista dionisíaco é o jogo com a embriaguez. Este estado deixa-se conceber somente alegoricamente, se não se o experimentou por si próprio: é alguma coisa de semelhante a quando se sonha e se vislumbra o sonho como sonho. Assim, o servidor de Dioniso precisa estar embriagado e ao mesmo tempo ficar à espreita atrás de si, como observador. O caráter artístico dionisíaco não se mostra na alternância, mas sim em sua conjugação. (NIETZSCHE, 2005b, p. 9-10).

Assim, Nietzsche diferencia o dionisíaco orgiástico do dionisíaco artístico, conferindo a esse caráter de jogo com a embriaguez e simultaneidade entre Apolo e Dionísio a característica da arte trágica (cf. MACHADO, 2017, p. 36). Desse modo, os gregos afirmavam a existência artisticamente, ou seja, sem sobrepor nem rejeitar um impulso em detrimento do outro, tanto Apolo como Dionísio são abraçados e abarcados na tragédia, que, dessa forma, produzia a alegria: “A alegria metafísica com o trágico é uma transposição da sabedoria dionisíaca instintivamente inconsciente para a linguagem das imagens” (NIETZSCHE, 2007, p. 99).

Nietzsche faz um elogio da aparência, privilegia a arte no lugar da razão, elabora uma metafísica de artista, pois entende que apenas através da arte é possível uma experiência dionisíaca da vida. Opõe-se, assim, à metafísica fundada na racionalidade. Ademais, parte daí

sua crítica a Sócrates e à tradição filosófica, responsável pela supervalorização da razão e negação da dimensão dionisíaca da existência. A partir de Sócrates, a vida passa a ser algo a ser conhecido para ser corrigido, entra em jogo a interpretação moral do mundo que deu forma ao Ocidente.

Cabe destacar, no entanto, que Nietzsche, nessa época, escreve ainda influenciado por Kant, Schopenhauer e Wagner; dessa forma, Dionísio e Apolo aparecem no sentido da dualidade entre essência e aparência, coisa em-si e fenômeno, vontade e representação... Assim, Nietzsche ainda se encontrava dentro da tradição metafísica, ainda que privilegiando a aparência em lugar da essência.

No entanto, o elemento dionisíaco permanece em seus escritos da maturidade, já despojado da dualidade com o apolíneo. Dionísio, o estado de embriaguez, de transbordamento das forças, permanece crucial para afirmação da vida como arte, como afirma em *O Caso Wagner* (1888), acerca da música de Bizet: “Bizet me faz fecundo. Tudo o que é bom me faz fecundo. Não tenho outra gratidão, nem tenho outra *prova* para aquilo que é bom” (NIETZSCHE, 1999, p. 12, grifo do autor). “Bizet me faz fecundo”, Nietzsche aponta aí o transbordamento, a arte afirmativa, que torna fecunda a própria vida: “Mais ainda: eu me torno um homem melhor, quando esse Bizet me persuade. E também um músico melhor, um ouvinte melhor.” (idem).

O Caso Wagner aparece como indispensável para uma avaliação da arte sob a ótica da vida, uma vez que aponta as diferenças de um artista afirmador de um artista da *décadence*, isto é, entre a afirmação e negação da vida, entre o artista fruto de uma vida cuja pulsão (*trieb*) transborda e o artista fruto de uma vida empobrecida, metafísica, pessimista, niilista: o caso de Wagner. Tal perspectiva aparece para Nietzsche após *O Nascimento da Tragédia* e de sua ruptura com Wagner e, sendo assim, *O Caso Wagner*, bem como o ensaio de autocritica a *O Nascimento da tragédia*, numa perspectiva da maturidade, passam a limpo o que tinha de problemático em sua primeira obra, escrita “sob os maus modos do wagneriano” (NIETZSCHE, 2007, p. 14), sem a maturidade de “um olhar mais velho, cem vezes mais exigente, porém de maneira alguma mais frio” (ibid, p. 13).

A partir da distinção entre uma vida afirmadora e uma *décadent*, busca-se mostrar que, além de a vida ser entendida como arte, é a vida afirmadora que constitui a experiência trágica, dionisíaca, e que Nietzsche defende tal posição diante da vida até os últimos escritos, sendo uma constante em seu pensamento, de modo a superar a negação instaurada pelo socratismo e pelo platonismo:

A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito de sentimento trágico [...] O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isso chamei de dionisiaco [...] *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer de destruir*... E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti – o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu *saber* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno... (NIETZSCHE, 2006, p. 106, 107)

Dionísio é, assim, a grande atmosfera da filosofia nietzschiana, a expressão máxima da vontade poder, do eterno retorno, do *amor fati* e tantos outros conceitos da maturidade, impensáveis sem a noção do dionisiaco, enquanto instância trágica da vida. Assim, esperamos demonstrar, no desenvolvimento da pesquisa, que, embora não possua uma teoria estética acabada, a afirmação trágica da existência, no pensamento de Nietzsche, constitui uma centralidade em seu pensamento, seu centro de gravidade, para usar de uma expressão do autor. Desse modo, emerge uma correspondência entre arte, vida e afirmação trágica, como um único e mesmo movimento, o Sim à vida, a alegria dionisiaca.

Palavras-chave: Nietzsche, arte, vida, tragédia.

REFERÊNCIAS

- CASANOVA, Marco Antônio. **O Instante Extraordinário:** vida, história e valor na obra de Friedrich Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade.** 3 ed. rev. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Visão Dionisiaca do Mundo**, e outros textos da juventude. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Maria Cristina dos Santos de Souza; revisão da tradução: Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005c.
- _____. **Crepúsculo dos Ídolos**, ou, como se filosofa com o martelo. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. **Escritos Sobre História.** Rio de Janeiro, ed. PUC-Rio, São Paulo, Loyola: 2005a.
- _____. **O Nascimento da Tragédia:** ou helenismo e pessimismo. Tradução: Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. **O Caso Wagner:** um problema para músicos/ **Nietzsche Contra Wagner:** dossiê de um psicológico. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Filocalia: a relação entre o belo e o amor em Platão

Dálete O'Hana dos Santos Santana²²

Palavras-chave: eros; philia; belo; Platão.

Introdução

Platão, considerado o primeiro a inserir o amor no pensamento filosófico, também é tido como o pioneiro nos discursos a respeito do belo. É legítima a relação entre *eros* (amor) e *kállous* (belo) no pensamento platônico. Essa interdependência é procedente do poder da beleza sobre a alma humana, fazendo com que esta encontre-se em condição amorosa. O que aqui se propõe é explicar de que forma o belo sensível provoca o amor, uma vez que o campo do amor se refere as coisas belas e as relações que se tem com elas. Se todos anseiam o belo é porque há nele algo particular que é impossível de ser ignorado.

Em sendo assim, o trabalho proposto trata-se de uma pesquisa bibliográfica e será realizado por meio um levantamento de dados no qual buscar-se-á discutir e explicar a relação entre amor e beleza. Para tal, foi exposto o conceito de amor, cuja a dupla natureza faz com que ora se comporte como um deus, ora aja como um mediador. A partir disso, concluiu-se que o amor é carência e desejo do belo, e sem a beleza não há amor.

Diante do problema apresentado nesta pesquisa, trabalhar-se-á com a hipótese de que o belo é a única ideia que possui um correspondente no mundo sensível capaz de ser captada pela alma humana mesmo que esta esteja distante da realidade supraceleste. A beleza dos corpos é o que atrai, visto que o belo sensível é aquilo que, no mundo sensível, mais reflete a forma (*eidos*). Essa busca começa nos corpos, que por serem belos, arrasta a alma. Não obstante, a alma percebe que há uma multiplicidade de corpos belos e que, não é necessariamente a beleza física que ela apetece. Por ter natureza imutável, a alma busca a beleza que é perene, a ideia de beleza, a forma do belo, ou melhor, o belo em si. É nessa investigação que a alma reconhece a forma e a deseja (ama).

Referencial Teórico

²² Graduanda em Artes Visuais Licenciatura/UFS e membro do Grupo de Estudos de Estética coordenado pelo Prof. Dr. Vladimir de Oliva Mota.

Para tratar da natureza do amor e sua dependência da beleza utilizou-se como textos bases alguns dos diálogos de Platão, a saber: *A República*, o *Banquete* e o *Fedro*. A partir da obra *A República* serão expostas as noções fundamentais da teoria do conhecimento; do *Banquete* será extraído o conceito de amor como desejo, na fala de Sócrates, mediante a análise dos discursos anteriores ao dele. Em seguida, será unido a esta definição a ideia de amor como *mania*, apresentada no *Fedro*, a partir de uma elucidação sobre os vários tipos de delírio. Diante das definições sobre eros, notou-se que há um elemento necessário, sem o qual o amor não seria concebível: o belo sensível. Tanto no *Fedro* quanto no *Banquete* a beleza é imprescindível, mas é com base no primeiro que é dada uma explicação sobre o poder de atração do belo e seus efeitos na alma humana.

A fim de apresentar uma clara elucidação do tema foi necessário recorrer ao auxílio de alguns especialistas como Giovanni Reale, que trouxe a ideia da dupla natureza de *eros* como sendo fundamental para conduzir a alma ao inteligível; José Américo Mota Pessanha por fazer uma análise dos discursos do *Banquete* e Rachel Gazolla que explicou a mania amorosa e o lugar no belo sensível no processo de desvelamento.

Desenvolvimento

Platão divide o conhecimento em dois planos: sensível e inteligível. Os elementos do mundo inteligível são ideias únicas, eternas, imutáveis, incapazes de apresentar variações de aparências. Os elementos do mundo sensível, por sua vez, são os objetos perceptíveis - ações, corpos - cuja sua natureza mutável, efêmera e ilusória não garante um conhecimento seguro. Se as coisas sensíveis existem é porque possuem uma essência que deriva de uma ideia. Logo, o sensível se comunica com o inteligível. Contudo essa comunicação só se concretiza quando a alma consegue, dentro do mundo sensível, recordar da forma que só existe no mundo inteligível. O ser humano, que já conheceu as coisas em si mesmas, ao ligar-se ao corpo esqueceu-se de tudo que já contemplara. Ao estar em contato com os elementos do mundo sensível, ele lembra das ideias que um dia conheceu. A reminiscência é essa recordação. Entretanto, para se conhecer algo não é necessário apenas lembrar, mas é preciso que haja um

impulso que conduza o sujeito ao que é verdadeiro. Esse impulso/desejo é o que Platão chama de amor.

O *Banquete*, uma das obras mais consagradas de Platão, cujo enredo é desenvolvido em uma comemoração típica entre os cidadãos da Grécia antiga, traz uma definição de amor como desejo a partir de uma série de discursos proferidos em tal evento. No diálogo, são expostas as falas de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão e Sócrates, que se comprometeram a elogiar o amor. Eles falavam do amor e de suas qualidades, contudo, Sócrates “mudará o sentido e a finalidade do discurso sobre o amor”, abrindo caminho para uma compreensão sobre a sua essência em comprometimento com a verdade. Para tal, Sócrates recorreu ao diálogo que uma vez tivera com a estrangeira e sacerdotisa Diotima de Mantinéia, “que nesse assunto era entendida e em muitos outros, [...] e era ela que me instruía nas questões de amor” (PLATÃO, 2016, 201d, p. 113 – 115).

Ao falar sobre a origem do amor através do mito do nascimento de Eros, Diotima faz com que Sócrates conclua que é impossível que o amor seja um deus, afinal como seria um deus aquilo que é desprovido do que é belo e bom? Eros, filho de Pênia (pobreza) e Poros (Recurso), possui tanto qualidades da mãe quanto do pai. De Pênia, herdou a indigência. De Poros, a astúcia. Não é nem rico, nem pobre. Não é rico porque não possui, e não é pobre porque deseja. Eros é, portanto, a ausência do que se deseja. Em sendo falta, não é um deus, visto que um deus de nada carece. Porém, não pode ser um mortal, uma vez que não é necessariamente o oposto de uma divindade. Eros participa tanto do ser quanto do não ser, mas não é nenhum dos dois. Desse modo, encontra-se em uma posição intermediária. É um mediador entre o meta-sensível e o sensível, capaz de “interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses”.

No *Fedro*, é exposta uma concepção de amor que vai além de uma necessidade natural da alma, mas é um desejo articulado à um estado da alma no qual o desejo não acontece sem que o sujeito esteja nessa condição: em estado de delírio erótico. A mania amorosa ou delírio amoroso precede o desejo e acompanha o amante e o amado no processo de desvelamento. Sabe-se que para se chegar à contemplação das ideias puras é preciso grande esforço, mas é na mania amorosa que o amante/amado lembra mais facilmente da ideia, gerando um desejo pelo conhecimento das coisas em si mesmas.

O belo sensível é o caminho para as divinas formas. O delírio erótico é condição da alma diante da beleza e o desejo é gerado a partir do que é belo. Sendo o amor, amor do belo,

quem o possuir e não deixar de tê-lo, mas tendo-o sempre, será feliz, uma vez que é no belo que as coisas são engendradas. Ao ser atraído pela beleza, o sujeito encontra-se iniciado, mesmo que naquele momento não tenha consciência disso. A experiência com o belo sensível despertará a alma em direção a algo que não se pode ver, mas que é possível de ser conhecida. “Assim, o amor e o belo pertencem a um campo que se abre, primeiramente no sensível, para os discípulos da filosofia, como se Platão dissesse que para aquele que não se importa com as belas coisas do mundo a natureza filosófica é ausente”. (GAZOLLA, 2009, p. 69).

Conclusão

Trata-se aqui, portanto, do domínio que a beleza tem sobre as almas, ao ponto de não poder ser ignorada. É através dela que as coisas no mundo sensível possuem um sentido, pois em sendo criadora do amor, permite que este impulsione a alma em busca do objeto de seu desejo. Eros, a força metafísica que une o corpóreo ao incorpóreo, “o laço que estreita os homens com os deuses”, tem como núcleo a alma e a como fim o belo ideal. O amante atraído pela beleza sensível, apaixona-se, mas ao perceber que a beleza de um corpo é semelhante a beleza de outro corpo e que, por ser material se deteriorará, busca algo para preencher sua alma. Então, descobre que há uma beleza que resiste as vicissitudes do tempo, passando a contemplar a beleza que reside nas leis e nos bons costumes.

Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo. (PLATÃO, 2016B, 211b-e, p. 147)

A natureza dupla do amor, que ao mesmo tempo apresenta traços do inteligível e do sensível, é o que permite que a alma se liberte e aspire a unidade. A causa é o belo sensível. Ao receber as partículas do belo, a alma “volta ao ponto de onde partiu”, o afluxo da beleza faz com que suas asas voltem a nascer, “e as impele a emplumar-se, com o que a alma do amado enche-se de amor”. (PLATÃO, 2016B, 255c-d, p. 105). Quando o amante mergulha profundamente, distancia-se da superfície e aproxima-se do belo ideal. Desde então, o desejo

pela beleza brota como um encantamento, no qual é possível contemplar não só o belo ideal, mas todas as ideias puras.

Referências

CAUQUELIN, Anne. **Teorias da arte**. Tradução de Rejane Janowitzer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Todas as artes).

FRANCO, Irley. **O sopro do amor**: um comentário ao discurso de Fedro no Banquete de Platão. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.

GAZOLLA, Rachel. Do olhar, do amor e da beleza: um estudo sobre o estético em Platão no Fedro e no Timeu. In: PERINE, Marcelo (org.). **Estudos platônicos**: sobre o ser e o parecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009. p. 49 – 74.

GUINSBURG, J. (org.). **A república de Platão**. 2ed. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2018.

KRAUT, Richard (org.). **Platão**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

MANON, Simone. **Platão**. Tradução de Flávia Cristina de Souza Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

PESSANHA, José Américo Motta. Platão: as várias faces do amor: In: NOVAES, Aduino (Org.). **Os sentidos da Paixão**. Ed. Cia. das letras, São Paulo, 1995. PLATÃO.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016A.

PLATÃO. **O banquete**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016B.

SANTIAGO, Homero. **Amor e desejo**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SCHUHL, Pierre-Maxime. **Platão e a arte de seu tempo**. Tradução de Adriano Machado Ribeiro. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2010.

SIMMEL, Georg. **Filosofia do amor**. Tradução de Eduardo Brandão. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SUASSUNA, Ariano. **Iniciação à Estética**. 6ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

Hume crítico do contratualismo

Daniel Montenegro Santos²³

O século XVII sediou tensões e revoltas nos assuntos políticos. Reis foram mortos, conflitos eclodiram, princípios ganharam força e outros decaíram. Na França e na Inglaterra as armas, na maioria das vezes, eram o principal recurso para se resolver as controvérsias. É nesse contexto que se inicia a discussão que nos atentaremos, pois, embora guerras fossem travadas, acontecia, simultaneamente, um embate intelectual e filosófico.

Em 1651, com a publicação de *Leviatã* na Inglaterra, surge o objeto de nossa investigação. Thomas Hobbes (1588 - 1679), autor da obra e defensor da causa realista na guerra civil inglesa, argumenta que os homens, nascidos iguais por natureza, possuem um forte egoísmo que os levava, juntamente com os problemas derivados da liberdade irrestrita, a uma guerra de todos contra todos, uma condição em que todo homem estaria sempre em alerta em relação aos outros e em temor contínuo da morte violenta. O caráter egoísta do homem e a fragilidade da confiança mútua invalidaria qualquer esforço conjunto nesta miserável circunstância. E se alguém firmasse um certo acordo, não deveria esperar que o outro cumprisse a sua parte: O homem age sempre por interesse próprio, o que torna necessária a instituição de uma força coercitiva.

Sendo assim, em Hobbes, a sociedade civil é o mecanismo que, pela espada, faz com que as expectativas de um benefício resultante do cumprimento dos contratos se tornem mais próximas do que aquelas provenientes do rompimento. Ao inspirar o medo no coração dos homens este poder afasta qualquer esperança de vantagem superior ao dano oriundo da vilania. Portanto, conhecendo o manifesto egoísmo de cada indivíduo e em posse de certos preceitos da razão, a humanidade consente em instituir o governo transferindo para um soberano – ou uma assembleia soberana – o seu direito natural de fazer o necessário para garantir a paz.

Já em 1689, John Locke (1632 – 1704), entusiasta da causa republicana, publica o *Segundo tratado sobre o governo*, obra que desfere numerosas críticas às teses de Robert Filmer (1588 - 1653) sobre o fundamento do Estado civil. Para Locke, o estado natural da humanidade é uma condição de amizade e caridade entre os indivíduos. Eles desconheciam um poder capaz de a todos subordinar e gerenciavam suas vidas e posses da maneira que achassem adequada. Apesar disso, não viviam sob um constante tempo de guerra, pois perceberam a igualdade em relação a seus companheiros, identificando neles o mesmo desejo

²³ Discente de filosofia da Universidade Federal de Sergipe

de receber o bem. Ora, a razão indica a cada um que a única maneira de receber o bem e, consequentemente, de permanecer em paz, é fazer o bem aos outros.

Por outro lado, este estado de natureza possuía algumas inconveniências derivadas da parcialidade para consigo e com os amigos, cuja atuação deturparia o cumprimento da lei de natureza. Tendo isto em vista, a humanidade consentiria em se submeter ao governo não para fugir de um estado de guerra tal como Hobbes pensou, mas para garantir que os seus direitos naturais fossem respeitados.

David Hume (1711-1776) discorda destas concepções. Para o filósofo, seria absurdo conceber a existência de um estado de natureza, pois o primeiro estágio da humanidade já seria social. Hume aponta inconsistências na suposição de um cálculo mental tal como aquele que infere que o governo é a solução para as controvérsias ou que é virtuoso respeitar a posse ou propriedade alheia. Ou seja, o filósofo discorda da noção da justiça como uma virtude natural da mente humana, apontando as convenções – formadas somente após um caráter empírico e reflexivo – como a chave para compreender como os homens perceberam que seria melhor para si e para os outros que se abstivessem da posse alheia. Em suma, o movimento de transição do “estado natural” para as sociedades civis, afirma Hume, não é mediado por qualquer promessa ou contrato.

Tendo em vista este objeto de discussão e uma clara exposição dos temas a serem analisados é relevante entender, em primeiro lugar, como pensavam os autores que se tornaram alvos da crítica humeana. Sendo assim, veremos de maneira breve como se desenvolvem as teses hobbeseanas e lockeanas acerca do fundamento do estado civil, explicitando as particularidades de cada pensamento. Em segundo lugar, examinaremos como se dão as críticas de Hume à noção de justiça como uma virtude natural da mente. Além disso, torna-se necessário averiguar como o filósofo defende a justiça como fruto das convenções humanas, passível de existência somente em condições específicas. E, por fim, investigaremos a argumentação que Hume elabora para explicar como o gênero humano, buscando a manutenção dessas regras, institui o governo ao perceber uma fraqueza intrínseca a sua natureza.

Palavras-chave: Hobbes, Locke, Hume, governo, justiça.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Gabriel Bertin de. **David Hume contra os contratualistas de seu tempo**. In: *Kriterion: Revista de filosofia* vol.48 no.115. Belo Horizonte: 2007.

CACHEL, Andrea. **Interesse e convenção: A teoria humeana da justiça e a crítica ao contratualismo**. In: *Prometheus filosofia*. 23º ed. Editora Prometheus, 2017.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. *Clássicos Cambridge de Filosofia Política*, Ed. 3. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HUME, David. **Ensaio morais políticos e literários**. In: Hume. Tradução de João Gomes Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

HUME, David. **Investigações sobre os princípios da moral**. Tradução de José de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

KLAUDAT, André. **A obrigação da promessa em Hume** In: *Kriterion: Revista de filosofia* vol.52 no.124. Belo Horizonte: 2011.

KUNTZ, Rolf. **Hume: A teoria social como sistema**. In: *Kriterion: Revista de filosofia* vol.52 no.124. Belo Horizonte: 2011.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo**. Tradução de E. Jacy Monteiro. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Notas sobre o conceito de cuidado de si em Michel Foucault

Davi Fortes Silva²⁴

Palavras-Chave: conhece-te a ti mesmo, cuidado de si, Sócrates, Michel Foucault, A Hermenêutica do Sujeito.

Michel Foucault, no texto “Hermenêutica do Sujeito”, que corresponde a uma série de aulas ministradas em um curso no *Collège de France* entre 1981-1982, argumenta que a base das filosofias morais antigas se encontram em um conceito mais amplo que o de “conhece-te a ti mesmo” *gnôthi seautoû*, apropriado pelos ensinamentos da figura de Sócrates nos diálogos de Platão e nas Memoráveis de Xenofonte. Segundo Foucault, o termo “conhece-te a ti mesmo” em alguns textos aparece de forma subordinada, relativa ao conceito de “cuidado de si” *epimeléia heautoû*

O *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epimeléia heautoû* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidado contigo mesmo” (FOUCAULT, 2014, p.6).

Ainda segundo o autor, há durante essa inserção do conceito conhece-te a ti mesmo na filosofia uma espécie de deslocamento da sua significação original. Primordialmente, o termo advindo do templo de Delfos tinha uma conotação bem distinta, e dizia respeito ao modo como aquele que teria uma consulta com o oráculo deveria se portar, qual atitude deveria tomar como preparativo e durante a consulta

(...) examina bem em ti mesmo as questões que tens a colocar, que queres colocar; e, posto que debes reduzir ao máximo o número delas e não as colocar em demasia, cuida de ver em ti mesmo o que tens precisão de saber. (FOUCAULT, 2014, p.6).

Para Foucault, pouco a pouco a noção do cuidado de si mesmo foi perdendo espaço, principalmente durante a requalificação filosófica do termo a partir do “momento cartesiano” do conhece-te a ti mesmo.

Nesse momento cartesiano, a filosofia enquanto pensamento que busca determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade (FOUCAULT, 2014, p.15) e que procede no conhecimento do mundo tendo em vista somente a questão “como se pode ter

²⁴ Graduando em Filosofia (UFS), bolsista PIBICVOL.

acesso a verdade?”, negligencia a espiritualidade. Nos termos de Foucault, a espiritualidade direciona o que o sujeito deve se tornar para ser capaz de obter o conhecimento da verdade, conhecimento esse que ilumina o sujeito, que o transforma que traz tranquilidade e beatitude para o sujeito que se iluminou com a verdade.

A filosofia, então desassociada da espiritualidade, busca a verdade através de algumas regras que devem ser seguidas, tais como as condições formais para se ter acesso, as condições objetivas e as regras do método a serem seguidas, sem portanto preocupar-se com a iluminação, a transfiguração de si mesmo que pede a espiritualidade para que o sujeito tenha acesso a verdade.

Se por um lado, o sujeito após essa virada cartesiana pode ter acesso a verdade sem a espiritualidade, por um outro lado, não se ilumina com a verdade que se apossa, enquanto que com a espiritualidade, o sujeito encontra-se privado da verdade até que se proceda as mudanças, o conjunto de práticas tais como exercícios de silogismos, práticas do que fora aprendido, readequação de hábitos, controle racional da sensibilidade, para que então possa atingir a verdade, que o ilumina

Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito. (FOUCAULT, 2014, p.6).

Retornando um pouco, pode-se dizer, segundo Foucault, que Sócrates é por excelência a figura do cuidado de si na filosofia grega antiga, figura que com o seu inquérito ou exame *Elenchos* interpelava pessoas nas ruas de Atenas para questionar como as mesmas vinham governando as suas vidas, como elas se preocupavam consigo, e principalmente, incitá-las a cuidarem delas mesmas.

Sócrates argumentava que tinha como trabalho, designado pelos Deuses, justamente fazer com que as pessoas se preocupassem consigo mesmas nesse processo de incitação, e aqui segundo Foucault percebe-se uma diferença entre o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo, o cuidado de si é configurado como um princípio de agitação, que causa inquietude, tal qual o efeito da picada do inseto tábua em um cavalo, analogia essa que se encontra na parte 30E da Apologia de Sócrates.

Sócrates nos textos atribuídos a Epicteto é quisto como uma das figuras segundo as quais devemos nos inspirar em busca da sabedoria e dos seus ganhos, como a piedade, liberdade e felicidade (EPICTETO, O Manual de Epicteto, parte XIX.4; LIII.3,4 LI.3) assim como Crisipo (EPICTETO, O Manual de Epicteto, parte XLIX), este último um dos representantes do estoicismo na grécia antiga. O estoicismo de uma maneira geral costuma tomar Sócrates como o exemplo de filósofo, e conhecidamente a escola estoica é identificada como aquela que sistematizou os ensinamentos socráticos

E, como veremos em uma série de textos tardios (nos estoicos, nos cínicos, em Epicteto principalmente) Sócrates é sempre, essencial e fundamentalmente, aquele que interpelava os jovens na rua e lhes dizia: “É preciso que cuideis de vós mesmos. (FOUCAULT, 2014, p. 9.).

Bibliografia

FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

A Henologia Plotiniana: unidade e beleza²⁵

Dinarte Inacio dos Santos Netos²⁶

Palavras-Chave: Plotino, Enéadas, Neoplatonismo, Filosofia.

Introdução

Plotino nasceu em Licópolis no ano de 204 d.C. Filósofo tido como neoplatônico, graças a sua completa filiação ao pensamento de Platão, desenvolveu, no entanto, uma reflexão filosófica completamente original no que se refere à estrutura do pensar. Baseado em três hipóstases ou princípios (o Uno, Intellecto e Alma), sua exegese dos diálogos de Platão foi decisiva para a posteridade e permitiu, em grande medida, o estabelecimento do diálogo entre a filosofia pagã e os sistemas triádicos subsequentes. Visando uma melhor apresentação do tema aqui abordado, dividimos nossa exposição em três tópicos. No primeiro, trataremos do sistema de Plotino a partir das três hipóstases: *uno*, *intelecto* e a *alma*, explicando cada uma delas ora individualmente ora em comparação, mostrando suas diferenças e inter-relações. Iniciamos tratando do Uno²⁷ como primeira hipóstase destacando o seu aspecto não-predicativo para, em seguida, expormos os movimentos de processão (*próodos*) e conversão (*epistrophê*) como base da henologia plotiniana que culmina na unidade em sua forma de beleza. Na sequência, trataremos do intelecto ou inteligência⁴ que mesmo sendo derivada do *Uno*, a primeira hipóstase, não lhe é igual, posto que está em um nível inferior ao mesmo. Por meio da leitura de *A República*, de Platão, Plotino postula o intelecto como o “espaço” das formas (*ideas*), isto é, como derivação imediata na unidade primeira.

