

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

FORTALEZA - VOLUME 3, NÚMERO 1, JAN./JUN. 2018

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA
VOLUME 3 - NÚMERO 1 - JANEIRO 2018
ISSN: 2526-3676



© EdUECE

Esta Revista não pode ser reproduzida
total ou parcialmente sem autorização



Solicita-se permuta
We ask for exchange
On demande échange
Solicitamos en canje

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Estadual do Ceará / Biblioteca Central do Centro de Humanidades
Bibliotecária - Doris Day Eliano França - CRB-3/726

Occursus- Revista de Filosofia / Universidade Estadual do Ceará.

Curso de Graduação em Filosofia. – v. 3, n.1 (2018) – Fortaleza:
EDUECE, 2018. Semestral Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (2016). ISSN:
2526-3676. 1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará,
Curso de Graduação em Filosofia.

CDD: 100

CDU: 1(05)

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 3 - NÚMERO 1 - JANEIRO 2018
ISSN: 2526-3676

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA
VOLUME 3 - NÚMERO 1 - JANEIRO 2016
ISSN: 2526-3676

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY
Curso de Graduação em Filosofia da UECE
Centro Acadêmico

CAPA /GRAPHICS EDITOR
Carlos Wagner Benevides Gomes

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING
Carlos Wagner Benevides Gomes
Davi Galhardo
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Erison de Sousa Silva
Francisca Juliana Barros Sousa Lima
Henrique Lima da Silva
Marcelo de Sousa Ferreira Alves
Samuel Girão Fonteles

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US
A/C.: Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Editor)
Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033 CEP
60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil
E-mail: occursus@uece.br



Universidade Estadual do Ceará

Reitor

José Jackson Coelho Sampaio

Vice-Reitor

Hidelbrando dos Santos Soares

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa

Nukácia Meyre Silva Araújo

EdUECE

Erasmio Miessa Ruiz (Diretor)

Centro de Humanidades

Adriana Maria Duarte Barros (Diretora)

Mestrado Acadêmico em Filosofia

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA
VOLUME 3 - NÚMERO 1 - JANEIRO 2018
ISSN: 2526-3676

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UECE/UFC- Ceará - Brasil)

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC- Ceará - Brasil)
Davi Galhardo (UECE - Ceará - Brasil)
Erison de Sousa Silva, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UECE/UFC- Ceará - Brasil)
Henrique Lima da Silva, Brasil (UFC - Ceará - Brasil)
Marcelo de Sousa Ferreira Alves (UFC -Ceará - Brasil)
Samuel Girão Fonteles, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

Ada Beatriz Gallicchio Kroef (UFC - Ceará - Brasil)
Bárbara Maria Lucchesi Ramacciotti (UMC - São Paulo - Brasil)
Braulio Rojas Castro (UPLA - Valparaíso - Chile)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)
Enéias Júnior Forlin (UNICAMP - São Paulo - Brasil)
Erica Marie Itokazu (UNIRIO - Rio de Janeiro - Brasil)
Estenio Ericson Botelho de Azevedo (UECE - Ceará - Brasil)
Gisele Soares Gallicchio (UNILAB - Ceará - Brasil)
João Emiliano Fortaleza de Aquino (UECE - Ceará - Brasil)
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFC - Ceará - Brasil)
Luiz Manoel Lopes (UFCA - Ceará - Brasil)
Marly Carvalho Soares (UECE - Ceará - Brasil)

SUMÁRIO

8	APRESENTAÇÃO Davi Galhardo Marcelo de Sousa Ferreira Alves
10	APONTAMENTOS SOBRE OS DOCUMENTOS OFICIAIS DO MEC PARA A DISCIPLINA DE FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO: UMA INTERPRETAÇÃO PELO VERNIZ TEÓRICO KANTIANO Yvisson Gomes dos Santos
21	INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA ALMA EM ARISTÓTELES Paulo Sérgio Cruz Barbosa
31	AO INFINITO: A SUBVERSÃO DA CERTEZA ESPONTÂNEA E A TRANSLUCIDEZ DE SI A SI EM DESCARTES Cyro Soares
42	FILOSOFIA E LITERATURA: CAMINHOS PARA O PENSAR E O APRENDER Jéferson Luís Azeredo Sônia Martins De March
60	QUE É “TRANSMODERNIDAD” SEGÚN ENRIQUE DUSSEL Marcelo Andrade Sá Maia
77	POR QUE NÃO DEVEMOS NOS DEIXAR LEVAR PELA OPINIÃO DA MAIORIA? UM BREVE ESTUDO SOBRE O <i>CRÍTON</i> DE PLATÃO Marcílio Bezerra Cruz Marciano Romualdo Araújo Cavalcanti
93	ESTADO DE EXCEÇÃO: A RETIRADA DO DIREITO COMO MEIO LEGAL Paloma Custódio Soares
102	ECOS DO TRÁGICO EM <i>FATALIDADE</i> , DE GUIMARÃES ROSA Fabrcio Lemos da Costa Hanna Line Silva de Lima
113	SCHOPENHAUER E O SOFRIMENTO: UMA APROXIMAÇÃO COM AS QUATRO NOBRES VERDADES DO BUDISMO Flávio Rocha de Deus
122	O HOMEM É APENAS UM CORPO PENSAnte EM HOBBS Elias Lino dos Santos
139	CARTA DE DESCARTES A MERSENNE (TRADUÇÃO) Laura Elizia Haubert Klaus Penna Prellwitz
146	MENGUE, P. <i>FAIRE L’IDIOT, LA POLITIQUE DE DELEUZE</i> . PARIS: GERMIMA, 2013. (RESENHA) Alisson Ramos de Souza
153	NORMAS DE PUBLICAÇÃO A Comissão Editorial

APRESENTAÇÃO

A presente edição da **Occursus - Revista de Filosofia**, vinculada à **Graduação de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE)**, que aqui apresentamos, é fruto do empenho de alunos e professores. Ela tem como intuito a produção e disseminação do conteúdo filosófico na graduação e na pós-graduação, sem necessariamente se limitar, pois há artigos, ensaios, resenhas e traduções de pesquisadores de diversos níveis. É com prazer que apresentamos a terceira edição e primeiro volume com a divulgação de pesquisas de estudiosos não apenas da graduação, mas também de mestrado e doutorado, além de outras áreas relacionadas à filosofia.

A Revista inicia com o artigo de autoria de **Yvisson Gomes dos Santos**, que se propõe a fazer uma leitura kantiana da Filosofia no Ensino Médio, respaldado em Documentos Oficiais do MEC e OCNs (2006), que servem de parâmetro para a relação professor-aluno. Pensar a Educação no Ensino Médio a partir de Kant é pensar em liberdade crítica, emancipação do pensamento, autonomia. A ausência desses fatores, que são fundamentais para a formação humana, recairá em problemas na própria formação humana.

Em seguida, temos o texto de **Paulo Sérgio Cruz Barbosa**, sobre a tripartição da alma em Aristóteles (nutritiva, sensitiva e intelectual) e suas relações com as áreas do pensamento aristotélico.

O terceiro artigo da presente edição é de **Cyro Soares**, que tem como intento examinar, na obra *Meditações Metafísicas*, de René Descartes, temas como o gênio maligno, a existência de Deus e a ideia de infinito.

O quarto artigo, que tem por autores **Jéferson Luís e Sônia Martins**, partindo do filósofo Heidegger, nosso autor pensa a contribuição do ensino de línguas na análise de poemas sendo estudada nos livros didáticos de Língua Portuguesa, no Ensino Médio.

O quinto artigo é de **Marcelo Andrade Sá Maia**, que, a partir do filósofo Enrique Dussel, tenta responder por que a América Latina nunca se tornou moderna ou pós-moderna, mas entrará na “transmodernidade”.

O sexto artigo, de **Marcílio Bezerra Cruz e Marciano Romualdo Araújo Cavalcanti**, visa uma análise do texto *Crítion*, de Platão, seus aspectos como: a censura de Sócrates ao enaltecimento da “opinião da maioria”, a questão do uso do lógos, a crítica à democracia e, por fim, sobre o enaltecimento de uma vida baseada na reflexão.

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

Em seguida, temos um artigo sobre um dos mais célebres filósofos da contemporaneidade, a saber, Giorgio Agamben, e o seu conceito fundamental de estado de exceção. De fato, **Paloma Custódio Soares**, em *Estado de Exceção: a retirada do direito como meio legal*, apresenta-nos uma rica discussão que objetiva demonstrar como tal situação torna-se a nova regra do status quo.

No oitavo artigo, intitulado *Ecos do trágico em Fatalidade*, de **Guimarães Rosa**, **Fabrcio Lemos da Costa** e **Hanna Line Silva de Lima** desenvolvem uma leitura da narrativa *Fatalidade*, de autoria do escritor brasileiro Guimarães Rosa, sob a ótica das narrativas trágicas dos gregos. Para tanto, enfocam em noções centrais que remetem ao destino, ao temor, ao perigo e à catástrofe. Afinal, no texto analisado, os fundamentos gregos são deslocados para uma realidade sertaneja, onde a humanidade não cessa de travar sua luta.

Adiante, no nono artigo, **Flávio Rocha de Deus** aproxima o pensamento Schopenhaueriano do budismo, em seu artigo *Schopenhauer e o sofrimento: uma aproximação com as quatro nobres verdades do budismo*. Nesta oportunidade, a tese central do autor é demonstrar, a partir do *Magnum Opus* do pensador alemão, que a noção de sofrimento daquele é análoga a do Buda Sidarta Gautama.

Por seu turno, **Elias Lino dos Santos** escolhera focar em seu artigo, *O homem é apenas um corpo pensante em Hobbes*, como o pensador contratualista pôde perceber a natureza humana em sua dimensão mais essencial. Evidentemente, tal situação implica na abertura de uma natureza humana enquanto criadora de si mesmo, a partir do pensamento hobbesiano.

Em seguida, mas não menos importante, trazemos ao público uma tradução inédita de **Laura Elizia Haubert** e **Klaus Penna Prellwitz** de uma *Carta de Descartes a Mersenne*, enviada em 20 de novembro de 1629, em que o matemático e filósofo cartesiano expõe suas considerações sobre o projeto de uma língua universal ao também notável pensador francês.

Por fim, temos uma Resenha de **Alisson Ramos de Souza** do livro *Faire l'idiot, la politique de Deleuze* (em tradução livre, “Bancar o idiota, a política de Deleuze”), ainda sem tradução em língua portuguesa, de Philippe Mengue, filósofo e professor aposentado do *Collège International de Philosophie*.

Davi Galhardo
Marcelo de Sousa Ferreira Alves

**APONTAMENTOS SOBRE OS DOCUMENTOS OFICIAIS DO MEC PARA A
DISCIPLINA DE FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO: UMA INTERPRETAÇÃO
PELO VERNIZ TEÓRICO KANTIANO**

Yvisson Gomes dos Santos*

Resumo: o presente artigo trata sobre a Filosofia no Ensino Médio pelo verniz kantiano. Buscou-se fazer um trajeto pelos Documentos Oficiais do MEC, especialmente, a LDB 9394/96 e as Orientações Curriculares Nacionais – OCNs (2006), como vetores para se propagar à formação humana na relação dialética entre professor e aluno. Pontuamos que quando se há criticidade e emancipação, haverá a prevalência de sujeitos que buscam sua autonomia intelectual. A relação com a filosofia de Kant e a Educação no Ensino Médio nos faz aferir que a construção epistemológica dos envolvidos com a disciplina de Filosofia requer uma iminência de não-tutelamento, de liberdade crítica, de uma construção educacional que faça com que os alunos e professores possam reaver suas identidades no âmbito escolar de forma cidadã. O afastamento desses elementos pode vir a produzir seres que se distanciam do perfil pedagógico em que se prevalece o dinamismo e a expressividade de autorias intelectuais na sala de aula, bem como a autonomia necessária aos educandos, em especial, para uma proposta emancipatória que os solicitem habilidades e competências para o filosofar. Este artigo está em construção ou em andamento, pois teremos um documento do MEC que é a Base Nacional Comum curricular (BNCC), – como objeto de estudo e pesquisa de nossas investigações acadêmicas. Observa-se que o referido documento está finalizado para a Educação Fundamental e, ainda, inexistente ao EM (2018). Mediante a publicação da mesma, vamos averiguar o teor do documento e se sua proposta teórico-práticas fomenta um espírito não tutelado ao discente, ou se se reduz a um currículo único de tutelamento: nosso receio.

Palavras-chaves: Filosofia. LDB 9394/96. Kant. Criticidade. Ensino Médio.

**REFERENCES ON THE OFFICIAL DOCUMENTS OF THE MEC FOR THE
DISCIPLINE OF PHILOSOPHY IN MIDDLE SCHOOL: AN
INTERPRETATION BY THE KANTIAN THEORETICAL VARNISH**

Abstract: the present article deals with Philosophy in High School by the Kantian varnish. The MEC Official Documents, especially LDB 9394/96 and the National Curriculum Guidelines – OCNs (2006), were searched as vectors for propagating to human formation in the dialectic relationship between teacher and student. We point out that when there is criticality and emancipation, - these through the bonds of citizenship and work, – there will be the prevalence of subjects who seek their intellectual autonomy. The relationship with Kant's philosophy and High School Education makes us realize that the epistemological construction of those involved with the discipline of Philosophy requires an imminence of non-tutelage, of critical freedom, of an educational construction that makes students and teachers can retrieve their identities in the school environment in a citizen's way. The removal of these elements can produce

* Doutorando em Educação - PPGE/CEDU/UFAL. E-mail: yvissongomes@hotmail.com.

beings that distance themselves from the pedagogical profile in which the dynamism and expressiveness of intellectual authorship in the classroom prevails, as well as the autonomy necessary for the students, especially for an emancipatory proposal that requests them skills and abilities to philosophize. This article is under construction or in progress, as we will have a document of the MEC that is the National Curricular Common Base (BNCC), – as object of study and research of our academic investigations. It is observed that this document is finalized for Fundamental Education and, still, nonexistent to the MS (2018). By publishing it, we will examine the content of the document and whether its theoretical-practical proposals foster an unguarded spirit for the student, or reduce to a single curriculum of tutelage: our fear.

Keywords: Philosophy. LDB 9394/96. Kant; Criticity. High school.

Introdução

O presente artigo articula as modificações nas quais a Filosofia no Ensino Médio (EM) passou a se efetivar como “estudos e práticas” na atual LDB 9394/96 e suas operacionalidades educativas. Observamos que o termo “disciplina” fora excluído no referido documento do MEC, mas se ratificou a obrigatoriedade da Filosofia na primeira etapa do EM.

A compreensão da Filosofia na Educação Básica de acordo com as Orientações Curriculares Nacionais – OCNS (2006) assegura aos sujeitos da educação a criticidade que parte de instrumentos epistemológicos, tais como o refinamento argumentativo nascido da linguagem e da lógica; a urgência de se pensar o ser como político e cidadão dentro da sua realidade local e extra local; a estética da identidade; a igualdade cidadã; e, por fim, a ética da identidade e da cientificidade. Esses elementos hermenêuticos propõem ao discente do EM que possa cultivar a maturidade intelectual e libertá-lo da tutela, como apregoava I. Kant (1974).

Passamos também a observar que os argumentos filosóficos trazem à diáde professor e aluno a perspectiva de realidade sócio-histórico-política dos envolvidos com a Filosofia (que contempla essas áreas do conhecimento), sendo assertivo o conceito kantiano do ensinar a filosofar (2009), atendendo a urgência da Base Nacional Comum Curricular, – em construção –, (BNCC) que dispõe dos elementos da Filosofia como acordada sob a égide da razão, da cidadania e das problematizações. Mediante o exposto, não nos soa diletantista a Filosofia quando se opera a função de salvaguardar o empenho crítico e não tutelado dos sujeitos que dela fazem uso intelectual. Pensamos

que a construção saber/filosofia/fazer/filosofia é pertinente e necessária à modernidade pelos vieses sociais e discursivos da formação humana.

Aguçar as interpretatividades do mundo hodierno pela obliquidade filosófica demonstra a congruência da significação do meio cultural, social, político, epistêmico, e, – por que não de produção científica –, que sinalizam os elementos filosóficos em sua ossatura dialética.

Os assuntos que envolvem o filosofar traduzem a iminência de uma educação respaldada sobre os matizes de flexibilidade das problemáticas que se fazem concretas com o verniz do *logos*, da crítica e da cidadania. Esses construtos representam a investigação, compreensão e contextualização das pluralidades filosóficas que objetivam alcançar a medida não somente dogmática, mas de mediação pedagógica das potencialidades cognitivas, cidadãs e de formação humana aos alunos da Educação Básica do EM.

Apontamentos sobre a Filosofia e a racionalidade kantiana

A Filosofia que nasceu no Ocidente desde o século V a.C., trouxe-nos a necessidade de pensar o homem em variados matizes, a saber: o antropocentrismo como alusão da permanência do ser humano no centro das questões filosóficas; o estudo dos lugares metafísicos e sensíveis, com os gregos, denotando a articulação entre *topois* metafóricos nos quais o ser de razão obtinha conhecimento graças as experiências vividas ou de reminiscências dos mundos delineados pela teórica socrática; os conceitos universais de Belo, de Bem, do Amor, da Política; e, finalmente, a *Paideia* grega, – estratégia para se falar sobre a Educação em rincões helênicos.

Etimologicamente a palavra Filosofia vem a significar “amizade à sabedoria”. Nesse interstício essa *philia* grega vinculada ao *sofos* equivaleria a dizer que:

O filósofo pode ser (é) definido como amigo da sabedoria (*filos*: amigo, amante; *sofos*: sabedoria). E, se o filósofo é amigo da sabedoria, cabe aqui considerar que amigo é quem deseja o bem do outro [...]. Portanto, a amizade é uma relação que permite, pressupõem que o outro possa ter liberdade de pensamento, de questionamento, de reflexão (BAZZANELLA, [s.d], p. 01, *on-line*).

Ou seja, o filósofo é amigo e deseja o bem de outrem através do caráter filológico da palavra sabedoria. Esse caráter significa que filosofar requer se estreitar, se

empreender com o *sofos*, vindo a produzir a liberdade do ser humano em que se objetiva seu ato de reflexão.

Sabemos que reflexão tem um significado respeitável. Ela denota o “cuidado que se tem em relação ao próprio processo de entendimento; atenção aos eventos da consciência e ao plano das ideias” (LAROUSSE, 1992, p. 356).

Refletir nos advoga, no âmbito da Filosofia, que algo pode ser visto como um ir e vir. Um voltar-se a si e expandir-se de si, tendo como finalidade precípua o entendimento.

Pontuamos outro mecanismo que se articula ao ato/reflexão no homem que é a razão. Palavra amistosa aos estudiosos da Filosofia, ela se debruça sobre o étimo grego *Logos*, e do latino *Ratio*. Ora, um dos principais ancoradouros do saber filosófico se rende à racionalidade. O que seríamos se não houvesse a razão? Sabemos que somos seres da sabedoria (*sapiens*) e pensamos com ela para discernir, discriminar, refletir, questionar, deduzir, dentre outros, racionalmente. Esse conceito “razão” foi na história da filosofia pensando sob vernizes distintos, mas o que nos apraz nessa pesquisa é o kantiano.

Para Kant a razão participa de sua trilogia Crítica, sendo, mais específico, a da Crítica da Razão Pura (2009). De acordo com Joan Solé, o sentido de Crítica deve ser considerado como “estudo da capacidade da razão em relação ao conhecimento puro, ou *a priori*, isto é, não derivado da experiência, se bem que surgido a propósito dela.” (2015, p. 54). E, seguindo com o pesquisador de Kant, a razão: “em sentido lato, [é um] conjunto das opções da sensibilidade (sentidos) e do entendimento (conceitos)” (*Ibid*, 2015, p. 54).

Nessa esteira dos sentidos e conceitos, o alemão I. Kant vai se mostrar para a Filosofia como aquele que buscava fazer com que o ser humano, ou o sujeito, se amparasse em questões que adviessem das faculdades do entendimento pelo viés do espaço e tempo e dos conceitos apriorísticos como os do *a posteriori*. Há nesse entremeio uma analítica do conjunto de categorias universais, particulares e singulares. Nelas, os juízos se comprometem a pensar radicalmente, e coloca a razão, ao mesmo tempo, como sujeito e objeto de seu estudo.

Não se pode negar que a *Ratio* kantiana traz a exegese do sujeito que pode se valer de seus refinamentos intelectuais, comprometidos com as problematizações para ele ser, por fim, um pensador da filosofia.

Encontrando esse mecanismo consciente na “Lógica Transcendental” de Kant, possuindo diretamente dela a premência de nos livrarmos, graças ao esquema “lógico-razão-transcendental”, do tutelamento. Nesse ínterim, amparamo-nos em um ensaio de I. Kant, chamado: *Resposta a pergunta: o que é o esclarecimento?* (1974) para iniciarmos o próximo subcapítulo deste artigo. Antecipadamente, pincemos alguns conceitos de tal obra kantiana.

Nas palavras do filósofo alemão: “Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro” (KANT, 1974, p. 105).

Nesse ensaio kantiano, corrigir-se no pensamento não tutelado significa sair de uma ordem em que nos encontramos na minoridade, e passamos a ser coautores à nossa existência emancipatória. Um dos obstáculos a esse acontecimento de verniz epistemológico poderá ser a preguiça e a covardia, pois elas: “comprazem-se em permanecer por toda sua vida menores; e é por isso que é tão fácil [com elas] instituírem-se seus tutores” (KANT, 1974, p. 107). Segundo Kant, é “cômodo ser menor” (*Ibid*, p. 107).

Desta sorte, o prélio que travamos nessa menoridade para a maioridade será a cavilha na qual esboçaremos a disciplina de Filosofia no Ensino Médio que tem, a nosso ver, uma função de emancipar o sujeito, de fazê-lo sair de um tutelamento rumo à maioridade, tornando-o sua formação humana parte integrada nas relações dialéticas entre os sujeitos na educação.

O fazer/aprender/filosofia que nos induz à formação humana é o vetor pelo qual dialogaremos com os documentos oficiais da Filosofia no Ensino médio, observando suas “habilidades e competências”, bem como a sua novíssima topografia na LDB 9394/96 como “estudos e práticas”.

Considerações sobre a Filosofia como “Estudos e Práticas”: caminhos à formação humana?

Estamos em solo fértil quando falamos da Filosofia no Ensino Médio. Algumas modificações foram feitas nos Documentos Oficiais do MEC para essa “disciplina”. Colocamos em aspas, pois de acordo com a nova grafia proposta pelo MEC estamos

lidando com “estudos e práticas” ao se falar da Filosofia, e não mais com o termo “disciplina”. Reportemo-nos ao texto da LDB 9394/96: “2º A Base Nacional Comum Curricular referente ao ensino médio incluirá *obrigatoriamente estudos e práticas de educação física, arte, sociologia e filosofia*” (BRASIL, 1996, p. 09. grifo nosso).

Já estamos lidando/articulando com “estudos e práticas” para fazer cumprir a LDB 9394/96 no nosso ofício professoral. E ainda com esse documento, listam-se algumas finalidades do EM, quer sejam:

Art. 35. O ensino médio, etapa final da educação básica, com duração mínima de três anos, terá como finalidades:

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

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

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

IV - *a compreensão* dos fundamentos científico-tecnológicos dos processos produtivos, relacionando a teoria com a prática, no ensino de cada disciplina (BRASIL, 1996, p. 10, grifo nosso).

Verificar-se-ão os termos consolidação, preparação, aprimoramento e compreensão. Consolidar, no texto do MEC, tem a função sintagmática de cumprir a função do conhecimento proposto no ensino fundamental que possa embasar, a *posteriori*, o do EM com maior amplitude.

Outro ponto a ser visto será à preparação. Ora, preparar o educando a quê? Ao trabalho e a cidadania. É de nota que essas duas terminologias se confluem na LDB 9394/96. O trabalho como movimento de articulação posterior ao conhecimento adquirido. Já a cidadania como esteira de toda a formação humana do educando, indo, posteriormente, além dos muros do espaço privilegiado chamado de escola – isso não nos soa diletantista, mas fielmente afinado com a realidade brasileira onde os locais da cidadania e do trabalho estão alojados no processo de ensino e aprendizagem.

As OCNs (2006) aludem alguns pontos, tais como o vértice da flexibilidade, da autonomia intelectual e de pensamento crítico: estes vêm a fazer elo com a teoria kantiana do tutelamento.