Por fim, a alma sendo gerada a partir do intelecto²⁸, possuindo noções gerais relativas ao que está no sensível e, por ser intermediária, age como uma ponte entre esse e o inteligível, possuindo sua própria natureza. A título de conclusão, faremos uma síntese entre as hipóstases e a noção de beleza e do *eros* em Plotino derivada do *Banquete* de Platão como forma de entendimento da origem e participação na beleza, bem como do seu papel no processo de

25 Esse trabalho é parte do Projeto de Pesquisa sobre as relações entre paganismo e cristianismo desenvolvido sob orientação do Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra junto à COPES/CNPq a quem agradecemos a Bolsa concedida.

26 Graduando do curso de Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal de Sergipe, membro do projeto de pesquisa sobre as relações entre paganismo e cristianismo desenvolvido sob orientação do Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra junto à COPES/CNPq.

27 Utilizaremos Uno com maiúscula por se tratar de uma grafia consolidada entre os comentadores. ⁴ Ambos os termos estão corretos para expressar o que em grego é *Nous*, porém dependendo da tradução encontrará um mais que outro.

28 Mas lembrando que todas as coisas procedem do uno

conhecimento. Assim como Platão, Plotino explica por meio do músico, do amante e do filósofo o estado de contemplação da beleza que conduz à ascensão e a experiência da unidade.

Referencial Teórico

Através da compreensão hermenêutica das obras de Platão *O Banquete* e *A República*, avançamos tratando do pensamento plotiniano, visando refletir, mediante a análise crítica das *Enéadas*, sobre o caráter original do seu pensamento no que se refere à estrutura henológica. Destacando alguns pontos importantes da henologia plotiniana, trabalhando os aspectos do discurso filosófico mais presentes em suas *Enéadas* e evidenciando, sobretudo, o sistema triádico plotiniano: *uno (bem)* e sua não predicação, *intelecto (Noûs)* e, por último, a *alma(pysché)* como intermediária do sensível para o inteligível. Demarcando, assim, as relações entre a unidade e a beleza focando na dialética e no *eros* como princípios para o conhecimento. Como marco referencial teórico, além das obras originais, utilizaremos os trabalhos críticos de E. Bréhier (1953), J. Bussanich (2017), D. O'Meara (2017), H. Blumenthal (2017), C. Bezerra (2006) e T. Szlezák (2010).

Desenvolvimento

A filosofia de Plotino se estrutura a partir de três hipóstases. Para explicá-la buscamos expor cada uma delas de forma hierárquica visando, com isso, estabelecer uma metodologia interpretativa que parte da divisão para a unidade teórica graças ao caráter dialético que perfaz o pensamento do alexandrino. Vejamos, assim, em que consiste o sistema triádico plotiniano em seus principais aspectos:

a) O Uno absolutamente uno.

O Uno, segundo Plotino, é o único que se volta para ele mesmo e, sendo o único dependendo apenas de si para existir, todas as coisas originam-se dessa unidade primária. Fundamentado na autossuficiência do primeiro princípio, pois nada procura. Sendo o que está no começo, o Uno contém em si, potencialmente, todas as coisas, sendo poder que estando além do Ser (segunda hipóstase) preservar-se gerando e a fazendo subsistir o que procede dele (múltiplo) sem, no entanto, tornar-se multiplicidade, ou seja, permanece simples. Potência ativa, oposta ao sentido aplicado à matéria (passiva), é uma potência geradora.

Nesse sentido, o Uno ou o Bem, princípio inefável, está além do alcance do raciocínio humano, sendo distinto das outras hipóstases tratadas na sequência. De modo geral,

poderíamos resumir dizendo que o Uno é incapaz de ser definido, apesar da alta quantidade de palavras presente no vocabulário humano, o mesmo só pode ser conhecido através das suas processões ou manifestações, seja intelectivamente (pela dialética), seja pela contemplação da multiplicidade de formas (sensíveis) às ideias fundantes que norteiam o conhecimento.

b) O intelecto em suas uni-multiplicidade.

O intelecto e sua uni-multiplicidade, sendo ele múltiplo, ou seja, posterior à unidade e uno, graças a sua *participação* no Uno causa primeira é, ao mesmo tempo, intelecto e inteligível, sendo assim dois ao mesmo tempo. Se ele é dois, é preciso conceber o que é anterior à dualidade²⁹, ou seja, o Uno, sua fonte e princípio:

(...) se algo vem do Uno, deve ser diferente do Uno. Mas se é diferente do Uno, não será um; Uno era aquele. Agora, se não é um, mas dois, será necessariamente plural, porque haverá alteridade, identidade, qualidade e assim por diante³⁰(PLOTINO, *En* V, 5-3, 1998, pág. 81).

Sempre desejando o bem para chegar à perfeição, que é a maior pureza, a inteligência ou o intelecto³¹ fornece princípios claros que ao serem apreendidos pela alma, compõe, combina e divide as formas inteligíveis derivada do intelecto que, a alma, através da dialética, sintetiza e analisa para tornar-se ela mesma um intelecto perfeito. c) A alma e sua natureza una e múltipla

A alma³² é derivada da inteligência, mas mesmo sendo a última na hierarquia plotiniana não deixa de ser importante. Pelo contrário, a alma age como uma ponte entre o sensível e o inteligível semelhante ao *eros*³³ que estabelece o contato entre os deuses e homens¹¹. Graças a essa estrutura dinâmica buscaremos entender o conhecimento que é possuído através da *alma* e como isso ocorre.

Conclusão

Portanto, diríamos que a filosofia plotiniana tem como base a participação nas tríades; o Uno como autossuficiente, não é predicável, atingindo todas as qualidades conhecida por nós, estando acima do ser; a inteligência sendo resultado do primeiro princípio, sempre

29 Cf. Plotino *Enéada* III. 8 [30]

30 que si algo procede del Uno, debe ser distinto del Uno. Pero si es disstinto del Uno, no será uno; uno lo era aquél. Ahora bien, si no es uno, sino dos forzosamente será ya pluralidad, porque habrá en él alteridad, identidad cualidad y demás.

31 As duas formas são utilizadas pela tradição de interprete para traduzir o termo grego *noûs*.

32 É importante ressaltar que a *psiché* aqui tratada não se refere à alma individual, mas a alma cósmica, geradora de todas às almas particulares.

33 *Eros* também é associado ao demiurgo, através da obra *O Banquete* de Platão; buscaremos no decorrer do texto apresentar melhor uma definição.

11 CF. PLATÃO, *O Banquete* 202 e.

desejando atingir o bem, sempre voltando-se para o uno e apesar de ter sido engendrado pela unidade, múltipla e capaz de gerar a alma; a alma que nos apresenta as informações gerais da beleza, possuindo uma natureza semelhante às formas sensíveis realiza, pelo esforço filosófico de compreensão da unidade que perfaz toda multiplicidade, o caminho de retorno do pensamento para o seu princípio e fim, a saber: a unidade constitutiva de todo o real.

Bibliografia

- BEZERRA.C.C. *Compreender Plotino e Proclo*, Petrópolis: Vozes, 2006.
- BUSSANICH, J. *A metafísica do Uno* in: *Plotino*, Lloyd P. Gerson (Org.), trad. Mauricio Pagotto Marsola, São Paulo:Ideias & Letras, 2017, p. 55-86.
- BLUMENTHAL, H.J. Alma e intelecto in: *Plotino*, Lloyd P. Gerson (Org.), trad. Mauricio Pagotto Marsola, São Paulo:Ideias & Letras, 2017, p.107-131
- O'Meara, J.D. A ordem hierárquica da realidade in: *Plotino*, Lloyd P. Gerson (Org.), trad. Mauricio Pagotto Marsola, São Paulo:Ideias & Letras, 2017, p.87-105.
- PLOTINO. *Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas José Carlos Baracat Júnior*. Campinas, SP: [s.n.], 2006.
- PLOTINO, *Enéadas III-IV* (introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal). Madrid: Gredos S.A. 1985.
- PLOTINO, *Eneádas V-VI*. (introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal). Madrid: Gredos, S.A. 1998.
- PLATÃO, *A República*, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian Av. de Berna. Lisboa 2007
- PLATÃO, *O Banquete*. Tradução de Donaldo Schüller. Porto Alegre: RS: L& PM, 2016
- SZLEZÁK, T.A. *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino*, trad. Monika Ottermann, São Paulo: Paulus, 2010.

Hannah Arendt e a contrarreforma do ensino médio: Uma análise da atual crise da educação brasileira

M.^a Ellen Maianne Santos Melo Ramalho³⁴

Palavras-chave: crise; contrarreforma; ensino médio.

Introdução

Esse trabalho tem como intuito fazer uma correlação entre as ideias expostas por Hannah Arendt, no livro: *A crise na educação* e a contrarreforma do Ensino Médio, implementada pela Lei 13.415/17 e por outros marcos legais, como: a Base Nacional Comum Curricular - BNCC - e as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio - DCNEM.

Assim, tem-se como objetivos, demonstrar que a educação em nível médio em nosso país, está em crise, entendendo como definição de crise, momento decisivo de mudança súbita e abrupta que desorganiza o cotidiano escolar e pode se configurar em grande perigo para a diminuição da qualidade do ensino ofertado para os jovens, no Brasil. Desta forma, pretende-se responder a seguinte questão: em que consiste a atual crise no Ensino Médio, no Brasil?

Esta crise se delinea mais essencialmente, na substituição do aprender pelo fazer, que sublima a autoridade do professor e ignora a tradição. São esses três pontos, os pontos-chaves do chamado “novo ensino médio”: a sublimação da autoridade das professoras e professores, a desconsideração da tradição epistemológica que delinea os componentes curriculares, cada um em seu âmbito específico e o foco dado a um ensino mais técnico e instrumental.

Referencial Teórico

Hannah Arendt, no texto citado acima, embora escrito em 1957, fala de questões que vivenciamos na atualidade da educação brasileira, no contexto das reformas na estrutura de ensino. De acordo com Arendt (2011), a crise na educação pode ser explicada a partir de três ideias-base.

34 Doutoranda e Mestra em Educação pela Universidade Federal de Alagoas, Especialista em Epistemologia e Fenomenologia e Graduada em Filosofia, pela Universidade Estadual de Santa Cruz. Professora de Filosofia do Instituto Federal de Alagoas, Campus Arapiraca.

A primeira é a que defende que as *crianças* são seres autônomos e que “se devem deixar governar por si próprias” (p.23). Passamos assim, por uma crise de autoridade.

A crise de autoridade na educação está intimamente ligada com a crise da tradição, isto é, com a crise da nossa atitude face a tudo o que é passado. Para o educador, este aspecto é especialmente difícil uma vez que é a ele que compete estabelecer a mediação entre o antigo e o novo, razão pela qual a sua profissão exige de si um extraordinário respeito pelo passado (ARENDT, 2011, p. 50).

A autoridade das professoras e professores é sublimada, quando se preconiza que sejam os educandos que escolham o que querem estudar, como e quando.

A segunda ideia-base a tomar em consideração na presente crise, tem a ver com o ensino. Diz Arendt,

No mundo moderno, o problema da educação resulta pois do facto de, pela sua própria natureza, a educação não poder fazer economia nem da autoridade nem da tradição, sendo que, no entanto, essa mesma educação se deve efectuar num mundo que deixou de ser estruturado pela autoridade e unido pela tradição (ARENDT, 2011, p. 50).

Assim, a tradição epistemológica que delinea os componentes curriculares, cada um em seu âmbito específico, não pode ser desconsiderada sem se perder a essência do educar. E, conservar a autoridade das professoras e professores, significa considerar os conhecimentos específicos que possuem a respeito de suas matérias de trabalho.

A terceira ideia-base que esclarece a crise da educação é a de que,

se não pode saber e compreender senão aquilo que se faz por si próprio. A aplicação à educação desta ideia é tão primitiva quanto evidente: substituir, tanto quanto possível, o aprender pelo fazer (...) A intenção confessada não é a de ensinar um saber, mas a de inculcar um saber-fazer. O resultado é uma espécie de transformação das instituições de ensino geral em institutos profissionais. Tais institutos tiveram grande sucesso quando se tratava de aprender a conduzir uma viatura, coser à máquina ou - mais importante ainda para «a arte de viver» - comportar--se bem em sociedade ou ser popular, mas revelaram-se incapazes de levar as crianças a adquirir os conhecimentos requeridos por um normal programa de estudos (ARENDT, 2011, p.34).

Numa educação em crise, a ênfase é dada ao fazer e não ao saber. E é por isso que na contrarreforma do Ensino Médio no Brasil, as mudanças curriculares preconizadas são bruscas, por apresentarem uma ruptura com a tradição, sublimarem a autoridade das professoras e professores e instituírem um ensino cada vez mais técnico e instrumental.

Desenvolvimento

A contrarreforma do Ensino Médio rompe com a tradição epistemológica vigente até então. Pautada na ideia do pretenso “protagonismo juvenil”, a Lei 13.415/2017, no artigo 36, institui que o novo currículo do Ensino Médio será composto por uma base comum - a BNCC (preenchendo 40% da carga horária total do ensino médio) e por itinerários formativos que os alunos devem escolher (preenchendo 60% da carga horária total do ensino médio).

Esperava-se que a BNCC, aprovada em dezembro de 2018, traria clareza quanto aos novos caminhos da educação, no Ensino Médio. No entanto, a Base Comum não se apresenta como uma base comum, pois nela, está ausente qualquer modelo, referência ou padrão e nem ao menos cita os componentes curriculares indispensáveis para a formação dos estudantes. Então, do que se trata as mais de 100 páginas da BNCC do Ensino Médio?

Fala-se vagamente sobre as habilidades e competências a serem desenvolvidas pelos estudantes, em cada uma das quatro áreas do saber, sem se referir de forma específica, a nenhuma disciplina ou componente curricular. Como explicação para isso, justificam que é preciso “romper com a centralidade das disciplinas nos currículos e substituí-las por aspectos mais globalizadores e que abranjam a complexidade das relações existentes entre os ramos da ciência no mundo real” (BNCC, p. 471).

Assim, os estudantes do Ensino Médio não mais precisam estudar as tradicionais 13 disciplinas que há muito tempo compunham o currículo. Desta forma, se abusa da ideia de integração, inter e transdisciplinaridade. Mas, para se pensar sobre as formas de integração entre as disciplinas, tem-se antes, que pensar nos conteúdos disciplinares. E o que os textos da nova legislação sobre a educação a nível médio propõe é a perda dos referenciais sólidos que basilavam este nível de ensino e desta forma, carece da fundamentação teórica e metodológica necessária ao desenvolvimento da ação educativa.

Suprimindo assim a tradição epistemológica que era pautada na estruturação do currículo por componentes curriculares, o trabalho das professoras e professores carece de sentido, uma vez que a sua autoridade é sublimada diante da inespecificidade das suas ações educativas. De acordo com Arendt (2011), “a autoridade do professor está firmemente fundada na autoridade mais ampla do passado enquanto tal” (p.50). Para conter a crise é necessária uma atitude de conservação.

penso que o conservadorismo, tomado enquanto conservação, faz parte da essência mesma da actividade educativa cuja tarefa é sempre acarinhar e proteger alguma coisa (...). A própria responsabilidade alargada pelo mundo que a educação assume implica, como é óbvio, uma atitude conservadora (p. 46-47) (...). Hoje é extremamente difícil garantir esse mínimo de conservação e de atitude de conservação sem a qual a educação não é simplesmente possível (49-50).

Na legislação brasileira que institui a contrarreforma do ensino, a autoridade das professoras e professores é abalada mais especificamente, no exposto nos Artigos 61 e 62 da Lei 13.415/17. Nestes são instituídos que os profissionais da educação escolar básica possam lecionar sem ter necessariamente uma formação para tal, bastando apenas apresentar um notório saber (fazer) e preconiza ainda, que a partir de então, os currículos dos cursos de formação de docentes (as graduações) terão por referência a BNCC, que não traz nenhuma base ou referência, a não ser especificar as habilidades e competências técnicas que os estudantes devem desenvolver.

O tecnicismo e a instrumentalidade da educação denunciada por Arendt em 58, como uma das ideias-base responsáveis pela crise na educação são expressas na contrarreforma do Ensino Médio, principalmente através da inclusão de diversos parágrafos e incisos que deixam claro, o foco numa educação profissionalizante. Assim, fica instituída a possibilidade de “concessão de certificados intermediários” e a opcionalidade da formação ser estruturada sob forma de etapas “com terminalidades diferenciadas”, à medida que se conclua determinados módulos de ensino. Essa preocupação em aligeirar a formação traduz a ênfase dada a preparação rápida para o mercado de trabalho.

Conclusão

Através das ideias contidas em *A crise na educação*, Hannah Arendt traduz a resposta da questão: em que consiste a crise atual no Ensino Médio, no Brasil? Essa crise é decorrente das bruscas mudanças curriculares preconizadas na nova legislação educacional vigente, por apresentarem uma ruptura com a tradição epistemológica vigente, através da não delimitação dos componentes curriculares - sublimarem a autoridade das professoras e professores e instituírem um ensino cada vez mais técnico e instrumental.

Mas, não é possível à educação, não ensinar. Para Arendt (2011), “uma educação sem ensino é vazia e degenera com grande facilidade numa retórica emocional e moral” (p. 52). E, mesmo que as mudanças catastróficas na educação brasileira, no nível médio, já seja uma realidade, as palavras de Hannah Arendt ainda conseguem nos trazer esperanças de dias melhores, pois diz ela: “Pode-se mesmo admitir que se está aqui face a um processo automático, desde que se não esqueça que o pensamento e a ação humanos têm o poder de interromper e fazer parar este processo” (p. 50).

Referências

ARENDT, Hannah. **A crise na educação**. In: ARENDT, H. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular - Ensino Médio**. Brasília: Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/bncc-ensino-medio>>. Acesso em: 04 dez. 2018.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio**. Brasília: Disponível em: <http://novoensinomedio.mec.gov.br/resources/downloads/pdf/dcnem.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2018.

BRASIL. **Lei 13.415**. Brasília: Edições Câmara, 2017.

SANTOMÉ, Jurjo, Torres. **A educação em tempos de neoliberalismo**. Porto Alegre: Artmed.

Intelecto e natureza em Tomás de Aquino

Prof. Dr. Evaniel Brás dos Santos³⁵

Palavras-chave: origem, potência, geração, causalidade

Resumo expandido

Este texto investiga a articulação entre as noções de intelecto e natureza em Tomás de Aquino. Mais precisamente, procurarei mostrar o aspecto problemático da articulação mencionada, nomeadamente quanto à origem de intelecto humano, quer dizer, a natureza entendida a partir dos textos de Aristóteles parece ser totalmente incapaz de se constituir como causa e origem para o intelecto humano, razão pela qual ele não possui causa natural, muito embora seja efeito de determinada causalidade: não existe *per se*. A argumentação defendida aqui, então, pode ser resumida assim: o intelecto humano diz respeito a um tipo de potencialidade não vinculada à causalidade da natureza enquanto origem, ou seja, o intelecto humano, para Tomás, em hipótese alguma preexiste em potência na natureza.

Três noções serão tomadas como diretivas desta investigação, quais sejam: vida, intelecto e alma. Quanto à noção de vida, Tomás entende que ela está vinculada com a noção de cosmo extraída dos textos de Aristóteles. Duas são as grandes regiões do cosmo, para Tomás de Aquino (cf. *Suma de teologia* I, qq. 65-74; *Comentário ao Livro das Sentenças de Pedro Lombardo* II, dd. 12-18). O conjunto formado por todos os corpos celestes, o céu, é a região superior, que se estende da Lua, o planeta inferior, até a última esfera, bem acima do último planeta, o planeta supremo, Saturno. Imediatamente abaixo da Lua, ou melhor, na superfície côncava da esfera da Lua encontra-se uma esfera menor, não passível de percepção por causa de sua transparência, aliás, a transparência é uma qualidade também presente nas esferas celestes. Essa esfera menor, comparada com a esfera da Lua, é a esfera do fogo, o limite natural da região inferior, a região sublunar.

É na região sublunar que se encontram os quatro elementos, fogo, ar, água e terra. Conforme Tomás, embora todas as coisas vivas da região sublunar possuam dois ou mais elementos em sua constituição, os elementos, neles mesmos, são destituídos de vida. Na

³⁵ Doutor em Filosofia. Docente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

terminologia do autor, os elementos são *inanimatus* (inanimados, cf. *Suma de teologia* I, q. 72, a. 5; *Ibidem* I-II, a. 2; *Suma contra os gentios* III, c. 39), ou seja, não possuem *animus* (alma ou espírito). No âmbito da região sublunar, a noção de alma sempre denota potência, que é a possibilidade de ser. Três são os registros para a possibilidade de ser no âmbito sublunar, a saber: nutrição, sensação e intelectão. Nesse sentido, a potência também é dita de três modos e, conseqüentemente, a vida é entendida mediante três graus a partir das noções de interioridade e exterioridade, como Tomás discorre na *Suma contra os gentios* IV, c. 11.

Os elementos também são designados de *inanimatus* justamente porque não manifestam possuir interioridade se comparado com as plantas e os animais. Nesse sentido, não há *emanatio* (emanação) nos elementos, quer dizer, a operação transitiva, para outrem, que decorre da operação imanente, no interior do agente. O elemento fogo, exemplifica Tomás, gera outro elemento da mesma espécie, outro elemento fogo, mediante a calefação que altera um corpo externo que esteja próximo do fogo gerador. A calefação, nesse exemplo, não proviria propriamente do “interior” do elemento fogo, mas seria externa em direção ao externo. Diferentemente ocorre com a geração da planta: *emanatio ex interiori procedit: inquantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum, crescit in plantam*, [na planta] “a emanação procede a partir do interior na medida em que a seiva interna da planta se converte em semente, e a semente colocada na terra brota como planta” (*Suma contra os gentios* IV, c. 11, 3§). Na mesma passagem o autor, então, define a noção de vida: *ergo hic primus gradus vitae invenitur: nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum*, “portanto, aqui é descoberto o primeiro grau da vida, pois os viventes são os automoventes para a causalidade” (*Ibidem*). A noção de vida, por conseguinte, é um atributo dos entes que se movem por si mesmos, os *movent seipsa* (automoventes). A seiva que percorre internamente as partes da planta, enquanto a semente é gerada, possui como impulso desse “percorrer” a própria natureza que é simultaneamente princípio interno de movimento e espécie da planta. Ao causar a locomoção da seiva no interior da planta, a natureza, portanto, faz com que a seiva seja um indicativo da vida da planta. Além da interioridade da locomoção da seiva na planta, há outro grau mais profundo de interioridade, este que diz respeito ao animal.

A interioridade no animal é entendida por Tomás a partir da continuidade material entre três diferentes constituintes corpóreos: os órgãos dos sentidos, a imaginação e a memória. A emanação interna no animal refere-se à transmissão de informação de um constituinte corpóreo para outro. Ao tomar a visão como referência, Tomás entende que ela é inicialmente afetada pela figura do sensível, isto é, a forma sensível. A informação na visão é uma reação

desta à afecção. Em seguida, essa informação é passada à imaginação que, por seu turno, a transmite à memória. Nessa medida, porque a forma emana da visão à memória animal, ou seja, do exterior para o interior, a vida animal é mais nobre do que a vida da planta (cf. *Suma contra os gentios* IV, c. 11, 4§), embora a alma animal, assim como a alma da planta, seja destruída no momento da morte (cf. *Suma contra os gentios* II, c. 82; *Suma de teologia* I, q. 75, a. 3). O automovimento dos animais, por conseguinte, não diz respeito apenas à autolocomoção, ou seja, ao deslocar-se por si mesmo de um lugar para outro: o animal possui por ele mesmo o conhecimento sensível, um item não presente nas plantas. Nota-se, além disso, que, para Tomás, a noção mesma de automovimento aos poucos perde a referência à materialidade, culminando na noção de intelectção, uma operação imaterial presente nos entes intelectuais, Deus, anjos, humanos (cf. *Suma contra os gentios* IV, 5-19§§) e que, ademais, constitui o *supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum*, “o supremo e perfeito grau da vida que é a vida conforme o intelecto” (*Suma contra os gentios* IV, c. 11, 5§).

No caso específico dos humanos, o intelecto denota uma potência da alma, esta que, por seu turno, é compreendida como forma e motor do corpo, os quais se identificam no corpo, diferindo apenas no âmbito conceitual (cf. *Questões disputadas sobre as criaturas espirituais*, a. 3, ad7). A alma humana, a despeito de sua imaterialidade, constitui o composto humano, razão pela qual tem sentido dizer que a alma está no corpo, unida a ele enquanto forma substancial e, além disso, governa-o enquanto motor. Trata-se, portanto, da relação de constituintes do composto. Como motor do corpo, a alma se move ao mover o corpo, pois é constituinte do composto humano. O movimento tem início no coração, este que, por sua vez, move as partes sutis do corpo, os espíritos ou nervos (*Ibidem*, a. 3, resp.). Nessa medida, a alma enquanto motor necessita da distinção entre as partes do corpo para que exista a operação natural no corpo. Entretanto, há uma operação da alma, segundo Tomás, que ocorre independentemente dos órgãos corpóreos, a saber: a intelectção. Isso indica que a potência da alma excede o corpo, razão pela qual, embora esteja na totalidade do corpo, mesmo sem ser extensa (*non habet extensionem in materia*), ela não se identifica com as diversas partes deste e, de certo modo, *excedit* (ultrapassa) os limites corpóreos (cf. *Ibidem*, a. 4, resp.), permanecendo no ser após a destruição do corpo, o que equivale a afirmar que a alma humana é incorruptível e imortal (cf. *Comentário ao Livro das Sentenças de Pedro Lombardo* II, d. 19, q. 1, a. 1; *Suma contra os gentios* II, cc. 79-81; *Suma de teologia* I, q. 75, a. 6). À luz da noção geral de vida, como se percebe, a vida humana é a mais complexa, pois relaciona o material e natural com o imaterial, sendo justamente o aspecto da imaterialidade do intelecto o

item problemático da articulação entre intelecto e natureza: como entender que o imaterial preexiste em potência na natureza? Ao que parece Tomás necessita de uma noção de causalidade metafísica que, sem anular a natureza em sentido aristotélico, introduz diretamente o intelecto humano no corpo humano.

Referências

TOMÁS DE AQUINO. *Summae Theologiae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, vol. IV. Roma: Typographia Polyglotta, 1888.

_____. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Ed. P. Mandonnet Vol. 1-2, Parisiis: P. Lethielleux, 1929.

_____. *Summa contra gentiles*. Roma: Marietti, 1961-1967.

_____. *Quaestio Disputata De Spiritualibus Creaturis*. Ed. J. COS. Ed. Leon., vol. XXIV-2. Roma - Paris: Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, 2000.

Nietzsche e o trágico, uma Filosofia anti-socrática

Felipe dos Santos Faria³⁶

Palavras-Chave: Nietzsche. Tragédia. Apolíneo. Dionisíaco. Sócrates.

O objetivo deste artigo é analisar as concepções de Nietzsche acerca do trágico apresentadas no seu texto *O Nascimento da Tragédia* e sua conclusão de que Sócrates é o idealizador principal do assassinato do trágico.

Em 15 de outubro de 1844 nascia Friedrich Wilhelm Nietzsche em Röcken na Saxônia. Autor conhecido por obras como “Assim falava Zaratustra” e “O Anticristo”, o autor publica em 1872 sua primeira obra chamada *O Nascimento da Tragédia*, que consegue ampliar os horizontes de pensar a Filosofia, penetrando em temas como literatura, poesia e artes de modo geral. A obra é dedicada ao seu então amigo Richard Wagner, o qual tinha um carinho imenso. É nessa primeira obra do autor que esse carinho por Wagner fica evidente, quando Nietzsche apresenta um primeiro capítulo chamado “O nascimento da tragédia a partir do espírito da música prefácio para Richard Wagner”. O filósofo nos apresenta um pouco da sua estética mais essencial, que articula-se com as culturas de antigos povos, principalmente dos gregos, na figura de dois deuses, Apolo e Dionísio. Esses dois deuses são compreendidos pelo filósofo como concepções estéticas, são eles quem determinam, em suas junções e contradições, o desenvolver das artes. Nesse sentido, Apolo é o deus da forma, racionalidade e ordem. Dionísio expressa o espírito da vontade de viver de forma espontânea, embriagada e desmedida. O segundo assume papel fundamental na filosofia de Nietzsche, pois Dionísio é o pai da música não figurada, o que explicita a importância que a música tem na tragédia grega, exclusivamente o coro trágico. Esses “impulsos”, geralmente vivem em discórdia, mas para que haja um ideal trágico, é necessário que eles entrem em conformidade. Para Roberto Machado em seu livro intitulado *O Nascimento do Trágico, de Schiller a Nietzsche*:

Essa “união conjugal”, essa “aliança fraterna” do dionisíaco e do apolíneo pode ser compreendida de modo mais explícito pelo estudo dos elementos constitutivos da tragédia: por um lado, a música, por outro, a cena e a palavra. (Roberto Machado, 2006, P:263)

Nesse sentido, pôr Dionísio e Apolo em consonância proporciona o nascimento da tragédia. Para tornar mais claro, cito Nietzsche:

³⁶ Graduando no curso de Filosofia, pela Universidade Federal de Sergipe.

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [Bildner], a apolínea, e a arte não-figurada [unbildlichen] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum "arte" lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da "vontade" helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisiaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática. (Nietzsche, 1992, P:27)

A tragédia é caracterizada entre essas duas forças, uma fortalecendo a outra, tendo como base a sabedoria mítica, uma espécie de junção entre poesia e “louvor” dionisiaco, este “louvor dionisiaco” pode nos aproximar do drama trágico. A destruição de uma dessas duas forças, destruiria a tragédia, que traz consigo uma obrigação de conformidade entre os impulsos. A figura dionisiaca adiciona o coro o papel fundamental na arte ática, por isso, segundo o próprio filósofo:

Essa tradição nos diz com inteira nitidez que a tragédia surgiu do coro que originariamente ela era só coro e trágico nada mais que coro; daí nos vem a obrigação de ver esse drama trágico como verdadeiro protodrama no âmago, sem nos deixarmos contentar de modo algum com as frases retóricas correntes, que ele, o coro, é o espectador ideal ou que deve representar o povo em face da região principesca da cena. (Nietzsche, 1992, P:52)

O coro se apresenta como uma força contra a realidade, pois só podemos encontra-lo dentro do mundo como força natural, uma ideia de “consolo metafísico”. Esse consolo metafísico, conseguiu recuperar a essência da verdadeira tragédia, mostrando que a vida, por mais que seja mudada nas aparências fenomênicas, é muito poderosa. Então se a tragédia é uma condição dionisiaca que proporciona um sentimento de felicidade trágica, o consolo metafísico trouxe à vivência grega um conforto para seu sofrimento. Para isso, Nietzsche nos apresenta definições importante sobre o consolo metafísico:

O consolo metafísico - com que, como já indiquei aqui, toda a verdadeira tragédia nos deixa - de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria, esse consolo aparece com nitidez corpórea como coro satírico, como coro de seres naturais, que vivem, por assim dizer indestrutíveis, por trás de toda civilização, e que, a despeito de toda mudança de gerações e das vicissitudes da história dos povos, permanecem perenemente os mesmos. (Nietzsche, 1992, P:55)

Sabemos então, que essa expressão do simbolismo do coro, que apresenta a coisa em si e o fenômeno, é feita pela concepção dionisiaca no que concerne a coisa, apresentação da verdade e a natureza em sua força máxima. Enquanto a tragédia, com seu consolo metafísico, apresenta-se para a vida, de acordo com a sua existência. Essa ponte constante entre Dionísio e o coro trágico nos revela algo, que o coro além de ser expresso pelas as expressões dionisiacas, apresenta a mais alta contemplação da natureza e sua típica sabedoria. Diante disso, Dionísio ganha contornos de herói épico para Nietzsche, pois consegue conceder ao coro a representação da voz da multidão, levando para o palco a relação entre a música e a palavra. Entretanto, ao tratar de forma contrária sobre a tragédia, Sócrates iniciaria de forma espontânea um assassinato a esse ideal trágico segundo Nietzsche. Esse assassinato da tragédia pelo pensamento socrático se dá pelo culto da razão, abafando os instintos humanos, de modo que isso abrisse caminho para uma moral muito criticada pela concepção nietzschiana. Tais concepções socráticas sobre o trágico, foram apresentadas por Eurípides, poeta trágico, que concebia uma nova forma de relação da arte com o público, uma vez que o poeta acreditava que esse mesmo público precisava ter determinadas noções para entender a arte. Essa postura o leva a um seleto grupo de pensadores, que defende uma arte mais conscientizada e diminui de forma gradativa as concepções dionisiacas como forças naturais. Ao resistir a Dionísio, o poeta recai sobre um erro, que além de complicado, impossível de ser resolvido. Nietzsche relata que ao perceber seu erro, Eurípides tenta se impor, mas sem êxito, segundo o filósofo:

Isso nos diz o poeta, que resistiu a Dionísio, com força heroica, durante uma longa vida - para ao fim dela concluir a sua carreira por uma glorificação do adversário e em uma espécie de suicídio, como alguém que, sentindo tonturas, só para escapar da terrível e não mais suportável vertigem, se atirasse do alto de uma torre. Essa tragédia é um protesto contra a exequibilidade de sua tendência; mas, infelizmente, ela já havia sido realizada! O maravilhoso aconteceu: quando o poeta se retratou, a sua tendência já tinha triunfado. Dionísio já havia sido afugentado do palco trágico e o fora através de um poder demoníaco que falava pela boca de Eurípides. Também Eurípides foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado Sócrates. (Nietzsche, 1992, P:79)

Para Nietzsche então, o filósofo grego seria o responsável por inverter os valores do mundo helênico e assim ocultar o que é mais importante para a concepção nietzschiana, que é essa ideia de regresso as experiências originárias que só os gregos do período trágico conseguiram. A utilização socrática da dialética foi facilmente definida como “daimon

socrático”, uma espécie de gênio ou experiência invisível que teria a missão de medir e reger as relações dos homens, não os deixando perder a clareza de sua perspectiva racional e não deixar serem sempre expostos aos desejos que podem os apanhar. Nesse sentido, Sócrates substitui o instinto, elemento importante na tragédia grega, pelo daimon que é o elemento mais fundamental na perspectiva socrática. Na medida que supervalorizamos a dialética, Dionísio, o deus da embriaguez, das orgias e dos desconhecimentos da razão, bem como o conjunto de suas forças com o deus Apolo, acabaria deixando de existir. Isso eleva Sócrates ao primeiro assassino da tragédia grega, uma vez que se não temos a representação da tragédia expressa pelo dionisiaco, não temos um ideal trágico.

Portanto, ao tratar sobre um ideal trágico, Nietzsche recupera deuses como Apolo e Dionísio, que quando conciliados, representam o ápice da cultura helênica. Enquanto um é a representação da mais singela racionalidade, da beleza e que mais aproxima o homem da sabedoria, o outro é a paixão, o princípio de desejo da espécie humana, o instinto, a embriaguez, a vontade; aproxima as alegrias das sensações. Nietzsche não deixa claro, mas de alguma maneira sentia que nem mesmo os próprios gregos conseguiram expressar esse ideal trágico, que para ele é uma afirmação da vida, uma ideia de dizer Sim a ela independente de suas tristezas mais íntimas e seus mais dolorosos problemas. Nesse sentido, viver de forma afirmativa e alegre para o filósofo, é o mais verdadeiro sentido do dionisiaco. O que Eurípides e Sócrates fizeram, foi o inverso, ao acabar com um dos impulsos, colocando no público o papel de interpretar a arte, se coloca contra um ideal dionisiaco, em que a música não pode ser escrava das palavras e nem arte escrava da razão. Eurípides, poeta trágico, opta em acreditar em outro sábio, Sócrates, que inicia a exclusão da tragédia através de modelo dialético que substitui o instinto, fator importante para o dionisiaco, e adiciona o daimon, uma determinada força invisível que não deixava o ser se perder racionalmente e não se entregar aos desejos ou paixões. Nietzsche acredita que Sócrates, oculta os instintos em prol da razão e com essa postura, não só mata a tragédia, mas cria uma nova concepção de moral que dominou todo o Ocidente, até mesmo o cristianismo. Ao fazer essa crítica em relação a uma nova moral criada por Sócrates, o filósofo abre caminhos para criticar o próprio cristianismo, que se apropriou dos modelos socráticos. Para Nietzsche, Sócrates é o exemplo mais exato de decadência, no *O Crepúsculo dos ídolos*, afirma que, “Reconheci em Sócrates e em Platão sintomas da decadência”. Diferente do que acreditava Sócrates e a visão que tomou o Ocidente, o homem trágico é para Nietzsche, impetuoso, livre da concepção moderna que acreditara que o homem inclina sua felicidade ao conhecimento ilusório. Posterior ao *O*

Nascimento da Tragédia, Nietzsche acabou deixando de se preocupar com arte e passado a se preocupar com a moralidade, o problema em relação a Sócrates continua o mesmo, supervalorizar a razão é o principal problema socrático. Nesse sentido, ao recuperar o ideal grego sobre o trágico, apresenta os assassinos desse ideal trágico, mostrando que a cultura da modernidade está infectada por essa nova concepção moral e por esse motivo só a arte pode curar o que está há muito tempo enfermo.

Referências Bibliográficas

FRIEDRICH, Nietzsche. **O Nascimento da Tragédia**. Trad. J. Guinsburg. 2º ed São Paulo: Companhia das letras, 1992.

FRIEDRICH, Nietzsche. **O Crepúsculo dos Ídolos**. Trad. Edson Bini. 1º ed Curitiba – PR: Distribuidora e Editora S.A, 2001.

MACHADO, Roberto. **O Nascimento do Trágico. De Schiller a Nietzsche**. Trad. Roberto Machado. 1ºEd: Rio de Janeiro – RJ: Jorge Zahar Editor Ltda, 2006.

CRISTINA, Maria. **A Visão Dionisiaca Do Mundo e Outros Textos de Juventude**. Trad: Maria Cristina dos Santos de Souza e Marcos Sinésio Pereira Fernandes.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUI, 2000.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

Política e afetos: uma análise psicanalítica através da escuta do jovem eleitor de Jair Bolsonaro

M.^a Flávia dos Santos Nascimento³⁷

Palavras- Chave: Afeto, Escuta, Juventude, Política e Psicanálise.

INTRODUÇÃO

Em diferentes países do mundo, o aumento das políticas de direita vem se destacando através do fortalecimento de organizações conservadoras, como ficou evidente nos Estados Unidos com a eleição de Trump e com o crescimento de partidos conservadores como na Espanha e Argentina. No Brasil, em junho de 2013, a insatisfação da população diante de diversas questões política, eclodiu em manifestações nas ruas ocupadas por diversos segmentos sociais. Até o momento, estudiosos ainda tentam compreender estas manifestações, que estão sendo cada vez mais conhecidas como as jornadas de maio de 2013. Nos anos seguintes, os grupos que saíram às ruas em 2013, transformaram-se em espaços de polarização mais fortes e que dividiram as eleições presidenciais de 2014. Porém, foram as manifestações de 2015 e 2016 que evidenciaram as divisões políticas estimuladas pela mídia em que o antipetismo era um dos fatores principais de coesão com o discurso pró impeachment, ganhando voz com a narrativa do golpe.

Desde as manifestações de maio de 2013, as ruas voltaram a ser espaços de fazer política e de luta por direitos. Ao longo desse período de manifestações, ao mesmo tempo, em que surgiram novos movimentos de juventude conservadora, também surgiram novas organizações com pautas progressistas. A partir do cenário político em questão, alguns estudos apontam que a direita captura parte desses movimentos, e consegue fortalecer as expressões das suas forças e polarizar grupos, principalmente com o discurso do Antipetismo, com significativa ascensão de lideranças com discursos conservadores, atraindo e se aproximando de grande parcela da população, principalmente do público jovem.

A onda de conservadorismo atual traz à tona questões polêmicas e posições extremistas, principalmente na juventude. Com os impactos causados por esses novos acontecimentos na esfera política e através do contato com uma parcela da juventude durante a pesquisa, foi possível perceber um intenso movimento de jovens conservadores, com

37 Mestre em Psicologia – Universidade Federal de Sergipe (UFS).

discurso de ódio nas redes sociais, principalmente nos grupos de *whatsapp* e no *facebook*. Em alguns momentos, o discurso veiculava entre um desejo de mudança e a descrença com a política e com políticos. Ao mesmo tempo em que esses jovens se manifestavam dessa maneira, uma parcela aderiu ao discurso conservador.

O fenômeno conservador e o crescimento da direita estão fomentando o campo de pesquisas sobre o assunto, como é o caso das pesquisas realizadas pela professora Ester Gallego (2017). As pesquisas da referida autora têm indicado fatores que corroboram a incidência deste fenômeno, dentre eles: a utilização de novas tecnologias como ferramenta política; as transformações econômicas, sociais e políticas ocorridas nos últimos anos; a crise da esquerda; o processo do impeachment; o aumento das taxas de desemprego; o crescimento de uma classe consumidora; o ódio ao Partido dos Trabalhadores (PT); e o aumento das igrejas evangélicas. Esses são exemplos importantes a considerar para a análise social brasileira, os quais podem potencializar o desgaste no tecido social e se transformar em fatores de risco antidemocrático (GALLEGO, 2017).

REFERENCIAL TEÓRICO

Entende-se neste trabalho que as manifestações de 2013, foram o pontapé para desencadear a onda de conservadorismo e para fortalecer partidos e lideranças políticas com intenções para as eleições de 2018 no Brasil. A reação popular contra os partidos políticos e a forma de fazer política iniciaram-se por um movimento apartidário que não durou muito tempo até partidos e líderes políticos perceberem a oportunidade de se aproximarem desse movimento (SOUZA, 2014).

Mesmo que ainda de forma difusa, e sem intenções definidas, os movimentos que iniciaram em 2013 eclodiram nas eleições de 2018 com uma direita mais organizada, que foi capaz de capturar os sentimentos que estavam presentes ao longo dos anos de manifestações. Em 2014 e 2015, ficaram mais evidentes a descrença e rejeição com a política, a raiva dos partidos que causou uma polarização que culminou na radicalização de extremos que precisam se dividir e se afastarem (ABRANCHES, 2019). Em 2017, uma pesquisa do DataFolha apontou que 60% dos eleitores do então pré-candidato à presidência da República Jair Bolsonaro, do Partido Social Liberal (PSL), tinham entre 16 e 34 anos. Isso soou como uma surpresa na esfera pública, que é, em grande medida, movimentada pela polarização ideológica que se acirrou no Brasil após 2013.

A decepção com o funcionamento democrático clássico provocou um descrédito da política. A utilização cada vez maior da Internet e sua interferência na vida política produzem novas formas de padrões de sociabilidade e comportamento político. Na lógica dualista presente nas redes sociais, cada integrante de um polo pensa dentro um pacote de valores políticos e morais que é oposto ao seu antagônico (SOLANO, 2018).

As eleições de 2018 foram marcadas por um transbordamento das tensões sociais que permanecem latentes. O conjunto de afetos políticos que emergiu com as manifestações de 2013 com uma efervescência de politização e descontentamento que emergiu em uma campanha polarizada e radicalizada, mobilizou grande carga afetiva dos eleitores, seja pelo discurso de ódio, medo, insegurança, esperança ou crença. Cada vez mais os afetos fazem parte da vida política, afinal a política é feita de seres humanos. Mas a questão relevante aqui é quando esses afetos são mobilizados com alguma finalidade, esse ponto nos parece fundamental para ser refletido neste trabalho.

Há uma forte expressão que está dividindo o país em dois lados – nós/eles, que respondem a estímulos que levam as pessoas a se sentirem pertencentes a um grupo, representadas e com identidade própria, e exige-se, em contrapartida que se tenha outro lado antagônico. Nas entrevistas percebemos que há nitidamente uma divisão que se apresenta entre – *Nós cidadãos de bem* e eles. O novo nós - apresenta o inimigo declarado que é o outro. E, neste lugar de outro, cabem inúmeras definições. Nas falas dos entrevistados diversas vezes eles usam o termo *cidadão de bem*.

Os últimos anos culminaram na produção de dois lados, de um lado, o *cidadão de bem*, que é o trabalhador, honesto e ordeiro e do outro, o delinquente, louco, drogado, o indivíduo fora das bordas que delimitam o possível autorizado pela ordem. Por meio da combinação do medo com a percepção de uma força acima das leis, legitima-se a violência. A norma se impõe pela força e sua lógica é a da produção do anormal, do patológico, em relação ao qual ela deve agir com rigor para curá-lo, eliminá-lo ou, ao menos, anulá-lo. (SOLANO, 2018)

O que nos parece é que esse é um dos modos de representar o medo instalado nas subjetividades das pessoas, um medo que as conduzem a desejarem medidas duras contra os perigos do cotidiano. Associado a isso há uma lógica liberal que mantém o sujeito sob um imaginário de ameaça e caos a ordem econômica e social, e uma política que incita o medo e o ódio como afeto central nas relações, colidindo na produção de um inimigo que precisa ser combatido.

Compreender sociedades como circuitos de afetos implicaria partir dos modos de gestão social do medo, partir de sua produção e circulação enquanto estratégia fundamental de aquiescência à norma. Pois, se, “de todas as paixões, a que sustenta mais eficazmente o respeito às leis é o medo, então deveríamos começar por nos perguntar como ele é produzido, como ele é continuamente mobilizado.” (SAFATLE, 2008, p.18)

Na tentativa de elucidar como os afetos contribuem para os impasses sociopolíticos, é necessário entender o que se entende por afetos neste trabalho. Enquanto sistema de reprodução material de formas de vida, as sociedades adotam tais formas de força de adesão ao produzir continuamente afetos que nos fazem assumir certas possibilidades de vida a despeito de outras. Devemos ter sempre em mente que formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos, ou seja, elas precisam de tais afetos para continuar a se repetir, a impor seus modos de ordenamento definindo, com isso, o campo dos possíveis (SAFATLE, 2008).

A dimensão dos afetos comumente se relaciona com os sistemas individuais de crenças, fantasias, o que dificulta o entendimento dele e suas implicações na vida social como sistema de regras e normas. Para entender a dimensão dos afetos enquanto questões ligadas aos vínculos sociais exigiria uma perspectiva diferente, capaz de descrever o funcionamento estrutural da sociedade e de suas esferas de valores. (SAFATLE, 2016)

Acreditamos que essa polarização foi estimulada em dois sentidos: uma que parte das questões econômicas que têm um impacto direto na subjetividade dos sujeitos, e outra que parte de uma sensação de insegurança, de caos na segurança pública do país que incide diretamente nos modos de relações das pessoas e na necessidade de criação de um inimigo em comum que possa assumir a responsabilidade pelo caos.

CONCLUSÃO

Durante o percurso deste estudo, encontrou-se diversos desdobramentos e observações que possibilitaram abrir o caminho para uma reflexão teórica, e da prática política a partir de algumas características. Pode-se pensar a partir do “narcisismo das pequenas diferenças”, que a maior dificuldade presente no espaço social da contemporaneidade pode estar centrado no confronto com as diferenças e na medida em que indivíduos, segmentos, etnias e classes sociais não suportariam o convívio com tudo aquilo que fosse diferente de si (FREUD, 1921/1981). O ódio pelo outro declarado que, irremediavelmente marcou o século XX com o

nazismo, retrata bem essa matriz da intolerância, que corresponde ao ódio às diferenças, como testemunhamos imergir nas cenas atuais como intolerância política.

Segundo Safatle (2008), a esperança é o afeto fundamental que pode colocar em curto-circuito o medo. Tanto o medo quanto a esperança organizam a experiência através da projeção de um horizonte de expectativas, à projeção de um horizonte seja de um mal que ocorrerá, seja de um bem que ocorrerá, essa ligação vem de uma mesma forma de experiência que esses afetos têm uma relação profunda entre si.

O discurso político contemporâneo é construído através dos afetos e não em um programa de governo. Isso nos remete ao pai soberano, amado e temido, ao qual renunciamos nossas decisões, para depositar nele a confiança, pois se acredita que precisamos é de um pai protetor, que seja capaz de acabar com as ameaças a estes filhos. O discurso cativante e afetuoso estimula o desamparo e deixa a população aflita pela figura do pai protetor, ela é uma espécie de retorno às experiências infantis que infantiliza o eleitorado, afastando-o da realidade. ‘Este’ seduz o eleitor, e ocupa a posição de ideal de eu. Essa fantasia é revivida ao se colocar nesse lugar de afeto, e isso acaba dividindo a população que está tomada por essa desesperança nos tempos de crise.

REFERÊNCIAS

- ABRANCHES, Sérgio Henrique et al. *Democracia em risco. Polarização radicalizada e ruptura eleitoral*. Companhia das letras, 2019.
- FREUD, S. (1913). *Au-delà du principe du plaisir*. In S. Freud. *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot. 1981.
- GALLEGO, E. S. Crise da Democracia e extremismos de direita. *Análise*, n. 42, 2018. Disponível em: <<https://www.fes-brasil.org/detalhe/crise-da-democracia-e-extremismos-de-direita/>>. Acesso em 10 jun. 2018.
- GALLEGO, E.S.; ORTELLADO, P.; RIBEIRO, M. *Guerras culturais e populismo anti petista nas manifestações por apoio à Operação Lava Jato e contra a reforma de previdência*. *Opinião*, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p. 35-45, 2017. Disponível em: <<http://opiniaopublica.ufmg.br/site/files/artigo/7.pdf>>. Acesso em: 30 mai. 2018.
- SAFATLE, V. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo* (2ª ed.) Belo Horizonte: Autêntica. 2016.

SOUZA, Regina de Magalhães. *O Discurso do Protagonismo Juvenil*. São Paulo: Ed Paulus, 2014.

Vilém Flusser e a *Bodenlos*: Investigação acerca da falta de fundamento na Pós-História

Iago dos Santos Rabelo³⁸

Palavras-chave: Vilém Flusser, *Bodenlos*, Pós-História.

Resumo

O presente resumo é uma síntese da minha dissertação (em curso) que tem como objetivo principal trazer à tona uma investigação a respeito da falta de fundamento na Pós-História a partir do filósofo tcheco naturalizado brasileiro Vilém Flusser (1920 - 1991). A pesquisa tem como consequência filosófica e intelectual a compreensão do lugar da gente numa sociedade que se baseia em novos tipos de imagens, a saber, imagens técnicas. Tal compreensão de um tipo de situação para o qual caminhamos faz com que possamos ver, do ponto de vista ontológico, isto é, existencial, a maneira como estaremos posicionados numa sociedade pós-histórica. Conforme entendemos de que maneira as imagens técnicas impactam e nos guiam enquanto mapas, entendemos também que o futuro imediato se justifica através das mudanças advindas dos novos *medias*, de modo que estes nos programam desde já para o futuro que parece não ter nenhum tipo de chão ao qual possamos, toda a gente, se agarrar.

O homem sem chão estará lançado às novas visualidades, será lançado a situação nova, uma situação pós-histórica que se constrói hoje. Em suas profecias, Flusser nunca abre mão de profetizar a respeito do futuro imediato da gente que vive utopicamente, o que significa dizer que a gente tende a viver a *Bodenlosigkeit*, isto é, a “falta de fundamento” porque vivemos sem ter em que agarrarmos-nos, justamente porque a consequência de uma existência sem fundamento na sociedade pós-histórica é o resultado do engajamento existencial às novas imagens, que prende a gente não mais à concretude da realidade do mundo formada por imagens tradicionais, porém somente às estruturas dimensionais construídas por pontos - *bits*.

A gente, portanto, tende a caminhar rumo ao universo das imagens técnicas, precipitando nosso estar-no-mundo em direção ao abismo zero-dimensional de uma realidade que se configura ciberneticamente, de maneira virtual. Suas profecias, em certo sentido, podem ser entendidas como pequenas advertências de um futuro que será sintetizado a partir

³⁸ Graduado em Filosofia pela UFS e mestrando em Filosofia pela UFMG na linha de pesquisa Estética e Filosofia da Arte, tendo como orientação o Prof. Dr. Rodrigo Duarte.

de aparelhos que disponibilizam à sociedade tecno-imagens. Assim, a gente estará agarrado em áreas imaginárias, bem como toda a sociedade e, por conseguinte, ambos (homem e sociedade) estarão em lugar algum porque tudo o que diz respeito ao que nos caracteriza e o que categoriza o mundo já está em grande processo de mutação, assumindo, constantemente, uma nova superfície programada a partir da revolução cultural e comunicológica que trouxeram à tona as novas visualidades:

Fotografias, filmes, imagens de TV, de vídeo e dos terminais de computador assumem o papel de portadores de informação outrora desempenhado por textos lineares. Não mais vivenciamos, conhecemos e valorizamos o mundo graças a linhas escritas, mas agora graças as superfícies imaginadas. Como a estrutura da mediação influi sobre a mensagem, há mutação na nossa vivência, nosso conhecimento e nossos valores. (FLUSSER, 2008, p.15)

Neste sentido, a proliferação e flutuação das tecno-imagens evidencia a circunstância nova apresentada conceitualmente pelo filósofo como sendo *pós-histórica*, isto é, um novo contexto que está além da escrita linear e processual, que busca, mediante os aparelhos, a imbricação estreita com a realidade concreta, transformando-a em virtual conforme o programa instalado no interior dos aparelhos que estão sempre à espreita para dar o bote e os aparelhos são construídos por programadores que, por sua vez, são também programados, cuja finalidade última é minimizar ao máximo os jogadores e suas potencialidades, bem como as individualidades.

A maneira como a gente abstrai e manipula o mundo (os mundos, melhor dizendo) condiz com os modos de viver, conhecer e valorizar mediado pelos meios de comunicação. A partir do momento que mudamos estes *medias*, então modificamos a mensagem em si, e, conseqüentemente, a gente se modifica juntamente com o mundo. Entender o meio significa apreender o método como as coisas funcionam. Esta modificação tem como consideração básica tudo aquilo que faz a humanidade ser, de fato, *homo sapiens*: trabalhar, viver, comunicar, morar, vestir, imaginar, estudar, relacionar, etc. Neste sentido, a atenção deve ser direcionada àquilo que faz a mediação entre sujeito e objeto, porque a tendência do clima da falta de fundamento é corroer, através do seu ácido do absurdo, as bases que dão sentido às coisas. Sem nenhuma base razoável, a tendência da sociedade pós-histórica é a esterilidade de qualquer tipo de solo, sendo incapaz de fertilizar a vida.

Se a tendência natural das coisas é agir conforme sua disposição prévia, então devemos manter esta naturalidade o mais protegido possível, isso porque o aspecto estéril da pós-história tenderá a confiscar da gente uma capacidade que é apenas nossa e a qual desfrutamos, a saber, a de estar-no-mundo deliberadamente. A gente na sociedade futura tenderá a fazer parte apenas de contextos relacionais, sem que disponhamos de qualquer

espontaneidade, isto é, sem que sejamos livres. A tendência da programação completa -, por exemplo, a robotização sutil da sociedade - será resultado do tipo de programa instalado no interior das *caixas pretas*, isto é, dos aparelhos.