Já sabemos que há dificuldades em se deixar de ser tutelado. Chegar à maioria é um esforço que tanto o professor, quanto o aluno precisam fazer para tal expediente, de forma dialética (por que um depende do outro). Nas palavras de Kant:

[...] a imensa maioria da humanidade (inclusive o belo sexo) considera a passagem à maioria difícil e além do mais perigoso, porque aqueles tutores [Vormüder] de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela. Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico e preservado estas tranqüilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual os encerram, mostram-lhe em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas (KANT, 1974, p. 102).

O grande paradoxo é fazer com que o aprendizado através da maioria seja um fator necessário e não contingencial. Kant dispõe de metáforas como o gado, o rebanho que oblitera ou escotomiza à nossa maioria. Andar conforme nossos passos no orbe intelectual é tarefa árdua para os sujeitos, pois:

Com efeito, o homem no estado de menoridade não consegue superar tal situação, pois acredita não ser capaz de pensar por si só além de nunca ter feito tal tentativa, pois os tutores não deixaram. E mais: o uso instrumental da razão, voltado apenas para o raciocínio mecânico, baseado em conceitos pré-estabelecidos pelos tutores, aprisionam o homem no estado de menoridade (SANTOS, 2016, p. 23).

O sentido de prisão equivale a uma clausura, um local ermo e hermeticamente fechado, no qual impossibilita, com a presente metáfora, de fazer com que os alunos tenham a capacidade cognitiva e moral de viverem a sua maioria no sentido kantiano, de buscar compreender que a menoridade nada mais é do que:

[...] condição “muda”, de “não-crescimento” que aprisiona o sujeito dentro de limites rígidos, impedindo-os de ver com outros olhos o mundo que o cerca e levando-o a enganar-se com suas próprias sombras miragens (SODRÉ, 2001, p. 11).

Na nossa observação, os documentos oficiais levam em conta, mesmo que em processo de construção teórica, visando a uma prática, tentativas de alinhar a Filosofia no Ensino Médio com contribuições que a demarquem para uma tentativa de livrar o aluno do “tutelamento”.

Temos: “a Estética da Sensibilidade, que deverá substituir a da repetição e padronização, estimulando a criatividade, o espírito inventivo, a curiosidade pelo inusitado e a afetividade” (BRASIL, 2006, p. 25). Esse pressuposto de Estética da

sensibilidade aproxima-nos de outro item das OCNS que é a “a Política da Igualdade, tendo como ponto de partida o reconhecimento dos direitos humanos e dos deveres e direitos da cidadania, visando à constituição de identidades que busquem e pratiquem a igualdade no acesso aos bens sociais e culturais” (*Ibid*, p.25).

Nessa política de igualdade, as dicções textuais aventadas com as políticas de direitos humanos fomentam os deveres e obrigações do cidadão. A pontualidade conceitual nesse quesito busca recuperar, a nosso ver, o respeito às identidades dos educandos. Devemos sempre lembrar que estamos lidando com a teoria kantiana das superações críticas frente a uma filosofia circundada pela perspectiva de se manter a maioria, ou de buscá-la, peremptoriamente.

Há um fragmento de Muniz Sodré que nos vem a lembrar sobre o termo maioria em I. Kant, a saber:

Mündigkeit, “maioria”, refere-se etimologicamente, em alemão, a boca (*Mund*) e fala. Maior é aquele que se acha em condições de assumir plenamente, no interior da Cidade Humana, o discurso. Seu contrário, *Unmündigkeit*, é a menoridade ou impossibilidade de aproveitar a abertura da linguagem. Em latim, criança ou infante (*infans*) significa literalmente “aquele que não fala” (2001, p. 11)

Estamos tangenciados na menoridade que não fala como o *infans*, no francês. E a maioria que se apresenta como fala, do alemão. Terminologias que nos vêm a afiançar a necessidade de advertência na qual o uso da fala requer a boca para se enunciar algo. Vamos a uma metáfora: a boca (*Mund*) nos lembra de que tanto ela deglute alimento, quanto emite sons e sentidos. Cabe ao aluno, através do aprendizado, saber deglutir, mastigar, operacionalizar os conteúdos passados em sala de aula, e dar-lhe um som, uma sonoridade diferente e não tutelada do que se aprendeu.

Outro sentido, ainda recorrendo à figura de linguagem, é de que maioria-boca se faça presente no transcurso do ensino e aprendizagem de forma eficaz, e evitando-se fazer alunos reféns de rebanhos monossilábicos.

Nesse âmbito estamos lidando com o processo dialético do professor e aluno. Para Kant, do tutor e do tutelado. E como se dará os mecanismos textuais e práticos na sala de aula de Filosofia no EM? Fala-se das ‘habilidades e competências’ para os discentes dessa etapa da educação básica.

De acordo com Perrenoud (1999, p. 07), a competência pode ser definida como “uma capacidade de agir eficazmente em determinado tipo de atuação, apoiado em

conhecimentos, mas sem limitar-se a eles”. E qual serão as habilidades e competências para a Filosofia no EM?

Com as Orientações Curriculares Nacionais (OCNs) tem-se uma síntese dessas habilidades:

compreender os principais temas, problemas e sistemas filosóficos; b) servir-se do legado das tradições filosóficas para dialogar com as ciências e as artes, e refletir sobre a realidade; c) transmitir o legado da tradição e o gosto pelo pensamento inovador, crítico e independente (BRASIL, 2006, p. 26).

Com Perrenoud (1999), já sabemos que não podemos nos limiar exclusivamente as competências, mas que sem elas não há possibilidade de se caminhar no processo de ensino e aprendizagem. Para a Filosofia no EM, a compreensão de temas filosóficos, e o pensamento inovador e crítico, perpassam sobre as linhas de pensamento kantiano. Em qual sentido? Não se ensina filosofia, mas a filosofar (KANT, 2009) Questão primaz para o EM.

Nossa preocupação, dentro do EM e no tocante a questão kantiana, desdobra-se com a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) que está em construção. Nossa questão é: será um documento que definirá um currículo único? Não sendo um currículo único, esse documento observará as idiossincrasias culturais, políticas e educativas do Brasil? Tal documento legitima a criticidade, o não tutelamento no orbe do EM? Ele contemplará a formação humana em seus enunciados? Esperamos o texto a ser divulgado para recorreremos a futuras análises.

Considerações Finais

A premissa da Filosofia no EM como aquela que faz o discente buscar a sua maioria foi um dos percursos teóricos que fizemos nesse presente artigo. Observar a teoria kantiana do tutelamento, em nosso texto, sempre será uma provocação para quem se debruça sobre a educação básica e o processo de ensino e aprendizagem.

Temos consciência de que com o pensamento crítico e a cidadania se fomentará uma plausível formação humana, tanto na prática escolar e do além escola, – bem como nos documentos oficiais que versam sobre a Filosofia obrigatória no EM.

Estamos em devires na busca da terceira versão da BNCC que, ainda este ano, deverá sair. A questão precípua é se teremos um documento que será único na forma curricular. Talvez um grande problema, acaso seja.

Conclui-se que a Filosofia mantém-se como imprescindível no EM e, – por sua vez, não soa diletantista –, pois faz com que os sujeitos da educação possam ser críticos e compreender seu mundo por diversos matizes, a saber: intelectual, social, político, ético, moral, cidadão, dentre outros.

Referências

- BAZZANELLA, S. L. **O que é a Filosofia?** Disponível em << <file:///C:/Users/Yvisson/Downloads/O%20que%20%C3%A9%20a%20filosofia..pdf>>> [s.d]. Acesso em Janeiro de 2018.
- BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação de 1996.** Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm> Acesso em Novembro de 2017.
- BRASIL. **Orientações curriculares nacionais para o Ensino Médio – Ciências Humanas e suas tecnologias.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2006. Volume 3.
- BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular.** Disponível em << <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>>> (2018) Acesso em Fevereiro de 2018.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura.** Martin Claret, 2009.
- KANT, I. **Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?** In: _____. Textos seletos. Petrópolis: Vozes, 1974.
- LAROUSSE. **Dicionário de Língua Portuguesa.** São Paulo: Nova Cultural LTDA, 1992.
- PERRENOUD, P. **Construir as competências desde a escola.** Porto Alegre: Artmed, 1999.
- SANTOS, Y. G dos. **Notas sobre Filosofia, Educação e Ensinabilidade:** uma crítica teórica de conceitos deleuziano e kantiano pela ótica epistêmica de Silvio Gallo. In.: Revista Digital de Ensino de Filosofia. Santa Maria. Volume 2, nº 01, jan/jun de 2016. Disponível em << <https://periodicos.ufsm.br/refilo/article/view/21082/13996>>> Acesso em Janeiro de 2018.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

SODRÉ, M. Prefácio. In.: IACONO, A. M. **Caminhos de saída do estado de menoridade: Platão, Kant e o problema da autonomia.** Tradução de Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Ed: Instituto Italiano di Cultura, 2001.

SOLÉ, J. **Kant: a revolução copernicana na Filosofia.** Tradução: Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2015.

INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA ALMA EM ARISTÓTELES

Paulo Sérgio Cruz Barbosa*

Resumo: Trata-se, o presente artigo, de uma leitura introdutória sobre o estudo da alma na concepção de Aristóteles. É sabido que a alma é um tema central em sua filosofia, pois a partir do entendimento das ideias que envolvem a definição dela, principalmente em *De Anima*, é possível traçar um fio condutor para entender diferentes áreas do seu pensamento, especialmente o campo da ética. Segundo Aristóteles, a Alma é composta por três faculdades, a saber: alma nutritiva, que pertence a todos os seres vivos; alma sensitiva, própria dos animais e alma intelectiva, pertencente exclusivamente ao ser humano. Estas faculdades podem ser pensadas distintamente, no entanto, são unidas em uma só essência: o sopro da vida.

Palavras-Chave: Alma, Faculdades, Intelecto, Vida, Aristóteles.

INTRODUCTION TO THE STUDY OF THE SOUL IN ARISTOTLE

Abstract: The present article deals with an introductory reading about the study of the soul in Aristotle's conception. It is well known that for the greek philosopher the soul is a central theme in his philosophy, for from the understanding of the ideas that involve the definition of it, especially in *De Anima*, it is possible to draw a thread to understand different areas of his thought philosophical, especially in the field of ethics. According to Aristotle the soul is composed of three faculties, namely: nourishing soul, which belongs to all living beings; sensitive soul, proper to animals and intellective soul, belonging exclusively to the human being. These faculties can be thought distinctly, yet they are united in one essence: the breath of life.

Keywords: Soul, Faculty, Intellect, Life. Aristotle.

Introdução

A alma é um tema central na filosofia de Aristóteles. A partir do entendimento dela pode-se traçar um fio condutor que leve ao entendimento de muitas ideias que envolvem toda a filosofia ética do filósofo. Em *De Anima* é possível perceber que o próprio autor destaca isso:

Ao considerar o conhecimento como se encontrando entre as coisas mais belas e dignas do maior valor, sendo umas mais penosas do que

* Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Professor de Filosofia e Sociologia da rede particular de ensino em Fortaleza - CE. Membro do Grupo de Estudos Rousseau da Universidade Federal do Ceará - UFC. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9243062912712965>; E-mail: psfilosofia@gmail.com.

OCCURSUS **REVISTA DE FILOSOFIA**

outras, quer em virtude do seu maior rigor, quer em virtude de dizer respeito a coisas mais belas e elevadas, decidimos, devido a essas duas mesmas causas, considerar toda a investigação respeitante a alma como sendo de importância fundamental.¹

Entender a ideia de alma, primeiramente, nos leva a um conhecimento geral das coisas e, possivelmente, o mistério da existência delas. A alma é entendida como princípio de vida para todos os seres vivos que precisam nutrir-se, mover-se e reproduzir-se para se manterem vivos. Ela é uma substância inerente ao corpo que tem o poder de gerar vida. Para o filósofo grego, é justamente a manifestação da vida que diferencia o ser vivente das coisas. Percebe-se, então, que o conceito de alma está relacionado com o princípio de vida.²

[...] estaria bem entre os primeiros. Há inclusive a opinião de que o conhecimento da alma contribui bastante para a verdade em geral e, sobretudo, no que concerne à natureza; pois a alma é como um princípio dos animais. Buscamos considerar e conhecer sua natureza e substância, bem como todos os seus atributos, dentre os quais uns parecem ser afecções próprias da alma, enquanto outros parecem subsistir nos animais graças a ela.³

É sabido que a alma, para Aristóteles, é sinônimo de vida, mas não de forma simples. Se há simplicidade, relaciona-se aos vegetais, eles têm somente as capacidades de nutrição, crescimento e reprodução. Porém, os animais, diferentemente dos vegetais, possuem a alma acrescida de sensações e movimento, e o ser humano, além disso, tem a capacidade de pensar, e isso faz dele um ser diferente de todos.

A alma, para Aristóteles, se caracteriza, principalmente, pela teoria do hilemorfismo⁴, ou seja, ela é forma e matéria. A matéria seria o corpo e a forma, que é a substância, seria a alma.

Aristóteles apresenta uma teoria sobre a alma totalmente diferente dos filósofos que o antecederam. Antes dele, alguns filósofos acreditavam que alma era somente um

¹ *De Anima*, 402a.

² E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um deste – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento. (*De Anima*, 413a20. p. 74)

³ *Ibidem* 402a1. p. 45

⁴ “Hilemorfismo é uma teoria segundo a qual todos os corpos do universo são compostos por dois princípios distintos, porém complementares: a matéria e a forma”. (Roberto G. J. *Eureka*, 2007, p. 61).

movimento separado que dava vida ao corpo. Mas, para Aristóteles, a alma não é um corpo separado, porém é uma substância que pertence de forma necessária ao corpo: “Por esta razão, estão corretos os que sustentam que a alma nem é corpo, nem existe sem corpo. Não é corpo, mas pertence a um corpo, e por esta razão existe em um corpo, e corpo do tipo apropriado”.⁵ Diferentemente dos seus antecessores, o estagirita é criterioso ao fazer um estudo sistemático da alma:

A vida é encontrada nos animais e plantas; mas, enquanto nos animais ela se manifesta claramente, nas plantas está oculta e não é evidente. Pois, antes que possamos afirmar a presença da vida nas plantas, deve-se fazer uma longa investigação sobre se as plantas possuem uma alma e uma capacidade distintiva para desejo, prazer e dor. Ora, Anaxágoras e Empédocles dizem que elas são influenciadas pelo desejo; também afirmam que têm sensação, e tristeza, e prazer. [...] Platão declara realmente que elas sentem desejo apenas por sua necessidade de alimento. Se admitirmos isso, segue-se que também sentem alegria e tristeza e têm sensações. (Aristóteles, *De plantis* I, 815 a 10-23, em Barnes, 1984, vol. 2, p. 1251) Martins, A. R. *Uma Leitura Biológica do ‘De Anima’ de Aristóteles*, (artigo) p. 422

Como foi visto, o corpo é o instrumento da alma que obedece às funções apresentadas por ela. Assim, percebe-se que o corpo para Aristóteles é, antes de tudo, a matéria ou a substância do ser vivo, enquanto a alma é a essência da vida. O mais importante aqui é compreender que a alma não pode se separar do corpo como pensava seus antecessores, pois o corpo é causa material e a alma é causa substancial de um ser vivo.

Outra característica da alma, na visão de Aristóteles, é que ela é imóvel, ou seja, é essência em si mesma. Isso significa que não é meramente movimento, mas é o sopro da própria vida. Pois, como é que um motor precisa que o movimento a si mesmo? Portanto: “[...] os que dizem que ela é o que faz mover a si mesma, ou que pode mover como talvez seja algo impossível subsistir movimento na alma”⁶. Por isso, a natureza da alma é exatamente ela ser substância⁷ unida ao corpo e ser impossível de se mover, isto é, essencialmente imóvel. Então o movimento que há no corpo não é um movimento da

⁵ *De anima*, 414 a 19-23.

⁶ *De anima*, 405b 31. p. 55

⁷ “Substância para Aristóteles é aquilo que é estrutural e essencial do ser”. (Cotrim, G. *Fundamentos da Filosofia*, 2006, p. 94).

alma em si, mas do corpo que ela está. Portanto, quem dá vida e movimento ao corpo é a alma.

Como há diferentes corpos, não é possível pensar que cada corpo tem as mesmas faculdades da alma. Pelo contrário, para cada corpo cabem determinadas faculdades da alma. Por isso Aristóteles divide as faculdades da alma em basicamente três: alma nutritiva, alma sensitiva e alma intelectiva. Nesse sentido, é importante ressaltar que o filósofo vai diferenciar a manifestação da vida nos diferentes seres vivos como os vegetais, os animais irracionais e o ser humano.

As Faculdades da Alma segundo Aristóteles

Portanto, para nosso autor, a alma é composta por faculdades. Elas definem o caráter da vida de cada ser vivo. Em relação à manifestação da alma no corpo, há bastante diferença entre os vegetais, os animais irracionais e o homem, visto que este é um ser pensante.

Com o objetivo de entender melhor cada faculdade aqui mencionada, iremos estudá-las separadas e sequencialmente.

- **Alma Nutritiva**

A capacidade de se nutrir é a primeira das faculdades da alma. Ela está presente em todos os seres vivos, sendo esta base fundamental da vida para todos aqueles que a possuem. É justamente esta faculdade que é fundamental para a alimentação, a reprodução, o desenvolvimento e o envelhecimento dos seres vivos. Segundo Aristóteles, ela é a primeira e a mais comum das potências da alma.

A alma nutritiva pertence a todos os outros viventes [assim como ao homem], ela é a primeira e a mais comum das potências da alma, pois é segundo ela que o viver pertence radicalmente a todos os viventes. Suas obras são a geração e a nutrição. Com efeito, a mais natural das obras para os viventes, enquanto eles são perfeitos e não incompletos, ou cuja geração não é espontânea, é produzir outro semelhante a si (o

OCCURSUS **REVISTA DE FILOSOFIA**

animal, um animal; a planta, uma planta) para participar do eterno e do divino quanto possível.⁸

A nutrição é a faculdade essencial para expressão da vida. Por isso a importância de dar destaque a diferenciação que o próprio filósofo faz dos corpos que possuem vida e os que não possuem, bem como entender o que o autor define por vida: “Dos corpos naturais, uns possuem vida, outros não a possuem; ora, eu chamo de vida o fato de se nutrir, de crescer e de perecer por si mesmo”⁹. Desse modo, todo o ser que tem vida tem também a capacidade de se movimentar através da alma. Visto que todo corpo natural que é vivo é dotado de substância. Esta última é essencial para a composição da vida. Pois,

Já que é também corpo de tal qualidade – com efeito, ele tem a vida - o corpo não será a alma; pois o corpo não pertence as realidades que são segundo um sujeito [relativas a um sujeito], mas ele é antes sujeito e matéria. Portanto, necessariamente, a alma é substância como forma de um corpo natural que tem a vida em potência. Ora, a substância é ato. Logo a alma é ato de um corpo desta qualidade.¹⁰

Assim, a alma é também atualidade na medida em que ela dá movimento ao corpo. Todos os seres vivos nascem, crescem e se reproduzem, e a capacidade de nutrir-se existe de forma fundamental para a sustentabilidade da vida. As plantas possuem somente a faculdade nutritiva. Mas nela estão presentes fenômenos naturais como a alimentação e a reprodução.

Depois de tratar da alimentação como parte fundamental para a nutrição, Aristóteles trata da geração. Esta está diretamente ligada à reprodução. Geração é para o filósofo “animal de uma espécie vai gerar um outro da mesma espécie. Da mesma forma, a planta de uma espécie vai gerar outra da mesma espécie”¹¹. Aliás, a reprodução merece destaque no universo dos vegetais, pois como estes são limitados em relação às outras faculdades, esta característica é de suma importância para a preservação da vida. Por isso, a vida dos vegetais é conservada e reproduzida através, principalmente, da

⁸ *De anima*, 415 a 23 -415.

⁹ *Ibidem*, 412 a 3-6.

¹¹ *Ibidem*, 412 a 16-22.

¹¹ *De anima*, 415a 25, p. 61

capacidade de nutrir-se e é justamente a alma nutritiva a responsável por esse fenômeno natural.

- **Alma Sensitiva**

A alma sensitiva é a faculdade dos sentidos. Aristóteles trata deste assunto no capítulo II do livro *Da Alma*. Como sabemos, os sentidos se dividem em cinco: visão, audição, olfato, paladar e tato. Com estes cinco sentidos somente os vegetais não são contemplados pela natureza. A potência dos sentidos existe de forma significativa como manifestação da vida. Ela existe de diversas maneiras nos diferentes animais. Desse modo, a faculdade dos sentidos pode:

[...] receber as formas sensíveis sem a matéria, como a cera toma a impressão do anel sem o ferro nem o ouro, e recebe o selo de ouro ou de bronze, mas não enquanto ouro ou enquanto bronze. Da mesma maneira, a sensibilidade relativa a cada um dos sensíveis padece sobe a influência do que possui a cor o sabor ou o som, não enquanto cada um destes objetos é dito [ser tal coisa], mas enquanto [ele tem] tal qualidade, e enquanto a sua forma.¹²

Portanto, os animais não recebem de forma única estes sentidos. Isto é, cada animal é contemplado diferentemente no que diz respeito ao uso dos sentidos. Isso significa que cada animal tem a sua maneira específica de usar os sentidos. Para que se possa compreender esta ideia é importante lembrarmos do método filosófico de Aristóteles, que é a indução. Isto é, o conhecimento se dá na operação mental que vai do particular para o geral. Assim, o filósofo vai partir sempre do objeto para chegar ao órgão dos sentidos. Um exemplo é justamente o caminho que ele faz para chegar à compreensão da visão. Ele parte do objeto (o que é visível) para chegar ao sentido da visão.

A visão é fundamental para a vida de qualquer ser vivo. Mas, como foi mencionado, Aristóteles vai falar primeiro do que é visível. E o visível são as cores. Porém, não se pode ver a cor por si mesma, mas com o auxílio da luz. Dessa maneira,

¹² Ibidem, 424 a 17-24.

não podemos ver a cor em si, mas somente objeto que está refletido pela luz. Pois, a cor só pode ser vista com o reflexo da luz.

E qual é o objeto da audição? O som. Para Aristóteles, o som existe enquanto ato e potência. Como ato está nos objetos mais duros e que expressam muito som (o bronze, por exemplo) e, em potência, naqueles objetos que não produzem muito som pela sua própria essência (a esponja, por exemplo).

De acordo com Aristóteles, o fato dos animais irracionais serem desprovidos de pensamento, faz com que tenham os sentidos mais aguçados que o homem. Um exemplo é olfato. Os animais têm mais facilidade de sentir o cheiro do que o ser humano. Isso é muito importante, porque alguns animais conseguem identificar os objetos pelo cheiro e isso contribui para a sobrevivência deles.

O objeto do paladar é o sabor. Com ele os animais podem sentir gosto ou não. Há diferentes tipos de sabores, alguns mais fortes e outros mais fracos. O mais importante é que eles são fundamentais para a sustentabilidade da vida.

Dentre todos os sentidos, merece destaque o tato, pois ele é fundamental para a manutenção da vida: para Aristóteles, “é necessário que seja o único sentido cuja privação provoque nos animais a cessação da vida”¹³, e acrescenta: “é pelo tato que a vida se define”¹⁴.

O estudo das faculdades nutritiva e sensitiva da alma é de extrema importância para que se possa compreender a faculdade intelectual. Pois, a alma como substância unida ao corpo, está diretamente coligada com todas as suas faculdades. É importante ressaltar que Aristóteles vai dar muita importância à parte intelectual da alma. Isso porque ela é exclusiva do ser humano.

- **Alma Intelectiva ou Racional**

¹³ *De anima*, 435.

¹⁴ *De anima*, 435.

O intelecto é a parte da alma mais especial para o homem por se tratar da faculdade que o diferencia dos outros animais. Pode-se, inclusive, dizer que é por causa desta faculdade que o homem, de certo modo, tem uma vida superior em relação aos outros seres vivos, em certas situações.

Durante nosso estudo vimos que a alma não pode se separar do corpo. Mas ela pode ter três faculdades distintas que formam a sua essência única. Porém, Aristóteles afirma que é possível pensar o intelecto separadamente por se tratar de uma faculdade singular no homem.