Os aparelhos contêm dois lados: o de dentro (*input*) e o de fora (*output*). Enquanto usuários, a gente tem em mãos apenas a imagem da coisa utilizada (e nunca a coisa mesma). Como as tecno-imagens são ocas, nada têm a oferecer ao usuário, senão uma informação atrás da outra. Sem filtro. O problema é que, se hoje temos imagens capazes de nos guiar, a gente no futuro poderá não nos servirmos das mesmas imagens, como aponta Vilém Flusser:

O mundo deve ser “informado” segundo tal mundividência, segundo tal “ideologia”. Mas toda mundivisão é fugaz, sujeita ao esquecimento, e portanto não merecedora de confiança enquanto modelo. E, pior ainda, toda mundivisão é privada e inacessível a outros. O desafio lançado ao futuro produtor de imagens é o de fixar sua mundivisão, e o de torná-lo publicamente acessível, a fim de que possa servir de mapa. (FLUSSER, 2008, p.20)

Portanto, a constante mudança (neste sentido, efêmera, líquida) das imagens tenderá a não criação de nortes para a gente, dado a vacuidade presente naquelas. Às imagens, restarão apenas a informação a respeito de algo. À gente, restará apenas as pontas dos dedos como emissores e receptores, cada um preso às celas *multimídias*.

Assim, a questão que se segue enquanto problemática é a de que toda a gente no futuro residirá numa sociedade puramente informacional guiado através dos novos *medias* e não estará em lugar algum porque as tecno-imagens, construídas pelos aparelhos, modificará o modo do ser de estar-no-mundo enquanto detentor do poder de abstração, sendo o processo de abstração aquilo que nos diferencia do animal. O caminho desse ente abstraidor é, gradualmente, afastar-se do mundo concreto, cujo a principal consequência é tornar-se um alienado. Alienar-se significa se afastar do mundo enquanto possibilidade de estar junto a algo, a alguma coisa, é não ter chão algum para parar. É, também, tornar-se idólatra de imagens, portanto, incapaz de decifrar qualquer ideia. E, acima de tudo, tende a afirmar a perda da fé em quem somos.

O ácido do absurdo corrói qualquer tipo de fundamento, quando isso acontece temos a sensação de que estamos “boiando”. Eis como se apresenta o clima da falta de fundamento na pós-história. A gente quando boia, boiamos porque nada, no sentido metafórico, entendemos. A presença de sentido é dada através daquilo que nos apoiamos, assim como tem sentido se agarrar à bóia no mar para não nos afogarmos quando não sabemos nadar. Todavia, uma única opção de sentido da vida é insuficiente à dimensão do mar-mundo, porque a permanência na superfície do mar-mundo tem o nada por horizonte, fazendo com que a

movimentação da bóia seja sem significado e qualquer caminho serve. A vida absurda é resultado de um pensar absurdo e de um funcionamento absurdo, removendo, gradualmente, o chão que pisamos.

A Pós-História anunciada (profetizada, melhor dizendo por Flusser será a situação nova do homem que vive utopicamente. A atmosfera presente na sociedade industrial segue o fluxo rumo à concretização da era pós-histórica (pós-industrial), transformando “[...] todo fenômeno, inclusive o humano, em objeto de conhecimento e de manipulação”, cujo clima “[...] somos condenados a viver doravante” (FLUSSER, 2011, pp. 26-27). Tudo isso teve início, segundo o filósofo, em Auschwitz, quando foi realizado o primeiro programa da cultura Ocidental, ao passo que não para por aí, mas vai se atualizando como um *script* já embutido na cultura:

Por cento: a transformação de homens em cinza é técnica social primitiva, incipiente, e vai-se refinando. Será seguida de objetivações menos brutais, sempre manipulação objetivante do homem. Embora os aparelhos do futuro imediato não sejam necessariamente fornos de incineração, serão todos, e não apenas os nucleares, aparelhos para o aniquilamento do homem. (FLUSSER, 2011, p. 26)

A tessitura flusseriana percorre o conhecimento das *caixas pretas*, tanto em termos micro quanto em termos macro, aonde reside a esperança de que o projeto inicial não devore a gente e que a gente não perca a liberdade de sermos o que somos, já que as inúmeras virtualidades do aparelho ainda não foram realizadas, e que, portanto, ainda busca minimizar as potencialidades do ente abstraidor a fim de aniquilá-lo. Tal esperança para uma saída mais humana é através dos sentidos que a arte pode dar para a gente, de modo que uma espécie de “educação estética” seja incorporada na cultura para que toda a gente possa aprender a mergulhar, sair da superfície e imergir no próprio estar-no-mundo conforme a liberdade que nos é concernente.

BIBLIOGRAFIA

- FLUSSER, Vilém. **Bodenlos: uma autobiografia filosófica**. São Paulo: Annablume, 2007
 FLUSSER, Vilém. **O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade**. São Paulo: Annablume, 2008.
 FLUSSER, Vilém. **Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar**. São Paulo: Annablume, 2011.

Considerações sobre os estudos do comércio na obra de Maquiavel

Igor Ferreira Fontes³⁹

Resumo:

A presente comunicação tem por objetivo analisar os estudos encontrados sobre o tema do comércio na obra de Nicolau Maquiavel. Esta comunicação consiste num recorte da pesquisa em desenvolvimento no mestrado, com apoio da CAPES, cujo tema é a relação entre o comércio e as instituições republicanas na obra de Maquiavel. Como o objetivo momentâneo é analisar os estudos de comentadores sobre o tema, a metodologia a ser aqui utilizada é a revisão sistemática para as fontes secundárias; quando for necessário retornar às fontes primárias, isto é, aos textos de Maquiavel, para verificar as teses e argumentos apresentados pelos comentadores, a metodologia a ser utilizada é a estruturalista, a fim de se manter maior fidelidade ao argumento maquiaveliano.

A seleção dos textos dos comentadores foi feita por meio de buscas no portal de periódicos da CAPES, na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD), no site e GTs da ANPOF, no Google Acadêmico, e no Academia.edu. Cabe destacar que, nos resultados encontrados, não se localizou nenhum texto que tratasse exclusivamente do comércio; contudo, em duas teses de doutorado defendidas no Brasil, a questão do comércio recebeu atenção em alguns momentos, sobre os quais esta comunicação se debruçará. Uma dessas teses, a de Aldo Fornazieri (2006), é em Ciência Política, enquanto a outra, de Nilo Henrique Neves dos Reis (2010), é em Filosofia: na primeira, Fornazieri se ocupa da questão do bom governo para Maquiavel e, no começo do oitavo capítulo, tece breves comentários sobre o comércio; na segunda, Nilo dos Reis se propõe a fazer uma comparação entre Maquiavel e David Hume, dedicando o quinto capítulo de seu trabalho à crítica que Hume faria a Maquiavel a respeito do comércio.

Aldo Fornazieri, ao se ocupar da relação entre *virtù* e fortuna na questão da determinação e indeterminação da política, argumenta que Maquiavel trata o problema em dois planos diferentes. No primeiro plano a *virtù* teria como oposição principal a corrupção, não a fortuna, e se apresentaria no campo do bom e adequado ordenamento institucional e social; no segundo plano a *virtù* se apresentaria no campo das ações humanas e se definiria como um conjunto de capacidades capazes de estabelecer uma orientação de sentido em

³⁹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), com bolsa concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Graduado em Filosofia – Licenciatura pela Universidade Federal de Sergipe (UFS).

relação aos interesses e finalidades e definir atitudes fundamentais para se resistir às conjunturas adversas ou a realizar as potências inscritas nas diversas conjunturas (FORNAZIERI, 2006, p.239). É na perspectiva do primeiro plano que a questão do comércio é abordada: Fornazieri apresenta três vetores nos quais a manutenção da *virtù* e do combate à corrupção se inscreve (as condições de existência da república, as qualidades e capacidades dos governantes, e as qualidades e capacidades do povo).

O comércio, enfim, aparece no primeiro vetor: as condições de existência da república dizem respeito à organização do Estado e o estabelecimento e perdurabilidade da *virtù* republicana, além das exigências relativas à fundação, natureza das leis e instituições e da religião, também estão implicadas no modo de vida econômico e social da república (FORNAZIERI, 2006, p.240). Retornando a *Discorsi*, I, 55, Fornazieri entende que, para Maquiavel, o comércio seria um dos principais fatores de corrupção das repúblicas: os comentários do secretário florentino sobre a pureza dos costumes e a observância das leis pelos alemães de seu tempo se explicariam pelo fato de os alemães tirarem seu sustento da terra e o comércio com outros povos ser quase inexistente, de modo que esta atividade não exerceria sua função erosiva dos costumes. Segundo o comentador, “[...] Maquiavel via, sem dúvida, o comércio como um fator de corrupção dos bons costumes das repúblicas” (FORNAZIERI, 2006, p.240), o que o levaria a preferir uma economia agrária:

Ao apresentar o comércio como um dos fatores principais da corrupção das repúblicas, Maquiavel, sem dúvida, paga um tributo à concepção antiga e medieval quanto ao efeito negativo desta atividade sobre os costumes virtuosos dos povos. [...] Desta forma, para Maquiavel, a virtude republicana é mais suscetível de perdurar nas repúblicas simples e agrárias, de natureza autárquica. Estas repúblicas, de modo geral, não praticam o comércio com outros povos ou o praticam em pequena escala. (FORNAZIERI, 2006. p.240).

Fornazieri, contudo, acrescenta que Maquiavel não impossibilita a existência de uma relação estável entre república e comércio. Ainda recorrendo a *Discorsi*, I, 55, ao observar a atenção de Maquiavel aos gentis-homens venezianos, Fornazieri conclui que Maquiavel não realiza uma oposição extrínseca entre república e comércio, entendendo que o problema estaria, na realidade, na existência da aristocracia:

[...] Os “*gentiluomini*” expressavam um grupo social que se dedicava ao comércio. Suas condições de existência estavam longe de articular um modo tradicional de existência de uma aristocracia ociosa, que vivia de bens de raiz, encastelada, e que tivesse súditos a seu dispor. Em Veneza as riquezas dos “*gentiluomini*” eram mercadorias e objetos, observa Maquiavel, caracterizando as condições de uma burguesia comercial. Desta forma, resguardada a preferência de Maquiavel, a oposição fundamental é entre república e aristocracia, no sentido tradicional do termo. República e burguesia comercial são termos que não articulam uma oposição extrínseca. [...] (FORNAZIERI, 2006, p.243, itálicos do autor).

Nilo dos Reis, por sua vez, segue a crítica de Hume a Maquiavel e entende que o florentino, ao deixar de mencionar o comércio em seus escritos, gerou uma enorme lacuna em sua teoria política. O comentador parte de um trecho do ensaio *Da liberdade Civil*, de Hume:

O comércio nunca foi considerado uma questão de Estado, até o século passado e é raro encontrar qualquer autor político antigo que lhe tenha feito referência. Mesmo os ITALIANOS mantiveram um profundo silêncio em relação ao tema, embora hoje o comércio atraia a maior atenção tanto dos ministros de Estado quanto dos pensadores especulativos. A grande opulência, a grandeza e as conquistas militares das duas potências marítimas [Holanda e Inglaterra] parecem antes ter instruído a humanidade sobre a importância de um comércio extenso (HUME, 2004, p.196-197).

Nilo dos Reis considera que, ao se referir aos italianos, Hume tinha Maquiavel em mente, pois tal comentário aparece após o filósofo criticar o florentino por ter limitado suas observações às fronteiras da Itália (DOS REIS, 2010, p.185). Desenvolvendo a perspectiva humeana para melhor se entender sua crítica, Nilo dos Reis acrescentará, mais adiante:

[...] É evidente, à primeira vista, que as lutas nas cidades italianas estavam associadas ao controle comercial das mesmas e, portanto, para Hume, não é admissível que os italianos não tivessem sequer traçado uma linha sobre o valor do comércio para a cidade. A ausência de compreensão de Hume a Maquiavel talvez seja demasiada, e até anacrônica, porém é uma realidade imediata que as ações políticas, pela direção das cidades italianas, estavam agregadas ao exercício do controle mercantil. [...] (DOS REIS, 2010, p.192).

Após se ocupar da questão do comércio nos escritos de Hume, Nilo dos Reis retorna a Maquiavel a fim de poder comparar a atenção ao tema dada pelo escocês e pelo florentino. Primeiro, cita uma passagem de *O Príncipe*, 3, dedicada à organização de colônias, na qual Maquiavel afirma que os únicos prejudicados numa colônia são aqueles que tiveram seus campos e casas tomados para serem dados aos novos habitantes, mas como tais prejudicados estariam dispersos e reduzidos à pobreza, não constituiriam uma ameaça ao príncipe; em seguida cita uma passagem de *O Príncipe*, 21, na qual Maquiavel afirma que o governante deve animar seus cidadãos a exercerem o comércio, não sobretaxá-los para que os impostos não gerem medo de abrir um negócio e premiar quem pense em expandir o estado. Sobre a primeira passagem, Nilo dos Reis (2010, p.197) entende que Maquiavel parece ir na contramão dos preceitos gerais do mercantilismo; e, ao compará-la com a segunda, ele entende que não se tratam de dois raciocínios distintos, pois “[...] Maquiavel mostra ter pouco conhecimento sobre as transações comerciais, limitando-se apenas a deixar os cidadãos realizando atividades que não o levem a sedição social. Talvez não tenha dado peso à questão. [...]” (DOS REIS, 2010, p.197).

Citando uma passagem de *O Príncipe*, 17, na qual Maquiavel afirma que os homens esquecem mais facilmente a morte do pai do que a perda de seu patrimônio, Nilo dos Reis (2010, p.198) afirma que essa passagem corrobora a perspectiva de que Maquiavel esteve perto de compreender a importância da propriedade para que não haja uma resistência contra quem comanda,

[...] Porém não entendeu, com exatidão, o fenômeno do comércio como uma questão de Estado, uma vez que uma das suas medidas iniciais nas novas colonizações foi o despojamento dos bens daqueles que lá estavam e na crença superficial de que eles não teriam como iniciar um movimento de descontentamento social. [...] (DOS REIS, 2010, p.198).

E conclui:

Se Maquiavel era um excelente observador sobre a administração das cidades italianas, ele ignorou os eventos econômicos que aconteciam na Europa na formação do seu pensamento político. Coube a Hume perceber esse “silêncio” do Florentino sobre um assunto tão importante para o sucesso do príncipe. De que maneira conseguiria a *virtù* para conservar o poder se ele, de fato, negligenciava o valor da seda? Para Hume, o engrandecimento de uma nação ocorreria sob as graças do comércio, embora essa mesma atividade apresentasse especificidades inerentes aos regimes monárquicos e republicanos. (DOS REIS, 2010, p.198).

Tanto o texto de Aldo Fornazieri quanto o de Nilo dos Reis não fazem menção aos escritos de Maquiavel sobre a França e a Alemanha, importantíssimos para se considerar a questão do comércio nas obras de Maquiavel. Nestes, Maquiavel realiza uma descrição sobre a economia e a política desses dois estados, criticando a economia predominantemente agrária dos franceses e descrevendo mais precisamente em que consiste seu elogio à Alemanha; ademais, como observa Patrícia Aranovich (2015, p.10-11), Maquiavel concebe o comércio como uma das formas de Florença se fortalecer; e, por fim, considerando os textos supracitados sobre a França e a Alemanha, Claude Lefort (1990, p.143) afirma que a leitura deles não deixa dúvidas de que Maquiavel, como seus concidadãos, se mostra muito atento ao funcionamento econômico e financeiro do Estado e era capaz de avaliar as questões comerciais.

Em suma, esta comunicação objetiva verificar os argumentos apresentados por Aldo Fornazieri e Nilo dos Reis, usando como fontes primárias *O Príncipe*, *Os Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, *a História de Florença*, *o Ritratto di cose di Francia*, *o Rapporto delle cose della Magna fatto questo dì 17 giugno 1508*, e *o Ritratto delle cose della Magna*. Como fontes secundárias serão usados, além dos trabalhos de Fornazieri e dos Reis, textos de comentadores que, apesar de não serem propriamente sobre o comércio, fazem alguma menção a ele e auxiliam na questão proposta a esta comunicação, como por exemplo os supracitados de Aranovich e Lefort.

Palavras-chave: Maquiavel; comércio; república; economia.

REFERÊNCIAS

ARANOVICH, P.F. As armas em Maquiavel. **Revista Crítica Histórica**, Ano VI, n.12, p.1-16, 2015.

DOS REIS, N.H.N. **Hume e Machiavelli: fronteiras e afinidades**. 2010. 315 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontífica Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

FORNAZIERI, A. **Maquiavel e o bom governo**. 2006. 288 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

HUME, D. Da liberdade civil. In: HUME, D. **Ensaaios morais, Políticos & Literários**. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

LEFORT, C. Maquiavel: a dimensão econômica do político. In: LEFORT, C. **As formas da história**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chauí. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990, p.141-154.

MACHIAVELLI, N. **Tutte le opere**. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni, 1971.

PANCERA, C.G.K. **A representação da crise institucional republicana nos “Discorsi” de Maquiavel**. 2002. 134 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.

Para além da empatia animal: o vegetarianismo como proposta eco sustentável

José Alcides Hora Neto⁴⁰

Palavras-chave: Vegetarianismo; Sustentabilidade; Igualdade; Peter Singer; Carne.

Introdução:

Tendo como marco a obra *Libertação Animal*, do filósofo australiano Peter Singer, o vegetarianismo deflagra a injustiça contida no tratamento dos humanos para com os animais. Adotando como princípio a ideia moral de igualdade, Singer explica os motivos pelos quais a exploração animal pode ser considerada uma forma de discriminação, no caso, o termo utilizado é *especismo*. O presente resumo pretende elucidar que a empatia com os animais não é o único motivo para adotar uma filosofia de vida vegetariana, pois, tendo em vista a importante crise climática que o planeta enfrenta atualmente, se torna necessário refletir sobre os impactos da indústria da carne nessa conjuntura, dessa forma, encarar as evidências de que o vegetarianismo é uma proposta eco sustentável se torna cada vez mais necessário no atual paradigma.

1. LIBERTAÇÃO ANIMAL

Em 1975, o filósofo australiano Peter Singer propôs, na sua obra *Libertação Animal*, um ponto de vista crítico para analisar a relação dos seres humanos com os animais: não há qualquer razão, a partir do princípio da igualdade, que justifique a exploração dos animais. Situando-se no debate que tem a sua origem na sátira feita por Thomas Taylor à obra *Uma Reinvidicação pelos Direitos da Mulher*, de Mary Wollstonecraft, Singer explicita a ineficácia e irrelevância dos argumentos de Taylor, que propunha que a tese de Wollstonecraft, se levada a sério, poderia ampliar o argumento da igualdade de direitos para gatos, cavalos e outros animais. Para o australiano, é verdadeiramente simples entender o motivo pelo qual a igualdade entre homens e mulheres não é simétrica a igualdade dos humanos e animais no tocante a reinvidicação de certos direitos. Ora, é óbvio que as mulheres devem ter o direito ao voto, já que são dotadas de pensamento crítico, entretanto, é absurdo propor que cães e gatos devam votar, já que eles não sabem o significado do voto. “Portanto, poderia dizer-se que os homens e as mulheres são seres similares e deverão ter direitos similares, ao passo que os humanos e os não humanos são diferentes e não deverão ter direitos iguais.” (Singer, 1975 p.20). No entanto, apesar de reconhecer que as diferenças dos

⁴⁰ Graduando em Filosofia (UFS).

animais humanos e não humanos devem ser levadas em consideração na elaboração dos seus direitos, encarar esse fato não confere qualquer relevância quando o foco é o princípio básico da igualdade, pois o que deve ser levado em conta, nesse sentido, é que os interesses de cada ser devem ter igual consideração. Dessa forma, não devemos considerar que a igualdade fatural entre os diferentes indivíduos é a causa para o princípio da igualdade, pois “quer gostemos, quer não, temos de nos render à evidência de que os seres humanos têm diferentes tamanhos e feitios, diferentes capacidades morais, diferentes capacidades intelectuais, diferente intensidade de sentimentos de benevolência e sensibilidade às necessidades de terceiros, diferentes capacidades de comunicação e diferentes capacidades para experimentar o prazer e a dor. Resumindo, se a exigência de igualdade se baseasse na verdadeira igualdade de todos os seres humanos, teríamos de deixar de a fazer.” (Singer, 1975 p.20).

No entanto, é eminentemente justo afirmar que, apesar das diferenças entre os sexos e as raças, tais fatores não apresentam qualquer relação com as capacidades morais e intelectuais dos indivíduos, e, por esse motivo, racismo e sexismo são abomináveis. Ainda assim, para Singer, poderiam haver pessoas que propusessem um princípio de igualdade mais “sofisticado”, exigindo que as pessoas deveriam receber tratamentos diferentes com base no seu QI, dessa forma, por exemplo, quem possuísse o QI inferior a 100 deveria receber menor consideração dos seus interesses. Ora, apesar de ser uma proposição claramente repudiável, “se limitarmos o princípio moral à igualdade fatural entre as diferentes raças ou sexos, tomados como um todo, a nossa oposição ao racismo e ao sexismo não nos fornece qualquer base para formularmos uma objeção a este tipo de desigualdade.” (Singer, 1975 p.21).

Além disso, para o australiano, não temos garantias absolutas de que as variações de capacidades estão distribuídas simetricamente entre todos os seres humanos, e isso confere mais uma razão para suspeitarmos da igualdade fatural entre os seres como o motivo do princípio moral da igualdade. O que defendemos, geralmente, é que a eventual diferença no nível de capacidades cognitivas e morais entre os seres humanos está diretamente relacionado com fatores ambientais, como, por exemplo, o nível de escolaridade. Porém, ao propor a reivindicação por tratamentos iguais com base apenas na suposição de que as diferenças nas capacidades dos humanos têm o seu fundamento exclusivamente em fatores ambientais que facilitam ou dificultam o desenvolvimento moral e cognitivo do indivíduo, “o opositor ao racismo que adote esta linha de pensamento será incapaz de evitar a admissão de que, se as diferenças de capacidade revelarem ter uma relação genética com a raça, o racismo será de alguma forma defensável.” (Singer, 1975 p.21). Entretanto, para além de qualquer resultado improvável de uma investigação científica que quicá confirmasse que há diferença no nível

cognitivo e moral entre as raças e sexos, não é necessário fazer o conceito de igualdade depender da fatual equivalência entre os indivíduos, pois, para Singer, a igualdade é uma ideia moral, e não a afirmação de um fato, desse modo, não há lógica em dar maior consideração aos interesses e necessidades de um determinado indivíduo apenas porque, por exemplo, ele é mais inteligente que outro. É possível e sugerível que o conceito de igualdade deva ser sintetizado como Jeremy Bentham propôs: "Cada um contará como um e nenhum por mais do que um." Dessa forma, se torna claro que o princípio da igualdade tem como base a igual consideração dos interesses dos indivíduos, deixando de lado quaisquer capacidades particulares como possível razão para um tratamento privilegiado, e é exatamente nesse ponto que Thomas Jefferson, na Declaração da Independência Americana, fundamentou o seu princípio de igualdade, tendo dito, inclusive, que “apesar de Isaac Newton ter sido superior aos outros em compreensão, isso não o tornou senhor de propriedades ou de pessoas de outros.”

A partir daí, está fundamentada a base para a acusação de que os seres humanos são “especistas” com os animais, pois “se a posse de um grau superior de inteligência não dá a um humano o direito de utilizar outro para os seus próprios fins, como é que pode permitir que os humanos explorem os não humanos com essa intenção?” (Singer, 1975 p. 23). Os humanos, de fato, exploram os animais como se eles não possuíssem qualquer interesse em sua vida, no entanto, ao adotarem essas práticas, os seres humanos cometem crueldades de proporções abomináveis com os animais, pois estes, por serem seres sencientes, são capazes de sentir dor e prazer, o que confere o pré-requisito para que um indivíduo possua algum interesse, nesse caso, obter prazer e evitar a dor, portanto, através da exploração brutal dos animais para benefício próprio, os seres humanos ferem o princípio de igualdade que sustenta, também, a igualdade entre os humanos.

2. INDÚSTRIA DA CARNE E CRISE CLIMÁTICA

Atualmente, o vegetarianismo está em grande evidência na sociedade, com o número de adeptos aumentando exponencialmente com o passar dos anos, de fato, está cada vez mais fácil adotar a filosofia de vida vegetariana, pois o acesso a informação facilita a refutação de certos mitos, como o de que não é possível ter uma dieta saudável sem proteína animal. Documentários explicando os benefícios da dieta vegetariana e a crueldade da exploração animal são lançados sob grande expectativa, e hoje em dia os excelentes *What the Health?* e *The Game Changers* estão na plataforma de streaming Netflix, ambos desmascarando os preconceitos que cercam o vegetarianismo, bem como mostrando os benefícios dessa dieta para os indivíduos e para o meio ambiente.

Além da atual facilidade no acesso a informação para propiciar uma melhor divulgação do vegetarianismo, grandes empresas têm investido bastante dinheiro para criar produtos que substituam a carne. As empresas *Beyond Meat* e *Impossible Foods* são exemplos de companhias que oferecem um hambúrguer de carne vegetal que simula quase que perfeitamente a textura, sabor e cheiro do hambúrguer de carne animal. Essa novidade tem sido muito bem recebida no mercado e na bolsa de valores, inclusive a Beyond Meat realizou seu IPO (OFERTA PÚBLICA INICIAL) no início de maio de 2019 e desde então o preço das ações já saltou mais de seis vezes, ou cerca de 568%. Com a precificação dos papéis em US\$ 25, no primeiro dia de negócios o salto já foi de 140%. No dia 12 de julho, suas ações valiam US\$ 167, segundo notícia da revista *Infomoney* em 14 de julho de 2019. É evidente, portanto, que o momento é fértil para o crescimento do vegetarianismo, e tais acontecimentos não poderiam vir em momento mais urgente, já que é amplamente acordado que a indústria da carne é uma das principais culpadas pela crise climática que enfrentamos atualmente, sendo necessário pensar em estratégias efetivas para reduzir os danos ao meio ambiente.

Em entrevista para o jornal *El País*, do Brasil, Marta Rivera Ferre, diretora da Cátedra de Agroecologia e Sistemas Alimentares da Universidade de Vic e membro do IPCC (painel intergovernamental sobre mudanças climáticas), discutiu as consequências da indústria da carne para o meio ambiente, sua fala alerta sobre a urgência do assunto e nos dá sinais que podemos ser efetivos na preservação ambiental a partir da conscientização e mudança dos nossos hábitos alimentares: “Diria que sim (que o setor de alimentos é o que o cidadão pode fazer mais para combater as mudanças climáticas), porque são decisões que tomamos quase todos os dias. Mudar minha dieta e o modo como faço a compra, ou como cozinheiro, é algo que posso fazer hoje mesmo no jantar. Há uma margem de capacidade para ação imediata da população que é muito interessante. ” Ao discutir sobre o relatório sobre o uso de terra e mudanças climáticas do IPCC, ela adverte que: “O relatório tem um enfoque abrangente, tenta abordar todo o sistema alimentar e não apenas o relacionado com as mudanças climáticas, que são o foco central. Também aborda, por exemplo, a saúde. E faz um vínculo entre termos uma dieta com alto conteúdo animal e muito desequilibrada (rica em açúcar e pobre em vitaminas e micronutrientes) e as mudanças climáticas. Se reduzirmos a proteína animal, teremos uma redução no uso da terra e nas emissões de gases de efeito estufa, e uma melhoria na nossa saúde.”