A propósito dessa parte da alma pela qual ela conhece e pensa que ela seja uma realidade separável ou que ela seja não separável segundo a grandeza, mas somente segundo a noção, é preciso examinar a diferença que ela possui, e como, em determinado momento, nasce o pensamento.¹⁵

Para que se possa pensar melhor esta ideia de diferenciação se faz necessário entender que a própria faculdade intelectual pode ser pensada por partes distintas. Por exemplo, há na definição do intelecto duas distinções: o intelecto ativo e o passivo. O intelecto ativo é responsável pela ação e o intelecto teórico (passivo) é responsável pelo pensamento. O pensamento leva a ação. Assim, o pensar pode nos levar a um desejo, e a ação pode nos levar a realização deste desejo. Isso é muito importante na compreensão da filosofia ética de Aristóteles, principalmente na sua ideia de felicidade. Como sabemos, a sua ética é puramente teleológica, isto é, toda ação tem uma finalidade.

O valor da vida humana está justamente na sua diferença em relação aos outros animais. O pensamento é a parte da alma que proporciona ao homem a capacidade de transcendência. O homem vai além do que ele é graças à harmonia que existe entre o pensar e o agir dentro da essência da faculdade intelectual. Podemos, então, dizer que o intelecto é uma grande potência de vida para o ser humano. Para Marie-Dominique Philippe:

¹⁵ Ibidem, 429 10-13.

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

A operação própria dessa potência da alma é o ato de pensar, a intelecção, que é o conhecimento imaterial, distinto da sensação. A intelecção em si mesma consiste em receber alguma influência do inteligível, isto é, em apreender as formas inteligíveis, tornando-se “um” com elas, assim como, ademais, a própria sensação capta as formas sensíveis, assimilando-as a si mesmo intencionalmente. É por isso que o intelecto deve ser “impassível”: sucessível de receber as formas inteligíveis sem alterá-las.¹⁶

É exatamente por este caráter inteligível que o intelecto se diferencia do corpo, pois ele tem o poder de nos elevar a um grau de transcendência que nos faz sermos seres pensantes e inteligentes. Isso faz toda diferença, pois nós podemos ir além dos outros animais. Se a vida se define para os vegetais através da capacidade de se nutrir, para os animais irracionais pela capacidade de nutrição e sensação, no que diz respeito ao homem, o seu mais alto grau de vida é justamente a inteligência e a razão, pois com elas o homem é capaz de conhecer as coisas e a si mesmo.

Considerações finais

A pesquisa desenvolvida sobre a compreensão da alma segundo Aristóteles deixou uma contribuição significativa para uma leitura introdutória sobre o tema. A respeito do entendimento da alma, foi exposto que ela não se divide, mas é estudada distintamente de acordo com as suas faculdades que formam a sua essência.

Para o filósofo grego, as faculdades da alma são: alma nutritiva (pertence a todos os seres vivos); alma sensitiva (própria dos seres vivos); e, alma intelectiva (exclusivamente do ser humano). Todas as faculdades da alma têm algo em comum: é o sopro da vida, ou seja, ela é a grande geradora da vida. Cada ser vivo tem uma especificidade de efetivação da vida de acordo com a faculdade de sua alma.

É importante ressaltar o valor do estudo sobre a alma, principalmente em *De anima*, que para nós, serve como fio condutor para a compressão de diferentes teses da filosofia ética e moral de Aristóteles. Isso significa que o entendimento sobre a alma nos levará a entender melhor as ideias de virtude, justiça e felicidade, e isso propicia uma melhor leitura de toda filosofia do admirável filósofo grego.

¹⁶ PHILIPPE, M.D., *Introdução à Filosofia de Aristóteles*. 2002, p. 153

Nosso proposito não foi desenvolver uma pesquisa aprofundada do tema, mas despertar o leitor, diante de uma leitura introdutória, para uma curiosidade filosófica de teses que são muito ricas dentro da filosofia de Aristóteles. Será uma alegria se, de algum modo, nosso objetivo for alcançado.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. (Trad. do grego: Mário da Gama Kury). Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.

_____. **De anima**. Apresentação, Trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. **Política**. (Trad. do grego: Mário da Gama Kury). Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.

BITTAR, Eduardo. C.B. **A justiça em Aristóteles**. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2001.

FHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. São Paulo, Loyola, 1993.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles**. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. pp. 405 a 431.

TUGENDHAT, Ernest. **Lições sobre ética**. Petrópolis, RJ: Vozes, 199

**AO INFINITO: A SUBVERSÃO DA CERTEZA ESPONTÂNEA
 E A TRANSLUCIDEZ DE SI A SI EM DESCARTES**

Cyro Soares*

Resumo: O artigo se propõe a examinar a hipótese cartesiana da existência de um gênio maligno, bem como o debate acerca da existência de Deus e a ideia do infinito, temas discutidos em *Meditações Metafísicas*, de René Descartes.

Palavras-Chave: Descartes; pensamento; dúvida; Deus; infinito; gênio maligno; metafísica.

**TOWARDS INFINITY: THE SUBVERSION OF SPONTANEOUS CERTAINTY
 AND SELF TO SELF TRANSLUCENCY IN DESCARTES**

Abstract: This paper proposes to examine the cartesian hypothesis regarding the existence of an evil demon, as well as the debate concerning the existence of God and the notion of infinity, themes that are present in René Descartes' *Metaphysical Meditations*.

Keywords: Descartes; thought; doubt; God; infinity; evil demon; metaphysics.

Introdução

As implicações da existência de um gênio maligno são por si só suficientemente instigantes para provocar um debruçar atento sobre a hipótese cartesiana. A busca pelo indubitável apresenta-se junto a um incessante questionamento que culmina com a mais elegante prova da existência do infinito.

Entretanto, de sorte a conseguir, de fato, provar a existência do infinito e, portanto, de Deus, é necessário que se disponha, primeiro, a imaginar uma realidade na qual um ser enganador exista e opere, e assim o faça com sucesso, sendo capaz de conseguir que se duvide de absolutamente tudo, indistintamente.

I - Gênio Maligno

A procura pela verdade tem como objeto o indubitável. Descartes, em suas *Meditações Metafísicas*, se coloca a duvidar profunda, metódica e indiscriminadamente

* Graduando em Filosofia Bacharelado pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: cyrocsr@gmail.com.

até conseguir atingir o objetivo de não deixar restar nada ao qual não se possa duvidar e podendo, assim, estruturar todo o resto de seu conhecimento nesse entorno¹⁷. A filosofia cartesiana é capaz de interrelacionar suposições e teses acerca do fundamental princípio de que a verdade existe naquilo que tem clareza e distinção.

Tudo o que aceitei até o presente como o mais verdadeiro e certo, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, algumas vezes experimentei serem esses sentidos enganadores, e é prudente nunca se fiar inteiramente naqueles que uma vez nos enganaram¹⁸.

Dessa maneira, os sentidos podem enganar o homem, não havendo como se confiar por completo neles. Descartes passa então a considerar a possibilidade de estar enganado quanto às coisas das quais, até então, tomara como absolutas, tal qual a existência inequívoca do próprio mundo¹⁹. Considera, dessa forma, que até as mais absolutas certezas são passíveis de manipulação, ainda que essa afirmação pareça ir de encontro com o entendimento de um Deus naturalmente bom, em oposição a um que, ao criar o homem, o faria de sorte a sistemática e propositadamente, enganá-lo.

Quando do dormir e do sonhar, é adquirido um verniz de realidade e verdade, como se o indivíduo acordado assim estivesse, não sendo possível estabelecer com facilidade a distinção entre o estado de sono e de vigília, Descartes introduz, então, a figura do gênio maligno, de um ser enganador. Cada experiência, cada coisa que se enxerga, sente, ouve ou toca, pode não passar de sofisticada ilusão. O gênio maligno alimenta o sensível diretamente, infectando a consciência. Mesmo o sentido de movimento dos membros pode fazer parte da ilusão.

A existência do gênio compromete a própria existência do ser. Sua natureza propõe a dúvida do simples e do composto; o que depende de sentidos para se sustentar na realidade e o que se basta. Nada estaria a salvo do gênio manipulador. O corpo, a mente, a razão e a própria existência do indivíduo podem não passar de elaborada ilusão. As formas que se imagina, a matemática, a identidade e a finitude podem, todas, serem artifícios manipuladores. O próprio corpo pode ser ilusório, objeto cujas formas e

¹⁷ “Era necessário dispor-me seriamente uma vez em minha vida a desfazer-me de todas as opiniões que aceitara até então em minha crença e reiniciar totalmente a partir dos fundamentos, se quisesse estabelecer algo de sólido”. DESCARTES, René, *Meditações Metafísicas*. Ed. Edusp, São Paulo, 2016, p. 31.

¹⁸ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Ed. Edusp, São Paulo, 2016, p. 32.

¹⁹ “Aceitara por verdadeiras muitas falsas opiniões.” (DESCARTES, 2016, p. 31)

dimensões podem ou não corresponder à realidade, com efeito, podem, ainda, não existir.

E detenho-me nesse pensamento, vejo tão claramente que não há indícios conclusivos nem marcas suficientemente certas com base nos quais se possa distinguir nitidamente a vigília do sono que fico completamente pasmo com isso; e meu pasmo é tal a ponto de ele ser quase capaz de me persuadir que durmo.²⁰

A hipótese de um gênio manipulador que, por um lado, desconcerta a mente e, por outro, deturpa a própria verdade a ponto de invalidar o que outrora era tido como certeza, tem início a partir justamente desse agente manipulador. É a suposição de Descartes acerca da qual a dúvida é levada ao extremo²¹. Uma vez que a própria verdade é posta em suspenso pelo trabalho desse gênio maligno, torna-se necessário, então, provar aquela verdade contida no próprio entendimento. Para Descartes, independentemente do poder do gênio maligno, na medida em que se encontre exercendo seu trabalho manipulador, passa a corroborar a própria existência do objeto de sua manipulação. Enquanto houver pensamento, haverá existência²².

O gênio maligno é traiçoeiro o suficiente a ponto de conseguir inserir-se nos pensamentos de outrem, capaz de gerar dúvidas reais concernentes à realidade na qual o indivíduo se encontra. Assim, os sentidos podem ou não passar de espécies de sonhos realísticos; a memória é passível de manipulação e é influenciável a ponto de ter sua confiabilidade quanto à sua autenticidade posta em cheque; e, a razão pode ou não ser manipulada com o intuito de exercer julgamentos falsos. O gênio maligno subverte qualquer certeza espontânea, se alimentando da finitude, da qual precisa, mas não pode atingir, pois ao se lançar em direção ao infinito, cessa. O principal argumento cético empregado por Descartes é essa hipótese, que constitui a tentativa de sombrear uma total transparência exata, isto é, duvidar em absoluto de uma verdade em sua própria certeza ou condição de verdade. É a dúvida extrema, aquela que questiona não apenas o redor, mas também o cerne. O argumento explora a possibilidade de que a realidade

²⁰ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Ed. Edusp, São Paulo, 2016, p. 33.

²¹ Dúvida hiperbólica – ou dúvida metódica. Trata-se da dubitação contínua e sistemática daquilo que é apresentado como verdadeiro; é o minucioso exame dos conceitos, que deságuam no *cogito*.

²² *Cogito, ergo sum*. Único conceito a sobreviver à dúvida hiperbólica. Como argumentado na Segunda Meditação, é o indubitável, pois ainda que o gênio maligno tente enganar seu objeto, a existência do objeto precisa ser constatada, pois não há como enganar aquilo que não existe. Dessa maneira, o objeto da enganação do gênio maligno precisa pensar para que seja possível enganá-lo. O pensamento, com efeito, leva à certeza da existência daquele que pensa. “Penso, logo existo”.

pode não passar de mero sonho, dessa forma, tornando as crenças empíricas, em sua totalidade, questionáveis.

Suporei, então, que há não um verdadeiro Deus, que é a fonte soberana de verdade, mas certo gênio maligno, tão audacioso e enganador quanto poderoso, que empregou toda sua engenhosidade para me enganar. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas que vemos são apenas ilusões e enganos dos quais ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerarei a mim mesmo como não possuindo mãos, olhos, carne, sangue, como destituído de quaisquer sentidos, mas crendo falsamente possuir todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente preso a esse pensamento, e se por esse meio não está em meu poder chegar ao conhecimento de nenhuma verdade, ao menos está em meu poder suspender meu juízo²³.

Se há, no entanto, uma ilusão, há aquele que é iludido. Sendo assim, o objeto da ilusão deve, de fato, existir, pois para que alguém seja iludido a pensar que existe quando contrário é verdadeiro, é necessário, de início, existir. Não se pode manipular o nada, exercer força qualquer sobre algo que inexistente. Dessa forma, mesmo que aquilo que se experimente não seja de todo real, não há dúvidas de que o que se pensa enquanto às coisas experimentadas o é. Uma pessoa, ao vislumbrar uma montanha, pode não ter certeza de que o que enxerga seja, de fato, uma montanha. Pode, com efeito, ter absoluta segurança de que a imagem fabricada em sua mente e que lhe remete à montanha é real, independentemente da verossimilhança para com a coisa em questão.

Não há como se manipular o estado de consciência. Pode se impor dúvidas quanto aos seus limites, mas essa atividade desconfiante é justamente pressuposta em uma consciência que trabalha de modo a entender a questão, e até mesmo para poder eventualmente ser iludida. A questão passa a ser não mais sobre a plausibilidade de crença nas ações de constante manipulação de um gênio maligno, tornando-se relevante que, ao refletir acerca de sonhos e manipulações torna-se possível duvidar da existência factual das coisas que são percebidas e aceitas como verdadeiras e absolutas, num âmbito exterior e amplo.

A figura do gênio maligno não serve, entretanto, para excluir do homem todas as certezas, indiscriminadamente, pois algumas certezas prevalecem. As certezas absolutas, como a lei da não-contradição, não são passíveis de manipulação. O que faz a

²³ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Ed. Edusp, São Paulo, 2016, p. 37-38.

figura do gênio é desnudar o papel do homem quanto àquelas coisas que ele toma como certas. Em outras palavras, não seria possível a tudo fabricar, mas sim, seria possível fazer com que o homem questione a forma com a qual chega às suas certezas, duvidando de sua própria capacidade.

O exemplo matemático que Descartes emprega, ao dizer ser possível haver engano quanto à soma de três mais dois resultar em cinco, não vislumbra um mundo no qual o resultado não seja, de fato, cinco, mas compreende que as conclusões do homem ao interpretar a equação possam estar equivocadas.

Todavia, faz muito tempo que tenho em meu espírito certa opinião, nomeadamente que há um Deus onipotente e pelo qual fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem pode assegurar-me que esse Deus não tenha feito de modo a não haver nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, entretanto, tenha eu as sensações de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir diferentemente daquilo que vejo? E mesmo, como julgo às vezes que os outros se equivocam até nas coisas que pensam saber com máxima certeza, pode acontecer de ele ter querido que eu me engane sempre que realizo a adição do dois ao três, ou que conto os lados de um quadrado, ou que emito juízo sobre algo ainda mais fácil, se é possível imaginar alguma coisa mais fácil do que isso. Mas talvez Deus não haja querido que eu fosse enganado desse modo, uma vez que se diz ser ele soberanamente bom²⁴.

II - Além da Dúvida

Não se pode saber com certeza que o corpo existe, entretanto algo de verdadeiro há de existir, ainda que de sorte a ancorar todo o restante. Um indivíduo tende a se imaginar²⁵ como homem, dotando-se de algumas características subjetivas e outras objetivas. Algumas, dimensionais, dando forma à sua matéria e a cada pedaço desse receptáculo que entende como sendo representante de si, como sendo seu corpo, sua morada. Não há garantias de que essas ideias estruturais sejam corretas, nem mesmo que sejam únicas e não apenas partes de algo maior, ou algo artificial, como se peças de um todo maior fossem, encaixando-se em uma simulação destinada a forçar o indivíduo a se enxergar em uma realidade que lhe é colocada.

²⁴ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Ed. Edusp, São Paulo, 2016, p. 35-36.

²⁵ “Imaginar não é outra coisa senão contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corpórea”. DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Ed. Edusp, São Paulo, 2016, p. 45.

Como abelhas em uma colmeia cuja origem lhes é desconhecida, fazendo com que o indivíduo se iluda quanto à sua condição, deixando-lhe acreditar ser homem quando em verdade pode não passar de mais uma peça, um pequeno pedaço de um todo invisível. Uma abelha dentre milhares, em uma colmeia que também em nada se distingue das demais, mas, ao contrário, a elas se confunde. A ideia, com efeito, do homem como coisa especial, ainda que possa não sê-lo.

A solução não é, porém, pensar sobre a veracidade do ambiente onde se vive, nem procurar se destacar para provar sua singularidade. É mais elegante e mais simples do que isso. A solução está no próprio pensamento. Mesmo ao vislumbrar a possibilidade de que o mundo pode não existir, de que o corpo, tal como é tido, pode não corresponder à realidade, de que nada está seguro quanto à sua existência, pois o mundo no qual se insere o homem pode não passar de uma experiência maliciosa, uma sociedade fabricada pelos mais diversos motivos, dentre todos os mais variados cenários, pode haver um que se tome como certo, como verdade: o pensamento. O pensamento, que é atividade cuja qual não se objetiva, que é natural e jamais serve de objeto.

A realidade é o substrato ontológico da representação, sendo a representação o modo pelo qual o pensamento pensa. O pensamento se dá pela representação, é a realidade objetiva da representação; se põe e se dá, simultaneamente. A inclinação natural é a tendência espontânea de se ficar no provável, não é pensamento. Não tem clareza nem distinção. A certeza quanto à realidade do mundo pode inexistir, mas o fato de ser possível criar, através do pensamento, uma ideia quanto a essa proposta, seja ela verdadeira ou falsa, prova que, ainda que em meio a dúvidas quanto ao mundo, é certo haver o pensamento, uma vez que o pensamento é o que permite que se entenda o que é o ser. Supera-se a questão sobre o tipo de mundo existente, imergindo-se no que se pensa quanto ao mundo. O pensamento se dá eminentemente na razão e a imaginação é limitada pelo sensível e tem ordem corporal. Descartes se detém às verdades das coisas no âmbito metafísico, procurando rejeitar aquelas coisas das quais a verdade ele não pode afirmar existir.

Uma vez que se entenda a hipótese do gênio maligno como sendo a dúvida levada ao extremo, torna-se extremamente problemático imaginar cenário algum que

envolva qualquer tipo de absoluta certeza. Se há de fato uma força que trabalha diuturnamente e com o exclusivo propósito de gerar dúvidas quanto àquilo que o indivíduo toma como certo, a distinção entre realidade e ilusão coloca-se simplesmente impraticável. Essa conclusão acaba como ápice de qualquer argumento cético. Se não há razões para duvidar que exista uma figura manipuladora, com resiliência o suficiente a ponto de jamais se esgotar em seu propósito desconcertante, qualquer tentativa de burlá-la, então, será infrutífera. Não se deve, entretanto, resignar-se quanto a essa realidade manipuladora, e sim perceber que a solução se encontra no próprio argumento filosófico. Se de nada há que se fazer face à dúvida constante, tem-se que notar o que há para além dela.

Apesar de o gênio maligno ser capaz de encobrir com um manto de dúvida a afirmativa de que o mundo existe, por exemplo, disso decorre que, ainda que não exista, há algo ou alguém que está sendo convencido a acreditar nesse cenário. Existe um objeto dessa manipulação quanto à realidade – ou não - do mundo, e é justamente desse objeto que se pode inferir que, para que haja um alvo de manipulação, é necessário que esse alvo exista. O manipulado, com efeito, tem sua existência corroborada pela própria força manipuladora. Rompe, assim, o ciclo de dúvida, podendo, com alguma firmeza, deduzir que a manipulação da qual está sendo objeto decorre precisamente, de sua existência. Nesse sentido, a própria questão da dúvida quanto à existência é o que a atesta, descreditando o manipulador. Resta, então, entender o que vem a ser essa existência, uma vez corroborada. Para isso, é preciso compreender o que existe, empregando-se o método da dúvida²⁶.

III - Finito e Infinito

A primeira premissa sobre a existência de Deus é a que o meditador tem uma ideia com infinito grau de realidade objetiva, a saber, a ideia de uma substância infinita. A suposta prova da existência de Deus que tem início na existência da ideia de um ser infinito na mente humana, uma ideia de Deus, não como exortação moral, mas como pensamento, como ideia do infinito.

Descartes distingue entre realidade formal das coisas e realidade objetiva, ou representação das ideias acerca das coisas. Enquanto a realidade formal é o modo de ser

²⁶ “Eu sou, eu existo: isso é certo. Mas por quanto tempo?” (DESCARTES, 2016, p. 44)

através do qual uma coisa é ou existe, a realidade da representação é o modo de ser pelo qual a coisa é objetivamente no intelecto como uma ideia. Ideias são também coisas, modos de pensamentos substanciosos, e assim também possuem realidade formal, além da representativa. Ambos os tipos de realidade permitem graus. A terceira meditação não aprofunda o conceito de realidade formal. Ali, realidade formal é apenas rapidamente dita como sendo a perfeição. Entretanto, Descartes sugere que um grau de realidade formal de uma coisa está ligado ao seu grau de existência independente.

A diferença observada entre a substância finita e infinita é baseada na metafísica de Descartes, de acordo com a qual substância é aquilo que existe independentemente em uma de duas formas. A substância finita existe de forma independente de tudo menos Deus, enquanto Deus, uma substância infinita, existe de maneira independente de todo o resto. Perceber-se essa noção de graus de realidade formal como sendo correspondente a uma existência independente, podendo ser estendida para incluir modos, é fundamental. Na metafísica de Descartes, um modo, entendido como a propriedade da substância, depende de sua substância para existir. Se o grau de realidade formal é de fato tão ligado à independência, seguiria que uma substância finita tem mais realidade formal do que um modo. Já que o modo depende de algo do qual ela mesma é dependente, a saber, a substância finita, enquanto a substância finita depende apenas de algo que é absolutamente independente, isto é, da substância infinita.

IV - O Limite do Pensar

O problema geral da representação das coisas exteriores é o abandono da versão da inclinação natural como resposta. A inclinação natural é aquela cuja crítica inexiste. Ao pensar no que causa a representação, assume-se que as representações não sejam causadas pelo indivíduo. No escopo do pensamento, em seu efeito, há ao menos tanta realidade quanto em sua causa.

Agora, é algo evidente, graças à luz natural, que deve haver aí pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito, pois de onde mais pode o efeito retirar sua realidade²⁷ senão de sua causa? E como essa causa poderia transmitir a ele realidade se não possuísse em si mesma?²⁸

²⁷ Substrato ontológico da representação.

²⁸ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Ed. Edusp, São Paulo, 2016, p. 61.

Troca-se, assim, a inclinação natural por uma mais filosófica, concernente à causa. Sobre a relação do pensamento com a causa, que não é de ordem da linguagem, mas tem densidade ontológica. A representação é efeito ontológico de uma causa, transmitindo tanto realidade quanto causa. Se há representação é porque a coisa representada é algo, pois há causa quanto ao ser. A representação é a forma geral do pensamento. Conduz a realidade objetiva da ideia, sendo que o pensar certo é o correto pensar.

O pensamento de uma coisa é a coisa formada de pensamento, mas o pensamento em si não é coisa. Por meio da realidade objetiva da ideia da coisa é possível pensar o causador da coisa como sendo algo plausível. É o pensável da coisa pelo pensamento. O que causa o pensamento é a causa da própria coisa. Tem-se o mundo pelo pensamento.

As representações sobre o calor e sobre o frio de Descartes²⁹, por exemplo, são emblemáticas. Tais representações são, com efeito, vagas, mal representando a elas mesmas. Não têm clareza nem distinção, são relativas e se ancoram na finitude. Tais representações levam ao nada, pois sobre nada versam. A representação real opera com clareza e distinção, e o limite do pensar uma representação é essa obscuridade da representação de finitude. A causa metafísica das coisas é uma causa que tem tanto realidade quanto efeito. A questão não é sobre Deus, sobre a existência de um Deus. É sobre a coisa extensa, sobre a ideia desse infinito³⁰. A finitude tem anterioridade cronológica enquanto a infinitude tem uma anterioridade lógica. O pensamento oferece dotação da coisa. Para haver pensamento tem que haver infinito. Caso contrário, cai-se na vala comum do ceticismo, e passa-se a versar acerca de uma filosofia da finitude, da empiria. É o pensar a partir da região lógica própria do pensamento.

²⁹ “Por exemplo, as ideias que tenho do frio e do calor são tão pouco claras e tão pouco distintas que mediante elas não sou capaz de discernir se o frio é apenas uma privação do calor, ou o calor uma privação do frio, ou então se um e outro são qualidades reais ou se não são; e na medida em que, sendo as ideias como imagens, não pode haver entre elas nenhuma que não nos pareça representar alguma coisa, e se é verdadeiro dizer que o frio não passa de uma privação do calor, não será despropositado classificar de falsa a ideia que o representa a mim como alguma coisa de real e de positivo, e assim outras ideias semelhantes, às quais certamente não é necessário atribuir outro autor senão eu mesmo”. DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Ed. Edusp, São Paulo, 2016, p. 65-66.

³⁰ “Pelo nome Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (DESCARTES, 2016, p. 67)

A anterioridade cronológica nada oferece, ao passo que a anterioridade lógica oferece aquilo que realmente é. Sem o infinito não há como se saber da existência da finitude. O exemplo do martelo, de Espinosa³¹, cabe aqui: apenas se desenha o martelo quando se tem o martelo; sem ele para produzir um martelo não há como ele ser feito. É uma ideia que, em si, traz o infinito, sem o qual para se pensar no martelo a ser feito não haverá como fazê-lo. Ideia é a forma geral do pensamento, que traz consigo o infinito – o martelo traz consigo o infinito. Do nada não brota nada, em termos clássicos. O nada não engendra representação. A causa é ontológica, com a transmissão do ser. Ideia como imagem da coisa é algo debatido, minuciosa e extensamente, devido ao uso que Descartes faz. Deve-se, porém, entender a palavra *imagem* como sendo representação.

Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e é exclusivamente a estes que convém propriamente o nome ideia, como quando represento a mim um homem, ou uma quimera, ou o céu, ou um anjo, ou o próprio Deus. Outros, além disso, possuem algumas outras formas, como quando quero, que temo, que afirmo ou que nego, concebo bem então algo como o sujeito da ação de meu espírito, mas adiciono também alguma outra coisa, por essa ação, à ideia que tenho de tal coisa; e desse gênero de pensamentos, alguns são chamados de vontades ou afecções, e outros de juízos.³²

O infinito tensiona a representação; é a ideia como infinito – daí o chegar ao argumento ontológico. Essa ideia não pode estar no indivíduo. O que se conhece como clareza e distinção não pode estar dentro do ser. Há de haver outra causa, que dele não parta. O infinito e a causa do infinito, essa é a busca proposta. A coisa extensa não emana do indivíduo, pois o indivíduo é coisa pensante. A causa precisa, então, ser outra que não ele.

“*Deus que existe*” é infinito. O pensamento tem que possuir uma causa que não o homem, a saber, Deus, que é aquele que opera no infinito. Pensar está no infinito. Sua origem, que não parte do homem, por ser finito, provém de Deus, elemento que explica a potência de liberdade que é o pensamento. O pensamento passa pelo infinito, pois é pelo infinito que se pensa. A anterioridade lógica do infinito no indivíduo é o

³¹ “O mesmo se diria dos instrumentos materiais, onde se argumentaria de igual forma, pois para forjar o ferro precisar-se-ia de um martelo, para se ter martelo, é preciso fazê-lo, para o que se necessita de outro martelo e de outros instrumentos, os quais também supõem outros instrumentos, e assim ao infinito; e desse modo em vão tentaria alguém provar que os homens nenhum poder têm de forjar o ferro” (ESPINOSA, 2015, p.365)

³² DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Ed. Edusp, São Paulo, 2016, p. 56-57.

pensamento. Se o finito tivesse o pensamento, não se faria a passagem do não-martelo para o martelo. É com a ideia – dada pelo infinito – do objeto que se chega a ele. O possível é dado pelo infinito. O conhecimento é da ordem do infinito, apesar de os meios pelos quais o homem conhece o conhecimento se debaterem na finitude.

Conclusão:

Caminha-se ao infinito. Não o mesmo de Deus, pois seus meios já são infinitos. A razão é o pensamento, a translucidez de si a si. O mais não é pensamento, ao menos não sem esse caráter reflexivo. No percurso das *Meditações* pressupõe-se sempre a autorreflexão. O conhecimento tende ao infinito, mas não o é, já que depende da mediação permanente do infinito, que é seu próprio fim. Dessa forma, não há como existir um gênio maligno, uma potência da finitude, pervertendo o ato finito ao contrário dele, permanentemente. Do ponto de vista da representação, não pode haver o gênio maligno, pois isso seria o mesmo que admitir o vazio como capaz de criar alguma coisa. Seria o subverter das regras metafísicas. A prova de Deus implica no fim à hipótese do gênio maligno, pois o infinito não pode ser mau. Ao infinito não se compromete.

Referências Bibliográficas:

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Holanda: 1637.

_____. **Meditações Metafísicas**. Ed. Edusp: São Paulo, 2016.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Ed. Unicamp: São Paulo, 2015.

**FILOSOFIA E LITERATURA: CAMINHOS PARA O PENSAR E O
APRENDER**

Jéferson Luís Azeredo*

Sônia Martins De March*

Resumo: Indo além da visão estritamente literária da poesia, este artigo busca trazer uma contribuição ao ensino de língua no que tange à análise de poemas, especialmente a partir da visão de linguagem poética do filósofo Martin Heidegger. A compreensão de Heidegger sobre linguagem poética se contrapõe à forma usual como ela vem sendo estudada nos livros didáticos de Língua Portuguesa, no Ensino Médio, especificamente na Coleção Português Linguagens, de William Roberto Cereja e Tereza Cochar Magalhães. Ao analisar a Coleção Português Linguagens em como trabalha os textos poéticos, percebe-se a predominância de um estudo formal dos poemas, utilizados como texto para o ensino da estrutura do poema.

Palavras-chave: Linguagem. Poemas. Livro Didático.

Abstract: Going beyond the strictly literary view of poetry, this article seeks to bring a contribution to language teaching regarding the analysis of poems, especially from the poetic language vision of the philosopher Martin Heidegger. Heidegger's understanding of poetic language contrasts with the usual form as it has been studied in the Portuguese Language textbooks, in the middle school, specifically in the Portuguese Language Collection, by William Roberto Cereja and Tereza Cochar Magalhães. When analyzing the Portuguese Collection Languages in how the poetic texts works, we notice the predominance of a formal study of the poems, used as text for teaching the structure of the poem.

Keywords: Language. Poems. Textbook.

Introdução

Este trabalho procura aprofundar o estudo da linguagem a partir de dois significados: enquanto revela, mas também oculta o significado das coisas. A revelação e a ocultação acontecem ao mesmo tempo na linguagem, devido a nossa compreensão da natureza polissêmica e simbólica dela, o que faz com que se manifeste além das interpretações conceituais. Interessa-nos nesta pesquisa primordialmente, e em recorte teórico e de pesquisa, o estudo da linguagem poética e, especificamente, como a mesma

*Estuda na Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC. E-mail: jeferson@unesc.net.

* Licenciada em Letras – UNESC.

é apresentada e trabalhada nos livros didáticos do Ensino Médio (doravante E.M.) da Coleção Português Linguagens, de Willian Roberto Cereja e Thereza Cochar Magalhães, para só então contrapor com o estudo do filósofo Martin Heidegger, o que nos possibilita repensar tanto a linguagem poética em sua fundação e significado como em sua relação de contraposição com a educação e mais especificamente com as aulas de Língua Portuguesa. Assim, a forma de condução deste estudo é dada tanto pelo estudo bibliográfico de textos concernentes à temática, bem como por meio da análise de livros didáticos, mais especificamente da Coleção Português Linguagens de William Roberto Cereja e Thereza Cochar Magalhães, onde pretende-se rever o uso dos poemas para o aprendizado de Língua Portuguesa nas escolas de EM, como possibilidade de estudo da linguagem ontológica, relativa ao sentido do ser

Fazendo uma retrospectiva histórica dos paradigmas epistemológicos os quais nortearam as ciências de um modo mais geral, reportamo-nos ao paradigma positivista representado pelo filósofo René Descartes, o qual, ao estabelecer uma dicotomia entre o pensar e o existir, via o *Cogito* (ou “penso, logo existo”), que privilegia o pensar, ou seja, a pura razão como centro da visão de mundo e significações, estas que serão questionadas, pois não se trata de uma relação com o mundo apenas com o uso da razão, ponto que buscaremos contrapor quando se apresenta a linguagem poética como perspectiva de repensar a educação e o próprio pensar. Nesse sentido, a análise da realidade partiria exclusivamente de premissas lógicas e racionais, fundando um racionalismo puro e unilateral da vida e do que mais se pode pensar.

É justamente por querermos compreender o Ser re-lembrado por Heidegger, e esquecido na história, que escolhemos o filósofo Martin Heidegger oportunizando uma análise ampla e diferente devido à grandiosidade de sua obra e influência deixada. Tal filósofo estabeleceu um estudo ontológico que possibilita aqui uma relação com a linguagem e o pensamento, ou seja, um estudo do *Dasein* (ser-aí) em sua relação com uma parte que foi dado menor valor, a linguagem poética, e não reduzido categoricamente enquanto um ser essencialmente racional. Heidegger, ao ter postulado a linguagem poética como abertura para o ser-aí, e aqui basicamente relacionaremos com o tema proposto, se relaciona ao estudo das poesias de Hölderlin que o ajudaram a criar conceitos que estabeleceram uma ontologia heideggeriana na qual a abertura do ser-aí

está na linguagem poética, e esta, conduz ao pensamento e, portanto, ao aprendizado de si e da língua/linguagem.

Este escopo teórico será o norteador para o estudo dos textos poéticos que destacamos, e que são trabalhados no E.M., isto especialmente quanto a sua forma metodológica de trabalho sugerida no livro didático da Coleção Português Linguagens, de Cereja e Magalhães, nos três volumes destinados ao Ensino Médio. Os textos selecionados para o ensino de literatura, nesta Coleção, são bem variados e representativos, possibilitando ao estudante uma leitura dos vários gêneros textuais. Os poemas encontrados nos livros da Coleção Português Linguagens: ou exemplificam com seus elementos o tema abordado na unidade do livro, como mais à frente veremos nos exemplos que explicam o gênero poema e sua estrutura formal (verso, estrofe e rima), utilizando um poema a título de exemplificação, ou se apresentam para exploração de conteúdos gramaticais, como, quando um poema é utilizado em seus fragmentos, por exemplo, para identificar a presença de substantivos ou preposições, com o intuito de explicar tecnicamente apenas. Dessa forma, percebemos a presença figurativa dos poemas nesta coleção, mais no sentido de representar-se enquanto poema, para mostrar-se estruturalmente e também como recurso textual para aprendizagem de conteúdos gramaticais.

Para tal compreensão, utilizamos a concepção de linguagem de Heidegger já trabalhada em *Ser e tempo* (2014) e, mais intensamente em *A Caminho da linguagem* (2003). Assim, procuramos compreender a relação entre poesia e pensamento em Heidegger a partir da sua leitura e compreensão do *Pensamento e a poesia* de Hölderlin, pesquisadas por nós especialmente nas obras do pesquisador e professor Marcos Aurélio Werle. Além desses, apoiaram este estudo as leituras do *Exercícios de compreensão e cópiação nos manuais de Língua Portuguesa?* de Luiz Antônio Marcuschi (1996) e o livro *Pensar poeticamente o mundo* de Constança Marcondes César (2015).

Como literatura secundária, analisamos importantes artigos publicados na área da filosofia e da linguagem, de Eder Soares Santos e Mizael Martins, Elnora Gondim e Osvaldino Marra.

Heidegger e sua compreensão de poesia e pensamento

Ao adentrarmos no estudo da linguagem poética, deparamo-nos com a percepção do imbricamento desta área de conhecimento com outras áreas. Tanto a linguagem, quanto a poesia já foram estudadas por vários teóricos, assim, aqui, em recorte teórico de pesquisa, atentaremos mais especificamente à um olhar filosófico, procurando ver uma exposição do pensamento do filósofo Martin Heidegger nos aspectos mais direcionados à linguagem e a poesia.

Em *Origem da obra de arte*, ensaio publicado em 1950, fruto de três conferências de 1936, Heidegger, ao tentar esboçar as bases que determinam a origem da obra de arte, questiona o conceito de poesia. Nas palavras do filósofo “(...) a poesia não é nenhum errante oscilar da mera representação e imaginação no irreal”. (HEIDEGGER, 2003, p. 58). Segundo ele, a poesia tem um significado muito mais amplo, a poesia sendo arte.

Para entender um pouco do pensamento de Heidegger em relação a linguagem poética, ocupamo-nos da leitura dele mesmo em *A caminho da linguagem* uma palestra proferida em 1959. Quando falamos em caminho, imaginamos um trecho a ser percorrido. Será que linguagem precisa percorrer um caminho?

Não, o filósofo nos explica que a linguagem não precisa percorrer um caminho, pois ela é o caminho. Caminho para quê? Ela, em si já é reveladora, mas, o que revela? Revela o ser que a profere. A linguagem é onde o ser habita, como se estivesse ao lado dela, numa parceria, porém ele só pode se revelar pela linguagem. Inegável é que falar é uma atividade humana, porém é possível que alguém fale muito, sem, contudo, dizer muito, ou seja, que tenha significado além das ocupação que somos remetidos ou de falasões do cotidiano, o que Heidegger chama de “falação” ou “queda”, e pode acontecer do silêncio falar muito mais do que as palavras, pois tanto a palavra quanto o silêncio revelam e, ao mesmo tempo, ocultam os significados.

Sobre a poesia, percebemos a entrelaçada relação entre poesia e pensamento, e em *A caminho da linguagem*, o filósofo, chamado de “filósofo da floresta negra”, pois passava várias horas pelo bosque que ficava ao fundo de sua casa, nos fala que “(...) todo pensamento do sentido é poesia e toda poesia é, porém, pensamento. Ambos se pertencem mutuamente” (HEIDEGGER, 2003, p. 216). Por outro lado, a despeito da íntima relação entre poesia e pensamento, há o perigo, segundo Heidegger, de que um

poema seja sobrecarregado com uma carga excessiva de pensamento. Porém, perigo maior é a ausência de pensamento. Na pertença mútua de poesia e pensamento, segundo o filósofo chega-se à raiz de tudo.

Gondim e Rodrigues (2010), afirmam que “Heidegger propõe a poesia como um caminho para o retorno à exigência original do pensamento: a linguagem e, mais precisamente a poesia são entendidas como lugar privilegiados de manifestação do ser”. (2010, p.393) Ainda, no mesmo artigo, Gondim e Rodrigues informam que em *Ser e Tempo*, Heidegger se perguntava sobre o sentido do ser e a partir de 1930 passou a investigar a verdade do ser.

Heidegger tenta desvencilhar-se da linguagem metafísica que vigorava no pensamento científico desde a antiguidade, utilizando a linguagem poética a partir do seu encontro com os escritos de Hölderlin, e desta forma procurando um caminho diferenciado.

Hölderlin possibilitou a Heidegger ver a elevação da linguagem a um lugar especial de manifestação do ser.

A obra de Hölderlin introduz a existência humana numa dimensão mais ampla, na qual não há mais nenhum tipo de “subjetivismo” como instância decisória na verdade, o homem é convocado a decidir o ser no horizonte da atuação dos deuses, do sagrado, do destino, do tempo e da história como envio (WERLE, 2005, p. 46).

Em “Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger”, Marco Aurélio Werle, esclarece inicialmente que Heidegger refere-se a poesia de Hölderlin sempre com o termo alemão “*Dichtung*”, que seria a essência da arte: poesia. Vemos em Heidegger, segundo Werle, Hölderlin como o poeta magistral, aquele que não somente fez a poesia, nem tampouco apenas teorizou a seu respeito, mas sobretudo poetizou a poesia. E qual seria a grande importância de Hölderlin para ter despertado o interesse de Heidegger? Para responder esse questionamento, Werle aponta para a necessidade de compreender o percurso de Heidegger que, já no parágrafo 34 de *Ser e tempo* de 1927, “a comunicação das possibilidades existenciais da disposição, isto é, a abertura da existência, pode ser objeto próprio do discurso “poetizante” (WERLE, 2005, p. 29). “O discurso, ao lado da disposição [*Befindlichkeit*] e da compreensão [*Verstehen*] caracterizam certamente uma

abertura [*Erschlossenheit*] originária do mundo” (WERLE, 2005, p. 30), e ainda, “a compreensão não ocorre a partir de uma teorização sobre o mundo. Interpretar seria elaborar uma forma. Nas palavras de Marco Aurélio ‘O ser-ai se abre para a linguagem pelo ato discursivo’” (WERLE, 2005, p. 31).

Nas palavras de Eagleton, em *Teoria da Literatura: uma introdução* (1997, p. 77), é salientado que “[...] a filosofia havia se preocupado demais com conceitos e muito pouco com dados reais”. Em “*Ser e tempo*”, Martin Heidegger ainda trabalhava com um conceito de poesia provindo da teoria literária. A partir da década de 30, ocorre a significativa virada Heideggeriana, denominada *Kehre*, que é o elemento que da forma central e articula este trabalho entre escola, livros didáticos e filosofia ontológica. Martin Heidegger, segundo Werle, com a mudança (*Kehre*) na sua visão de poesia, o *Dasein*, o ser-ai como um ser “totalmente abrigado na casa do ser”, significando para Heidegger a casa do ser, a linguagem.

Assim, ao analisar a poesia de Hölderlin, Heidegger encontrou nela uma linguagem com um sentido muito mais amplo, “ou seja, agora a linguagem deixa de ser apenas mais uma das atividades ou capacidades humanas, de sorte que se coloca à frente da determinação do destino e da história do ser humano enquanto tal.” (WERLE, 2005, p. 49).

Em outras palavras, a linguagem passa a ser o centro da vida humana, pois sendo abertura para o ser, abre para nós humanos um mundo, que segundo Heidegger significa o nosso habitar na terra. Assim, como habitantes da terra, os homens fazem muitas coisas.

Produzindo e desperdiçando bens materiais, agindo e transformando tecnicamente o mundo [...] Em tudo o que o homem opera sobre a terra sempre está o presente o fundamento poético criativo e produtor de seu ser, mesmo que isso não lhe fique claro e ele inclusive se desvie do seu percurso original. (WERLE, 2005, p. 60).

Hölderlin, em sua poesia, traz a noção de homem como um habitante mal adaptado na sua casa. Desta forma, Werle citando Heidegger esclarece a função da poesia: “Cabe, assim à poesia, um redimensionamento do ser humano [...], na medida

que o ser humano se define como “o pastor do ser” e se localiza na linguagem, “a casa do ser”. (HEIDEGGER, 1978 *apud* WERLE, 2005, p.73).

Beaini (*apud* Gondim) explica como o homem consegue se relacionar com o ser:

A primeira relação para com a linguagem (que é a de ouvir antes de falar, o dizer silencioso do ser – condição de possibilidade para o falar humano) é obtida pelo pensador e pelo poeta, que, assumindo-se, captam a dimensão de seu existir-no-mundo. Esta, inacessível aos homens que não estão prontos a ouvir o apelo do ser [...]. A missão do homem no mundo é a de, ouvindo o apelo do ser, torna-la palavra, no ato mesmo de fazer nascer o mundo e as coisas (1981, p. 80).

Constança Marcondes César, ao fazer um estudo de Heidegger, nos textos de 1935 a 1961, nos quais o filósofo questiona sobre o homem, o mundo e o que significa habitarmos a terra a partir do verso do poeta Hölderlin “(...) é poeticamente que o homem habita a terra”. Analisando tal verso, Heidegger define o homem como o habitante da terra e nomeador das coisas por meio da linguagem, com o qual estabelece, funda um mundo. Fundação, no sentido de invocação, instauração de um existir. Essa invocação, instauração, fundação, constituição de um mundo, no qual o homem como habitante pensa, podendo ser um construtor, porém nem sempre constrói habitações nas quais sintam-se pertencente, um morador em sintonia com sua morada. Para Heidegger habitar significa ser um ser-no-mundo, entre o céu e a terra. Habitar poeticamente a terra, ou habitar como poeta significa ter um sentido para o ser neste estar aqui. Nas palavras de Constança Marcondes César, a obra artística, a poesia instaura, funda, abre para o ser a sua verdade, criando na terra um mundo pela evocação da beleza.

O mundo é a abertura que se abre dos vastos caminhos das decisões simples e decisivas no destino de um povo histórico[...] O mundo aspira, no seu repousar sobre a terra, a sobrepujá-la. Como aquilo que se abre, ele nada tolera de fechado. A terra, porém, como aquela que dá guarida, tende a relacionar-se e a conter em si o mundo (HEIDEGGER, 2010, p. 39).

Então, a poesia tem um papel de oportunizar o recomeço. Segundo Werle, “poetizar” – em latim *dictare*, significa assentar, ditar para que algo seja assentado. Dizer algo que antes não havia sido dito. Por isso, há no dizer poético um autêntico

começo.” (Werle, 2005, p. 84). Enfim, “a poesia autêntica sempre significa uma instauração que rompe com a mera continuidade” (Werle, 2005, p. 84).

Em outras palavras, como habitantes da terra, nós a habitamos poeticamente, e aí, somos por meio da linguagem poética. A linguagem como abertura para o ser.

O livro didático de Língua Portuguesa: metodologia de ensino de poesias, realidade e possibilidades

O Ministério da Educação e Cultura (MEC) publicou os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) de Língua Portuguesa, em 1998, objetivando melhorar a qualidade da educação no Brasil. Segundo o documento (2000), que preconizou ser prioritário que o aluno saiba interpretar textos de gêneros variados, sendo o texto o objetivo de ensino da Língua Portuguesa. Nos anos 90, do século XX, o MEC com o PNLD passou a analisar a qualidade dos livros didáticos de língua portuguesa. No livro de Cereja e Magalhães, livro que está sendo utilizado em toda rede pública de Educação Básica no triênio 2016-2018, escolhido pelos especialistas do Ministério da Educação, qual seria a proposta de ensino de poemas? Como se daria a prática de análise linguística de poemas?

De acordo com Britto (2002),

A análise linguística não deve ser entendida como a gramática aplicada ao texto, como supõem os autores de livros didáticos, mas sim como um deslocamento mesmo da reflexão gramatical, e isto por duas razões: em primeiro lugar, porque se trata de buscar ou perceber recursos expressivos e processos de argumentação que se constituem na dinâmica da atividade linguística; em segundo lugar, porque “as gramáticas existentes, enquanto resultado de uma certa reflexão sobre a linguagem são insuficientes para dar conta das muitas reflexões que podemos fazer”; finalmente, porque o objetivo fundamental da análise linguística é a construção de conhecimento e não o reconhecimento de estruturas (o reconhecimento só é legítimo na medida em que participa de um processo de construção do conhecimento).

A construção de conhecimento é então o principal objetivo da prática de análise linguística e a mesma necessidade acontece em atividades de leitura e escuta de textos.

Nos livros analisados percebemos uma característica comumente encontrada nos livros didáticos de Língua Portuguesa que é o estudo por meio do uso de textos.

Segundo os PCN, os gêneros do discurso trabalhados em sala de aula devem ser analisados de quatro maneiras:

- * reconhecimento do universo discursivo dentro do qual cada texto e gêneros de texto se inserem, considerando as intenções do enunciador, os interlocutores, os procedimentos narrativos, descritivos, expositivos, argumentativos e conversacionais que privilegiam, e a intertextualidade (explícita ou não);
- * levantamento das restrições que diferentes suportes e espaços de circulação impõem à estruturação de textos;
- * análise das sequências discursivas predominantes (narrativa, descritiva, expositiva, argumentativa e conversacional) e dos recursos expressivos recorrentes no interior de cada gênero;
- * reconhecimento das marcas linguísticas específicas (seleção de processos anafóricos, marcadores temporais, operadores lógicos e argumentativos, esquema dos tempos verbais, dêiticos etc.) (BRASIL, 2000, p. 60, *apud* SCHLICKMANN, 2014, p.31).

Criado em 1985 e alterado em 1996, o PNLD (Programa Nacional do Livro didático) tem como mais importantes finalidades a avaliação, arquivo e a distribuição dos livros didáticos nas escolas públicas brasileiras. Dessa forma, pressupomos que os livros didáticos selecionados pelo PNLD privilegiam tais práticas analíticas da língua. Porém, como dito por Schlickmann (2014, p. 36), “Percebe-se, assim, que não há um trabalho consistente de análise da linguagem nas práticas de leitura/escuta”. Para que uma efetiva análise linguística se dê, tanto a nível operacional quanto reflexivo, faz-se necessário o trabalho com leitura/escuta e produção de textos. Nesse sentido, objetiva-se trabalhar com poemas nas aulas de Língua Portuguesa de uma forma que oportunize a compreensão dos mesmos.