Além da emissão de gases prejudiciais para a camada de ozônio, como o metano e o CO₂, a indústria da carne está diretamente relacionada com a devastação de florestas para que haja terreno para pastagem de gado, ademais, outro fator alarmante é o uso desmedido da água por

parte dessa indústria, segundo Sérgio Greif, biólogo e mestre em nutrição: “Outro fator ambiental relacionado à pecuária diz respeito ao consumo de água. Cada cabeça de gado consome 50 litros de água por dia. Apenas o processo de abate de um bovino consome mais de 1200 litros de água de uma vez. A lavagem de uma única carcaça de frango consome mais de 120 litros de água. ” As evidências para incentivar a adoção de um estilo de vida que proponha mudanças no paradigma da conservação ambiental são muitas e o vegetarianismo aparece como proposta eco sustentável possível e benéfica para o indivíduo, além disso, gera uma clara redução de danos para o meio ambiente, dessa forma, o debate acerca do vegetarianismo deve ser ampliado para além da empatia com os animais, já que, por força retórica, tal argumentação não surte efeito em alguns indivíduos que simplesmente não se importam, ou fecham os olhos para o que está em jogo na indústria da carne no tocante a crueldade com os animais. Ao ampliar o debate e abrir a porta para o argumento da eco sustentabilidade, o vegetariano militante possivelmente conseguirá chamar maior atenção das pessoas que consomem carne, já que, hoje em dia, a crise climática é uma das maiores urgências que os seres humanos têm que lidar, e devem fazê-lo de forma urgente e inteligente.

Da formação à informação: a transformação dos saberes na contemporaneidade

M.^a Juliana Santos Monteiro Vieira⁴¹
 Prof.^a Dra. Dinamara Garcia Feldens⁴²

RESUMO

Este texto tem por objetivo expor o andamento da pesquisa de doutorado desta discente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe, buscando entendimentos acerca da questão dos saberes pela via da filosofia, especialmente pela via nietzschiana. Tendo como fonte teórica primordial as Conferências intituladas “*Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*” (1872), F. Nietzsche é compreendido como um pensador essencial para refletir sobre a educação e os saberes vinculados no Ocidente. Por meio da inspiração genealógica buscamos compreender os processos de transformação sofridos pela noção de conhecimento/saber, considerando as bases da pseudocultura: o comércio, a ciência e a mídia, citados por Nietzsche como componentes estéticos deste processo. Dialogando com os conceitos, entrevistas semiestruturadas com docentes e discentes de Aracaju/SE nos auxiliam a perceber os aspectos cotidianos da educação da Contemporaneidade.

Palavras-chave: Contemporaneidade; Cultura; Educação; Saberes;

1. OS ESTEIOS DA PSEUDOCULTURA E A ESTÉTICA JORNALÍSTICA: OS PROCESSOS DE TRANSFORMAÇÃO DOS SABERES

Partindo das inquietações geradas pela problemática da formação e das mudanças e transformações dos saberes vivenciados na contemporaneidade, esta tese de doutorado busca demonstrar, pela via filosófica nietzschiana, que nos encontramos em um processo de transição entre uma estética epistemológica para outra. A pesquisa pretende entremear o estudo teórico dos conceitos e utilizar-se também de entrevistas semiestruturadas com docentes e discente do município de Aracaju/SE, na intenção de compreender como os

41 Bolsista de Doutorado FAPITEC/SE. Doutoranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe. Mestre em Educação pelo Programa de Pós-graduação em educação da Universidade Tiradentes/SE-PPED/Unit (2017); Graduada em Psicologia pela Universidade Tiradentes/SE (2014); Participante e colaboradora dos grupos GPHEM/CNPQ (UNIT/SE) e GPECS/CNPQ (UFS/SE).

42 Pós-doutora (UCM-Madrid); Doutora em Educação (UNISINOS, 2004); Mestre em Educação (UNISINOS, 1999); Graduada em História (1996); Pesquisadora, líder do GPECS/CNPQ. Professora da Universidade Federal de Sergipe, Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe – PPGED-UFS. Orientadora desta pesquisadora.

mesmos têm experimentado esses processos de transformação. Os questionamentos buscarão seguir os eixos citados pelo filósofo Friedrich Nietzsche como integrantes destes processos: ciência, comércio, Estado e mídia/jornalismo.

Tem-se como objetivo compreender como tem se dado a constituição dos saberes contemporâneos, a partir dos processos de transformação da “cultura clássica para a cultura jornalística” ou do “saber formativo para o saber informativo”, descritos por Friedrich Nietzsche em meados do século XIX, na Alemanha, tendo como fonte teórica primordial as conferências intituladas “*Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*” (1872).

Como é intenção da pesquisa de inspiração genealógica, utilizaremos da descrição, análise e problematização dos processos relativos aos saberes como ferramentas para explicitar e interrogar certos constituintes, que por conta de seus efeitos, emergem como determinantes na composição das subjetividades contemporâneas. Nos cabe o distanciamento da ideia de um saber absoluto buscando dissipar noções identitárias ou supostas raízes vinculadas a uma essência original. Dessa forma, interessa-nos a descontinuidade, a dispersão, as vias desviantes, os encontros indeterminados, os jogos de aparição e deslocamento.

Utilizamos o modelo da Antiguidade e do Estado Grego Arcaico para compreendermos os entendimentos do filósofo alemão acerca da cultura autêntica, seus fundamentos trágicos, suas noções de coletivo, representação, criação e equilíbrio. O Estado Aristocrático é resultado de uma unificação de povos, que resguardou uma unidade estilística, seguindo uma espécie de auto exaltação, que auxilia na conservação dos impulsos artísticos e que garante a vontade de diferenciação do povo como medida de celebração desta constituição. O entrelaçamento entre cultura e natureza é uma das questões primordiais na filosofia nietzschiana, assim como o entendimento da educação agônica enquanto universo estético que dá suporte as singularidades e possibilita o surgimento dos espíritos fortes (NIETZSCHE, 1992).

Conforme vamos observar em nossa inserção sob o tema da cultura, discutiremos a todo momento alguns dos eixos sinalizados por Nietzsche no século XIX como basilares para transformação dos saberes. O tema da cultura encontra-se entrelaçado com as múltiplas linhas dos acontecimentos dos processos econômicos, da mídia e da ciência, tendo como alvo supremo a política de manutenção e organização do Estado-Nação. É o Estado então, que promove a pseudocultura, para perpetuar e legitimar a sua existência.

A cultura sob este modelo, para Nietzsche (2004), passa a precisar ser entendida por círculos cada vez mais amplos, porém, do mesmo modo, renunciando as suas ambições mais elevadas e pondo-se à serviço de outras formas de vida, como a do Estado, por exemplo. Esse

ethos democrático se transforma na própria lógica do capitalismo moderno, sendo a cultura muitas vezes invocada como responsável e propulsora do crescimento econômico, com provedores de conteúdo que tem por objetivo à utilidade. Os estabelecimentos de ensino são os locais onde adquirimos esta pseudocultura e os métodos educativos perpassam, cada vez mais, um caráter antinatural. Os objetivos e os fins dessa cultura universal são voltados à utilidade e ao lucro, tendo como tarefa primordial formar “homens correntes”.

O modelo educativo vinculado ao Ocidente primariamente recorreu a influência da igreja e da doutrina judaico-cristã, estabelecendo desde seus primórdios os determinismos e os lugares de diferença que integram o ensino formal e que o fazem, mesmo sob o discurso de direito, ser desigual. Exemplos dessa influência religiosa aparecem aqui nas figuras de Martinho Lutero (1483-1546) e Johan Pestalozzi (1746-1827) e evidenciam o caráter moral da educação. A inspiração no cotidiano militarizado, no espírito disciplinado, nacionalista e fiel constituiu o modelo prussiano de ensino, estabelecendo como obrigatória a frequência e compulsória a assiduidade, expandindo-se por diversos territórios da Europa e posteriormente, das Américas.

Em consonância a um novo modelo educacional estabelecia-se no mundo também um novo modelo de comunicação, uma nova estética de tempo-espço e um deslocamento das discussões éticas, sociais e políticas que colocam a imprensa como o espaço mediador da sociedade com o Estado. Rápido, rasteiro, voltado as pistas mais imediatas...um sistema social refém da informação constitui-se como um dispositivo normativo de submissão, pois concebe ao indivíduo quantidades necessárias apenas para manutenção de suas atividades. A crise da educação encontra-se, para Nietzsche (2004), nestes processos de passagem e transformação do humano, na falsa consciência sedimentada ao longo dos acontecimentos, reproduzida passivamente pelo rebanho, renovada e reconfigurada em prol de ideias muito semelhantes e de ilusões de liberdade e autonomia.

2. METODOLOGIA

Compreendemos o método genealógico, descrito por Nietzsche em diversas de suas obras, como parte integrante dos caminhos pretendidos para esta tese, estabelecendo-se como um de nossos objetivos primordiais localizar temporalidades e deslocamentos de nosso tema. Tratando-se de uma pesquisa de cunho teórico-bibliográfico procuramos compreender os processos de passagem e transformação dos saberes na Contemporaneidade através da inspiração genealógica, sendo preciso, inicialmente, entender o contexto alemão do século

XIX, de onde derivam as críticas que tentamos seguir enquanto pistas, pegadas, para compor então, nosso mapa cartográfico. Propõe-se, portanto, um hibridismo metodológico, uma “*Genealogia*”, utilizando o método genealógico como caminho de busca das raízes dos valores em questão e a cartografia como viés de diálogo e ponte entre o percurso, os conceitos e os personagens vivos. Considerando essa pluralidade, uma metodologia com um viés apenas histórico ou descritivo não seria suficiente para abarcar a multiplicidade deste processo de transformação. Todo esse esforço justifica-se na tentativa de compreender quais bases nos colocam nesse lugar da Contemporaneidade, vislumbrando o processo de construção dos avatares da vida cotidiana: consumo, mídia, ciência.

Nesse sentido, demonstra-se necessário evidenciar os traços epistêmicos da noção de conhecimento e suas maneiras de composição dos saberes, do mito da criação às passagens para lógica do racionalismo. O processo descrito pelo filósofo em meados do século XIX na Alemanha, relativiza os saberes científicos evidenciando os regimes de verdade que os compõe e provocando indagações acerca da transição entre o saber formativo e o saber informativo, seus efeitos nos processos de subjetivação. Nos interessa esclarecer em que se baseiam as ideias do autor acerca das modificações do “saber formativo para o saber informativo” ou da “cultura autêntica para a cultura jornalística”.

REFERÊNCIAS

BITTENCOURT, R. N. O conhecimento para além da mera informação comunicacional: implicações epistemológicas. *Revista Augustus*. Rio de Janeiro, vol. 19, nº 37. Jan/Jun. 2014, p. 09-25.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia e Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1995, vol. 2. (Coleção Trans).

FILHO, J.C. Pesquisa quantitativa *versus* pesquisa qualitativa: o desafio paradigmático. In: GAMBOA, S. (Org.) *Pesquisa Educacional: quantidade-qualidade*. São Paulo: Cortez Editora, 2009. p. 13-59.

GASPARELLO, A.; CAVALCANTI, L. A. *Os intelectuais e a causa educacional*: Teixeira de Macedo, um tradutor da “nova pedagogia” para o Brasil no século XIX. Goiás, 2006. Disponível em: <<http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe4/individuais-coautores/>>

[eixo06/Arlette%20Medeiros%20Gasparello%20e%20Luiz%20Antonio%20Nunes%20Cavalcanti%20.pdf> . Acesso em: 30/06/2017](#)

JAPIASSU, H. *O mito da neutralidade científica*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1975. 188 p.

MAFFESOLI, M. *Saturação*. Trad. Ana Goldberger. São Paulo: Editora Iluminuras, Itaú Cultural, 2010. 109 p.

MINAYO, M. C. *Pesquisa Social*. Teoria, método e criatividade. 18º edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2001. 80 p.

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 1995. 51 p.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 169 p.

NIETZSCHE, F. *Escritos sobre educação*. Trad. Noélia Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Edições Loyola, 2003. 180 p.

PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2010. Vol. 1. 207 p.

PASSOS, E; KASTRUP, V; TEDESCO, S. (Orgs) *Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano comum*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2014. Vol. 2. 310 p.

ROLNIK, S. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1989. 246 p.

ROTHBARD, M. *Educação: livre e obrigatória*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2013.

VEIGA-NETO, A. *A Ordem das Disciplinas*. Tese (Doutorado em Educação). Porto Alegre: UFRGS, 1996. 344p.

***Dracula* e os limites do gótico**

Prof. Dr. Marcos Balieiro⁴³

Palavras-chave: Dracula, literatura, gótico, sociedade.

Introdução

Dracula é, sem dúvida, uma personagem bastante conhecida, seja por amantes da literatura, aficionados por cinema ou pessoas interessadas pela cultura *pop*. Ainda assim, é importante observar que, atualmente, seu nome é associado, principalmente, a certa assimilação mais rasa do gênero terror. Com isso, perde-se não apenas boas oportunidades de discussões conceituais interessantes que o próprio mito do vampirismo teria a oferecer, mas, também, a possibilidade de recuperar temas importantes que Bram Stoker tratou de propor no romance em que o conde foi apresentado ao público. O trabalho ora proposto terá por objetivo justamente recuperar alguns aspectos da obra, tais como as relações entre *Dracula* e o gótico e as interpretações sociológicas contemporâneas, que, ainda que tenham atraído de maneira recorrente a atenção de parte da comunidade acadêmica, são, frequentemente, ignorados por parte bastante significativa daqueles que tiveram contato com a obra de Stoker.

Referencial teórico

BOTTING, Fred. *Gothic*. Provavelmente o maior clássico entre os comentários acerca da ficção gótica, tem lugar em qualquer trabalho que envolva esse tipo de literatura.

MCKEE, Patricia. “Racialization, Capitalism, and Aesthetics in Stoker's ‘Dracula’”. Esse artigo será empregado por oferecer perspectivas que abrem possibilidades interessantes no que diz respeito a criticar boa parte das leituras que procuram identificar a figura do vampiro ao capitalismo.

MOERS, Ellen. *Literary Women*. O capítulo sobre o gótico feminino contém uma discussão já considerada clássica sobre os elementos que caracterizam o gótico enquanto estilo literário.

MORETTI, Franco. *Signs Taken for Wonders: Essays in the Sociology of Literary Forms*. Essa obra apresenta uma vinculação entre a figura de Dracula e o capitalismo que pretendemos criticar ao longo de nossa exposição.

STOKER, Abraham. *Dracula*. Trata-se da obra que será foco de nossa exposição, de modo que sua inclusão nesta lista dispensa maiores comentários.

⁴³ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

Zizek, Slavoj. "Love Thy Neighbor? No, Thanks!". A discussão sobre o racismo empreendida nesse texto traz repercussões importantes não apenas para qualquer leitor atento de *Dracula*, mas, também, para a leitura empreendida por McKee.

Desenvolvimento

Nesse sentido, é importante observar, antes de qualquer outra coisa, que *Dracula*, o romance, pode ser lido como parte de uma tradição que se convencionou chamar de ficção gótica, a qual é difícil de se definir. Ellen Moers afirma que obras desse tipo não são facilmente explicadas, “a não ser no sentido em que tem a ver com o medo. Nos escritos góticos, a fantasia predomina sobre a realidade, o estranho sobre o comum e o sobrenatural sobre o natural, com um propósito definido por parte do autor: assustar” (1997, p. 90). Trata-se de uma definição que poderia parecer excessivamente ampla, mas que se mostra adequada no contexto da Inglaterra dos séculos XVIII e XIX, nos quais o gênero floresceu. Em *Abadia de Northanger*, por exemplo, Jane Austen faz questão de mostrar ao leitor, em cores bastante vívidas, os efeitos aterrorizantes que *Os Mistérios do Castelo de Udolpho*, de Ann Radcliffe, exerce sobre a protagonista (ainda que Austen pretenda, como se sabe, alertar para os perigos de se pensar que os eventos dos romances podem servir como guia para a vida real). *Abadia*, como se sabe, é um livro que pode ser lido como uma sátira do gótico, mas também como uma homenagem a ele, por parte de uma autora que, além de reconhecidamente perspicaz, teria lido uma quantidade considerável de obras desse tipo. O fato de romances góticos serem projetados para provocar medo e retratar paixões que seriam, então, consideradas desordenadas, colaborou para que a reputação a escritos desse gênero na Grã-Bretanha fosse desfavorável desde o começo por parte dos literatos da época, ainda que esse juízo não se estendesse a leitores, por assim dizer, comuns.

Ainda assim, é importante observar que *Dracula*, assim como outros romances góticos do século XIX, rompe, em ampla medida, com certas regras básicas que, inicialmente, eram bastante caras a esse tipo de obra. Em *Udolpho*, assim como em *O Monge* ou *O Castelo de Otranto* (obra que, vale dizer, é considerada o momento fundador do gótico), a ação geralmente ocorre em ambientes afastados, e preferencialmente considerados exóticos, ou em tempos mais antigos do que aqueles em que as obras foram escritas. Frequentemente pretende-se, com isso, resgatar algo como um passado de inspiração medieval que teria sido superado com o advento da ciência moderna e dos ideais de polidez que a sociedade, na passagem do século XVII para o XVIII, passaria a valorizar cada vez mais. Além disso, é comum que segredos familiares contribuam para o suspense que caracteriza enredos góticos.

Muitos desses elementos estão ausentes em *Dracula*: em primeiro lugar, a maior parte da história ocorre na Londres do século XIX, época em que a obra foi escrita. Além disso, a trama diz respeito, basicamente, aos esforços de um grupo de pessoas que poderiam ser consideradas “de boa família” para banir uma ameaça originária de outro tempo e outro lugar. Desse modo, ainda que use boa parte dos recursos literários característicos do gótico, e ainda que trate de representar paixões e atos que não teriam lugar na sociedade pretensamente polida de seu tempo, o romance de Stoker parece romper com parte importante do que ajudou a definir obras como *Otranto* e *Udolpho*. De qualquer modo, é importante observar que há, ao longo da história, um elemento que será importante para ao menos parte da literatura gótica/de terror do século XIX: ainda que os inimigos de Dracula tenham à sua disposição todos os recursos que a sociedade da época poderiam lhes fornecer, só podem derrotar a personagem-título quando aceitam enfrentá-lo em termos que lhes causam bastante estranhamento: é preciso que aceitem que se trata de um vampiro, é preciso que aceitem empregar procedimentos que são referendados por uma tradição que lhes é alheia, e que nada tem a ver com a ciência em que, até então, haviam confiado.

Isso, entretanto, não bastaria: o triunfo dos protagonistas depende de outro elemento, (2002):

[...] a confiança desenvolvida pelas personagens ocidentais foram o conglomerado mais poderoso. Eles monopolizam meios de produção e investimento muito mais extensos do que a capacidade reprodutiva do vampiro, e também lucram por conta da aparente superioridade moral de sua abertura e sua confiança uns nos outros (McKee, 2002, p. 49)

Essa observação é importante porque deixa claro que, ainda que seja possível ler *Dracula* apenas tendo em conta sua relação com a ficção gótica precedente, o caso é que Stoker parece ter mostrado alguma preocupação com questões bastante comuns à época, como a possibilidade de corrupção do mundo ocidental por parte de forças externas que, para as sensibilidades vitorianas daquele período, pareceriam decididamente bárbaras. Se algumas análises sociológicas, tais como a de Franco Moretti (1983), pretendem fazer de *Dracula* algo como uma representação do capitalismo que engole a todos, o caso é que, ao fim e ao cabo, seus oponentes, representantes da burguesia da época e dotados da possibilidade de lucro a partir de investimentos que seria inimaginável para o vampiro (que depende de meios estritamente materiais para propagar sua influência), são tidos como lado “pelo qual torcer”. Isso é importante porque, em sua “ocidentalidade”, são apresentados como superiores justamente na medida em que sua capacidade de manter suas mentes abertas ao diferente é

algo que, ao longo do romance de Stoker, lhes confere uma universalidade que não poderia ser identificada em “bárbaros” do leste europeu.

Conclusão

Os apontamentos precedentes permitem inferir que *Dracula*, ainda que possa ser considerado um representante tardio da chamada ficção gótica, rompe com aspectos importantes desse estilo literário. Além disso, essa ruptura pode ser considerada o resultado do fato de que seu autor pretende refletir concepções de raça e de sociedade que não teriam despertado o interesse de escritores que se dedicaram ao gótico no século XVIII, a exemplo de Ann Radcliffe e Horace Walpole. *Dracula* é, ao fim e ao cabo, a cria de uma sociedade interessada em questões raciais e civilizatórias decorrentes da expansão de uma forma de capitalismo que ainda não tinha lugar na Grã-Bretanha do século XVIII.

Referências Bibliográficas

BOTTING, Fred. *Gothic*. Nova Iorque: Routledge, 1996.

MCKEE, Patricia. “Racialization, Capitalism, and Aesthetics in Stoker's ‘Dracula’”. *NOVEL: A Forum in Fiction*, 36(1), 42, 2002.

MOERS, Ellen. *Literary Women*. Nova Iorque: Doubleday, 1976.

MORETTI, Franco. *Signs Taken for Wonders: Essays in the Sociology of Literary Forms*. Londres: NLB, 1983

STOKER, Abraham. *Dracula*. Várias edições.

Zizek, Slavoj. "Love Thy Neighbor? No, Thanks!". *The Psychoanalysis of Race*. Ed. Christopher Lane. Nova Iorque: Columbia University Press, 1998, pp. 154-75.

Apresentação da constituição do conceito “Eu” proposto por Sartre em sua obra “A transcendência do Ego”.

Marcos Rodrigo Rabelo Amado⁴⁴

Palavras chaves: Consciência; Eu; Transcendente; Unidade.

Introdução

O presente texto tem como objetivo expor as argumentações propostas pelo filósofo francês Jean-Paul Sartre em relação à constituição do Ego contidas em sua obra “A transcendência do Ego”. A referida obra busca, a princípio, propor uma refutação ao solipsismo, doutrina a qual consiste em afirmar que só o “eu” existe e que todos os outros entes são apenas ideias desse mesmo eu, o solipsismo, ainda, seria como que uma espécie de idealismo ao postular que não apenas as coisas, mas como também os espíritos se reduzem a ideias.

Para isso, inicialmente Sartre descreve sua leitura do “Eu” que se faz presente em Kant e Husserl, e de que forma esse conceito se dá para cada um dos autores. No entanto, como dito, nessa oportunidade, darei foco à constituição propriamente dita que o autor faz em sua obra do “Ego”. Para tal, será preciso desenvolver a leitura que Sartre faz das ideias de “consciência” e “Eu transcendental” de Husserl, para entender o porquê ele propõe uma nova constituição do Ego. Dito isso, tratarei dos conceitos de estado, ação e qualidade, que participam diretamente dessa constituição para que, ao final, seja possível desenvolver de que forma Sartre, fazendo uso dos conceitos supracitados, constitui o Ego.

Presença do “Eu transcendental” na consciência

Segundo Sartre (2013,p. 20), Husserl apresenta uma consciência a qual é constituída por um Eu transcendental, que estaria como que por detrás de toda a consciência. Desse modo, todas as percepções e pensamentos se reportariam a essa consciência unificada, e o Eu seria produtor de interioridade. No entanto, diante do conceito de consciência, apresentado pelo próprio Husserl -que o Sartre entende como sendo válida nessa obra- essa é translúcida, não podendo ser dita objeto e tampouco possui um lugar “dentro” dela. De acordo com essa conceituação, não há, para o autor francês, como haver um “Eu” transcendental como polo unificador.

⁴⁴ Discente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

Entregar o papel de unificação e individualização da consciência a um Eu transcendental seria inútil, já que, como explica Sartre (2013, p.23), é a própria consciência que torna possível a unidade e individualidade do Eu. A existência do Eu na consciência, ao que descreve o autor, seria causa de sua morte, já que faria com que ela fosse dividida e acabasse por “escorregar” em cada uma das outras consciências. A consciência é um absoluto de existência, ela é consciente de si própria. É nas relações que faz com os objetos transcendentais a ela que a consciência se unifica e, assim, faz-se consciente de si. Não se pode, então, inferir que a consciência seja consciente de si de maneira posicional, pois, enquanto é, ela não coloca a si mesma como sendo um objeto, todos esses estão fora dela. Isso por causa de sua própria natureza. Essa consciência, que nunca coloca a si mesma diante de si e que sempre é consciente de um objeto transcendente, é a consciência de primeiro grau ou consciência irrefletida.

Junto a essa consciência de primeiro grau há a consciência reflexiva ou de segundo grau. Trata-se de uma consciência que faz emergir uma consciência passada, tornando-a objeto de reflexão. Entre essas duas existe uma unidade indissolúvel, apontada por Husserl, nos diz Sartre (2013, p.26). E isso significa que, enquanto a consciência reflexiva opera sobre uma consciência refletida, ela não põe a si mesma como objeto da reflexão, ela em si mesma é irrefletida.

Para chegar à conclusão de que na consciência irrefletida não existe a presença de um Eu, e que esse se faz presente na consciência refletida, Sartre recorre à uma experiência concreta, tendo em vista que toda consciência irrefletida é não tética de si. Esta deixaria uma recordação possível, igualmente não tética, de ser consultada. Ao buscar recordar um momento e suas circunstâncias, não apenas os objetos poderão ser apreendidos, mas, segundo o autor, uma certa espessura de consciência irrefletida. Os objetos que foram percebidos permanecem relativos a ela.

Nesse exercício o objetivo não é colocar a consciência como objeto, mas voltar a atenção aos objetos dessa experiência ressuscitada. Sem perder a consciência de vista e buscando fazer um inventário dos objetos que fazem parte da recordação, resulta que o Eu não se encontra. Em uma recordação de direção, por exemplo, pode-se observar que há consciência da marcha, da estrada, da embreagem, do volante, mas não se encontra de fato um “Eu” quando a consciência de primeiro grau opera em relação à direção do automóvel. Mas, ao se remeter à consciência refletida dessa mesma recordação serão apreendidos pensamentos

do tipo “Era eu quem dirigia o carro”. Desse modo, o que constitui a unidade da consciência são os próprios objetos intencionados. Assim, o fato da inexistência de um Eu transcendental se dá devido a própria estrutura da consciência, afirma Sartre (2013, p.29).

Quando a apreensão do Eu é feita pela consciência reflexiva, ele afirma sua permanência para além dessa e qualquer outra consciência. Sou eu quem escrevo, e não teria como não ser, e quando eu parar para refletir sobre, aparecerá como tendo sido “Eu” quem escrevi. Isso se dá em razão de seu tipo de existência, que se aproxima com as das verdades eternas, que afirmam sua transcendência como sendo independentes do tempo. Ao contrário da consciência, que se individualiza exatamente na duração, no tempo.

Para deixar mais claro, o Eu não aparece à reflexão como uma consciência, mas ele se dá através da consciência, sendo essa a refletida, e quando apreendido pela intuição ele é objeto de uma evidência. O Eu, em questão, não pode nem ser considerado como uma evidência apodítica, nem adequada; não pertence a do primeiro tipo, pois, ao se dizer “Eu” é afirmado muito mais do que se sabe, tampouco da segunda, porque esse se apresenta como uma realidade opaca, cujo conteúdo seria preciso desenvolver, o que leva à ideia de um *Moi* infinitamente contraído. A natureza desse objeto é se manifestar como sendo a fonte da consciência.

Tendo visto que o Eu não pode estar presente na consciência de primeiro grau, devido a própria estrutura que Husserl apresenta do que seja a consciência, foi possível entender que o Eu aparece através da atitude reflexiva, a partir da consciência de segundo grau. Dito isso, vejamos de que modo o Eu o qual Sartre propõe em sua obra “A transcendência do Ego” se constitui, de que modo e o que faz parte da constituição desse Ego.

Um polo transcendente chamado Eu

A unidade dos estados, ações e qualidades são parte constitutiva do Ego, um polo transcendente, que aparece apenas por meio da consciência reflexiva. Os estados, por sua vez, são objetos de uma intuição concreta, que também aparecem à consciência reflexiva. A reflexão pode alcançar diversos objetos, mas nem tudo o que ela apreende é certo e indubitável, ela possui limites. Vejamos, então, de que modo Sartre descreve os conceitos de estados, ações e qualidades.

O que acontece é que os estados se hipostasiam, afirmam sua presença para além do momento presente, estendendo-se ao passado e futuro. Pode-se, então, afirmar que os estados

não são da consciência, mas estão para ela ultrapassando, assim, sua instantaneidade. Os estados não se dobram à lei absoluta da consciência, para a qual não existe diferença entre ser e aparecer. Mesmo que se esteja absorvido em qualquer outra ocupação e nenhuma consciência os revele, eles ainda se dão como constituinte de ser. Operando por si, são eles objetos transcendentos.

Ações também são transcendentos, todas elas são executadas no mundo, elas são uma realização concreta. Demandando tempo para poder acontecer e possuindo articulações e momentos. As qualidades, no que lhes diz respeito, são postas como um intermediário que por vezes estarão presentes entre os estados e ações. Qualidades são um transcendente que representa o substrato dos estados. Relacionam-se, ainda, com os estados e ações como atualização, uma potencialidade que, por algum fator, pode vir a ser atual. No momento em que se torna atual passa a ser estado ou ação. Esse modo de ser das qualidades, a potencialidade, não é uma questão de possibilidade, mas seu modo próprio de existir enquanto potência.

Dito isso, o Ego está comprometido com os estados, ações e qualidades, já que esse é a unidade de todos esses. Fora dessa totalidade concreta que o Ego suporta, ele nada é. Transcende a todos os estados, ações e qualidades que unifica, sendo a totalidade infinita destes, no entanto, não se deixa jamais reduzir-se a um em particular. Se buscássemos esse Ego, que aparece à consciência refletida, na consciência irrefletida, seria pensar em um mundo concebido como totalidade sintética de todas as coisas. O Ego se comporta aos objetos psíquicos de modo análogo ao mundo, e o que ele é para as coisas. O modo de aparição do Ego é sempre no horizonte dos estados e ações, sendo impossível separá-los do Ego sem abstração.

O Ego possui um caráter duvidoso, de modo que as intuições que ele dá podem ser contraditas por outras subsequentes. Pode-se, por exemplo, pensar com clareza de que se é rancoroso e verificar, outrora, que isto não passou de um engano. O erro de se acreditar possuir um determinado *Moi* acontece no nível da evidência prejudgada. Isso não é por ter um verdadeiro *Moi*, e o ignorar, mas exatamente porque o Ego intencionado traz consigo a dubitabilidade e, em certos casos, de falsidade. Por ser duvidoso não se deve concluir que o Ego seja apenas uma hipótese, não se pode dizer “Possa ser que eu tenha um Ego”, como podemos falar “Possa ser que eu esteja enganado em relação ao meu Eu”.

Reportando-se aos resultados de uma intuição, nos diz Sartre (2013, p.50) que o Ego se dá como sendo o produtor de seus estados. Cada novo estado está ligado direto ou indiretamente através das qualidades ao Ego, e este se apresenta como sendo sua origem. Essa criação é *ex nihilo*, a partir do nada, no sentido de que os estados se dão como não tendo sido antes do Moi. O ato unificador da reflexão religa cada novo estado a totalidade concreta Moi, ocorrendo o mesmo em relação as ações relacionadas ao Eu. Quanto às qualidades, mesmo elas não qualificando o Moi, elas não se dão como algo por meio do qual ele existiria. O Ego mantém suas qualidades através de uma criação contínua.

Sartre afirma que não se apreende o Ego como se ele fosse uma fonte criadora pura para além das qualidades, não surge um polo esqueleto caso retire cada uma das qualidades ligadas a ele. Se o Ego se dá como estando para além de qualquer qualidade, estado ou ação, isso é em razão de seu caráter opaco, já que ele é um objeto. Caso se recorresse a um “desnudamento” infinito para retirar desse Moi todas as suas potências, ao fim não restaria nada. Sendo um objeto, o Ego possui perfis, e os seus são necessariamente as qualidades, os estados e as ações. O Ego, ainda, é criador de seus estados e sustenta suas qualidades na existência por uma espontaneidade que as conserva.

Entretanto, essa espontaneidade do Ego não pode ser confundida com a da consciência. Por se tratar de um objeto, o que ele possui é uma “pseudoespontaneidade”, que encontra símbolos convenientes na manifestação súbita de uma fonte, sendo apenas aparência. Uma espontaneidade verdadeira é perfeitamente clara, caso se ligasse a alguma outra coisa distinta de si envolver-se-ia em alguma obscuridade, tendo que se admitir uma passagem de si mesma a algo de diferente. O sentido do Ego é um objeto apreendido e constituído pela consciência reflexiva, um núcleo vital de unidade, e a consciência, ao constituir o Ego, o faz em sentido inverso a produção real. Primeiro devem ser as consciências, através delas os estados e, por meio destes, o Ego. Entretanto, em busca de fugir de si mesma, a consciência se aprisiona no mundo, fazendo, com isso, a inversão da ordem; a consciência a partir dos estados, e os estados a partir do Ego. Com isso, é a própria consciência quem atribui o sentido de constituinte e sua própria espontaneidade no objeto Ego.

REFERÊNCIAS:

SARTRE, Jean-paul. A Transcendência do Ego: Esboço de uma descrição fenomenológica. Petrópolis, Rj: Vozes, 2013.

A teologia mística em Dionísio Pseudo Areopagita

Maria de Fátima Pina Lima⁴⁵

Palavras-chave: Dionísio Pseudo Areopagita; Mística; Neoplatonismo; Filosofia; Teologia.

Introdução

Sobre Dionísio Pseudo Areopagita, não se sabe muito ao seu respeito. É sabido que o autor do corpus dionisianum foi confundido durante muito tempo com um apóstolo ateniense convertido por São Paulo no Areópago, mas que, no entanto, teria sido, na verdade, um monge sírio que viveu entre o final do século V e início do VI d.C. Tornou-se conhecido por possuir uma grande influência na teologia cristã através de seus quatro tratados: Hierarquia Celeste, Hierarquia Eclesiástica, Sobre os Nomes Divinos e Teologia Mística, além das dez cartas que complementaram o seu corpus.

Para esse nosso estudo, nos deteremos, exclusivamente, na sua obra Teologia Mística. A Teologia Mística, por sua vez, é o último dos quatro tratados escritos por Dionísio. Nesse tratado, o autor apresenta a sublime forma de conhecer Deus, bem como em que consiste a união mística como uma experiência que transcende o conhecimento. Sobre essa união, Bernardo Guadalupe afirma:

Essa união, superior às faculdades racionais, é apresentada como o ingresso na bruma do desconhecimento - a luz divina é tão forte que nos deixa no escuro. Mas nessa escuridão nos unimos a Deus, fazendo desaparecer a dualidade sujeito-objeto. (GUADALUPE, 2005, p.93)

Na Teologia, ainda, o Areopagita expõe três formas possíveis de conhecimento de Deus:

- 1) Teologia afirmativa ou catafática: através de muitas palavras.
- 2) Teologia negativa ou apofática: através de poucas palavras.
- 3) Teologia Mística: através do conhecimento sem palavras.

Para explicar essas três formas possíveis de conhecimento, o Pseudo-Areopagita se apropria do método neoplatônico, tomando como síntese entre o uno, pensado como princípio do qual todas as coisas emanam, e Deus, em seu aspecto de transcendência, constituindo uma unidade teórica que faz convergir elementos da metafísica grega e cristã; sobre isso observa Bernardo Guadalupe: “Deus é a causa de tudo, assim todas as coisas possuem algo da natureza divina” (GUADALUPE, 2005, p.93).

⁴⁵ Graduanda do curso Filosofia Licenciatura pela Universidade Federal de Sergipe. Esse trabalho é parte do projeto de pesquisa, desenvolvido sob orientação do Prof. Dr. Cícero Cunha Bezerra, junto a COPES/UFS, intitulado Paganismo e Cristianismo nos primeiros séculos da era cristã.

Mas devemos recordar que Deus por ser a causa maior, transcende todas as coisas. Contudo, é preciso que seja negado toda atribuição dada a Ele, o qual é o ser superior a tudo, sendo necessária assim, uma forma de conhecimento elevado que, nesse caso, será descrito como conhecimento místico.

Referencial Teórico

Faremos uma análise interpretativa da obra original com notas de comentadores, focando, principalmente, na Teologia Mística in “Medievalia: Textos e Estudos” (1996), tradução feita por Mário de Carvalho.

Desenvolvimento

No primeiro capítulo da Teologia Mística, Dionísio nos explica o que é a treva divina. Esta é completamente intangível e invisível, só podemos alcançá-la pelo distanciamento (ekstasei) ou pela renúncia de tudo. Além disso, a treva, enquanto ocultamento revela também, os mistérios da teologia. Em continuidade, o Areopagita expressa que aqueles que forem desconhecedores da “luminosa treva”⁴⁶, acreditam ser capazes de manifestar a causa com seu conhecimento e os que creem que não há nenhuma substância acima dos seres são indivíduos presos à realidade empírica. Acrescenta ainda que os profanos deduzem que a causa acima de todas as coisas baseia-se em coisas insignificantes e defendem que esta causa não está acima dos aspectos divinos. Dionísio discorda disso e expõe que:

A ela devemos referir e dela devemos afirmar todos os atributos do que existe, por ser causa de todas as coisas, mas com mais razão se lhe devem negar todos eles, na medida em que ela ultrapassa a realidade de todas as coisas. Não por supor que as negações se opõem às afirmações, mas antes por que a causa é de longe anterior e superior às privações, e está acima de tudo o que seja aférese e atribuição. (AREOPAGITA, 1996, p.13).

O segundo capítulo do tratado reconhece a treva divina como o ápice do conhecimento de Deus. No entanto, paradoxalmente, é abstendo-se do não-conhecimento e da visão que torna-se possível conhecê-lo. Mas como contemplar um Ser que está para além de toda e qualquer contemplação? Dionísio afirma que é por meio da aférese, isto é, pela negação e expõe o seguinte à respeito disso:

Tal o artista que esculpe uma estátua ao natural, desbastando todas as excrescências [I 025 C] que entravam a contemplação pura da figura oculta, e apenas mediante essa aférese faz aparecer a formosura escondida tal como ela é em si mesma. (AREOPAGITA, 1996, p.17)

Todavia, devemos usar as negações contrapondo às atribuições, pois, como já foi dito, a causa está acima de todas elas. Cumpre dizer que contrapor não significa negar, mas

46 Teremos a oportunidade de tratar do aspecto paradoxal da linguagem como característica central do pensamento dionisiano.

confrontar no sentido de ir além da negação e afirmação. Estaríamos, desse modo, tratando da via unitiva que se dá pela supressão de toda oposição e afirmação.

Em sequência, no terceiro capítulo, Pseudo-Dionísio faz uma espécie de resumo das suas obras e finalidades. Os Esboços Teológicos, obra perdida, se concentra os principais aspectos da teologia afirmativa; trataria sobre a natureza divina, a trindade e também sua unidade. Já nos Nomes Divinos, o autor ocupa-se de falar da inteligibilidade designando os nomes divinos como já diz o título da obra. Temos assim, o caráter afirmativo e simbólico da linguagem em sua função predicativa. Por fim, a Teologia Simbólica, obra também perdida, abordaria as metonímias a fim de compreender como através dos sentidos gera-se uma conformidade com o divino. Dionísio esclarece que as duas primeiras obras foram escritas com mais brevidade que a última, pois ao se referirmos de forma simbólica a Deus, fazemos o uso de muitas palavras, já quando nos referimos de maneira positiva, usamos poucas palavras. Isso acontece pelo fato que, argumenta o autor “as palavras, quanto mais nos erguemos até ao que é elevado, mais se limitam numa visão de conjunto das realidades inteligíveis.” (AREOPAGITA, 1996, p.21).

O autor acredita ainda que ao entrarmos na treva, esta que está além do inteligível, nos esbarramos com uma completa privação de palavras e de entendimento. Dessa forma, podemos afirmar que há dois tipos de movimentos que, aparentemente se contradizem, mas se que autodefinem como caminhos possíveis de acesso ao que, em si mesmo, não pode ser conhecido. O primeiro é que no descer do discurso às coisas ínfimas, a palavra se amplia, já no segundo movimento, à medida que o discurso sobe das coisas ínfimas às transcendentais, a palavra se contrai e, desse modo, se une ao Inefável. Entretanto, torna-se necessário estabelecer isso como princípio. O Pseudo-Dionísio expõe:

[...] quando partimos do princípio mais elevado, estabelecemos sobre Deus afirmações e quando partimos das coisas procedemos por negações, (pois), ao termos em vista o que está para além de toda a afirmação, tínhamos de fundamentar os nossos pressupostos afirmativos a partir do que lhe é mais conatural; enquanto que, ao ter em vista o que está acima de toda a aférese, temos de proceder por eliminações, negando os aspectos que lhe são mais alheios. (AREOPAGITA, 1996, p.21)

Em vista disso, há uma diferença entre a teologia afirmativa e a teologia negativa. Enquanto a primeira possui conaturalidade entre o que a linguagem diz e a realidade que é dita, a segunda se distancia da realidade que é dita e o que a linguagem diz. Porém, cabe destacar que não podemos desprezar nem nos fixarmos em apenas uma delas.

No quarto capítulo da sua Teologia, Dionísio cria uma descrição negativa a respeito de Deus a fim de explicar que a causa de todas as coisas não é dotada de sensibilidade. Sua

variação semântica abrange vinte e seis conceitos, algumas delas são: substância, inteligência, matéria, luminosidade, etc.

Por fim, o último capítulo reforça o anterior e aborda o inteligível. Se a causa de todas as coisas não é sensível, também não será inteligível. Logo, Dionísio nega que a causa possua alma, intelecto, pensamento, etc, incluindo em sua descrição negativa dimensões que transcendem o inteligível.

Segundo Mário de Carvalho, há uma filosofia do dinamismo neoplatônica contida na obra e é por esta razão que aparecem dimensões como afirmação e negação, tempo, luz, entre outras. A citação a seguir esclarece o que foi afirmado pelo escritor.

[...] nem sobre ela, em sentido absoluto, há uma afirmação ou uma negação [1048 B], mas quando fazemos afirmações ou negações das realidades que vêm na sua sequência a ela nada atribuímos ou negamos, pois que a causa, soberana e unitária, de todas as coisas, está acima de toda a afirmação e acima de toda a negação, identificando-se na sublimidade d'Aquele que, simplesmente liberto de tudo, está além do universo das coisas. (AREOPAGITA, 1996, p.25)

Conclusão

Sua obra corpus teve um alcance imensurável e o tratado Teologia Mística serviu de inspiração para diversos autores. Adentrando no tratado, podemos notar a importante problemática sobre o entendimento da mística enquanto um processo de compreensão que exige, como forma de realização, a superação de toda objetividade ou redução de Deus às categorias do entendimento. Mas antes, lembremo-nos da afirmação de Gregório Magno na Homilia 27, “o amor é, em si mesmo, conhecimento”. Com base nisso, Hugo de São Vitor sustentou a ideia que o amor é superior ao intelecto. Essa ideia, porém, já era passada por Santo Agostinho em Confissões que abrangendo o tema “amor-conhecimento”, muitas vezes, ocultava a parte mais racional da teologia. Seria, no entanto, através do amor que se uniria a Deus, logo, permite ao homem que identifique Deus por uma faculdade que ultrapassa a inteligência, não necessitando assim de um esforço intelectual para conectarmos a Ele. A mística espiritual, por seu turno, serve como um atalho para a sabedoria, dessa forma, incentiva essa união a Deus por meio do amor. Já que o intelecto é ineficaz, o amor, sentimento ideal, é capaz de chegar à sabedoria e unir homem e Deus.

Entretanto, devemos mostrar também a ideia de união com Deus de uma forma mais intelectual, ou seja, de um conhecimento que há uma união com Deus e que ao mesmo tempo reconheça a incapacidade do homem ver Deus em seu estado físico, mas que o torna capacitado por meio da fé. Mestre Eckhart, por exemplo, combinou essa ideia de união intelectual através da alma com as teses da teologia negativa de Dionísio.

Por fim, Mário de Carvalho, cita vários autores que tinham respeito e que foram influenciados pelo Pseudo-Areopagita. Dentre eles estão Roberto Grosseteste, tradutor e comentador das obras de Dionísio; Tomás Gallus, que fez um comentário da Teologia Mística em 1242; Tomás de Aquino, que citou o Areopagita mais de mil e setecentas vezes em suas obras, dentre tantos outros que, de alguma forma, agradecem os ensinamentos trazidos por autor/incógnito que fez da filosofia neoplatônica solo de diálogo e construção de uma reflexão sobre a linguagem e Deus única e decisiva para a construção de parte da filosofia e da teologia oriental e ocidental.

Referências

- PSEUDO-AREOPAGITA, D.. Teologia Mística in: “Medievalia: Textos e Estudos”. Trad. Mário de Carvalho, Editora Fundação Eng. António de Almeida. Portugal, 1996. https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2004_07.pdf
- BRANDÃO, B.G.S.L. Mística e Paidéia: O Pseudo-Dionísio Areopagita. Artigo publicado na revista Mirabilia 4, 2005.

Hobbes: uma tensão entre a mecânica e a linguagem

Mariana Dias Pinheiro Santos⁴⁷

Palavras-chave: Hobbes; linguagem; mecânica; causalidade; universo dos falantes.

Resumo:

A mecânica e a linguagem na filosofia de Hobbes parecem disputar o espaço quando o quesito é o de importância. O autor de Malmesbury se propõe a evidenciar que a computação, ou a lógica, quando bem estabelecida e usada, fornece elementos suficientes para indicar os movimentos que ocorrem na natureza e permite, além disso, que tenhamos o conhecimento pelas causas e pelos efeitos. Nesse sentido, não é difícil perceber quão importante é a razão no sistema hobbesiano. George Lawson, contemporâneo do autor de Malmesbury, não deixa de afirmar que o *Leviatã* era considerada “uma obra racional”, seja por cavalheiros ou jovens universitários⁴⁸. E, mais tarde, um estudo anônimo intitulado *Dr. Sherlock's Two Kings of Brainford* afirmava que Hobbes era um filósofo “baseado em puros princípios da razão”⁴⁹. Diante disso, não podemos perder de vista que a razão além de ser um ponto de fundamental importância na filosofia desse autor, é adquirida apenas depois da aquisição da linguagem.

A gênese da obra hobbesiana apresenta a natureza em uma perspectiva mecanicista antes de fornecer os aspectos fundamentais da linguagem. O homem, antes de ser apresentado na vida política, é exposto em sua condição mais natural para ser entendido, seus movimentos são comparados às molas de um relógio. A linguagem, por outro lado, registra os eventos ocorridos na natureza e é condição de possibilidade para a ciência.

Pretendo, então, delinear de que maneira o autor de Malmesbury descreve a linguagem e seu funcionamento, e, ainda, descrever em que termos funciona a mecânica tão necessária para a filosofia do autor. Para tanto, se faz imprescindível investigar noções como verdade, causalidade, movimento e prudência. Nosso referencial teórico, até o presente momento, restringe-se ao *Elementos da Filosofia* e ao *Leviatã*, ao lado de notas fornecidas por comentadores envolvidos com a noção de linguagem e de mecânica hobbesiana. O objetivo deste texto, portanto, será apresentar que, em última instância, todo o sistema hobbesiano

⁴⁷ Discente de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, bolsista CNPq em iniciação científica.

⁴⁸ MONTEIRO, J. P. *A ideologia do Leviatã hobbesiano*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 7.

pode ser fundamentado na linguagem, e expor, ainda, que essa leitura pode acarretar certa tensão na obra do autor.

Hobbes, como espero que a exposição delineie, parece admitir que a natureza, ela própria, não oferece a conexão entre a causa e o efeito à razão, é necessário que exista uma imposição feita a partir da linguagem. Os conteúdos apresentados à mente repetidamente, a sucessão de fatos experienciados diversas vezes, faz com que a *prudência* espere que a mesma sucessão ocorra novamente; mas na natureza não é possível encontrar nenhum fundamento que ligue os eventos que ocorrem e repetem. O homem, levado pela necessidade de conectar dois fatos que se seguem diversas vezes na “mecânica da natureza”, utiliza a linguagem, que registra a sucessão de fatos, para engendrar a noção de causalidade e de verdade, possibilitando dessa forma um conhecimento científico. E a verdade só existe, como veremos ao longo da exposição, no universo daqueles que falam.

Referências

FRATESCHI, Y. Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas: série 3, v. 15, n. 1, p. 7-32, 2005.

HOBBS, T. Elementos de Filosofia - Primeira Seção - Sobre o Corpo. Parte I - Computação ou Lógica. Tradução e apresentação de José Oscar de A. Marques. *Clássicos da Filosofia. Cadernos de Tradução 12*. Campinas: p 1-67, 2005.

HOBBS, T. *Leviatã*. Coleção Os Pensadores: Hobbes. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: editora Nova Cultural, 1999.

HOBBS, T. *Leviathan*. Harmondsworth: Penguin, 1968.

LIMONGI, M. I. A Semântica do Materialismo de Hobbes. *Revista Analytica*. Rio de Janeiro: v. 5, nº 1-2, pp. 109-135, 2000.

LIMONGI, M. I. A vontade como princípio do direito em Hobbes. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas: série 3, v. 12, n. 1-2, jan.-dez, p. 89-104, 2002.

LIMONGI, M. I. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2002.

LISBOA, W. B. Algumas observações acerca do discurso mental e do discurso verbal em Thomas Hobbes. *Dois Pontos*. Curitiba: v. 3, n. 1, p. 211-225, 2006.

MONTEIRO, João Paulo. *A ideologia do Leviatã hobbesiano*. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/monteiroleviatahobbesiano.pdf/at_download/file>. Acesso em: 3 setembro 2019.

RIBEIRO, R. J. Glória. In: Novaes, A. (org.) *Sentidos da Paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, pp. 107-116.

RIBEIRO, R. J. O letrado e o guerreiro: ou dois ensaios sobre o âmago terrível da linguagem. *Scripta*. Belo Horizonte: v. 5, n. 10, p. 307-320, 1º sem. 2002.

Sobre nobreza e sacrifício na era do niilismo: Uma releitura do capítulo “O que é nobre?” de Nietzsche

Prof.^a Dra. Mariana Lins Costa⁵⁰

Palavras-chave: Nietzsche; nobreza; sacrifício; sofrimento; escravidão

1. Introdução

Segundo René Girard, Nietzsche teria sido responsável por uma descoberta fundamental: na paixão de Dionísio e na paixão de Jesus há a mesma violência coletiva (GIRARD, 2001, p. 172). *Apenas*, o significado seria diferente, pois o mito dionisíaco aprova o sacrifício e o cristão rejeita. Conforme a anotação em que está condensada esta descoberta: “Dioniso *versus* o ‘Crucificado’: aí tendes vós a antítese. *Não* é uma diferença no que toca ao martírio [...] o problema é o do sentido do sofrimento: se é um sentido cristão ou um sentido trágico”. Sob o sentido cristão, o sofrimento é objeção à vida, fórmula para a sua condenação. Sob o trágico, *o ser é sagrado o suficiente* para justificar ainda uma monstruosa quantidade de sofrimento. “O homem trágico”, diz o filósofo, “afirma até o mais dilacerador dos sofrimentos”, o “cristão nega até o quinhão de maior felicidade na terra” (NIETZSCHE, 1967, p. 543).

Nesta síntese formulada poucos meses antes do seu colapso mental irreversível, Nietzsche aponta para a sua controversa tese genealógica de que no início “as designações morais de valor, em toda parte, foram aplicadas a *homens*, e somente depois de forma derivada, a *ações*” (NIETZSCHE, 2005, p. 156). Nos tempos arcaicos imemoriais, os indivíduos *bons*, avanta Nietzsche com autoridade filológica, eram os nobres e aristocráticos “no sentido social”, o que corria paralelo à consideração dos homens pertencentes a outros estratos sociais como “ruins” (NIETZSCHE, 1998, p. 21). A origem das valorações morais é, assim, de acordo com o filósofo, pouco metafórica e espiritualizada, o que implica ser a concepção, mais próxima a nós, a de indivíduo bom como “espiritualmente nobre”, uma transformação conceitual dessa designação originária. Mas uma tal equivalência entre bom e “espécie dominante” diz respeito a um passado muito distante (NIETZSCHE, 2005, p. 156). Na nossa era do niilismo, em que, segundo o filósofo, impera a “mistura de sangue entre senhores e escravos” e, com isso, “a ordem democrática das coisas”, já não há equivalência entre “espécie dominante” e uma casta de nobres guerreiros, já não se encontram entre os que dominam os “bons”. Ante este aparente *purismo*, como compreender que este genealogista da

⁵⁰ Pós-doutoranda em Filosofia pela UFS e Professora Colaboradora do DFL e PPGF da UFS.

moral se dirija nos seus textos a almas nobres, a homens superiores, pretendendo desvelar estes que considera como os raros dentre os seus contemporâneos? Ora, o ponto é que Nietzsche *atualiza* a aplicação das designações morais de valor a homens ao invés de a ações e feitos, atualiza o modo de valoração por ele reconhecido como originário, *atualiza* as noções de nobre e escravo outrora irmanadas ao plano social; uma atualização que é indissociável da relação dos indivíduos para com o sofrimento e, portanto, para com a necessidade do sacrifício.

É inevitável dizer que mesmo no que diz respeito aos indivíduos espiritualmente nobres que lhe seriam contemporâneos, Nietzsche, conforme a citação acima atesta, relaciona nobreza à sangue. Muito embora, essa nobreza do sangue não deva ser simplificada no sentido de que isso se reduziria a ter na árvore genealógica algum antepassado pertencente à aristocracia ou à considerações se o sangue seria mais ou menos misturado. Conforme anota nos seus cadernos: “Só há nobreza de nascimento, apenas nobreza de sangue. (Não estou me referindo aqui à pequena palavra “von” ou ao *Almanach de Gotha*: parênteses para jumentos)” (NIETZSCHE, 1967, p. 496). Para esclarecer o que filósofo pretendeu dizer com o seu “parêntesis para jumentos”, Kauffmann informa, em nota da sua tradução, que o tal *Almanach*, publicado em 1871, oferecia uma listagem de todas as famílias reais e principescas da Europa, enquanto a pequena palavra *von*, quando anterior ao sobrenome, era justamente um indicativo de nobreza. Nietzsche, ao que parece, não associa, de modo necessário, a nobreza por ele conceituada ao institucionalmente reconhecido como nobre, não obstante insista na questão do “sangue” e de modo, por certo polêmico. Em *Além do bem e do mal*, os exemplos nesse sentido são muitos, vide por exemplo os aforismos em que Nietzsche se refere aos miscigenados. Por outro lado, e de modo um tanto lamarckista, Nietzsche, também em *Além do bem e do mal*, irá explicar a formação de uma *espécie* forte, caso da aristocracia da antiga *pólis* grega, a partir das condições de existência: “Uma *espécie* nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições *desfavoráveis* essencialmente iguais”. Sob “o pavoroso risco de serem exterminados”, os indivíduos se veem obrigados a “impor sua *espécie*” (NIETZSCHE, 2005, p. 160) e, para isso, são obrigados a cultivar de modo rígido poucas e específicas propriedades:

Aqui falta o desvelo, o excesso, a proteção sob a qual a variação é promovida; a espécie necessita de si mesma como espécie, como algo que justamente por sua dureza, uniformidade, simplicidade de forma pode se impor e tornar duradouro, na constante luta com vizinhos ou os oprimidos em revolta ou que ameaçam revoltar-se. A mais multifária experiência lhe ensina a que propriedades ela deve, acima de tudo e apesar de toso os deuses e homens, o fato de ainda viver e ter vencido: essas propriedades ele as denomina virtudes, e apenas essas virtudes ela cria e cultiva. (Idem, pp. 160-1)

Polêmicas à parte, o que daí nos interessa é fazer notar que a moral aristocrática tão louvada por Nietzsche tem a sua origem certamente associada à força e ao êxito em sacrificar – sejam “vizinhos ou os oprimidos em revolta ou que ameacem se revoltar”, sejam propriedades, afetos ou inclinações próprias –, mas essa força e êxito tiram a sua efetividade da oposição, da resistência ao risco real e permanente em ser sacrificado. A casta nobre, diz Nietzsche, é de início *sempre* a casta de bárbaros, mas esses “homens mais inteiros” que são as “bestas mais inteiras” devem a potência da sua violência ou vontade de poder à necessidade de não se tornarem eles mesmos animais de sacrifício (Idem, p. 153).