Analisando os poemas, tais como são abordadas nos livros didáticos do Ensino Médio, mais especificamente na Coleção Português Linguagens, de Cereja e Magalhães, avaliado positivamente pelo MEC e pelo PNLD para ser utilizado no triênio 2015/16/17 e que por tal motivo, ela foi escolhida como objeto de análise do presente estudo, no qual foi verificada a presença significativa de poemas apresentados para estudo.

A partir da análise da metodologia de ensino dos poemas da coleção supracitada verificamos no LD destinado ao primeiro ano, encontramos quinze ocorrências de estudos de poemas, com predominância do estudo de aspectos relativos à métrica, ritmo e rima. Exemplificando, na página 52, no Capítulo 4, é apresentado o poema *Minha Desgraça* de Álvares de Azevedo como recurso para trabalhar o gênero poema. Segue, então, o poema:

Minha desgraça não é ser poeta, / Nem na terra de amor não ter um eco... / E, meu anjo de / Deus, o meu planeta / Tratar-me como trata-se um boneco... / Não é andar de cotovelos rotos, / Ter duro como pedra o travesseiro... / Eu sei... O mundo é um lodaçal perdido / cujo sol (quem mo dera) é o dinheiro... / Minha desgraça, ó cândida donzela, / O que faz que meu peito assim blasfema, / É ter por escrever todo um poema / E não ter um vintém para uma vela. (AZEVEDO, 1997, *apud* CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p. 52)

Ao leitor, o LD propõe a leitura em voz alta para percepção dos sons e ritmos existentes. Nas atividades propostas, como, por exemplo, a de número 03, questiona: “Há, no poema três **estrofes** – grupos de versos separados por uma linha em branco. Cada estrofe apresenta um grupo de versos, as linhas poéticas. Quantos versos há em cada estrofe?” (CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p.53).

A seguir, a de número 04: “O poema caracteriza-se por apresentar uma forte **sonoridade**, construída por meio de repetições, ritmo, rima. Destaque do poema um trecho em que há a *repetição* de uma palavra” (CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p.53). E também como exemplo a de número 06:

Ao ler o poema, você provavelmente fez uma pequena pausa no final de cada linha ou verso. Essa pausa se acentua em razão da rima – semelhança sonora – que há no final dos versos, como, por exemplo, entre as palavras *eco* e *boneco* da primeira estrofe. Que outros pares de palavras rimam entre si no poema? (CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p. 53).

No livro do segundo ano aparecem 21 ocorrências de estudos de poemas. No segundo LD da Coleção Português Linguagens, podemos exemplificar no poema “Ocorrência”, de Ferreira Gullar (2004):

Aí o homem sério entrou e disse: bom dia. / Aí outro homem sério respondeu: bom dia. / Aí a mulher séria respondeu: bom dia. / Aí a menininha no chão respondeu: bom dia. / Aí todos riram de uma vez / Menos as duas cadeiras, a mesa, o jarro, as flores / as paredes, o relógio, a lâmpada, o retrato, os livros / o mata-borrão, os sapatos, as gravatas, as camisas, os lenços. (*Apud* CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p. 31)

Na primeira questão do livro, o texto foi usado como pretexto para ensino gramatical da flexão do substantivo, ou seja, do aumentativo e diminutivo do substantivo. No quarto verso é empregado o substantivo *menininha*. A questão 3 apresenta: “a) Qual sentido o acréscimo do sufixo *-inha* confere ao substantivo *menina*?” (CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p.31). Algo similar, percebe-se no estudo do poema “Chão”, de Murray (2011). O poema é transcrito aqui completamente: “Meu universo é um chão / de terra, / aí fermentam as palavras, / os símbolos, os sons / com que me unto / todos os dias para atravessar / a ponte entre a poesia e as horas” (*apud* CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p.185).

E, pede-se ao leitor, na questão 02: “Identifique as preposições empregadas no poema e o valor semântico de cada uma delas no contexto.” (CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p.185). Neste exemplo, percebe-se o texto como pretexto para o estudo das preposições. Ainda, no LD, encontramos um poema de Alberto de Oliveira, intitulado “Vaso chinês”:

Estranho mimo aquele vaso! Vi-o, / Casualmente, uma vez, de um perfumado / Contador sobre o mármore lúcido, / Entre um leque e o começo de um bordado. / Fino artista chinês, enamorado, / Nele pusera o coração doentio / Em rubras flores de um sutil lavrado, / Na tinta ardente, de um calor sombrio. / Mas, talvez por contraste à desventura, / Quem o sabe?... de um velho mandarim / Também lá estava a singular figura. / Que arte em pintá-la! A gente acaso vendoa, / Sentia um não sei quê com aquele chim / De olhos cortados à feição de amêndoa. (OLIVEIRA, 1959, *apud* CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p. 234).

A respeito do qual é proposta a questão número 04:

Observe a estrutura formal do poema “Vaso chinês”.

- a) Que tipo de verso foi empregado?
- b) Observe o número de estrofes e o número de versos de cada estrofe. Que tipo de composição poética foi utilizado? (CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p. 235)

Neste exemplo, o poema que discorre sobre um vaso chinês e, no exercício, reporta-se à estrutura, à forma do poema é o que se pede ao leitor para compreender. Além-se ao formato do poema no tocante à quantidade de estrofes e versos e a nomenclatura dos versos, ao fazer os questionamentos acima exemplificados.

E, no livro didático do terceiro ano foram encontradas trinta ocorrências de estudos relativos a poemas. Na página 62 deste livro, encontramos o poema “Poema da necessidade”, de Carlos Drummond de Andrade:

É preciso casar João, / é preciso suportar António, / é preciso odiar Melquíades, / é preciso substituir nós todos. / É preciso salvar o país, / é preciso crer em Deus, / é preciso pagar as dívidas, / é preciso comprar um rádio, / é preciso esquecer fulana. / É preciso estudar volapuke, / é preciso estar sempre bêbedo, / é preciso ler Baudelaire, / é preciso colher as flores / de que rezam velhos autores. / É preciso viver com os homens, / é preciso não assassiná-los, / é preciso ter mãos pálidas / e anunciar o FIM DO MUNDO. (ANDRADE, s/a, *apud* CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p. 62)

E na primeira questão argui-se que:

O poema é construído a partir de uma estrutura paralelística, caracteriza-se por repetição de palavras e de estruturas sintáticas. Tomando o 1º verso – “É preciso casar João” – como exemplo dos outros, responda:

- a) Qual é a oração principal desse período?
- b) Como se classifica a oração casar João? (CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p. 62)

Como podemos ver, neste exemplo, o poema é utilizado para o estudo das Orações Substantivas. Além disso explica sobre a estrutura do poema no tocante à presença de paralelismos presentes na repetição de palavras. Também, no estudo do poema “O húmus do homem novo”, do autor moçambicano Juvenal Bucuane, presente na página 240 do livro destinado ao terceiro ano do ensino médio:

Não quero que vejas / nem sintas / a dor que me amargura; / Não quero que vejas / nem vertas / as lágrimas do meu pranto. / Deixa que eu chore / as mágoas e as decepções; / deixa que eu deambule; / deixa que eu pise / a calidez do chão desta terra / e o regue até com o meu suor; / deixa que me toste / sob este sol inóspito / que me dardeja o lombo sempre arqueado... / Este penar / é o resgate da esperança / que em ti alço! / Este penar / é a certeza do amanhã que vislumbro / na tua ainda incipiente idade! / Não quero que vejas / nem sintas / o meu tormento / ele é o húmus do Homem Novo. (BUCUANE, s/p, *apud* CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p. 240)

Sobre esse poema é proposta a questão número 02:

Nos versos “sob este sol *inóspito* / que me dardeja o lombo sempre *arqueado*”, os adjetivos *inóspito* e *arqueado* referem-se, respectivamente, a *sol* e *lombo*.

a) A que classe de palavras pertencem os vocabulários *sol* e *lombo*?

Explique por que os adjetivos *inóspito* e *arqueado* estão no masculino singular. (CEREJA, MAGALHÃES, 2013, p. 241)

Como visto acima, o poema, mais uma vez foi utilizado como pretexto para o estudo gramatical. Neste caso, para o estudo da concordância verbal.

Segundo Marcuschi (1996), nos manuais de ensino de língua portuguesa, diga-se, livros didáticos, comumente encontramos uma seção de exercícios, na qual o objetivo deveria ser o exercício da compreensão e análise crítica a respeito dos textos trabalhados. Neste sentido, a intenção dos manuais é digna de elogios e útil.

É inegável que os alunos precisam experimentar essa espécie de treinamento de compreensão, pois, como humanos, não herdamos essa característica geneticamente, segundo Marcuschi (1996). Importante faz-se compreender os textos, no entanto

questionamos se as atividades propostas aqui nesta Coleção Português Linguagens que realmente trabalham a compreensão dos poemas, no seu sentido mais abrangente?

Ainda, a partir de Marcuschi (1996), ao falar do processo de compreensão de textos, aborda não se tratar definida de uma tarefa precisa nem, contudo, a compreensão” é uma atividade de seleção, reordenação e reconstrução em que uma certa margem de criatividade é permitida” (MARCUSCHI, 1996, p. 72). O que não significa que exista uma total liberdade de interpretação. Fato é que inúmeras leituras são possíveis, porém não infinitas leituras.

Os textos podem ser analisados de uma forma objetiva e a partir das inferências ou deduções que são feitas a partir do texto, o qual, reiteramos poder ser lido de diversas maneiras.

Assim, depreende-se, embasados nos estudos de Marcuschi (1996), conclui-se que, a despeito das excelentes qualidades encontradas na Coleção Português Linguagens, considerando o fato de trabalhar com gêneros textuais diversificados e representativos da nossa literatura, em tal Coleção percebeu-se o gênero poema ainda trabalhado de uma forma veiculada à análise de fragmentos do poema para entendimento do mesmo enquanto gênero ou como texto base para estudos gramaticais.

E, no livro *Língua e Ensino-Práticas de Linguagem possíveis e reais*, Schlickmann (2014, p.16) afirma como:

Compromisso da escola é propor atividades que ajudem a ampliar o domínio ativo do discurso, por parte do aluno, nas mais diversas situações de interação permitindo a sua inserção no mundo da escrita, e principalmente ampliando as possibilidades de participação social no exercício da cidadania. Para que isso aconteça é necessário reorganizar (ou mudar) o ensino-aprendizagem de Língua Portuguesa.

Em outras palavras, Schlickmann aponta para uma nova possibilidade do ensino da língua, no qual, a escola oportunize aos estudantes a possibilidade de questionamento sobre si mesmos e sobre o mundo que os cerca, num pleno exercício de pensamento crítico. Em tal perspectiva o ensino da língua encampa um território muito maior de atuação, indo em direção a uma metodologia de ensino de poesias, por exemplo, por

tratar-se do objeto do estudo aqui apresentado onde se privilegie a dimensão poética como abertura para o ser e o pensar.

Ao relacionarmos LD, ensino de língua portuguesa e o processo de compreender e interpretar textos poéticos, em artigo publicado em 2008, “Heidegger e a arte de questionar”, Marco Aurélio Werle esclarece que embora, Martin Heidegger não tenha escrito nenhum estudo especificamente sobre educação, podemos relacioná-lo à educação num sentido bem mais amplo, ou seja, *Bildung* (formação). E o que seria essa formação?

A *Bildung* se refere a uma educação total, interior e exterior, inclusive sensível do ser humano, que leva em conta todas as suas possibilidades e potencialidades, ao contrário da *formatio*, que se volta mais para o desdobramento de faculdades ou de talentos e se orienta por preceitos oriundos do exterior. (WERLE, 2008, p. 18)

Todas as considerações supracitadas apontam para um redimensionamento da visão de educação, no qual há um constante questionamento a respeito do mundo que nos cerca, inclusive do mundo escolar, com seus métodos de ensino e tipos de materiais utilizados. Heidegger, um questionador mor das situações da vida, sempre procura por caminhos, questiona caminhos e nos incita a fazer o mesmo, enquanto educadores.

Enfim, ao analisarmos a linguagem poética, segundo Heidegger, como abertura para o ser e o pensar e ao compará-la à metodologia de ensino de poemas proposta no livro didático, ainda muito focada no ensino gramatical, percebemos o caminho a ser construído no sentido de um ensino que abra para o pensar os poemas como uma porta de abertura para pensar o ser em sua totalidade, na realidade concreta vivida por ele. A partir desta análise depreende-se que cabe ao professor de português trabalhar com a linguagem poética como abertura para o ser e o pensar, o que trata-se de um caminho a ser construído, desde que, na Coleção Português Linguagens o que de fato têm se apresentado como uma metodologia de ensino de poemas, tem se embasado no estudo da métrica e da metalinguagem, totalmente contrária à abordagem Heideggeriana de linguagem poética. Portanto, se tem uma leitura da Coleção muito limitado ao que propomos quando adentramos ao pensamento Heideggeriano.

Considerações finais

É inegável a abundante presença de estudos de textos poéticos nos livros didáticos da coleção Português Linguagens de Cereja e Magalhães, destinados ao Ensino Médio. De uma forma geral, servem como apoio para estudos estruturais dos poemas e como exemplificação de assuntos teóricos, tais como figuras de linguagem, rima, métrica, sonoridade, dentre outros. Por tratar-se de um gênero literário, o poema, tem sido objeto de estudos literários. Por ser arte, tem sido estudado pela filosofia. Na teoria literária, tradicionalmente tem sido estudado uma maneira mais convencional, ligada mais ao formato do poema.

Foi verificado na coleção Português Linguagens, vários exemplos da utilização de textos poéticos meramente para estudo gramatical em geral, como por exemplo, o que seriam os substantivos. Um outro estudo muito comum encontrado na coleção foi sobre os aspectos formais ligados a poesia como versificação, métrica e rima.

Com isso, percebe-se, no todo uma abordagem que busca a compreensão dos aspectos mais formais do poema ou dos conteúdos gramaticais. Vai-se um pouco além nesta forma de estudos, quando se incita o estudante a uma criticidade por meio do estudo das paródias. Entretanto, ainda muito aquém do que conceitua como “a *Bildung*”, uma educação formativa e crítica, sempre questionadora.

Heidegger pode contribuir para o estabelecimento de novas bases para o estudo da poesia, como abertura para o ser e o pensar, o que efetivamente não tem ocorrido no livro didático estudado aqui. A poesia enquanto experiência artística e experiência pensante, exatamente assim artística e pensante, com o conectivo “e” fazendo essa interligação. Exatamente assim é que a poesia funda o ser, abre para o ser transformar esta terra em mundo, onde habitemos poeticamente e não sejamos meros moradores de um alojamento.

Como seres no mundo, podemos construir aqui um habitar poético que abra para nós a pertença. Como professores de língua portuguesa, tendo como um dos instrumentos de trabalho o LD, o qual deve ser guiado por nós, numa atitude de constante abrir o texto nas suas inúmeras, porém não ilimitadas formas de ser compreendido e questionado. Tudo para que “habitemos poeticamente a terra...” e

instauremos mundo, ou seja, que construamos uma vida com sentido, sempre questionando.

Referências:

BACK, Angela; CARVALHO, Richarles de Souza; SCHILICKMANN, Carlos Arcângelo (Organizadores). **Língua e ensino: práticas de linguagem possíveis e reais**. Criciúma – SC. UNESC, 2014.

BRITTO, Luiz Percival Leme. **A sombra do caos: ensino de língua x tradição gramatical**. Campinas, SP:Mercado das Letras, 2002.

CEREJA, William Roberto; MAGALHÃES, Thereza. **Português: linguagens**. 9ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013 (464 p.). Livro 01.

_____. **Português: linguagens**. 9ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013 (400 p.). Livro 02.

_____. **Português: linguagens**. 9ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013 (400 p.). Livro 03.

CÉSAR, Constança Marcondes. **Habitar poeticamente a terra**. v. 09, n. 03. Aracaju: Pidcc, out/2015. p. 254

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EAGLETON, Terry. **Teoria da Literatura: Uma introdução**. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

GONDIM, Elnor; RODRIGUES, Osvaldino Marra. **Pensar o ser na poesia: Heidegger leitor de Hölderlin**. Revista UEPG. v. 10, n. 1, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Editora Vozes, 2014.

_____. **A caminho da linguagem**. Editora universitária São Francisco. Petrópolis, Vozes, 2003.

_____. **A origem da obra de arte**. Edições 70, 2010.

MARCUSCHI, Luiz Antonio Marcuschi. **Exercícios de compreensão ou cópiação nos manuais de ensino da língua?** n.69, Brasília, jan./mar. 1996.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

SANTOS, Eder Soares; MARTINS, Mizael. **Linguagem:** início de Kehre no pensamento de Heidegger ainda em Ser e Tempo.

WERLE, Marco Aurélio. **Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger.** São Paulo. EDUNESP, 2005.

_____. Heidegger e a arte de questionar. **Aprender: caderno de filosofia e psicologia da educação.** Vitória da Conquista, ano VI n.10.

QUE ÉS “TRANSMODERNIDAD” SEGÚN ENRIQUE DUSSEL

Marcelo Andrade Sá Maia*

Resumen: La filosofía de la liberación parte de una crítica del pensamiento y la cultura europea objetivando una propuesta filosófica contradiscursiva auténtica, adecuada a la realidad de América Latina. En la presente ponencia pretendo señalar por qué, según las ideas del filósofo Enrique Dussel, Latinoamérica nunca llegó a ser moderna o postmoderna como Europa y otros centros de poder, sino que irrumpirá a un contexto histórico distinto llamado “transmodernidad”.

Palabras clave: modernidad, postmodernidad, transmodernidad, liberación.

WHAT’S “TRANSMODERNITY” ACCORDING TO ENRIQUE DUSSEL

Abstract: The philosophy of liberation arises from a critical analysis of European thought and culture, in search of an authentic counter-discursive philosophical proposal, adequate to Latin American reality. This text intends to argue, according to the ideas of the philosopher Enrique Dussel, why Latin America never arrived to a 'modern' or 'post-modern' status, like Europe and other centers of power, but it will break into a different historical context called "transmodernity"

Keywords: modernity, post-modernity, trans-modernity, liberation.

Introducción

La filosofía de la liberación parte de una crítica del pensamiento y la cultura europea objetivando una propuesta filosófica contradiscursiva y auténtica, adecuada a la realidad de América Latina. En la presente ponencia pretendo señalar por qué, según Enrique Dussel, Latinoamérica nunca llegó a ser moderna o postmoderna, sino a irrumpirá en un contexto histórico distinto llamado “transmodernidad”. El concepto de “transmodernidad” será hermenéuticamente contrastado con el concepto utilizado inicialmente por la filósofa española Rosa María Rodríguez Magda, bien como el

* Maestría y licenciatura en Filosofía por la Universidad de Granada (España) con trabajo de investigación sobre filosofía latino-americana. Actualmente profesor de Filosofía del “Centro de Estudos e Aperfeiçoamento do Saber” (CEAS) que funciona em Bahia.

concepto de modernidad propuesto por F. Lyotard. Dussel se propone hacer un análisis fenomenológico del concepto de modernidad a partir de la situación histórica de Europa e demás zonas del planeta consideradas económicamente periféricas, como Latinoamérica. Posteriormente será expuesto quien son los transmodernos y en que consiste la praxis de la liberación transmoderna, en cuanto filosofía de la diferencia para Dussel.

Enrique Dussel Ambrosini es un filósofo arraigado en México que nació en 24 de diciembre de 1934 en Argentina. Su pensamiento circunscribe dentro de la propuesta de la filosofía de la liberación. Para comprender sus ideas es imprescindible ocuparse de dos puntos claves de su pensamiento: su crítica al eurocentrismo y el replanteamiento de una ética material. Entre muchas de sus obras se destaca *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*, donde planteará su propia alternativa a la filosofía de Europa, además de diversos otros libros y artículos publicados sobre temas agregados y debates con otros filósofos como Karl O. Apel y Giovanni Vattimo por ejemplo.

Para comprender sus ideas es imprescindible ocuparse de dos puntos claves de su pensamiento: su crítica al eurocentrismo y el replanteamiento de una ética material. Dussel está influido por Marx, Heidegger, Levinas, por el pensamiento postmoderno y por Habermas (sobre todo la última etapa de este filósofo). Sobre estas influencias expondrá cómo la filosofía occidental es fruto del pensamiento griego direccionado a la investigación acerca de la *physis*³³, por lo que él reivindicará una filosofía que parta no de los griegos sino del pensamiento semita donde el hombre, el individuo, tiene una mayor relevancia.

Dussel afirma que la filosofía occidental es una ontología del ser con pretensiones de totalidad. Se trata de una filosofía preocupada por lo que es, por el ser y que siempre intenta presentarse como filosofía última, como fundamento, como

³³ El estudio de la *physis* surge con los filósofos pre-socráticos. Esta palabra surge en la historia de la filosofía sobre distintas acepciones tales como naturaleza, esencia, origen, realidad primera, ser, génesis, manifestación, de entre otras.

primer principio de todo. Esta tendencia del pensamiento denota una clara herencia griega, quienes entendían el ser como *physis*.

Enrique Dussel contrapondrá a la filosofía occidental marcada por lo griego la filosofía judía, presentándola como alternativa. Apelará también al pensamiento de autores como Marx, Zubiri y Levinas, para rescatar elementos que hagan frente a la filosofía occidental. Su preocupación por la filosofía semita viene del intento de rescatar elementos no helenísticos que posibilite el rescate del otro, que es el no-ser de la sociedad.

Según Dussel, el modelo academicista filosófico que se mantiene hasta los días actuales propone una línea de investigación filosófica revestida de una universalidad abstracta y eurocentrista. En este contexto, en donde las filosofías europeas se imponen, surge la indagación a cerca de la ausencia y de la necesidad de una filosofía genuinamente latinoamericana.

Algunas de las características esenciales de la filosofía latinoamericana son su predisposición a la contextualización y, al mismo tiempo, a la universalidad. Obviamente la formación y el desarrollo de esta filosofía suponen su arraigamiento a la tradición filosófica europea. Por eso, la formación de este “pensamiento”, implica la inclusión de elementos derivados de distintas corrientes filosóficas, bien como la crítica de otras tantas. (DUSSEL, 1994, p. 144).

La filosofía de la liberación, dentro de este contexto, surgirá después de la crisis de los gobiernos populistas, de la crisis de los grandes sistemas económicos capitalistas, del surgimiento de los movimientos estudiantiles y contraculturales de los 60. La filosofía latinoamericana surge en el contexto de una sociedad subdesarrollada y pobre, intentando estar articulada con los movimientos populares que surgían desde el sur, hasta el Caribe y Centroamérica (DUSSEL, 1994, p. 147).

La filosofía de la liberación se opone a la ilustración, al eurocentrismo, criticando también la hermenéutica heideggeriana, para proponer una nueva línea de investigación que no parte del ser o de la nada, sino que parte del otro oprimido es decir, del “no-ser”. El objetivo fundamental de esta filosofía es liberar el pobre, el

oprimido, erradicar la miseria y la explotación de las periferias mundiales como consecuencia del irracionalismo capitalista, sea en América, África o Asia, teniendo como base una *praxis* histórica adecuada para la formación de una teoría que no esté abstractamente apartada de la realidad.

En líneas generales la propuesta de Dussel supone dar un salto desde la filosofía de la esencia (ontología) a la filosofía de la liberación. Superando así la dinámica sujeto-objeto, llegando ahora a la del sujeto-sujeto. De ahí la importancia del “cara a cara”.

Su ética, está centrada en valoración de la vida humana, en donde se afirma la dignidad negada del excluido. Algunos elementos que componen el principio universal de toda ética crítica son la obligación de producir y desarrollar la vida humana de cada sujeto ético. Este principio tiene pretensiones universalistas y se realiza por medio de las culturas visando satisfacer la felicidad humana.

La filosofía de la liberación debe desarrollar su discurso basándose en la situación del amerindio, sobre su forma de pensamiento (mítico-racional), sobre su situación de opresión. En realidad toda forma de opresión que exige la liberación debe ser objeto de investigación de esta filosofía, como las mujeres en las sociedades machistas, la juventud, los operarios y el campesino, por ejemplo. (DUSSEL, 1994, p. 150-152).

Pensando ontológicamente la realidad de los explotados desde el ser del capital, la filosofía de la liberación debe proponer una ética que investigue críticamente y axiológicamente este fenómeno generador de desigualdades

1 Transmodernidad según Enrique Dussel.

La palabra “transmodernidad” fue utilizada primeramente por la filósofa española Rosa María Rodríguez Magda en 1989, en su libro *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Su concepto de transmodernidad es ideológicamente antagónico al que propone Dussel. En la visión de la filósofa española la

transmodernidad es una superación, una prolongación de la postmodernidad. La transmodernidad es, básicamente, un nuevo momento que surge en la historia que da continuidad a la modernidad y a la postmodernidad desde “el centro” del poder hegemónico.

Rosa Rodríguez propone la triada modernidad-postmodernidad-transmodernidad, en donde esta última es el momento actual en que vivimos, es la sociedad globalizada, la sociedad de la información digital, que recorre la herencia de retos de la modernidad que no fueron puestos de lado por la postmodernidad (RODRIGUEZ, 2001, p. 6-15) . Para Rosa R. la transmodernidad está marcada por el resurgimiento de un “gran relato” que es la globalización, lo que contradice la concepción de François Lyotard sobre la condición postmoderna y la muerte de los metarrelatos.

La transmodernidad consiste en una superación de la postmodernidad, una nueva realidad cultural que renueva aspectos o retos propuestos por la modernidad que quedaron inconclusos. De hecho la transmodernidad supone el resurgimiento del metarrelato: la globalización. Implica, en esta medida, una ruptura con lo postmoderno dando paso a un nuevo fenómeno totalizante bajo una realidad fragmentada. Es el mundo de lo virtual, de la ficción, de la información rápida y desechable. Así Rosa Rodríguez utiliza este término para definir el contexto histórico-cultural de los días actuales.

La transmodernidad recupera los valores vanguardistas, los copia, los comercializa buscando aniquilar la distancia entre la cultura elitista y de masas. No se trata de una meta sino de un fenómeno que está delante de nosotros, un estado cultural que se caracteriza por una profusión de ideologías y valores que apuntan para muchas direcciones. La transmodernidad, según esta visión, es el reino del simulacro.

La transmodernidad, como etapa abierta y designación de nuestro presente, intenta, más allá de una denominación aleatoria, recoger en su mismo concepto la herencia de los retos abiertos de la modernidad tras la quiebra del proyecto ilustrado. No renunciar hoy a la Teoría, a la Historia, a la Justicia social, y a la autonomía del Sujeto, asumiendo las críticas postmodernas, significa delimitar un

horizonte posible de reflexión que escape del Nihilismo, sin comprometerse con proyectos caducos pero sin olvidarlos (RODRIGUEZ, 2007, p. 46).

Los elementos fundamentales que caracterizan la transmodernidad según Rosa Rodríguez son: la hegemonía de la ausencia, carencia de fundamentalismo y nostalgia de los mismos, la globalización como hecho social, el intento de recuperar elementos del proyecto ilustrado, la utilización de la dialéctica como propulsor de cambios en la sociedad y el intento de superar el nihilismo. En esta autora este concepto parte de un múltiple pues incluye aspectos gnoseológicos, metafísicos, políticos, estéticos y subjetivos (AHUMAD, 2013, p. 34).

En Dussel la transmodernidad no es un estado cultural, no da continuidad a la postmodernidad, ni parte de la tríade dialéctica que defiende Rosa Rodríguez. En las obras de Enrique Dussel no hay ninguna referencia a esta autora, en donde este concepto aparece como suyo. Tampoco se nota en la filósofa española alguna referencia crítica a la concepción de Dussel.

Transmodernidad para Dussel es un proyecto paralelo, que va por fuera de la modernidad y la postmodernidad, se trata de un momento histórico futuro que irrumpirá en las culturas que no pertenecen a la europea-norteamericana. Estas culturas asumen los desafíos de la modernidad y de la postmodernidad pero reaccionan desde otro contexto, reaccionan desde sus realidades particulares, desde una exterioridad que no es la misma de la cultura postmoderna europea pues habla desde fuera del proyecto totalizante de la misma.

Las culturas considerados subdesarrolladas por el proyecto modernizante europeo, tales como los chinos, asiáticos, musulmanes, africanos, indígenas, latinoamericanos entre otros, sufren el impacto de la modernidad europea y producen una reacción diferente y variada a los países del centro de poder. Delante del proyecto moderno emergen renovadas en un contexto cultural desemejante, más allá de la modernidad. Se trata de un contexto multicultural fecundo, heterogéneo y en muchas ocasiones caótico.

La transmodernidad en Dussel, por lo tanto, se opone al todo tipo de pensamiento totalizante excluyente. Dussel desarrolla un planteamiento histórico de este concepto que se acerca a la realidad de los países considerados subdesarrollados, en donde los hechos históricos recurrentes característicos de estas zonas son interpretados desde una perspectiva mundial, desde el sistema-mundo, y no exclusivamente desde categorías eurocéntricas como en Rosa Rodríguez.

Hablar en cambio de Trans-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la modernidad, para poder contar con momentos que nunca estuvieron incorporados a la modernidad europea, y que subsumiendo lo mejor de la modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará “desde-fuera” de ella componentes esenciales de sus propias culturas excluidas, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI (DUSSEL, 2001, p. 390).

En el pensamiento de Dussel hay un evidente esfuerzo en interpretar la historia humana de forma no eurocéntrica y desarrollar un nuevo proyecto humano que objetiva la construcción de una sociedad justa. Ese proyecto es procesual y empieza a partir del establecimiento de un dialogo intercultural simétrico entre todos los pueblos del planeta. En esta medida su concepto de transmodernidad se propone a valorar lo propio de cada cultura, lo que fue ignorado por el proyecto moderno europeo por ser algo inconmensurable con su ideología.

En la visión de Dussel, en Latinoamérica no hubo ni la condición moderna si la post-moderna. Son proyectos que no valen para todo el mundo. La modernidad es la etapa europea que hizo de Europa el centro del mundo, promoviendo el individualismo y el capitalismo en casi todo el planeta. La postmodernidad es también más una manifestación de la cultura europea, por lo tanto no tiene real valor para el resto del mundo sino en *stricto sensu* pues se trata de un proyecto que no refleja la realidad de los países periféricos.

La transmodernidad, según Dussel, no es algo similar al postmodernismo – pues, según las ideas de este filósofo, esta es la última etapa del eurocentrismo – ni tampoco una superación de lo mismo. No hubo una condición postmoderna en la

periferia del planeta debido a la situación cultural, material e intelectual que se encontraban esos otros pueblos, por eso la postmodernidad no vale para todo el mundo.

Es un proyecto más allá de la modernidad pues la transmodernidad es concebida también como una reacción a lo postmoderno de Lyotard y la supuesta muerte de los metarrelatos, en donde este fenómeno permanece en los países periféricos, es decir en ello todavía se percibe la existencia de metarrelatos, como los mitos y las cosmologías indígenas por ejemplo.

Dussel propone una visión pluricentrista de la transmodernidad, como categoría de un discurso anti-hegemónico que objetiva el establecimiento de un diálogo entre culturas capaz de superar pretensiones totalizantes. El filósofo se propone analizar los discursos hegemónicos que se producen desde el centro del poder a partir de la visión del “otro”. Las culturas exteriores a Europa y Estados Unidos, por el hecho de no serien modernas ni postmodernas son, en realidad, “pre-modernas” pues son más antiguas que la modernidad y conviven con ella pero no hacen parte de este contexto, y así serán en el futuro transmodernas.

La transmodernidad es un proyecto mundial, historicista y cultural que parte de la visión de los excluidos de la modernidad hegemónica, en donde estos “otros” tienen voz discursiva ante esta realidad totalizante y excluyente. Significa un diálogo entre culturas que buscan co-realizar lo imposible del proyecto moderno. Engloba todos los aspectos que se ubican más allá de los valores establecidos por la cultura moderna europea y norteamericana que siguen vigente de forma asimétrica en las culturas que no hacen parte de este contexto. Es un intento de aniquilar las huellas dejadas por el historicismo, que junto con el naturalismo, son las piezas claves del eurocentrismo (DUSSEL, 2005, p. 17).

Se trata de poner en práctica estrategias y asumir responsabilidades para encontrar fines y medios de construir un nuevo proyecto civilizatorio con la participación directa de los que viven al margen del centro de poder. Estas estrategias

y responsabilidades deben ser efectivas a la hora de eliminar las injusticias causadas por el sistema capitalista dominante.

La transmodernidad es un proyecto de liberación de los excluidos o víctimas de la modernidad. Las víctimas de la modernidad son los que trabajaron para su desarrollo pero no pueden gozar de los beneficios del mundo moderno, son los que viven al margen, en las periferias del mundo. La transmodernidad sería una especie de superación de la modernidad y de la postmodernidad pues supone incluir el “otro” excluido pero no en el mismo proyecto moderno sino en un contexto distinto, en donde los valores se establecen por una teleología que visa aniquilar la dominación, la explotación, la miseria y el hambre.

Es necesario todavía la afirmación de una “razón liberadora”, de una Ética de la Liberación como reconocimiento de la dignidad de esa Alteridad negada, para por un praxis constructora-liberadora abrirse camino positivamente (asumiendo lo recuperable de la modernidad) hacia una transmodernidad (como ejercicio de una “razón estratégica” y de “responsabilidad” en cuanto a fines y medios eficaces contra el sistema dominante, del capitalismo central a fines del siglo XX). Es decir, ante la postmodernidad como el momento final, el declinio (crepúsculo) de la modernidad europea: estamos con Vattimo. Pero además, más allá de Vattimo, afirmamos que la transmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la modernidad, y el desarrollo de sus potencialidades alterativas, la “otra-cara” oculta y negada. (DUSSEL, 2007, p. 17).

La transmodernidad, en cuanto proyecto de liberación de las víctimas, se establece a partir de un dialogo entre las culturas que componen el planeta, en donde se busca el desarrollo ecuánime de las potencialidades de los individuos y de las culturas, por medio de alternativas que excluyan la dominación presente en los discursos institucionalizados por el centro del poder.

La hegemonía o centralidad europea es reciente, se reduce a dos siglos cuando surge la primera visión eurocéntrica de un sistema-mundo, en donde la cultura europea es vista como inicio, medio y fin de la historia mundial, estableciendo su ascenso cuando la Europa moderna de los descubrimientos científicos se une a los

metales preciosos y los largos territorios expandidos en América, además de la fuerza de trabajo importada de África.

En todo este proceso lo que no fue subsumido por la modernidad tiene posibilidad de emerger con otra faceta, tiene la posibilidad de ser descubierto como potencialidad emergente, fruto del intercambio entre culturas ocultadas. No se trata de un rechazo fundamentalista de la cultura occidental sino de una reformulación crítica de sus grandes logros. La globalización técnica y económica posee aspectos positivos que pueden mejorar la condición de vida de muchos pero lejos está de promover una “globalización cultural de la vida cotidiana valorativa de la mayoría de la humanidad” (DUSSEL, 2004, p. 31).

El concepto de transmodernidad intenta salvar las redes globales dentro de la cual ha sido posible la modernidad, reemplaza la linealidad histórica y la delimitación geográfica impuesta por los Estados Modernos por una apertura planetaria que incluye culturas de todos los lugares del mundo. Consiste en reinterpretar, en recontar la historia de Europa y del mundo de forma más profunda y coherente, lejos de una concepción centralizada, en donde se incluye el papel que el “otro” ha desempeñado en su formación y desarrollo.

En este contexto ninguna cultura permanecería en el centro permanentemente, ninguna cultura permanecería como periferia pues los principios de solidaridad e inclusividad están presentes de forma esencial en toda ética. En la transmodernidad se busca reemplazar la solidaridad en donde hay jerarquía (DUSSEL, 1994, p 219).

La transmodernidad fomenta un proceso dialectico plural en el cual la modernidad Europea no es aniquilada en todos sus ámbito sino que es puesta en cuestión por la *criba* de la razón oprimida, para que sus beneficios sean plenamente compartidos por medio de un proceso formativo más amplio. Se trata de una visión más inclusiva que denunciatoria pues, en realidad, busca reinventar, sanar o redimensionar lo que produjo la cultura europea en estos términos, estrechando los lazos de solidaridad e igualdad por medio de un diálogo igualitario.

Dicho de otro modo, transmodernidad significa en parte permitir la formación y el surgimiento de una racionalidad global entre entidades históricas de manera que ninguna de ellas se establezca como absolutamente local pues así se correría el riesgo de proporcionar una fetichización de lo regional, lo que, a un nivel más extremo, podría transformarse en poder hegemónico.

3 Quién son los transmodernos?

A partir de lo expuesto anteriormente queda la pregunta por el ser transmoderno. ¿Quién es transmoderno? ¿Qué es ser transmoderno? El ser humano transmoderno, como evidenciado, es aquel que vive al margen del capitalismo tecno-industrial. Hace parte de las culturas que sufrieron o que fueron víctimas del proyecto moderno por el hecho de que fueron, y siguen siendo, utilizadas como mano de obra para la realización del mismo.

El humano transmoderno, consecuentemente, no puede ser concebido como algo unívoco, como parte de un contexto civilizatorio y cultural homogéneo sino lo contrario. El transmoderno es pluridimensional pues las víctimas del proyecto moderno son de culturas desemejantes. Puede ser un amerindio, un africano de las más distintas naciones, un asiático de los más distintos países, un aborigen australiano o mismo un europeo que también vive la misma realidad en zonas marginadas.

A partir de esta potencialidad excluida, nunca asumida y valorada por el centro del sistema-mundo, que surge el proyecto de transmodernidad como un más allá de la modernidad que subsume descubiertas, aspectos, conocimientos de la modernidad que sean de real valor y no promuevan la dominación de ninguna minoría.

A diferencia del “hombre” moderno y/o postmoderno que se caracteriza por la constante homogenización de su *modus vivendi*, el transmoderno es eclético, heterogéneo y acostumbrado a convivir con lo diferente, en general vive en contacto

más directo con la naturaleza, con la resistencia y con una realidad conflictiva e insegura debido a su situación de explotado.

El ser humano transmoderno es el que sufre los impactos negativos de la modernidad europea desde múltiples culturas del planeta. Desde luego se puede pensar en la cultura latinoamericana, china, hindú, musulmana, asiática, africana. Estas culturas absorben elementos técnico-científicos, filosóficos y espirituales de la modernidad, como dicho antes, pero reaccionan desde su contexto produciendo una situación distinta a la europea, haciendo irrumpir una nueva realidad multicultural fecunda, al cual el filósofo argentino llama “transmodernidad”.

Es desde esa potencialidad no incluida de donde surge desde la “exterioridad” alterativa, un proyecto de “transmodernidad”, un “más allá” trascendente a la modernidad occidental (en cuanto nunca asumida, en cuanto despreciada y valorada como “nada”) que tendrá una función creadora de gran significación en el siglo XXI. Repitiendo. La tesis de este trabajo es que con el impacto de la modernidad europea desde hace poco en la múltiples culturas del planeta (piénsese en las culturas china, del sudeste asiático, hindú, musulmana, bantú, latinoamericana), todas ellas producen una “respuesta” variada al “*challenge*” moderno e irrumpen renovadas en un horizonte cultural “más allá” de la modernidad. A esa realidad de un momento multicultural fecundo la llamamos el fenómeno de la “transmodernidad”. (DUSSEL, 2007, p. 201).

Ser transmoderno es ir más allá de la modernidad, es proyectar una civilización que prime por el bien estar de los pueblos originarios considerados históricamente por muchos como “retrasados”. Se trata de un proceso que se desarrolla más allá del ser de la postmodernidad, desde la exterioridad negada por la misma. Algunas de ellas son culturas milenarias anteriores a la propia modernidad europea que se han desarrollado junto a la modernidad, es decir, que hacen uso de casi los mismos desarrollos técnicos, poseen una gran potencia humanitaria para desarrollar sus capacidades gestando en sí misma una pluralidad cultural de gran valor para la humanidad futura.

Este “más allá” indica la exterioridad de la modernidad, es decir el ser humano transmoderno, como dicho antes, es todo lo negado por el padrón cultural

occidental, todo lo que es considerado por esta como bárbaro, sin cultura, sin historia, salvaje, subdesarrollado, incivilizado, inferior, que se autonomiza en un nuevo horizonte (DUSSEL, 2007, p. 221-222).

Muchas de esas culturas oprimidas son detentoras de conocimientos y descubiertas que seguramente serán necesarias para el futuro de la humanidad, una humanidad en crisis, sea en el ámbito ecológico, social, espiritual o político. Se puede citar, de forma genérica, la riqueza que nos ofrecen en ámbitos como el de la sabiduría humana, la vida comunitaria, la supervivencia, equilibrio y conservación de la naturaleza, la forma como actúan los mitos y leyendas (metarrelatos), las cosmologías, el conocimiento del poder de las plantas, el conocimiento respecto de la consciencia humana en su relación simbiótica con las plantas, etc.

Estas culturas toman consciencia de sí mismas, absorben elementos modernos, desarrollan otros valores y culturas a partir de un contacto con la modernidad, crean su proyecto pluriversal futuro en donde lo cultural entra en un diálogo epistémico-crítico, es decir en ella se procesan un intercambio constante de conocimiento.

El ser humano transmoderno está por nacer pues tratase de un proyecto futuro más allá de la modernidad, donde cada cultura tomará consciencia de los valores negados por la modernidad y, en diálogo con la misma, desarrollarían una realidad singular e imposible de realizarse en Europa. Según Dussel este fenómeno está desarrollándose en muchas culturas y representa un irreversible renacimiento de las culturas universales excluidas, dotadas de un gran potencial creativo y espiritual. Las culturas transmodernas son aquellas que no tienen pretensiones reductivas de universalidad sino que priman por un mundo más humano y diverso, como algo intrínseco a la propia especie humana.

4 Conclusiones

El proyecto transmoderno solo ocurrirá por medio del diálogo entre diferentes culturas. A partir de este diálogo, que parte de la situación concreta del sujeto oprimido, este mismo sujeto se torna personaje principal de su liberación. Por eso la transmodernidad está directamente relacionada con la relación entre culturas, pues sería a partir del diálogo y del análisis de la situación de los que viven al margen de la civilización en diferentes contextos, que se podría llegar a una *praxis* sistemática que cambie la ideología hegemónica del sistema productivo en la base, en donde éstas víctimas dejen de ser oprimidas y los valores económicos sean sumisos a una ética que promueva la extinción de la dominación y la centralidad del poder.

En la transmodernidad lo que se rechaza es lo antiecológico, lo que es exclusivamente occidental, la tendencia a la dominación política y cultural de los pueblos. Lo fundamental es que se trata de asumir lo mejor, lo positivo de la revolución tecnológica moderna y ponerlo a servicio de todos sin discriminación, a servicio de las tradiciones antiguas negadas. Eso permitirá abrir la humanidad a una riqueza cultural y humana sin límites que el mercado capitalista global suprime bajo la lógica del consumo. Se trata de una realidad plural, polifacética, postcolonial, que respecta la exterioridad, afirma las identidades culturales y está más allá de las democracias neoliberales y del Estado moderno europeo. Supone un retorno a la consciencia histórica excluida de las grandes culturas, que son mayoría en el planeta (DUSSEL, 2007, p. 221-222).

Transmodernidad es un proyecto utópico que propone Dussel para trascender el proyecto moderno eurocéntrico. Se trata de culminar, por medio de un largo proceso, el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización de las culturas. La transmodernidad lentamente concretaría sus múltiples propuestas descolonizadoras desde las culturas regionales y epistémicas.

La liberación que se propone este concepto es compleja y heterogénea pues se puede pensarla desde la situación de la democracia, de los derechos civiles, de las formas de organización económicas alternativas, de la mujer, del indígena, del musulmán, del africano, del latinoamericano, de los dependientes químicos, entre

otros. Esta liberación solo puede emerger desde la respuesta de los “otros” oprimidos pues son justamente estos, debido a su situación marginada, quien luchan constantemente desde sus proyectos ético-epistémicos locales por su reconocimiento e inclusión social.

No se trata de buscar soluciones fundamentalistas o nacionalistas en contra a la modernidad global, sino que es una búsqueda, una invitación a buscar en la diversidad cognitiva humana una estrategia epistémica hacia un mundo descolonizado intercultural transmoderno, que nos lleve a una sociedad planetaria que supere los fundamentalismos, sea del tipo primermundista o tercermundista.

El concepto de transmodernidad no será posible si no se asume un diálogo crítico intercultural con todas las naciones del mundo. Desde esta exterioridad marginada emerge un pensamiento crítico hacia un mundo transmoderno pluriversal, de múltiples proyectos ético-políticos, en donde se fomenta constantemente un dialogo intercultural horizontal y equitativo capaz de promover la igualdad y el bienestar de los pueblos. Para tanto es necesario una transformación procesual y radical del sistema político global dominante y su ideología colonizadora.

Todavía no queda claro cuáles serían los métodos más eficaces para la realización de este ideal histórico pues asumir la transmodernidad y el diálogo intercultural supone la negación del eurocentrismo moderno. No queda claro cómo se puede alcanzar una solidaridad significativa y no tener que rechazar por completo los aspectos positivos de la modernidad europea. Incorporar la modernidad europea al nuevo paradigma transmoderno puede, en el futuro, no pasar apenas de una buena intención si no hay medidas sistemáticas e intervenciones locales a nivel planetario que ponga en práctica las medidas necesarias para la realización de este ideal.

La meta-narrativa histórica tiene su valor hermenéutico pues se convierte en mecanismo que explica los desarrollos y vínculos que se despliegan de una cultura. El concepto de transmodernidad tiene un valor explicativo más abarcador que el concepto de modernidad en vista de su carácter pluriversal, que evita el efecto dominador de los sistemas totalitarios.

Aunque el concepto de transmodernidad ofrezca una salida al relativismo que surge cuando rechazamos los modelos centralizantes no es un criterio esencial de evaluación en la filosofía de la liberación. Lo que motiva el desarrollo de esta perspectiva en producir una realidad histórica ideal es su carácter descriptivo. La transmodernidad se propone a ser pluriversal, es decir propone una epistemología descentralizada que pone énfasis en el dialogo intercultural más como un medio de favorecer las diferencias que como un procedimiento individual de juicio.

Concluyo que el concepto de transmodernidad permite abrir nuevas perspectivas y actitudes respecto a la manera como se debe concebir culturas distintas y sus respectivos desarrollos históricos. Posibilita una abertura en la manera de concebir la historia humana y por eso mismo hace germinar una percepción distinta sobre el ser humano situado en zonas apartadas del centro del poder. Se trata un constructo filosófico conceitual que proporciona una nueva forma de comprender y se relacionar con otras culturas pues promueve un cambio de percepción (cambio en la comprensión que podemos tener del ser humano actual ubicado en diferentes culturas) y de comportamiento (actuar segundo un proyecto de humanidad basado en el respeto solidario).

Referencias bibliográficas

AHUMAD, Aldo. *Transmodernidad: dos proyectos disímiles bajo un mismo concepto*. N 34, Revista Polis, capítulo 4, 2013.

DUSSEL, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. Ed. Latinoamérica, Ciudad de México, 1977.

_____. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Ed. Trota, Madrid, 1998.

_____. *Historia de la filosofía y la filosofía de la liberación*. Ed. Nueva América, Ciudad de México, 1994.

_____. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. Ed. Siglo XXI, México D.F, 2011.

_____. *Un diálogo con Gianni Vattimo. Postmodernidad y transmodernidad*. A parte rei 54 – Revista de Filosofía, Ciudad de México, 2007.

_____. *Filosofía de la cultura y de la Liberación*. Artículo: *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía de la liberación*. Universidad de la ciudad de México, Ciudad de México, 2005.

_____. *Hacia una política crítica*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

_____. *1492. El encubrimiento de Otro. Hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. Plural editores, La Paz 1994.

_____. *Sistema-mundo y transmodernidad*. Editorial El Colegio de México, Ciudad de México, 2004.

_____. *Transmodernidad e Interculturalidad* (interpretaciones desde la filosofía de la liberación)”. Extraído de: <http://www.afyl.org>.

LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1987.

RODRIGUÉZ, Rosa. *Transmodernidad. La globalización como totalidad transmoderna*. Revista Observaciones Filosóficas, N° 4, 2007.