De acordo com o estudo de Paolo Diego Bubbio, há na obra nietzschiana “três significados da noção de sacrifício respectivamente relacionados à moral de senhores, à moral de escravos e ao niilismo ativo”. Segundo ele, “uma vez que o sacrifício é uma prática humana, seu significado varia a partir do sistema moral dentro do qual seja levado a cabo” (BUBBIO, 2008, p. 270). Na defesa desta sua tese, fundamenta-se no aforismo 55 de *Além do bem e do mal*, no qual Nietzsche afirma que há “uma grande escala na crueldade religiosa”, em que se destacam “três níveis”. O primeiro deles, condizente à época da moral dos senhores, diz respeito ao sacrifício de seres humanos a deus, “talvez justamente aqueles que se mais amava” – caso, por exemplo, do sacrifício dos primogênitos. O segundo, condizente à moral dos escravos e, portanto, sobretudo ao cristianismo, diz respeito ao autossacrifício, isto é, a sacrificar a deus “os instintos mais fortes que se possuía, a própria “natureza”. Por fim, haveria o que diz respeito à era do niilismo, quando se sacrificou “Deus ao nada” (NIETZSCHE, 2005, p. 54) – e aqui estamos diante do tema usualmente designado “autossuperação da moral” que, dito de modo breve, vem a indicar que o desdobramento da “educação para a verdade” levada a cabo pelo cristianismo é transmutado na assepsia da consciência ciência científica, até desembocar, finalmente após dois milênios, na proibição da “*mentira de crer em Deus*” (NIETZSCHE, 1998, p. 147).

Esta listagem está longe de ser completa, além de ser um tanto impreciso considerar ser o sacrifício de Deus ao nada, o que caracterizaria a exigência sacrificial condizente ao que o filósofo designa nos seus rascunhos “niilismo ativo” – até mesmo porque este grandioso sacrifício já havia sido realizado no momento histórico em que Nietzsche se encontra, enquanto o niilismo ativo que, em certa medida, parece se aproximar a alguma espécie de prática terrorista suicida e generalizada, não. O ponto nodal que não é apresentado no referido aforismo, ainda que trabalhado no texto de Bubbio, é o de que Nietzsche na sua “justificação do sacrifício humano” defende, em alguma medida, a escravidão ou para dizer de modo menos direto: julga legítimo, porque inevitável, já que inerente à vida, o sacrifício de muitos

em prol dos raros ou de algo que ultrapasse a si. O cristianismo, com toda a sua moral da compaixão, não foi capaz de extirpar a crueldade, mas tão somente de suprimir a boa consciência quando se tratava de sacrificar o outro, o que coincide com a exigência do sacrifício de si, da própria vitalidade e vontade de poder, o autossacrifício. Dito com outras palavras, a privação da crueldade para com o outro, tal como levada a cabo pelo cristianismo implica a crueldade contra si: “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro; [...] A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos”(NIETZSCHE, 1998, p. 73). Se a filosofia nietzschiana parece a muitos bastante esclarecedora por considerações como essas, por outro lado, o louvor à moralidade nobre cantado por este arauto do *Übermensch* assusta, quando nos deparamos com as condições que o filósofo lhe coloca como necessárias: “Toda elevação do tipo ‘homem’”, anuncia no já citado aforismo de abertura do seu capítulo “O que nobre?”, “foi, até o momento obra de uma sociedade aristocrática – e *assim será sempre*: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido” (NIETZSCHE, 2005, p. 153) [grifo nosso]. Ou ainda: “O essencial numa aristocracia boa e sã [...] é que não se sinta como função [...], mas como seu sentido [...] – que portanto aceite com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que por sua causa, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos” (Idem, p. 154). O que fica ainda mais sinistro numa das suas anotações pré-colapso:

[...] o Cristianismo de modo algum estabeleceu os interesses da espécie como um valor superior aos interesses do indivíduo. [...] Através do Cristianismo, o indivíduo foi considerado como tão importante, tão absoluto, que ele já não mais poderia ser sacrificado: mas a espécie só garante a sua permanência através do sacrifício. [...] A prosperidade da espécie não é afetada pelo sacrifício desse ou daquele indivíduo [...] A espécie requer que os maus constituídos, os fracos e degenerados pereçam: mas são precisamente eles que o cristianismo transforma em força conservadora [...] Caridade genuína demanda sacrifício para o bem da espécie – ela é muito dura, é uma plena autossuperação, porque necessita do sacrifício humano. E esta pseudocompaixão chamada Cristianismo pretende estabelecer que ninguém deve ser sacrificado. (NIETZSCHE, 1967, p. 142)

Este tipo de declaração *polêmica* e de tonalidade, com o perdão do anacronismo, um tanto fascista (que não é rara, nem pontual na obra de Nietzsche, seja em anotações ou em livros publicados) tem rendido um debate interminável entre os seus intérpretes: alguns absolvem-no de olhos bem fechados dessas suas declarações, por assim dizer, anticristãs em demasia, enquanto outros o responsabilizam impiedosamente por um sem número de catástrofes históricas, sobretudo o holocausto, quando, para isso, precisam tapar os ouvidos também para um outro tipo de constatação sua que embora excessivamente dura, porque precisa e impiedosa, é justamente por isso necessária. Oswaldo Giacoia Junior, pertencente ao

primeiro grupo, irá defender que estas e outras declarações de Nietzsche acerca da necessidade do sacrifício e, portanto, da escravidão têm o objetivo inocente de tão somente confessar a “origem iníqua” de toda cultura superior. Para ele, a exploração social, quando aparece nos escritos nietzschianos sem que esteja referida a um passado remoto, é tão somente “metáfora para a vida anímica”. Nesta direção, Giacoia chega ao paroxismo de considerar que “a história da *cultura superior* coincide com a história da interiorização e espiritualização da crueldade” (GIACOA, 2002, p. 233) [grifo nosso], quando Nietzsche, na *Genealogia da moral*, desenvolve justamente o argumento oposto: a interiorização da crueldade, o voltar-se para si, ao invés de se dirigir para fora é justamente algo próprio ao autossacrifício ou, mais precisamente, ao ressentimento, o afeto inviabilizante da moral aristocrática – vide nesse sentido o aforismo 10 da “Primeira Dissertação” ou ainda os 16 e 17 da “Segunda”. Girard, por sua vez, pertencente ao segundo grupo, no outro extremo, faz declarações extremamente simplistas e unilaterais como a de que “verdadeiro empreendimento nietzschiano” teria sido o de “demolir a nossa preocupação moderna com as vítimas”, a preocupação que segundo ele, configuraria o ponto comum de uma “cultura planetária”. Posto que: “vivemos num mundo [...] que constantemente censura a sua própria violência”, o que seria diferente dos povos antigos e primitivos (GIRARD, 2001, p. 176).

Esta autocensura planetária, ainda que eticamente louvável e de fato presente de modo um tanto central neste nosso tempo pós-moderno, já não parece suficiente para negar a fria e dura constatação contida em um dos aforismos centrais ao capítulo “O que é nobre?”: a de que o sonho com estados vindouros da sociedade em que já não haverá o “caráter explorador” se assemelha à promessa da invenção de “uma vida que se abstinhasse de toda função orgânica”. Mesmo que a declaração nietzschiana de que a “‘exploração’ não é própria a uma sociedade corrompida, imperfeita e primitiva”, mas antes o “*princípio básico da sociedade*” soe demasiado ocre aos nossos corações ainda sinceramente inspirados pela ideologia iluminista do progresso – o progresso que conduz ao futuro radiante governado por algo como a racionalidade universal; mesmo que nos pareça que Nietzsche vá longe demais ao afirmar que “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (NIETZSCHE, 2005, pp. 154-5); e sobretudo que seja, no mínimo, um sintoma de lucidez o repúdio às suas declarações de que muitos devam ser sacrificado em nome de poucos; ao focarmos na história propriamente dita, ao nos atermos ao nosso cotidiano propriamente dito, quiçá à nossa experiência mesma localizada na década de vinte do século XXI, podemos nos surpreender ao constatar que dentre os muitos sacrificados

em nome de uns poucos, encontram-se, a despeito de toda autocensura planetária, justamente nós. E o que é pior: sacrificados já não mais em nome da grandeza de algo como os “bons” gregos de outrora, modelos de toda a cultura para o filósofo, que, eurocentrismo à parte, ao menos nos renderam um número de clássicos imortais (para não mencionar a estatutária e arquitetônica), mas sim em nome de uma mediocridade ainda mais absoluta do que a que no seu tempo o filósofo-dinamite foi capaz de prenunciar. Por mais que nos arrepiemos, assustemos, enojemos ou fechemos os olhos para as aberrações ditas por Nietzsche, ao nos atermos à “realidade” de toda história, ao sermos honesto conosco mesmos até este ponto, a pergunta que surge é na verdade a grande paródia nietzschiana do princípio de Hegel:

“Será que toda essa irracionalidade é real?” Ora, é justamente o irracional que parece ser a única coisa real, quer dizer a única coisa atuante, e ainda se toma como sendo a verdadeira ‘cultura histórica’ a arte de considerar esta espécie de realidade pronta para a explicação histórica. (NIETZSCHE, 2011, p. 57)

Ao longo do capítulo “O que é nobre?” de *Além do bem e do mal*, Nietzsche transfigura as suas considerações de genealogista da moral, isto é, as suas considerações sobre as características e condições de existência dos nobres e da moral aristocrática de tempos imemoriais, em considerações de um psicólogo capaz de desvendar as almas nobres do seu tempo ou, se não tanto, a alma dos considerados grandes homens pelo seu tempo, o que, ao final do capítulo, vai se confundindo com uma espécie de confissão mascarada, jocosa e paradoxal – na qual parece mesmo sugerir ser ele próprio ao invés de uma alma nobre, aquele que tão somente anseia pela nobreza. É verdade que Nietzsche, neste capítulo, identifica e distingue o que compreendeu como os dois tipos básicos de moralidade – a moral de senhores e a de escravos –, mas é também verdade que no aforismo em que se detém especificamente neste assunto, o filósofo acrescenta “de imediato” que não raro elas se encontram “numa dura coexistência”, inclusive “num mesmo homem, no interior de *uma só* alma” – o que parece ser ainda mais verdadeiro no que diz respeito à era do niilismo, na qual conforme já mencionado, impera, segundo ele, a “mistura de sangue entre senhores e escravos” e, portanto, diferentes hierarquias de valor no interior de um mesmo homem. Diferentemente dos tempos imemoriais em que os que viriam a se transformar em nobres precisavam se impor como espécie de modo a sobreviver, a nossa época é aquela em que o indivíduo pode se atrever a ser indivíduo, o que indica que ele é obrigado a legislar em causa própria, e a inventar artes e astúcias para a sua autopreservação, autorredenção e autoelevação, de modo que a ruína dos homens elevados, da já não mais *espécie*, mas alma nobre é a regra ante a mediocridade que passou a dar o tom da cultura. Assim, se, de fato, já não podemos deixar considerar que o sofrimento e sacrifício se mostram como o princípio básico da sociedade, é, ao menos interessante, ouvir o que filósofo

elogiador das máscaras, autointulado discípulo do deus Dionísio, tem a dizer sobre o outro sentido que se pode dar ao sofrimento e à nossa eventual condição de animal de sacrifício. Certamente, em se tratando de Nietzsche, a resposta é perigosa.

2. Objetivos

A partir da perspectiva acima exposta, o minicurso terá por objetivo oferecer uma interpretação do capítulo “O que é nobre?” de *Além do bem e do mal*. Cabe dizer, que esta perspectiva se deve tanto à minha pesquisa acerca da filosofia nietzschiana condensada atualmente no meu anteprojeto de pós-doutorado intitulado “Nietzsche e a igualdade”, quanto ao debate acerca deste tema no grupo de estudos por mim coordenado, “Nietzsche e a Escravidão”, ao longo do segundo semestre de 2019. Assim, cabe destacar as contribuições de Alziro Alves dos Santos Neto e do seu anteprojeto de mestrado “Nietzsche: anticristo ou anticristão?”; de Breno Valentino Lima Santos e do seu trabalho de final de curso “Nietzsche e Dionísio: interpretação do capítulo ‘O que é nobre?’ sob a luz dionisiaca”; de Cléberton Luiz Gomes Barboza e do seu anteprojeto de mestrado “Nietzsche: arte como afirmação trágica da vida”; e de Krisley Andrade da Silva. Quanto aos novos membros Isabela Andrade Coringa Fonseca e Felipe Santos certamente contaremos com contribuições futuras.

3. Cronograma – 6 horas

Aula 1: Introdução ao problema e às suas polêmicas

Aula 2: Leitura e explanação de trechos e aforismos selecionados do capítulo “O que é nobre?” de *Além do bem e do mal*

Aula 3: Leitura e explanação de trechos e aforismos selecionados do capítulo “O que é nobre?” de *Além do bem e do mal*

Bibliografia

BUBBIO, P. D. “The sacrifice of the overman as an expression of the will to power”. In: SIEMENS, H. W.; ROODT, V. (Ed.) *Nietzsche, power and politics: rethinking Nietzsche’s legacy for political thought*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008, pp. 269-296.

GIACOA JUNIOR, O. “Barbárie e civilização”. In: ROSENFELD, D. L., MATTÉI, J.-F (ed.). *O terror*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIRARD, R. *I see Satan fall like lightning*. Trad. James G. Williams. New York: Orbis Books, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”. In: *Escritos sobre educação: Friedrich Nietzsche*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

_____. *The will to power*. Trad. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967.

Teoria penalista em Friedrich Nietzsche

Marília Fernanda Santos Lima⁵¹

RESUMO

Friedrich Wilhelm Nietzsche consagrou-se como um destaque da filosofia contemporânea, nascido no século XIX no ano de 1844, no antigo território da Prússia, atual Alemanha, teve por objeto de estudo diversos campos da filosofia, destacando-se pela teorização da moral e religião que até então geram grande impacto e repúdio social. Muito embora não tenha sido seu objeto de estudo principal e nem tampouco o mais reconhecido, o autor desvela diversos aspectos a respeito do nascimento dos sentidos de culpa, justiça, pena/castigo e consciência, que muito explica sobre o fadado sistema penal adotado atualmente. Deste modo, por meio da obra *Genealogia da Moral* escrita em 1887 o proposto estudo esmiuçar os diversos aspectos morais envolvidos no sistema penal vigente no Brasil.

O trabalho em análise visa criar um caminho que nos leve ao entendimento dos valores sociais basilares que justificam todas as ações do indivíduo. O objeto central é o estudo da relação entre tais valores sociais e o sistema de punibilidade adotado atualmente no nosso país, desvendando os conceitos concebidos como verdades sem quaisquer questionamentos prévios a respeito da sua origem. Demonstrando que forjamos a ideia de justiça enquanto estamos envolvidos em um sistema sedento por vingança.

Através de uma pesquisa exclusivamente bibliográfica foi possível catalogar estudos que tratam da filosofia nietzscheana, assim como as próprias obras do autor que deram base para o desenvolvimento da pesquisa. Realizando em seguida um comparativo de todo arsenal ideológico e conceitual com o cenário atual do Brasil, para por fim chegar no resultado que visualizaremos em seguida.

Discute-se o conceito que, subjetivamente, entendo como a teoria basilar de Friedrich, sendo a “transvaloração de todos os valores”, conceito fundamental para entendimento da sua maneira de ver o mundo e conseqüentemente da maneira como o filósofo observa todo o sistema de punibilidade adotado pela sociedade. Em seguida abordarei a dicotomia entre bem e mal, conseqüência da inversão de valores socialmente instaurada e que nos trará o entendimento do desejo do homem de ser “bom”.

Visto tais conceitos adentraremos então no estudo do nascimento da memória e a conseqüente instauração da culpa no subconsciente humano, e veremos que por meio desta nasceu a justificativa de criação do contrato social e conseqüentemente do sistema de punibilidade a ser

⁵¹ Graduada em Direito pela Universidade Tiradentes – UNIT em 2019/01.

instaurado, para aqueles incapazes de cumprir a relação contratual imposta pela sociedade. No capítulo seguinte veremos então toda a teia de pensamentos que envolve a instauração da pena e a ideia de tal como justiça.

Por fim, temos um análise que visa demonstrar que toda teoria desenvolvida por Nietzsche no ano de 1887, encontra-se até hoje viva no nosso sistema penal. Tal como a coexistência do caráter vingativo transmutado em justiça para que os homens se sintam menos culpados ao tornar-se monstros do próprio monstro. Restando claro o quanto ainda a moral cristã influi na própria ideia do homem em relação a si mesmo, levando-o a negar seus próprios instintos por conta de um ideal metafísico.

Para Nietzsche as questões morais são excepcionalmente humanas, o que significa que os princípios e valores são e sempre serão atribuídos por meio de uma motivação humana. Todas as regras sociais que nos mantêm vivos, carregam consigo o peso existencial, revela a necessidade da manutenção humana. (ROSA, R.S., 2013).

A crítica desenvolvida por Nietzsche sobre a moral e a religião finda desvendando a impossibilidade da manutenção da crença em definições absolutas, isto também serve para a determinação de valores intitulados como justos e converte, até mesmo, a concepção construída sobre a própria justiça ao lhe atribuir uma origem histórica e, nesta feita, humana. O levante do filósofo demonstra a ausência de sentido moral absoluto para a existência, criando assim, consequentemente, a impossibilidade de se falar em valores justificáveis por si só. (CAMARGO, G.A., 2011)

É mais especificamente na segunda dissertação do livro que o autor inicia a sua caminhada pela história do surgimento das penas, no capítulo intitulado: “Culpa, Má Consciência e Coisas Afins”. (NIETZSCHE, F.W., 2009). Neste mergulha-se de cabeça na história humana para buscar nela a construção dos valores relacionados a punibilidade e justiça, conceitos estes que até hoje alimentam o ordenamento jurídico, inclusive o vigente no Brasil atualmente.

Ao analisar as concepções e teorias morais/filosóficas propostas em 1887 por Nietzsche sobre como nasceu o sistema penal e o entendimento de justiça, é como olhar para um espelho e ver refletido nele o sistema de punibilidade atual, completamente desprovido de justiça e com bases estabelecidas por finalidades egoísticas e vingativas. A sociedade enxerga o infrator como um mero animal, que após ter descumprido uma norma (contrato social) a ele imposta, perdeu o direito de ser considerado humano, passando ao status de coisa e assumindo o ônus de ser tratado ao bel prazer dos “justos”.

Ao penalizar um indivíduo por um dano causado inserindo-o no sistema prisional atual não estaríamos nós cometendo dano ainda maior? Não seríamos nós, os bons e justos, lobos do próprio lobo? Qual o parâmetro da justiça atual? Por certo estamos afogados em um ideal de vingança transvestida em justiça e nesse ponto, o símbolo por nós utilizado como representação maior da justiça (a imagem vendada, com uma espada e uma balança em cada uma das mãos) se ressignifica. Sua venda serve para que ela se abstenha de ver o qual cruel, precário e desumano é o modo como se pretende moralizar o infrator; a espada passa a representar que tudo se pode para alcançar a compensação, e por último a balança para causar a falsa impressão de equiparação de dano e justiça.

Por certo há um grande caminho de mudança a nossa frente, não apenas no que diz respeito ao sistema Penal pelo homem adotado, mas sobretudo o sistema moral, os valores e a nossa capacidade de mais uma vez inverter os valores vigentes em nome de um progresso, para que assim nos tornemos de fato “Humanos, Demasiado Humanos!”.

Palavras-chaves: Sistema de Punibilidade; Justiça; Vingança; Moral Cristã; Nietzsche.

O fenômeno da mística segundo E.R. Dodds⁵²

Marks Henrik dos Santos⁵³

Palavras-chave: Mística; paganismo; cristianismo; êxtase.

1. Introdução

Na antiguidade, filósofos inspirados pelos antigos cultos órficos da cultura grega – no caso dos neoplatônicos – e pela religiosidade judaico-cristã relatam haverem tido contato com algum tipo de instância superior ou divina durante as suas reflexões, orações ou ritos. Posteriormente, essas experiências foram classificadas como experiências místicas. Porém, alguns pensadores divergiam acerca das razões destas experiências por motivo de diferenças filosóficas ou religiosas.

A análise de E. R. Dodds sobre o fenômeno da mística é baseada no conceito de *mística* definido por Lalande, em seu *Vocabulaire de la Philosophie*, como

a crença na possibilidade de uma união íntima e direta do espírito humano com o princípio fundamental do ser, uma união que constitui simultaneamente um modo de existir e um modo de conhecer distintos e superiores à existência e ao conhecimento normais (LALANDE *apud* DODDS, 1968, p.100).

A razão por trás da escolha dessa definição se dá pelo fato da ideia da mística ser um tanto “vaga e perigosa”, visto que durante toda a história se confundiu muito as origens desta experiência, se elas eram divinas ou demoníacas. Nosso trabalho tem, portanto, como objetivo, pensar, à luz das reflexões do renomado historiador da filosofia e das religiões, Dodds, em que medida podemos falar de experiência mística. Para tanto, dividiremos nossa exposição nos seguintes pontos: a) os tipos de crenças místicas; b) os tipos de místicos; c) os tipos de experiências místicas; e, finalmente, faremos algumas considerações finais extraídas das nossas reflexões a partir da obra *Paganos y Cristianos en una época de angústia* (1968).

2. Desenvolvimento

⁵² Este trabalho é parte integrante do Projeto de Pesquisa sobre Paganismo e Cristianismo nos primeiros séculos sob orientação do Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra junto a COPES/PIBIC/UFS.

⁵³ Estudante do curso de graduação em Filosofia na Universidade Federal de Sergipe.

Dodds faz uma distinção entre os *místicos teóricos* e os *místicos praticantes*. Aqueles são os que creem na possibilidade da experiência mística e estes são os que creem terem alcançado tal experiência. Em seguida, ele empreende a tarefa de distinguir os casos de experiência mística, no sentido dado acima, do sentido amplo do termo.

Há muita confusão acerca dos termos utilizados na Idade Média no que diz respeito às experiências místicas em geral. Um exemplo é o de *ekstasis*, às vezes usado para se referir a uma mudança abrupta de espírito (estado de espírito, humor), como quando Jesus disputava com os escribas e fariseus no templo; ou para descrever uma união entre o humano e o espiritual, seja um espírito benigno, como no caso dos apóstolos e profetas, seja um espírito maligno, como no caso de Pitia, descrito por Orígenes. O que se pode afirmar realmente não é uma descrição de uma união espiritual, mas de um “estado de possessão ocasional”. O espírito divino faz contato com o espírito humano, e não este que se eleva até aquele.

A ideia do homem ter uma fagulha de divindade levou a muitas interpretações disso que se tomava como fato, tanto entre cristãos como entre pagãos. Assim como a ideia de que o homem poderia se converter em um deus ou em um demônio por meio da experiência mística. Esse fenômeno é o que chamavam de *deificação*, que consistia numa verdadeira troca de identidade com a entidade com quem se fazia o contato.

O fenômeno da mística propriamente dita tem duas concepções distintas. O autor utiliza das concepções de místicas *extrovertida* e *introvertida*, definidas por Zaehner e Stace: a mística extrovertida visa alcançar a unidade do espírito por meio da exterioridade dos sentidos, enquanto que a introvertida visa essa mesma experiência fechando-se à intimidade do espírito. A escolha de cada método depende do temperamento do místico que a pratica.

O temperamento e a personalidade, assim como a sua cosmovisão pessoal, influenciava diretamente na experiência mística ou na doutrina a ela relacionada. Havia o pessimismo e o otimismo cósmicos que repercutiam na noção de divindade que poderia ser um deus interior e inerente a todo homem e que, para alcançá-lo, seria necessária uma experiência mística introvertida, se o indivíduo cresse no pessimismo cósmico. Do contrário, ele poderia encontrar deus no exterior, pois tudo estaria contido nele e, por tanto, tudo seria ele. Esse posicionamento caracteriza o otimismo cósmico.

As experiências místicas, sejam elas extrovertidas ou introvertidas, também podem variar de “níveis”. Enquanto que alguns herméticos se contentam com o contato místico com a natureza, o filósofo neoplatônico Plotino crê que tal experiência realmente se efetiva no contato com aquilo que subjaz a ela: o Uno. “...o que para os hermetistas é a meta final, para Plotino não é mais que o começo de uma ascensão” (DODDS, 1968, p.116). Plotino

representa o exemplo ideal do místico introvertido. Mas a experiência mística que Plotino visa não é alcançada pelos meios comuns a qualquer outra doutrina, como ritos ou exercícios de qualquer outro tipo. Ela é uma experiência intelectual, portanto seus métodos são outros como a negação, a analogia e a eminência (principalmente este último), criados por Albino com a finalidade de conhecer Deus. Nisso Plotino se aproxima mais da mística oriental hindu do que da cristã e islâmica: essa distinção se dá em dois pontos: (1) a experiência mística ocorre de forma *natural*, ou seja, não depende de uma intervenção ou força divinas, mas da vontade do intelecto humano; (2) a relação entre o intelecto humano e o Uno não é recíproca como de pai para filho, analogia usada constatemente no cristianismo, pois o Uno não sente desejo pelas suas criaturas, o que indicaria a sua imperfeição. De Plotino em diante, a filosofia entrou para as doutrinas herméticas como instrumento do contato com o divino. Assim usaram-na Asclépio, Justino, Máximo de Tiro e Celso.

Há também algumas semelhanças com o judaísmo. O que Plotino dizia sobre a “desnudez” da alma para entrar no âmbito místico se encontra de forma semelhante em Fílon: “Este é o motivo pelo qual o sumo sacerdote não penetra no Santo dos Santos com as suas vestes sagradas, senão com a alma despojada da túnica da opinião e da imaginação... despojada de todas as cores e sons “ (DODDS, 1968, p.129).

Na doutrina cristã a possibilidade dessa experiência mística não ocorre em vida, exceto para Orígenes, mas os argumentos em favor disso não são tão convincentes. “Para resumir, no período que estudamos só se sabe que praticaram a mística em sentido estrito Plotino e Porfírio. Porém, a experiência mística admite diversos graus, e a mística plotiniana não é um caso isolado” (DODDS, 1968, p.135). Se se tomar a experiência mística em sentido amplo, pode se dizer que isso era um fenômeno endêmico no ambiente intelectual, seja filosófico ou religioso, tal que essa fora a forma encontrada para o alívio contra as aflições e angústicas de tempos instáveis.

3. Aspectos teóricos

Em se tratando de um trabalho de cunho teórico-interpretativo, o caminho metodológico que seguiremos consiste na análise hermenêutica da obra de Dodds *Pagãos e cristãos em uma época de angustia* (1968). Para tanto, dividiremos sua argumentação, no que se refere à noção de experiência mística ressaltando seus principais argumentos em defesa de

uma divisão e caracterização das experiências em extrovertidas e introvertidas. Sempre que necessário, confrontaremos suas citações com o texto original, em particular, das *Enéadas*, de Plotino.

4. Conclusão

A princípio, as experiências místicas não são de fácil explicação pelo fato de que dependem inteiramente das perspectivas cosmológicas, filosóficas ou religiosas de cada indivíduo que chega a ter tais experiências e daqueles que testemunham-nas. O objetivo de Dodds é elucidar este fenômeno não a partir dele mesmo, mas das diferentes formas em que surgem para cada grupo religioso ou seita.