**POR QUE NÃO DEVEMOS NOS DEIXAR LEVAR PELA OPINIÃO DA
MAIORIA? UM BREVE ESTUDO SOBRE O *CRÍTON* DE PLATÃO**

Marcílio Bezerra Cruz*

Marciano Romualdo Araújo Cavalcanti*

Resumo: o referente artigo objetiva analisar as temáticas trabalhadas por Platão no diálogo *Crítón*, que ficou conhecido como a obra dedicada ao estudo do dever. Nele, tomaremos como ponto de partida a censura de Sócrates ao enaltecimento da “opinião da maioria”, bem-quista e empregada por Crítón ao decorrer de todo o diálogo. Abordaremos como Platão, mais uma vez, utiliza o evento da morte de Sócrates para pôr em xeque a tradição que, sem fazer o bom uso do *lógos*, tropeça em grandes contradições. Depois, a partir do argumento de que “não devemos cometer injustiça em hipótese alguma”, investigaremos como o diálogo parece caminhar em direção ao fato de que *sempre* precisamos seguir as leis, mesmo que os homens façam mau uso delas. O que permanece, portanto, é a crítica de Platão a democracia e como ela não é capaz de sustentar (como propõe) uma injustiça igual para todos. Por fim, tentaremos deixar explícito que a pretensão de Platão no *Crítón* parece ser a de fortalecer a mensagem do seu mestre de que não vale a pena viver uma vida sem reflexão.

Palavras-chave: Filosofia. Ética. Platão. Crítón. Autonomia.

**WHY SHOULD WE NOT LEAVE US FOR THE MAJORITY OPINION? A
BRIEF STUDY ON THE *CRITO* OF PLATO**

Abstract: The present article aims to analyze the themes worked by Plato in the *Crito* dialogue, which became known as the work dedicated to the study of duty. In it, we will take as a starting point the censure of Socrates to extol the “opinion of the majority”, well-liked and employed by Crito throughout the whole dialogue. We Will approach the way how Plato once again uses the event of Socrates’ death to call into question the tradition which, without making good use of the logos, stumbles into great

* Graduado em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Graduando em Bacharelado em Biblioteconomia e Mestrando em Filosofia pela mesma instituição. E-mail: mbc_cilio@hotmail.com

* Graduando em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: marciano.n@outlook.com

contradictions. After that, starting from the argument that “we should not commit injustice at all”, we will investigate how dialogue seems to move toward the fact that we must *always* follow the laws, even if men misuse them. What remains, then, is Plato’s critique of democracy and how it can not sustain (as it proposes) an equal injustice for all. Finally, we will try to make explicit that Plato’s claim in *Crito* seems to be to strengthen his master’s message that it is not worth living a life without reflection.

Keywords: Philosophy. Ethics. Plato. *Crito*. Self-determination.

Introdução

Diógenes Laértios em sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* escreve que alguém chamado Trasilos afirmou que Platão publicou seus diálogos em tetralogias, análogo a forma com que os poetas trágicos disputavam com quatro peças nas competições dramáticas (III, 56). Não discutiremos aqui até onde essa afirmação é verossímil aos diálogos do filósofo, no entanto, tal declaração nos remete ao fato do *Críton* fazer parte de um seleto conjunto dentro do *corpus platonicum* que mantém uma continuidade quase que direta com outros escritos, a saber (em ordem cronológica), *Eutífron*, *Apologia de Sócrates*, o próprio *Críton* e, por fim, *Fédon*, sintetizando o desenrolar dos últimos momentos de seu mestre, Sócrates.

No *Eutífron* podemos encontrar Sócrates a caminho do Pórtico Rei, buscando conferir a autenticidade das acusações contra si, mas logo acaba deixando isso de lado e, junto ao adivinho que dá nome ao diálogo, se dedica a uma investigação entorno dos limites do conceito de “ímpio” (4a et seq.). Tal atitude da personagem Sócrates, conquanto voltada a busca de um conhecimento “certo” e “invariável”, é efetuada de maneiras distintas nos diálogos da juventude de Platão. Alguns interpretes acreditam que é nela que estariam presentes as características mais autênticas do Sócrates histórico, dando bastante ênfase ao caráter *zetético* da personagem e nas conclusões aporéticas dos diálogos (BREHIER, 1942, p. 145; CASTRO, 2013, p. 11; GOMPERZ, 2013, p. 58; KIERKGAARD, 1991, p. 38-39).

A *Apologia*, por outro lado, o formato muda de figura, pois se deve ao ambiente no qual Sócrates se encontra inserido, isto é, de frente a um júri que avaliará sua inocência perante as acusações de Meleto, Lico e Ânito. O texto contém aquilo que

supostamente seria o discurso de Sócrates ao se defender de tais acusações, tendo como primeiro momento um esclarecimento de queixas antigas e recorrentes contra sua figura (*Apologia*, 18e). Por volta daí nos é revelado a “missão” de Sócrates: sendo o mais sábio ateniense por ter, de forma autêntica, a consciência do seu não conhecimento, Sócrates manteve-se em um constante estado de busca por conhecimento, priorizando também o despertar dos atenienses para se engajar nessa procura (*Ibid.*, 21a-23c). Tal atividade atiçou o ódio de atenienses, o que acabou culminando naquele julgamento, o qual determinou o filósofo como culpado, tendo como pena a morte.

O *Fédon*, diferente dos até então descritos, é um diálogo que esse aspecto investigador de Sócrates deixa de ser tão explícito. É uma obra dita da “maturidade” de Platão, onde é possível encontrar a conclusão de alguns assuntos abordados, superando as *aporias* que eram recorrentes no seu período juvenil. Nos diálogos da maturidade, por exemplo, encontramos mais desenvolvidas as “teorias das formas” que deram ao filósofo a sua fama (ROSS, 1997, p. 26-38). O diálogo se passa momentos antes de Sócrates beber o “veneno” que o levará a morte. Embora o clima seja de desolação e tristeza, Sócrates nos é apresentado como um homem firme, cumprindo sua missão até os últimos momentos de vida, analisando os conhecimentos que concernem tanto a vida quanto a morte (*Fédon*, 64c).

O *Fédon* ficou conhecido como o diálogo que disserta “sobre a imortalidade da alma”, pois Platão investiga (e até parece defender) a tese de que a alma é imortal. Ademais, caso a alma pertença aquele que se dedicou as coisas da filosofia, Platão parece atribuir a possibilidade de que ela pode acessar o conhecimento, pois aos homens não convém ter acesso aquilo que é “eterno” e “imutável” se não for por meio dela (*Ibid.*, 79d). O conhecimento verdadeiro só seria acessível aos deuses, quanto aos homens, o mais próximo que teriam seria o estado do filósofo que é, como o próprio nome indica, um “amante do saber, e como “amante” nunca detém o conhecimento por si, do contrário, seria um sábio (*Banquete*, 204a-b).

O *Crítón*, diálogo ao qual nos deteremos no decorrer deste trabalho, se encontra entre a *Apologia* e o *Fédon*, tanto na cronologia quanto na transição entre as “fases” do pensamento de Platão. Historicamente a trama se passa no período em que Sócrates esperava na prisão o retorno do navio que autorizava a consumação do seu veredito,

após a maioria do júri ter concordado que o filósofo era culpado. Nele temos seu discípulo Críton oferecendo ao mestre uma oportunidade de fuga, disso se segue as personagens discutindo sobre a moralidade de Sócrates ao tomar parte nesse plano, garantindo assim sua vida terrena.

O diálogo, embora atente para a questão da justiça (ou do dever), reitera essa herança socrática presente em toda a “tetralogia” exposta acima: (1) a importância tanto de analisar as opiniões antes de tomá-las como verdadeiras e (2) a necessidade de se manter nesse estado de busca perene e de tomar partido somente daquelas posições que podem ser consideradas “boas opiniões”.

1 Críton e sua submissão à opinião da maioria

Devemos iniciar chamando a atenção para as primeiras passagens do diálogo, onde Críton parece principiar a discussão infringindo uma lei. A obra se passa um dia antes da morte de Sócrates, na cela onde o filósofo encontra-se encarcerado. Ao acordar, ainda nas primeiras horas da manhã, Sócrates se depara com Críton, um dos seus discípulos mais antigos, sentado ao seu lado, vendo-lhe dormir. A sua presença causa espanto a Sócrates que indaga como os guardas o deixaram entrar em sua cela ainda tão cedo. A resposta de Críton, embora não muito trabalhada por Platão no diálogo, deixa implícito o rumo que a conversa irá seguir: “a essa altura ele [o guarda] deve estar acostumado comigo, uma vez que venho todos os dias. **Além disso, fiz algo para ele**” (*Críton*, 43a, **grifo nosso**). A troca de favores entre os dois homens, portanto, põe em suspensão o dever que tinham perante a lei.

Mas Platão parece não querer discutir isso agora, ele segue o diálogo fazendo Sócrates não se preocupar com a atitude de seu amigo (*Ibid.*, 43b). Assim, a discussão passa para a tranquilidade do seu mestre perante a morte, talvez para ressaltar a figura histórica daquele que mais o influenciou, talvez por querer construir uma relação do *Críton* com outro diálogo: o *Fédon*. Seja qual for o motivo, a posição de Críton diante da tranquilidade de Sócrates parece representar a mesma da tradição, isto é, a de supor que homens que estejam passando por tal infortúnio, fiquem, no mínimo, “assustados”. Mas Sócrates, por outro lado, mantém a tranquilidade justamente por não achar apropriado homens com sua idade se perturbarem diante da morte (*Ibid.*, 43c).

É só no *Fédon* que, como vimos, Platão desenvolve essa temática com mais detalhe. Nesse diálogo, Sócrates defende a posição de que por ele ser um filósofo, ou seja, por ter buscado o conhecimento e a sabedoria durante toda a sua vida, a morte, ao contrário de malquista, deve ser desejada. Isso porque o corpo sempre foi um empecilho na busca pelo conhecimento, sem a presença dele, portanto, a alma poderá alcançar finalmente aquilo que tanto almejou:

enquanto vivermos, penso que estaremos o mais próximo do conhecimento toda vez que evitarmos, na medida do possível, o intercambio e a parceria com o corpo, salve o absolutamente indispensável e não nos contraminarmos com sua natureza peculiar, mas nos mantermos puros até que o próprio deus nos liberte. **E desse modo, libertando-nos da insanidade do corpo e sendo puros é provável que comungaremos com pessoas do mesmo tipo, e passaremos a conhecer, por nossos esforços, tudo que é puro, o que é, segundo se presume, a verdade.** (*Fédon*, 67a-b, grifo nosso)

No *Críton*, por outro lado, Platão apenas menciona esse fato marcante da figura socrática que, historicamente, o levou a ser uma das personalidades mais valorizadas do período helênico. Quando Alexandre Magno expandiu a cultura grega para o mundo, desvalorizando o modelo de *pólis* que antes mantinha os helênicos como um povo privilegiado diante dos demais (os bárbaros), a busca pelo ideal de *ataraxia* (impertubabilidade), tornou-se o centro das questões filosóficas desse período. Sócrates, impassível por natureza, que não sente fome, sede, frio, cansaço (*Banquete*, 219e-221b) ou medo da morte, tornou-se, portanto, a figura simbólica de maior prestígio para as escolas que surgiram no século III a.C.

Mas essa postura firme diante da morte não é, como representa Críton, algo que as pessoas valorizem em seu cotidiano. Platão parece querer sublinhar essa característica de Sócrates para dar início ao que, de fato, o diálogo irá tratar mais adiante. Críton elenca alguns motivos que evidenciam o porquê da morte de Sócrates ser um mal não só para si, mas para todos que conviveram com ele nos últimos anos (*Críton*, 44c). Dentre os motivos, destacamos a preocupação de Críton diante da opinião das pessoas que, segundo ele, irão achar que Sócrates só foi morto por culpa da “avidez” dos seus amigos em não querer gastar dinheiro para ajudá-lo. Eis que Sócrates

responde: “ó afortunado Críton! Por que se importa tanto o que pensa a maioria?!” Esse será o mote do diálogo nos parágrafos seguintes: por um lado, Críton vai permanecer ressaltando a “importância de se importar” com o que os outros acreditam e, por outro, Sócrates argumentará que é um erro pautarmos nossas vidas em cima da opinião da maioria, pois ela não é capaz de realizar qualquer mudança significativa em nossas vidas:

somente desejaria Críton que a maioria das pessoas capaz de produzir a maioria dos males fosse capaz igualmente de produzir o maior dos bens, e estaria ótimo. **Não são capazes de tornar alguém sábio ou tolo, mas se limitam a agir irrefletidamente, ao acaso.** (*Ibid.*, 44d, **grifo nosso**)

Mas Críton desconsidera as palavras de Sócrates por acreditar que o verdadeiro motivo pelo qual o filósofo parece negar sua ajuda (e a dos demais) está no fato dele não desejar que seus amigos sofram qualquer tipo de punição. Ele retoma as rédeas do diálogo expondo os pontos positivos que Sócrates terá caso siga seu conselho em fugir: (1) todo o dinheiro necessário para a empreitada será gasto por seus amigos – em especial dois estrangeiros de Tebas (Símias e Cebes) que possuem fundos para tal finalidade; (2) Críton possui conhecidos na Tessália que poderão acolher e proteger o filósofo de qualquer infortúnio que, por ventura, o acompanhar; (3) a fuga irá evitar que os “inimigos” de Sócrates cantem vitória com sua morte; (4) a sua partida não deixará que seus filhos fiquem órfãos e (5) ela evitará que todos os seus amigos caiam na vergonha e na infâmia de não terem lhe oferecido ajuda (*Ibid.*, 44e).

Se analisarmos com cuidado cada argumento proposto acima, poderemos encontrar a preocupação de Críton com a opinião da maioria.

No primeiro argumento, portanto, Críton reforça a ideia de que o dinheiro não é um problema e que será vergonhoso que Sócrates (tendo amigos tão pecuniosos) seja condenado porque nenhum deles se prestou em gastar para salvá-lo. No segundo, ele quer prevenir que os seus concidadãos afirmem que, mesmo com tantas pessoas a sua disposição, ele não moveu um só dedo para manter seu amigo seguro em outra cidade. No terceiro, a preocupação com a vitória dos acusadores revela que Críton ainda parece preocupado com a caricatura que fizeram de Sócrates e de como isso poderá afetar a sua

própria imagem daquele dia em diante. No quarto, a preocupação de Críton se concentra na reputação dos filhos de Sócrates que terão que seguir como órfãos porque seu pai, tendo a possibilidade de fugir, negou a liberdade. O quinto, por fim, torna explícito o que estava escondido em todos os outros: mais do que querer salvar Sócrates de sua morte, Críton deseja salvar a sua própria reputação.

Vejamos o trecho do diálogo:

a consequência é estar eu envergonhado tanto por ti quanto por nós, teus amigos e temo que se pensará que todo teu caso ocorreu contando com certa covardia de nossa parte – seja pelo fato do teu caso ter ido parar no tribunal, o que poderia ter sido evitado, seja pela forma que o próprio julgamento se conduziu; finalmente, as pessoas ver-se-ão no direito de pensar, que como absurdo desfecho de toda essa situação esta oportunidade de salvar-te nos escalpou por conta de alguma vil covardia de nossa parte[...] **toma cuidado Sócrates para que essas coisas acarretem não só o mal, como também a infâmia, tanto para ti quanto para nós.** (*Ibid.*, 45e-46a, grifo nosso)

Percebendo que todos os argumentos de Críton giravam em torno da falácia do “apelo ao povo”, isto é, atribuindo o valor de verdade, sobretudo, a massa que julga e determina como as coisas devem ou não ser seguidas. Sócrates procura refutar cada argumento proposto por Críton para demonstrar que, mais do que seguir a opinião da maioria, devemos, por meio do *lógos*, examiná-las.

Nas próximas passagens do diálogo, Platão tenta construir poderosas argumentações para desmembrar os motivos pelos quais a tradição poderia acreditar que a fuga de Sócrates seria um bem, tanto para ele quanto para seus amigos ou, em especial, para a cidade. Devemos lembrar que, por ser um grego do período pré-alexandrino, Platão acreditava que a felicidade do homem só poderia ser alcançada no interior da *pólis*, o que mantinha as ações dos indivíduos sempre em favor da coletividade e nunca de si mesmos.

2 A exigência Socrático-platônica para a ação: a busca por opiniões de valor

Sócrates pede que Críton leve em consideração que dentre as opiniões da maioria, algumas são de elevado valor, ao passo que outras não. Só devemos considerar, segundo o filósofo, aquelas que são boas e nunca as más. Assim, a frase “devemos ouvir a opinião da maioria” ganha um novo significado: não é qualquer opinião que devemos ouvir, mas apenas aquela que possui algum valor, ou seja, aquela que pode ser considerada uma “boa opinião”. Mas o que significa ter uma “boa” opinião? Sócrates afirma que boas opiniões são aquelas efetuadas pelos “sensatos” e as más são as ditas pelos “insensatos” (*Ibid.*, 47a-b). Ora, os sensatos são aqueles que, conforme explicita o filósofo, possuem o conhecimento (epistémé) daquilo que estão falando, enquanto que os insensatos são aqueles que não têm. No que se refere à saúde dos corpos, por exemplo, as opiniões mais sensatas são daqueles que possuem o conhecimento sobre o assunto, isto é, os médicos. Desse modo, “deve-se temer a crítica desse único homem e dar boa acolhida ao seu elogio, e **não agir do mesmo modo perante a crítica e ao elogio das pessoas em geral, isto é, da multidão**” (*Ibid.*, 47b, **grifo nosso**).

Uma vez que Críton aprova o argumento proposto por Sócrates, o diálogo caminha na tentativa de demonstrar que a opinião da maioria, somente por ser a opinião da maioria, é incapaz de trazer qualquer benefício aos homens, seja qual for a temática em questão. O doente que não escuta a opinião do médico, mas resolve ouvir a maioria, danifica ainda mais seu corpo; aquele que tentar remendar seus sapatos irá danificá-los ainda mais se der ouvidos a opinião dos demais homens e não a do sapateiro. Em vista disso, se seguirmos as opiniões da maioria sobre o “justo” e o “injusto”, o “vil” e o “nobre”, o “bom” e o “mau”, iremos acabar corrompendo e danificando muito mais que um mero objeto ou nosso corpo, mas a nossa alma:

então, ó excelentíssimo amigo, não devemos considerar, de maneira alguma, o que os muitos, a multidão, dirão de nós, mas o que dirão o único que conhece o justo e o injusto, e a própria verdade. Assim, para começar introduzistes incorretamente a questão quando afirmastes no início que devíamos considerar a opinião da multidão a respeito do justo, do nobre e do bom e dos seus contrários. **Entretanto, poder-se-ia dizer que a multidão é capaz de nos matar.** (*Ibid.*, 48a-b, **grifo nosso**)

O que aparece implícito nesse argumento é a crítica de Platão ao regime democrático do seu tempo que, como sabemos, levou Sócrates a morte. Em seu diálogo mais conhecido, *A República*, quando o filósofo pretende demonstrar que não é possível haver uma *pólis* capaz de ser organizada e governada por todos os homens, ele utiliza o mesmo tipo de argumento encontrado no *Críton*: se não conferimos a saúde de nossos corpos à opinião da maioria, por que deveríamos deixar a organização da cidade nas mãos dos insensatos que nada sabem sobre política? É mister, portanto, que apenas aqueles que possuem o devido conhecimento sobre a organização das cidades, governem, para que haja, de fato, justiça entre os homens:

por conseguinte, é graças a mais diminuta classe e setor, e à ciência que encerra, ao que ocupa a sua presidência e chefia, que uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia. **E é, ao que parece, por natureza extremamente reduzida esta raça, a quem compete participar desta ciência**, a única dentre todas as ciências que deve chamar-se sabedoria. (*República*, 428e, **grifo nosso**)

Para Platão, o único capaz de opinar sobre as “questões da alma” é o filósofo que, por meio do seu caráter investigativo, procura conhecer aquilo que há de mais essencial em todas as coisas. Assim, na *República* é o filósofo quem é o mais apto a governar a cidade; no *Crátilo*, é ele quem é o mais capaz de nomear as coisas; no *Filebo*, é ele quem melhor consegue compreender o estatuto ontológico do prazer, procurando construir um meio termo entre sua falta e a completa adesão. No *Críton*, como veremos, é o filósofo quem exorta as leis, apresentando os motivos pelos quais devemos sempre segui-las, independente dos seus resultados.

3 O equívoco da Multidão: a injustiça presente no discurso da maioria

Uma vez refutada a crença de que devemos seguir a opinião da maioria, Sócrates passa para uma análise dos cinco argumentos propostos por Críton para que ele aceite sua ajuda em fugir da prisão. Para isso, o filósofo substitui o olhar inquisidor da multidão pelos olhos vendados da deusa Justiça, preconizando que se uma atitude for minimamente injusta, deve-se abandoná-la de imediato, seja qual for sua motivação ou seu desfecho (*Críton*, 48c-e). Para Sócrates, aquele que comete injustiça causa mais dano para si do que para o outro. Embora o *Críton* não explore essa temática,

encontramos no *Górgias* mais detalhes que facilitam nosso entendimento sobre o assunto.

Em diálogo com Polo, discípulo de Górgias, Sócrates mostra que aquele que comete injustiça corrompe sua alma com um vício, ao passo que quem a sofre não:

SOC: portanto, por superar os outros [vícios] em prejuízo excepcionalmente grandioso e em um mal estupendo, o vício da alma é o mais vergonhoso de todos, visto que não é em dor que supera, conforme teu argumento.

POL: É claro.

SOC: Mas, decerto, aquilo que supera as demais coisas em prejuízo seria o maior mal existente.

POL: Sim.

SOC: **Portanto, a injustiça, a temperança e qualquer outro vício da alma é o maior existente.** (*Górgias*, 477d-e, grifo nosso)

Todavia, no *Crítion*, Sócrates parece estar ciente que essa sua posição é bem diferente da dos demais e por isso pede ao seu amigo para que apenas concorde com ele se, de fato, acreditar que é um bom argumento. Crítion não seria o primeiro a consentir com o filósofo sem estar de acordo com suas palavras. Alguns estudiosos, por exemplo, não acreditam que Protágoras, no final do seu diálogo (*Protágoras*, 361b), tenha invertido suas opiniões com as de Sócrates. Mesmo que o sofista tenha aceitado o exame de suas opiniões acerca do ensino da virtude, este não consegue perceber as suas próprias contradições.

Em nenhuma parte do diálogo, Protágoras parece dar indícios de que tenha concordado com Sócrates por realmente acreditar que o que ele esteja a falar seja mais coerente do que seus próprios pensamentos. Ao contrário, Protágoras só concorda com ele por não conseguir construir argumentos bons o suficiente para vencer seus posicionamentos (*Ibid.*, 331c-d; 333b-d; 348b-c; 359d). Assim, no final do diálogo, enquanto Sócrates parece realmente ter mudado de opinião (por que a examinou e percebeu que não concordava com ela em alguns pontos), Protágoras encerra acreditando que tudo que Sócrates queria com o diálogo era a vitória da discussão.

Isso pode ser visto, por exemplo, em suas últimas palavras:

penso que só desejais sair vitorioso da discussão, Sócrates, razão pela qual me constranges a responder. Assim, **com o intuito de agradar-te** direi que, com base no que estabelecemos anteriormente em mútuo acordo, tal afirmação [que Protágoras defendia no início do diálogo] é impossível. (*Ibid.*, 360e, **grifo nosso**)

Críton diz concordar com Sócrates e pede para que ele prossiga com suas palavras. Mas, no diálogo *Fédon*, o encontramos, mais uma vez, atribuindo um valor destacado à opinião da maioria. Como a estória narrada no *Fédon* acontece um ou dois dias depois daquela que estamos investigando no *Críton*, isso significa que, embora Críton tenha dito que havia concordado com Sócrates sobre não darmos ouvidos a opinião da maioria, ele parece não ter mudado sua crença diante dessa questão. No caso do *Fédon* a opinião da maioria persiste na crença de Críton sobre o que ele compreende por “morrer”. Mesmo depois de Sócrates argumentar extensamente sobre a morte não ser o fim de todas as coisas (por meio tanto do *lógos* quanto de uma narrativa mítica), Críton persiste em oferecer compaixão ao filósofo que retruca dizendo:

não consigo, ó homens, persuadir Críton de que o Sócrates que aqui fala e ordena os detalhes de seu argumento é realmente eu. Ele pensa que sou aquele que logo contemplará como um cadáver e então pergunta como me enterrar. **E embora eu tenha estado dizendo por um tempo bastante longo que após ingerir o veneno não estarei mais convosco, mas partirei para o gozo das venturas dos abençoados, ele parece pensar que tudo isso não passou de um vão discurso que foi proferido para transmitir coragem a vós e a mim mesmo.** (*Fédon*, 115c-d, **grifo nosso**)

Depois do falso consentimento de Críton, entramos na parte final do *Críton*. Aqui, para refutar os argumentos proposto pelo seu discípulo, Sócrates se transforma em um porta-voz das leis, usando sua boca para comunicar as palavras que ele considera que seriam ditas caso elas estivessem ali presente. Na hipótese do filósofo deixar o Estado em que vive, estaria ele cometendo uma injustiça? Caso não, Sócrates partiria com Críton e seus amigos para a Tessália; caso sim, permaneceria em sua cela e

aceitaria o seu destino, pois a morte do corpo não seria nada diante dos males sofridos pela alma.