A divisão entre os *teóricos* e os *práticos* estabelece uma ruptura entre a mera crença ou testemunho da experiência tida de fato pelo místico. Dentre aqueles que alcançaram-na de fato, a experiência da unidade mística pode se dar ou por meio dos sentidos ou por meio intelectual. Estes são classificados em *extrovertido* e *introvertido*.

Alguns dos fatores determinantes na cosmovisão do místico para a sua concepção da experiência obtida são o pessimismo e o otimismo, fatores esses que não só exercem influência sobre a experiência mas também sobre a própria elaboração teórica ou dogmática da sua doutrina. Tudo isso retoma a questão da origem da experiência mística: se ela depende inteiramente da vontade humana ou da vontade de divina.

4. Referências

DODDS, E.R. **Paganos y Cristianos en una epoca de angústia**. Trad. J. VALIENTE

MALLA, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1968.

PLOTINO. **Enéadas, I, II e III – Porfírio, Vida de Plotino**: introdução, tradução e notas de José Carlos Baracat Júnior. Campinas, SP: [s.n.], 2006

_____. **Enéadas III–IV**. (Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal). Madrid: Gredos, S.A., 1998

_____ **Enéadas V–VI.** (Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal). Madrid:
Gredos, S.A., 1998

O Método científico como critério de demarcação entre ciência e pseudociência

Matheus Cruz Santos⁵⁴

Introdução

O problema da demarcação é uma das grandes questões na filosofia da Ciência. As discussões envolvidas nesse problema objetivam mostrar os motivos de uma disciplina ser considerada científica enquanto outras não possuem características suficientes para receber o status de ciência. Há uma gama de filósofos que aderem a posições variadas onde tentam estabelecer critérios que delimite a ciência e a pseudociência. Nesse trabalho temos como objetivo apreciar a possibilidade de ter o método científico como um desses critérios. Para isso é preciso entender as características gerais do método e contrastar com a atividade das pseudociências para esclarecer que essas se apoiam em bases muito diferentes das ciências em geral.

Entre as características do método científico, a investigação parece ser a mais intrínseca ao ser humano. Em um artigo do professor Sven O. Hansson, intitulado: *Cómo están conectadas las principales formas de irracionalidad?*(2017), é feita uma aproximação entre a atividade investigativa de uma tribo indígena e o método científico. Os índios da tribo praticam uma caça por persistência, eles seguem o animal alvo por alguns dias até que esse canse. Durante a perseguição algumas investigações devem ser feitas, por exemplo, observar os rastros que o animal deixou, averiguar as condições do ambiente, algo parecido com um exame de fatos. Depois de observar, eles tentam alcançar o objetivo que é saber por qual caminho o animal se guiou, então, podemos dizer que eles analisam esses rastros e, se baseando em suas próprias experiências de caça, criam novas hipóteses sobre por onde o animal seguiu. Podemos imaginar esses caçadores discutindo hipóteses do tipo “talvez o animal foi para o lago mais próximo”. Outra característica está na possibilidade de os caçadores proporem hipóteses que discordam entre si, a partir daí o grupo terá que fazer escolhas sobre qual a melhor hipótese, exemplo simples, mas suficiente para o que estamos tratando.

O método científico

Com pretensão didática, geralmente o método é apresentado como uma sequência de etapas. Mas o fato é que na prática as etapas não são seguidas à risca, possibilitando uma maior liberdade para atender as necessidades da investigação. Sabemos que existem ciências variadas, classificadas em naturais, formais e sociais. Essas possuem objetos de estudo muito

⁵⁴ Graduando em Filosofia (UFS).

distintos e por isso os instrumentos que são usados na produção de conhecimento dessas são bem variados. O mais importante é que mesmo diversificado, podemos encontrar metodologias presentes em todas as ciências, e nessas metodologias, encontramos regras gerais que as tornam semelhantes, no que diz respeito a qualidade das teorias produzidas. Aqui trataremos do método utilizado nas ciências naturais, usando como base o texto *O que é método científico* (1987), de Fernando Gewandsznajder.

Segundo uma concepção conhecida como “Indutivismo Ingênuo” a primeira etapa da investigação científica é a observação de fatos seguida da coleta de dados. Os defensores dessa posição querem apoiar a tese de que a experiência empírica deve ser sempre a base para a formação do conhecimento. Porém, várias críticas importantes foram feitas a essa posição, seus rivais apontam que é impossível seguir um esquema que comece pela observação, pois implicaria na questão “observar o quê?”. O filósofo da ciência Karl Popper é um dos maiores críticos a essa posição, Popper nos exemplifica esse problema relatando um pedido que fez a seus alunos:

Apanhem um lápis e algumas folhas de papel, observem cuidadosamente e anotem tudo aquilo que tiverem observado. Eles me perguntaram, muito naturalmente, o que eu desejava que observassem. É claro que a instrução “observem” não tem sentido. (CONJECTURAS E REFUTAÇÕES. Pg 46)

Seguindo essa perspectiva, a primeira etapa do método não será a observação. Somente a partir do surgimento de um problema é que se poderá seguir com as outras etapas, pois a partir daí teríamos de forma mais clara o que deve ser observado. Assim como no exemplo dos caçadores exposto anteriormente, o surgimento de um problema (o paradeiro do animal) é que moverá um pesquisador a levantar hipóteses sobre esse problema.

A Segunda etapa é o levantamento de hipótese, ao nos depararmos com o problema, levantamos hipóteses sobre a causa do problema. Agora, chegamos a uma delimitação de extrema importância, algumas hipóteses que elaboramos em nosso dia a dia jamais poderão ser científicas, pelo fato de não serem passíveis de teste, ou seja, para uma hipótese ser científica, ela precisa ser uma afirmação que possa ser avaliada em testes e experimentações. Dessa forma, hipóteses do tipo “uma força invisível abduziu o animal” não tem conteúdo suficiente para que possamos testá-la.

Sendo o objeto de estudo das ciências algo bem menos simples que uma caça, é preciso que a verificação, seja feita de forma mais cautelosa. Então, colocamos como terceira etapa os testes ou experimentos, e dentro dessas experimentações, existem outras etapas que colaboram para um controle da experiência. Para entender esse controle, devemos aceitar que nossa observação sobre algum fenômeno pode ter falhas, alguma variável que ainda não foi

percebida pelo pesquisador, pode ser a causa do efeito observado, causando uma falsa impressão a respeito dos resultados da observação. Isso se torna um problema, mas que na maioria dos casos encontra solução na experiência controlada. Já em outros casos, para uma hipótese ser testada, é preciso que os pesquisadores esperem o evento acontecer naturalmente, como no exemplo dado por Gewandsznajder:

Às vezes, para que certas hipóteses científicas sejam testadas, temos de esperar que certos fenômenos ocorram e realizar então observações. A previsão de Einstein, mencionada acima, de que um raio de luz é desviado por um campo gravitacional intenso, teve de esperar alguns anos até que um eclipse proporcionasse as condições ideais de observação (1987, p. 16)

Porém, muitos fenômenos podem ser reproduzidos em laboratório, o cientista pode manipular a natureza de forma que cria a circunstância adequada para o experimento. Para testar os efeitos de uma substância, um cientista pode usar animais, comumente ratos, separar em grupos, na quantidade que for necessária, para controlar a experiência. Um grupo de ratos recebe a substância que será testada (grupo 1), outro grupo não recebe (grupo 2), os dois grupos devem estar em circunstâncias iguais, por exemplo, serem da mesma espécie, receberem a mesma alimentação e terem idade aproximada. É feita uma comparação entre os dois grupos, para saber se teve efeitos que ocorreram no grupo 1 e não ocorreram no grupo 2, caso exista diferença entre os dois grupos, os efeitos podem ser atribuídos a tal substância que foi testada. Assim o resultado da experiência pode ser mais confiável por existir este grupo de controle, que nos leva a afirmação de Gewandsznajder “A falta de experiência controlada leva facilmente a conclusões falsas”.

Método vs Pseudociência

Após o estabelecimento das características gerais do método científico, podemos agora usar os exemplos de pseudociências para esclarecer uma possível demarcação. Começaremos pelo exemplo da urinoterapia, exemplo simples de detectar a falta de cientificidade. O texto usado para esse exemplo está no livro *O umbigo de Adão* (2002) de Martin Gardner. Os adeptos da Urinoterapia acreditam que ingerir a própria urina propicia efeitos benéficos ao corpo, capazes de curar tanto uma gripe como até um câncer. As bases dessa crença estão na cultura popular e em livros religiosos e esotéricos, essa prática é encontrada com mais ênfase na cultura hindu.

É simples perceber que essa prática não possui características do método científico. Poderíamos colocar como problema “quais são os efeitos da ingestão de urina?”, e seguir nas etapas do método, levantar hipóteses, investigar, testar fazendo experimentos controlados, até chegarmos a alguma generalização. Mas os seus defensores não prezam por essa investigação.

Quando querem sustentar sua crença usam textos ditos sagrados, para afirmar que é uma tradição milenar e que por isso possui credibilidade, por exemplo “ Bebe a água da tua própria cisterna, e das correntes do teu poço. Derrama-se-iam as tuas fontes para fora, e pelas ruas os ribeiros de águas? Sejam para ti só, e não para os estranhos juntamente contigo. ” Provérbios 5:15-17⁵⁵. Esse provérbio da bíblia é usado como evidencia de que tradições milenares já conheciam os benefícios da ingestão de urina e realizavam essa prática. Interpretação que aliás causa muito estranhamento. No texto do Gardner encontramos o exemplo de Christy, uma defensora que cita uma pesquisa científica para embasar a urinoterapia. O trabalho que ela usa é do Dr. Javid, um neurocirurgião, que em sua pesquisa, trata sobre os benefícios da ureia, porém, a defensora conclui daí que, os resultados sobre os benefícios da ureia ajudam a justificar os benefícios da urina, pois na urina também existe ureia. Esse tipo de atividade se demonstra contrária a prática científica, onde sabemos que existe uma rigorosidade bem maior para poder chegar a qualquer conclusão dessa natureza. É necessário muito mais que associar urina e ureia, para concluir que ambas possuem os mesmos benefícios. Em alguns momentos os defensores tentam evidenciar os efeitos da urina, afirmando que uma pessoa que possuía alguma patologia e, após a pratica da urinoterapia esta pessoa foi curada. Sabemos que as hipóteses científicas encontram apoio em fatos empíricos, mas, esses relatos de cura após a ingestão de urina seriam suficientes para sustentar a hipóteses dos possíveis benefícios da urina? A resposta é que basta lembrar dos experimentos controlados, é necessário que as variáveis sejam controladas, para que os resultados sejam mais confiáveis e, que sejam testados diversas vezes em diversas situações. Se observarmos algumas pseudociências encontraremos muitos exemplos dessa tentativa de justificar seus argumentos usando trabalhos científicos. Isso causa uma aparência de maior credibilidade, pois a figura da ciência ou do cientista causa geralmente, uma impressão de que é confiável, como um argumento de autoridade, um exemplo disso é que já estamos acostumados a ouvir justificações do tipo: “os cientistas afirmam que...” ou “ a ciência prova que...”. No entanto, a metodologia científica rejeita a noção de “comprovado cientificamente”.

Considerações finais

As características apresentadas no texto, nos permitem que façamos comparações entre a prática pseudocientífica e a ciência. A utilização de recursos retóricos que os defensores da urinoterapia recorrem, a exemplos: argumento de autoridade, a fundamentação em textos ditos revelados, a falta de interesse em fazer investigações cautelosas, que passem por

⁵⁵⁰ provérbio foi tirado do site de uma comunidade mística, que defende a urinoterapia: <https://comunidadeflorcruz.wordpress.com/2018/06/20/agua-sagrada-parte-2/>

experimentos, testes com controle de variáveis, enfim, são características que não correspondem a prática investigativa que um pesquisador necessita percorrer. O exemplo da urinoterapia pode parecer simples, porém, o mesmo status que é dado a essa prática, também é compartilhado por outras atividades como os Negadores do Holocausto, Radiestesia, Astrologia e etc. É preciso deixar claro que esse não é um problema simples, e quando avaliamos outras disciplinas que se propõe científicas, a exemplo da Psicanálise, a questão ganha maior profundidade, exigindo outros critérios, que não somente a metodologia científica. Porém, ainda assim, a prática investigativa que encontramos no método, é de extrema importância para uma possível demarcação. Pois, encontraremos essa característica nas mais diversas disciplinas que chegaram ao status de científicas. A ciência, em partes, se caracteriza por fazer afirmações a respeito do mundo e buscar no próprio, justificativas para abandonar ou aprimorar suas hipóteses. Exigindo sempre, teorias com maior qualidade.

As ciências do espírito em W. Dilthey: sobre a necessidade de uma fundamentação epistemológica

Pascoal Ribeiro dos Santos Neto⁵⁶

Palavras-chave: Historicismo, ciências humanas, epistemologia.

Resumo:

Na presente comunicação, sendo essa um recorte de um projeto de pesquisa apoiada pela COPES, buscarei expor o projeto diltheyano de fundamentação das ciências do espírito e, em certa medida, mostrar sua relação com as ciências naturais. Nesse percurso, espero que possamos entender, ao menos de forma sintética, uma visão geral sobre as ciências do espírito e o que compõe o seu material, bem como o papel da *vivência* no seu historicismo, peça fundamental para a explicação da experiência.

Wilhelm Dilthey, nascido em 19 de novembro de 1833, além de fundador do historicismo, é considerado um dos filósofos mais importantes para o desenvolvimento da filosofia contemporânea. Sua posição histórica o coloca no encontro de duas vias doravante centrais, tanto no que diz respeito à exploração de um novo campo de investigação filosófica, quanto nos diversos conceitos que expõe. Por um lado, Dilthey está intimamente ligado ao projeto de filosofia crítica kantiana, “ao projeto de fundamentação transcendental do conhecimento nas faculdades puras e *a priori* da subjetividade com vistas à demarcação dos limites de pleno funcionamento do conhecimento humano” (DILTHEY, 2010, p. V), o que resultaria em uma espécie de “crítica da razão”, isto é, uma teoria “das faculdades subjetivas em jogo no movimento do conhecimento” (*Ibid.*). Esta, seria pensado no campo de uma crítica da razão histórica, ou seja, no campo do detalhamento das estruturas transcendentais que condicionam a experiência histórica dos homens e que possibilitam fundamentar efetivamente essa experiência.

Por outro lado, ao buscar fundamentar sua filosofia do espírito, Hegel buscou a “historicização” das categorias kantianas, inserindo-as “na dinâmica da própria realidade efetiva e estabelecendo para cada uma delas um espaço particular no movimento de desenvolvimento do espírito” (*Ibid.*). Não se trata aqui apenas de uma transposição dessas categorias, mas antes criar a possibilidade de tratar a história como um objeto capaz de expor as estruturas universais. Nesse grande passo, Dilthey percebe a possibilidade de uma noção de

⁵⁶ Graduando em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe

verdade histórica que não esteja dada de forma contingente, mas que seja adequadamente empregada em moldes científicos.

O problema encontrado pelo autor no projeto crítico kantiano consiste no esquecimento da base histórico-material que, para ele, constitui todo o conhecimento humano, o que inviabilizaria a utilização da filosofia transcendental por existir um ponto de convergência inevitável entre as ciências naturais e as ciências do espírito, dado que não se pode excluir o aspecto material dos fenômenos. De forma similar, apesar de ter pensado a possibilidade de uma real filosofia da história, Hegel desconsidera o caráter material da história. Com a redução das “determinações particulares do espírito à vida do próprio espírito em seu movimento de autoconcretização” (DILTHEY, 2010, p. VII), a história é reduzida a uma ontologia do espírito, de maneira tal que apenas as determinações do universal se dão efetivamente.

Dilthey parte da ideia de que “[...] cada tempo é marcado por uma visão de mundo específica e de que essa visão de mundo se mostra como a concreção do espírito objetivo no tempo” (*Ibid.*). A filosofia da história, segundo ele, precisa superar essa redução e atentar-se aos fatos de um tempo do espírito objetivo em sua totalidade, sem ignorar as determinações empíricas, deixando de ser apenas uma filosofia do espírito e tornando-se uma filosofia da vida. Assim, Dilthey apresenta o conceito de *vivência*, capaz de contornar os problemas da filosofia transcendental de Kant e da filosofia do espírito de Hegel, além de ser o conceito fundamental para explicar a *experiência*.

Dilthey entende a vida como a própria unidade entre a realidade interior do indivíduo com os objetos do mundo exterior, isto é, a *unidade físico-espiritual* dada em todos os fenômenos de modo geral. Não se trata de um conceito metafísico muito menos de uma noção biológica, mas sim do indivíduo em sua existência relacionando-se com os outros e com o mundo; estão inseridas aí a compreensão da própria atividade do homem, do que se resulta dela e também de como os indivíduos avaliam-nas, considerando que essa experiência é determinada pelo tempo e pelo espaço. Todos os fenômenos em geral possuem uma dimensão física, objeto de estudo das mais variadas ramificações das ciências naturais, estas, tratando desta dimensão de forma analítica, necessitando decompor o fenômeno em partes isoladas de sua unidade mesma.

Essas ciências fundam-se a partir da desarticulação dos fenômenos em geral da relação que tem com a vida que lhes é própria, “com a base histórico-espiritual que é a deles e com o homem como ponto nodal de estruturação desses fenômenos” (DILTHEY, 2010, p. VIII), assim, Dilthey afirma se dá por necessário a superação desse problema recorrendo a uma

outra forma de ciência e da fundamentação dessas, ultrapassando o limite que se põe pela forma como são estruturadas as ciências naturais. Essas ciências, cujos elementos são os indivíduos e suas relações são as ciências do espírito (ciências humanas). Assim, ficam mais evidentes as motivações do Dilthey para a realização da sua obra intitulada *Introdução às ciências humanas*, que tem por objetivo a busca por uma fundamentação das ciências humanas (do espírito), ciências essas que se apresentam como uma forma de conhecimento fidedigno, com diferenças em relação às ciências naturais; seu projeto constitui-se basicamente na delimitação gnosiológica entre as ciências naturais e as ciências humanas.

Referências

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. **Dilthey: conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências do espírito**. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 51-73, 2004.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às ciências humanas**: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

Uma breve introdução do conceito de Identidade Pessoal em Leibniz e Locke

Rayane Ribeiro dos Santos⁵⁷

Palavras-Chave: Identidade pessoal, mônada, consciência e alma.

Introdução

O objetivo desse texto é introduzir uma breve noção do conceito de identidade pessoal em Leibniz e Locke. Para isso, as obras utilizadas serão do filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), com o livro intitulado *Novos Ensaaios sobre o Entendimento Humano* (1765) e a obra do filósofo inglês John Locke (1632-1704), com seu texto intitulado *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1689). No entanto, antes de adentrarmos ao assunto principal iremos abordar alguns dados históricos, que foram importantes para o desenvolvimento desse tema. A primeira edição do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de Locke, foi publicado em 1689, mas datado de 1690. Nessa edição, não continha o capítulo XXVII, porém o ao ser colocado em um debate com Sr. Bispo de Worcester, Locke se sentiu no dever de acrescentar esse capítulo. Foi a partir da adição do capítulo XXVII, que Leibniz decidiu fazer seu livro, pois havia muitos assuntos presentes no texto de Locke que ele estudava há muito tempo. Além disso, escreveu seu livro com o objetivo de resolver as dificuldades que a obra de Locke deixou. Leibniz no seu prefácio dos *Novos Ensaaios sobre o Entendimento Humano*, retoma parte desse debate evidenciando que o capítulo XXVII é o mais importante, não só para Locke, mas também para ele. Ainda no prefácio, Leibniz relata que não é um empirista, mas sim um inatista e que sua filosofia está mais próxima de Platão, enquanto a de Locke se relaciona mais com a de Aristóteles.

A estrutura desse texto será dividida em três movimentos, seguindo uma ordem sequencial. O primeiro consiste na diferenciação do princípio de distinção de Leibniz e Locke, no segundo vai ser abordado a noção de consciência. Por fim, iremos finalizar com o conceito de identidade pessoal nesses autores.

Desenvolvimento

Iniciaremos fazendo uma introdução dos parágrafos iniciais do Livro II, capítulo XXVII dos *Novos ensaios* de Leibniz intitulado “O que identidade ou diversidade”, com o texto de Locke, *Ensaio sobre o entendimento humano*, com o título “Da identidade e

⁵⁷ Graduanda no curso de Filosofia, pela Universidade Federal de Sergipe.

diversidade”. Nos parágrafos iniciais das obras de Leibniz e Locke, aparece uma discussão sobre o que consiste a identidade ou diversidade, surgindo o princípio de distinção, que consiste em saber como as coisas podem se distinguir. Para Leibniz, só é possível fazer a distinção por meio de uma referência de tempo e lugar. No entanto, para Locke o princípio de distinção é o tempo e o espaço. Para Leibniz as coisas diferem umas das outras porque há um princípio interno, no qual me garantiria que as coisas são de fato diferentes, cito Leibniz:

É necessário sempre que, além da diferença do tempo e do lugar, haja um princípio interno de distinção; e embora haja várias coisas da mesma espécie, é todavia verdade que jamais existem coisas inteiramente semelhantes; assim, se bem que o tempo e o lugar (isto é, a relação ao que está fora) nos sirvam para distinguir as coisas que não distinguimos bem por si mesmas, as coisas não deixam de ser distinguíveis em si. (LEIBNIZ, 1992, p.186)

Dessa maneira, Leibniz vai recorrer ao princípio de razão suficiente, que argumenta que não há razões suficientes para existirem duas coisas iguais na natureza. Assim, faz uma crítica a Locke alegando que quem faz a distinção das coisas do tempo e o espaço, são as coisas que fazem parte dele, não o contrário. Tendo feito a diferenciação do princípio de distinção em Leibniz e Locke, o filósofo inglês afirma que a identidade da coisa consiste na organização de um corpo, que participa de uma vida comum e é essa organização que permanece, mesmo que as partes se alterem. Com isso, Leibniz introduz um conceito muito importante para sua filosofia que é o conceito de mônada, que para o filósofo é o princípio de vida subsistente, pois sem ela essa organização das partes não tornariam o indivíduo o mesmo. Ainda em discordância com Leibniz, Locke vai abordar sobre a identidade do homem, onde afirma que:

Identidade de um mesmo homem consiste: apenas na participação da mesma vida contínua, mantida por partículas de matéria constantemente cambiantes, em sucessão, vitalmente unidas ao mesmo corpo organizado. Quem localizar a identidade do homem em qualquer outra coisa senão, como a dos outros animais, num corpo adequadamente organizado tomado num certo instante e, a partir desse instante, mantido numa organização vital em várias partículas de matéria sucessivamente cambiantes unidas a ele, encontrará dificuldade em fazer de um embrião e um idoso, um louco e um sensato, o mesmo homem por meio de uma suposição que não torne possível Set, Ismael, Sócrates, Pilatos, S. Agostinho e César Bórgia serem o mesmo homem. (LOCKE, 2015, p.173)

Com isso, Leibniz responde que a alma é responsável por manter o corpo organizado, através da identidade da substância individual de cada pessoa, que continua igual mesmo que o corpo sofra alterações. Dessa forma, Locke surge com algumas suposições acerca da alma, em que relata que os filósofos que acreditam na transmigração das almas, poderiam concordar que a alma de Pedro por exemplo, após receber uma punição poderia ser enviada para um corpo de um animal. Porém, Leibniz não concorda com isso, uma vez que a identidade da substância individual, ou seja, a identidade do homem só pode ser mantida através da

conservação da alma. Deste modo, não existe uma transmigração da alma, em que uma alma passaria para o corpo de outro.

Agora nessa parte do texto iremos mostrar algumas diferenças entre Leibniz e Locke, para introduzir o problema da consciência. Como mencionado no início do texto, Leibniz é um inatista, ou seja, defende uma linha em que os princípios e noções já estão na alma, bastaria apenas lembrar. Além disso, Leibniz é um cartesiano radical no sentido que a alma é diferente do corpo. Para melhor ilustrar esse conceito, pensemos em dois relógios, um é o corpo e o outro a alma, no qual os dois têm que estar em sintonia, essa sintonia é chamada de harmonia pré-estabelecida em que as ações da alma vão estar em sintonia com as ações do corpo. Já o Locke é defensor que alma é vazia sem nada escrito, uma “tabula rasa”. Sabendo disso, é necessário apresentar que o problema da consciência consiste em saber qual é o conteúdo da consciência que vai ser julgado no juízo final. Para Leibniz, o princípio interno de distinção resolve esse problema, pois quando chegar o dia do juízo final, o conteúdo que vai ser julgado está em cada indivíduo, ou seja, no fundo da consciência. Para Locke, isso é complicado, pois ele acredita que o sujeito é uma tabula rasa, que tudo que chega até ele vem do meio externo, causando-lhe esquecimento, ou seja, não há nenhum lugar em que esse conteúdo esteja depositado, mas para Leibniz ele sempre esteve lá.

Em seguida, Locke apresenta a questão do conceito técnico de consciência e conscienciosidade, que o primeiro refere-se ao pensamento que acompanha o ser, tornando-o diferente de outras pessoas, é o que consiste a identidade pessoal para que a pessoa seja sempre a mesma, o segundo diz respeito aos pensamentos e ações passadas. Nessa parte Leibniz concorda com esses conceitos. No entanto, ele aborda que o conceito de consciência de Locke possui falhas, a pessoa pode de fato ter esquecido de um evento passado. Por isso, para ele apenas a consciência não constitui a identidade pessoal, porque isso não é suficiente para manter uma identidade moral de uma pessoa após um esquecimento. Com a noção de identidade pessoal pré-estabelecida, cito o filósofo inglês para expor que a consciência constitui a identidade pessoal, cito:

Sendo a mesma consciência que faz um homem ser ele mesmo para ele mesmo [be himself to himself], a identidade pessoal depende somente disso, tanto se ela estiver vinculada somente a uma substância individual ou puder se manter numa sucessão de várias substâncias. (LOCKE, 2015, p.177)

Para Locke é nítido que o que constitui a identidade pessoal é a noção de consciência, enquanto que em Leibniz o que consiste a identidade de uma pessoa é o princípio

de vida subsistente chamado de mônada, em que a identidade pessoal seria dada através da unidade da alma que contém uma harmonia pré-estabelecida entre alma e corpo.

Conclusão

Diante do que foi supracitado, pode-se perceber uma ordem linear em que a identidade e diversidade se dá a partir do princípio de distinção, que para Leibniz, só é possível fazer a distinção por meio do tempo e lugar. No entanto, para Locke o princípio de distinção é o tempo e o espaço. Em seguida, mostramos que para Locke a identidade da coisa consiste na organização de um corpo, que participa de uma vida comum e é essa organização que permanece, mesmo que as partes se alterem. A partir disso, Leibniz introduziu o conceito de mônada que é uma unidade de força subsistente, que mostra que é a partir dela que o sujeito permanece o mesmo. Depois, abordamos o problema da consciência que procura saber onde está o conteúdo que será julgado no dia do juízo final, Leibniz como defende uma corrente inatista em que a alma é completa, argumenta que através do princípio interno de distinção esse conteúdo sempre esteve lá, no fundo da consciência. Enquanto que Locke é defensor que a alma é vazia e que o sujeito é uma tabula rasa, ou seja, suas experiências são oriundas do meio externo causando-lhe esquecimento, desta forma defende que não há nenhum lugar em que esse conteúdo esteja depositado. Por fim, apresentamos o que constitui o conceito de identidade pessoal para Locke é a noção de consciência, enquanto para Leibniz é alma e a harmonia pré-estabelecida.

Referências Bibliográficas

- LEIBNIZ, G. W. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. Tradução. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1992.
- LOCKE, John. **Ensaio sobre o Entendimento Humano**. Tradução. Flavio Fontenelle Loque. Minas Gerais, 2015.