As leis começam chamando a atenção para o fato de que aquele que pretende infringi-la estará cometendo um ato direto contra o Estado, pois este só é possível graças as regras básicas de convivência que são estabelecidas entre os homens (*Críton*, 50b). Se Críton seguia a opinião da maioria e cometeu, no início do diálogo, uma violação contra as leis do Estado (que não permitiam sua presença na cela de Sócrates tão cedo), isso significa que o povo (*dêmos*) comete inúmeras violências contra o Estado em seu cotidiano, com o risco de algum dia ele deixar de existir. Platão, com isso, parece apontar para o perigo que a democracia pode acarretar à *pólis*: uma multidão de pessoas insensatas, que governam sem saber governar, infringem as suas próprias leis sem saber o mal que isso pode trazer não só para si, mas para todos.

Se Sócrates fugir de sua condenação, portanto, estará não só transgredindo as leis, como também contribuindo para o fim do Estado:

não te surpreendas com o que declaramos, Sócrates, mas respondes, visto que estás habituado a utilizar o método de perguntas e respostas. Vamos, respondes, **que falhas detectas em nós e no Estado que te leva a tentar destruir-nos?** (*Ibid.*, 50d, **grifo nosso**)

As leis permanecem em sua investida demonstrando o quanto são justas: graças a elas, por exemplo, os pais de Sócrates puderam se casar e gerá-lo. Graças a elas o filósofo teve um lugar para nascer e se desenvolver, uma boa educação (tanto nas artes liberais quanto na ginástica) e uma igualdade social com seus concidadãos que facilitou sua missão como filósofo. Foram elas também que deram a possibilidade dos atenienses serem um povo livre, construindo uma linha que os separa dos demais homens, bárbaros, escravos de suas próprias limitações. Se Sócrates quiser fugir, que parta o quanto antes, mas se permanecer deverá, assim como todos os demais, seguir as regras do Estado, pois será como permanecer na casa dos pais, obedecendo a seus preceitos e atentando aos seus pedidos (*Ibid.*, 51c).

Mas Sócrates não quer partir. Mais do que qualquer outro cidadão, ele foi quem mais permaneceu sob os cuidados do Estado. As leis relembram o fato de que, durante

toda a sua vida (longos 70 anos!), elas nunca foram injustas para com o filósofo (*Ibid.*, 52b). Ele nunca se ausentou da cidade para um festival, por exemplo. Não fez qualquer viagem para além daquelas exigidas pela atividade militar ou demonstrou algum interesse de sair da cidade para viver nos campos. Como ele mesmo afirmou no *Fedro*: **“os ambientes rurais e as árvores nada me ensinarão, enquanto exclusivamente as pessoas na cidade podem fazer isso”** (*Fedro*, 230d, **grifo nosso**). Ademais, as leis recordam que quando teve que escolher qual seria sua pena, Sócrates não optou pelo exílio, mas preferiu a morte do que ir para qualquer outro lugar (*Apologia*, 37c-e). A conclusão disso, portanto, é que muito mais que os demais cidadãos de Atenas, Sócrates estava satisfeito com o seu Estado e, por conseguinte, com as leis que o regem. Qual seria, portanto, o motivo, além da covardia, para que o filósofo preferisse fugir agora?

não debes render-te, recuar ou abandonar teu posto mas, quer na guerra, quer nos tribunais, bem como em todos os lugares e situações, **é teu dever fazer o que ordena teu Estado e tua pátria**, ou a ela mostrar, pela persuasão, o que é realmente justo. (*Críton*, 51c, **grifo nosso**)

Em relação ao argumento de Críton de que a partida de Sócrates irá trazer benefícios também para seus amigos, as leis replicam mostrando que, ao contrário, eles vão ficar expostos ao risco do banimento. Já no que diz respeito a hospitalidade que o filósofo irá receber em outras cidades, as leis objetam que, por sair como fugitivo de sua pátria, Sócrates irá ser recebido como “um inimigo dos governos, e todos que zelam por seus próprios Estados irão olhá-lo com suspeita, como um destruidor das leis” (*Ibid.*, 53b). Já no que concerne a vitória dos inimigos, a fuga de Sócrates apenas fortalecerá a opinião dos juízes quanto ao acerto de sua sentença, pois se o filósofo é capaz de transgredir suas próprias leis por interesses próprios, o que o impediria de corromper a juventude e renunciar os deuses da tradição?

Outro ponto importante é o fato de que Sócrates ficará impossibilitado de exercer sua missão, seja qual for o Estado em que ele irá se refugiar. Como o filósofo irá ter “uma vida digna de ser vivida” se não será capaz de exercer mais suas conversas diárias nas praças públicas? Ele viverá até o fim dos seus dias de maneira subalterna e servil, fazendo o possível para não irritar alguém, sobrevivendo em banquetes de

desconhecidos, sem a possibilidade de questionar suas opiniões, como se estivesse ali apenas pela comida e não pelo diálogo. E os filhos de Sócrates? Como eles poderiam viver bem se fugissem com seu pai? Eles também se tornariam escravos e passariam pelos mesmos problemas que ele, com a diferença de que teriam muito mais tempo de vida para aguentar.

Depois de refutar todos os argumentos de Críton em favor da fuga de Sócrates, as leis pedem para que o filósofo não se preocupe com o que pensa a maioria, nem com o que irá acontecer com seus amigos e com seus filhos depois de sua morte. O essencial, afirmam elas, é permanecer justo até o fim dos nossos dias para que quando finalmente deixarmos esse mundo e tivermos que encarar as leis do Hades, podermos contar com a justiça ao nosso favor:

Se partires injustiçado, como alegas, foste injustiçado não por nós [as leis], mas pelos homens; por outro lado, se fugires após de maneira tão infame retribuíres a injustiça com a injustiça e o mal com o mal, descumprindo teus compromissos e acordo conosco, e causando dano aos que menos queres causar dano, isto é, a ti próprio, aos teus amigos, a tua pátria e a nós, **nos tomaremos de ira contra ti enquanto viveres e nossas irmãs, as leis do Hades, não te receberão com benevolência, sabedoras que deste teu máximo para nos destruir.** Não permite que Críton te persuada a fazer o que é sugerido por ele, mas ouve nossos conselhos. (*Ibid.*, 54c, **grifo nosso**)

Com essas últimas palavras o diálogo se encaminha para o fim. Sócrates, confiante no juízo emitido pelas leis, segue impassível em direção a morte. Críton, após ter visto suas opiniões rechaçadas pelo *lógos*, não tem mais nada o que falar e aceita o fato de que não poderá fazer nada para ajudar seu mestre com a cicuta que o espera. Já nós, participantes passivos do diálogo, ficamos junto ao silêncio que se alastra para além do ponto final.

Considerações Finais

Podemos observar que Platão no diálogo *Críton*, ainda que toque em outros temas, envolve quase todo o texto no problema que existe no processo de adesão a

opiniões, na medida em que elas não são devidamente examinadas. Críton é colocado explicitamente em uma posição onde sua opinião tem origem não em um princípio racional, construído por meio do *lógos*, mas de uma multidão que não se preocupa em repensar suas próprias crenças. Assim Platão, a partir de um valor supervalorizado na cultura grega, a justiça, mostra a incoerência que existe no cidadão comum de Atenas, indicando o mal que tais opiniões irrefletidas podem desembocar.

Ademais, a pretensão de Platão no *Críton* parece procurar persistir na continuidade de uma das mais marcantes mensagens do seu mestre: “uma vida sem reflexão não é digna de ser vivida” (*Apologia* 38a). Sócrates se dispõe mudar de opinião caso Críton o convença quanto à legitimidade de sua fuga. Novamente relembremos o diálogo *Protágoras* onde Sócrates, tendo se dado conta da insuficiência da tese que defendia, tomou a posição contrária. Já Críton, no diálogo *Fédon*, perpetua essa submissão à opinião da maioria, mesmo Sócrates tendo aparentemente demonstrado ao discípulo o quão insensato é essa posição. Desse modo, apesar dos seus longos anos ao lado de Sócrates, Críton peca (aos olhos de Platão) ao não cumprir a advertência de reflexão amplamente propagada e vivenciada pelo seu amigo.

Referências Bibliográficas

BRÉHIER, Émile. **Historia de la Filosofía**. Trad. de Demetrio Nañez. Prólogo de José Ortega y Gasset. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. 1942.

CASTRO, Roberto Carlos Gomes de. *Platão contra os Sofistas: Sobre a Retórica*. **Convenit Internacional**, São Paulo, n. 12, p. 5-14, 2013. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit12/05-14Roberto.pdf>> acesso em: 26/03/2017

GOMPERZ, T. **Os pensadores da Grécia**: História da Filosofia Antiga. Tomo II – Filosofias Socrática e Platônica. Trad. de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2013.

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de Ironia**: constantemente atribuído a Sócrates. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Intr., trad. e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

PLATÃO. **A República de Platão**. Trad., Org. e notas de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Crátilo**. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. **Górgias**. Trad. e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **Diálogos I: Teeteto, Sofista e Prótagoras**. Trad. e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007.

_____. **Diálogos III: Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon**. Trad. e Notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.

_____. **Diálogos IV: Parmênides, Político, Filebo e Lísias**. Trad. e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.

ROSS, David. **Teoria de las ideas de Platón**. Trad. de José Luis Díez Arias. Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

ESTADO DE EXCEÇÃO: A RETIRADA DO DIREITO COMO MEIO LEGAL

Paloma Custódio Soares*

Resumo: Este artigo procura, a partir da visão do Filósofo Giorgio Agamben, explicitar o conceito de estado de exceção, considerando que a exceção se torna contemporaneamente um paradigma político dentro da jurisdição, suspendendo a própria norma. A exceção estabelece uma relação com a lei na medida em que suspende o direito e o faz com vistas a salvaguardar a continuidade do próprio direito. Normalmente os dispositivos de exceção são utilizados em casos de guerra civil, insurreição e resistência, atualmente ampliando-se e tornando-se prática corrente dos governos. E este é foi o objetivo da pesquisa que resultou neste artigo: compreender como funciona a exceção e perceber que ela atualmente se constitui como regra. Tendo sido normalmente utilizada em casos de conflitos internos, a exceção intenta permitir que o soberano permaneça no poder. Para isso marca-se pela tomada da vida pelo poder em que a vida nua, que é sua vida natural, destituída de direitos políticos, torna-se a forma-de-vida, a forma política da relação para com o poder. E este utilizar-se da vida nua manifesta-se como fundamento da própria soberania. Para Agamben, isto se expande como regra a partir dos campos de concentração e ganha novos contornos após o atentado do 11 de setembro de 2001. Cabe aqui, perceber como, a partir de então, a exceção tornada regra, busca manter o poder do soberano, sendo atualmente utilizada a todo momento pelos diversos governos.

Palavras-chave: Direito, Paradigma, Regra.

STATE OF EXCEPTION: THE WITHDRAWAL OF THE LAW AS A LEGAL ENVIRONMENT

Abstract: This article seeks, from the perspective of Philosopher Giorgio Agamben, to make explicit the concept of state of exception, considering that the exception becomes at the same time a political paradigm within the jurisdiction, suspending the norm itself. The exception establishes a relationship with the law in that it suspends the right and does so with a view to safeguarding the continuity of the law itself. Exception devices are usually used in cases of civil war, insurrection, and resistance, currently expanding and becoming the current practice of governments. And this is the purpose of the research that resulted in this article: understanding how the exception works and realizing that it is currently a rule. Having been commonly used in cases of internal conflicts, the exception is to allow the sovereign to remain in power. For this it is marked by the taking of life by the power in which the naked life, that is its natural life, destitute of political rights, becomes the form-of-life, the political form of the relation with the power. And this use of naked life manifests itself as the foundation of one's own sovereignty. For Agamben, this expands as a rule from the concentration camps and gains new contours after the attack of September 11, 2001. It is here to understand how, from then on, the exception made rule, seeks to maintain the power of the sovereign, and is currently used by the various governments at all times.

* Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará e participante do grupo de estudos em Biopolítica e Estado Penal – UECE. E-mail: palomacustodio@outlook.com.

Keywords: Right, Paradigm, Rule.

Introdução

O estado de exceção é um “conjunto de fenômenos” que se relacionam com o estado de direito pela forma da exceção. Onde o estado de direito se configura com o seguimento das leis vigentes e o estado de exceção, porém, é uma expressão da decisão do soberano e se caracteriza pela lógica da emergência em que o poder suspende os direitos da população independente dos danos que pode causá-la. Entretanto, ainda que suspendendo a norma, é um instituto que estabelece uma relação com o ordenamento. São expressões do estado de exceção o estado de emergência e o estado de sítio, os quais, em determinadas circunstâncias, são declarados, garantindo a suspensão do direito justificando com vistas a garantir o ordenamento jurídico. Normalmente essas leis possuem um período para ser utilizadas, mas isso dependerá do país e da sua jurisdição.

Na visão de Giorgio Agamben, filósofo italiano e um dos mais conhecidos estudiosos a tratar do assunto, afirma que o estado de exceção se caracteriza atualmente pela perda da relação entre território e tempo, pois se torna regra, não havendo assim necessidade de sua declaração, manifestando-se amplamente como prática dos atuais governos. Agamben vê a exceção como uma medida que se configura a partir da necessidade do estado, onde o soberano decide sobre a exceção, “no calor e no clamor da emergência”. E quando a norma é suspensa, ou seja, a constituição é posta em suspensão, todos estão expostos à perda dos seus direitos. Este lugar em que se encontram os indivíduos, enquanto vida nua, é a que garante a sua submissão, exposição ao poder. Portanto, o estado de exceção, pode se dizer, é uma medida que se encontra em uma zona de indistinção: está ao mesmo tempo dentro e fora do direito.

E isso é o estado de exceção, a suspensão de direitos, e a vigência de um poder total sobre a vida, que pode eliminar completamente populações afirmando ser para o benefício e permanência do estado de direito. O nome dado por Agamben para essa situação em que os indivíduos se encontram é a vida nua. Ela se caracteriza pelo indivíduo estar em uma condição de mera vida natural, onde não existe a jurisdição para protegê-lo. Transformando-se, esta sua condição desnuda, em sua forma-de-vida³⁴, sua

³⁴ Agamben, *Meios sem fim*, p. 13-14.

condição de relação com o poder,³⁵ pela via da exceção. Portanto, pode-se dizer que o indivíduo é posto em uma zona de anomia, pois ele está dentro do direito, ao passo que é abandonado por ele, pois não possui mais a jurisdição a seu favor. E esta é a situação das pessoas que estão mantidas nos campos de concentração: não estão vivendo com a sociedade, elas estão a mercê dela, apenas vivendo e esperando a decisão de alguém sobre sua vida.

Este estar em situação de vida nua³⁶, sem sua forma política, ou seja, sem forma-de-vida *exclui* o indivíduo da sociedade, põe-no num não lugar, entre o direito e ausência de direito. E os governos quando julgam necessário sempre recorrem à exceção para a manutenção e permanência do poder do soberano, tornando o indivíduo uma vida matável. Onde para agamben, “*Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no bando soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania.* (2010, p.85)³⁷

1. A exceção em dados contextos históricos

Em países como França e Alemanha, por exemplo, a exceção está inserida no próprio texto constitucional. Em outros como, os Estados Unidos, ela não está inserida na constituição. Porém, mesmo quando a exceção não está inserida no texto legal, o poder por uma necessidade, age por uma força de lei sem lei.

A teoria da necessidade não é aqui outra coisa que uma teoria da exceção (*dispensatio*) em virtude da qual um caso particular escapa à obrigação da observância da lei. A necessidade não é fonte de lei e tampouco suspende, em sentido próprio a lei; ela se limita a subtrair um caso particular à aplicação literal da norma: [...]. (AGAMBEN, 2004, p. 41)

³⁵ Agamben nos seus estudos sobre o assunto articula ao conceito de estado de exceção a noção de biopolítica, seguindo certa aproximação com os estudos de Foucault, em que o poder sobre a vida, ou seja, encontra certo lugar no contexto da exceção, na medida em que tal contexto excepcional potencializa as formas de controlar a população de forma completa, sendo possível até mesmo a retirada do direito da vida de determinados indivíduos. Foucault é um dos autores com quem o filósofo italiano estabelece um diálogo decisivo para as suas formulações, sobretudo, no que se refere a esta aproximação da biopolítica com a lógica do estado de exceção, apontando aqui que neste lugar estabelece-se um modo de manifestação do poder sobre a vida, nos termos particulares do Estado (bio)político moderno.

³⁶ Agamben, *Homo sacer* : O poder do soberano e a vida nua, p. 85.

³⁷ Agamben, *Homo sacer*: O poder do soberano e a vida nua, p. 85.

A problemática maior está nessa indiscernibilidade de onde se encontra a exceção, ou seja, sua localização. Pois, ela é uma lacuna dentro do direito. Mas mesmo ela sendo uma questão, que não se consegue compreender como algo que está dentro da lei, porém está dentro para suspender a própria lei, mantendo com esta última uma relação pela forma da exclusão.

Historicamente a França foi o primeiro país a adotar uma expressão do estado de exceção, pois foi o primeiro a inserir o estado de sítio em documento legal, no decreto de 8 de julho de 1791 da Assembleia constituinte francesa³⁸, criado para fazer a distinção entre estado de paz, estado de guerra e estado de sítio. Assim, o estado de sítio deixou de ser usado apenas em estado de guerra e passou a ser utilizado em questões internas como uma medida extraordinária, passando a ser um ato político, se tornando uma regra. Porém, a ideia de suspensão é introduzida pela primeira vez na constituição de 22 de setembro, do ano VIII, no artigo 92. Nesse momento quem determinava a lei do estado de sítio era o parlamento, pois era ele o responsável pela produção da lei. Em 1852 quem tinha autorização para isto era o chefe de Estado, depois de muitos fracassos tornou-se responsável a câmara dos deputados como se fosse uma petição de uma lei comum, mas atualmente o presidente é o responsável por pedir que a lei entre em vigor.

Pode-se ver como funciona o estado de exceção mais claramente quando ele foi decretado na Alemanha, na segunda guerra mundial com o governo nazista. O estado de exceção se figura no texto legal quando Hitler entra no poder e promulga, no dia 28 de fevereiro (1933), o decreto para a proteção do povo e do estado, que suspendia os artigos da constituição de Weimar³⁹ que são responsáveis pelas liberdades individuais. No entanto, o decreto nunca foi revogado podendo se dizer que o terceiro reich foi um estado de exceção que permaneceu por 12 anos. Porém, o que configura o governo estar em exceção é que ele mantém um governo dual, onde ele manteve a constituição, mas retirou os direitos individuais da população, onde as forças militares tinham poder total, sem precisar responder a outrem podendo retirar o direito dos indivíduos, ou seja, tem o direito, mas só é realizado dependendo do interesse do governante, do soberano. Agamben afirmará esse estado dual dizendo, “[...] foi sutilmente definido como “Estado dual” – a constituição legal de uma segunda estrutura, amiúde não formalizada

³⁸ Agamben, Estado de Exceção p. 16 (explica toda a história da exceção na França).

³⁹ Agamben, Estado de exceção p. 12 (explica toda a história da exceção dentro do nazismo).

juridicamente, que podia existir ao lado de outra graças ao estado de exceção” (AGAMBEN, 2004, p. 76).

Na Alemanha Hitler proporá medidas severas e perversas contra a população judaica, não obstante, tal governo convencia à população a partir de propagandas e discursos de ódio no qual disseminavam uma pura raça alemã. Onde as pessoas de ascendência judaica ou de outras raças, mas principalmente a judaica, tinham que ser afastadas dos cidadãos alemães (onde se começou a promulgar leis que proibiam os judeus de frequentarem os mesmos lugares que os alemães, depois criaram um bairro só para os judeus e foi nessa separação que se deu até a sua condução aos campos de concentração). Tiraram todos os seus direitos (judeus) e a população acreditava que Hitler estava fazendo o necessário para restaurar o governo alemão. E quando levados aos campos de concentração, ponto máximo da retirada dos seus direitos, eram obrigados a trabalhar, pouco recebiam algum tipo de alimentação e quando estavam doentes ou eram idosos e crianças (portanto, não tinham condições de trabalhar) eram mandados para as câmeras de gás. Portanto, é o momento onde o soberano tem total poder sobre a vida daqueles indivíduos, assim os judeus estão em situação de vida puramente nua, ou seja, sem a posse de nenhum direito. Giorgio Agamben chamará os campos de fábrica de cadáveres, dizendo que “[...] morte não pode ser chamada de morte, mas apenas fabricação de cadáveres.” (AGAMBEN, 2008, p.87).⁴⁰ Pois, eram levados para morrer nos campos, demonstrando todo o poder do soberano sobre o povo, onde o soberano precisa utilizar a vida nua como fundamento de sua soberania.

Para Agamben o estado de exceção está atualmente se caracteriza como regra e para ele é este instituto se aponta como paradigma da política contemporânea. O estado de exceção caracteriza-se enquanto uma zona de indistinção que está ao mesmo tempo dentro e fora do direito como quando diz que “ela é um caso singular que é excluída da norma geral. A norma se aplica a exceção desaplicando-se, retirando-se desta” (AGAMBEN, 2010, p. 23)⁴¹.

O estado de direito vem para abolir a arbitrariedade da vontade do soberano, porém ele não consegue aboli-la, a exceção continua existindo como potência de vontade do soberano. Sendo um paradigma de governo dominante na política

⁴⁰ Agamben, O que Resta de Auschwitz p. 87 (apresenta a situação de fragilidade do individuo no campo).

⁴¹ Agamben, Homo Sacer: O poder do soberano e a vida nua p. 23.

contemporânea, tornando-se uma técnica de governo sendo usada em vários tipos de governos e não apenas nos ditatoriais. Pode se encontrar a exceção em países democráticos, pois se tornou uma técnica do governo.

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadão que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. (AGAMBEN, 2004, p. 13)

Isso evidencia a capacidade do poder soberano de suspender a ordem jurídica em vista da realização de seus interesses. E vemos isso não somente na história passada, mas na sociedade atual, onde observa-se, por exemplo, o governo dos Estados Unidos da América executando duas leis em 2001⁴², que são “*Military Order*” e a “*USA Patriot Act*”, postas pelo presidente Bush depois do atentado do 11 de setembro de 2001. Desde então, o país não possui leis que preveem o estado de exceção, mas possui leis que põe indivíduos em exceção.

A *military order*, de 13 de novembro de 2001, autoriza a detenção sem tempo definido para não cidadãos americanos acusados de terrorismo e a *USA Patriot act*, aprovado pelo senado em 26 de outubro de 2001, permite que manter um estrangeiro preso por no máximo sete dias, no fim deste período ele deve ser expulso para o país de origem ou acusado, estas leis são para suspeitos de terrorismo. Quando acusados podem ser encarcerados em Guantánamo, que é uma prisão que não possui as mesmas leis das outras do país, onde é permitida tortura e outras medidas que são punitivas independentes de sua gravidade para prisioneiros suspeitos de participarem de grupos como AL-Qaeda ou Taliban (A maioria é presa sem acusações formais ou processos constituídos). Onde Agamben explicita afirmando que,

A novidade da “ordem” do presidente Bush está em anular radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável. Os talibãs capturados no Afeganistão, além de não gozarem do estatuto POW [prisioneiros de guerra] de acordo com a Convenção de Genebra, tampouco gozam daquele de acusado segundo as leis norte-americanas. (Agamben, 2004, pg. 14).

⁴² Agamben, Estado de Exceção p. 14.

Dentro dessa penitenciária de Guantánamo⁴³ não se possuindo as mesmas leis vigentes para os cidadãos americanos, é então, um lugar como o campo de concentração nazista, que pertence aos Estados Unidos mais não possui as mesmas leis para os cidadãos que são presos nas penitenciarias comuns do país. É um local em que o indivíduo perde todo seu direito político e encontra-se em situação de vida nua, pois não possui mais nenhuma lei que o assegura, está à mercê apenas da decisão dos detentores do poder. E isto é vigente atualmente, por isso podemos retomar Agamben quando ele afirma que a exceção tornou-se regra.⁴⁴

No Brasil vivemos em uma democracia representativa, onde o governo tem o dever de realizar medidas que sejam de acordo com o que o povo necessita, literalmente representando a vontade da maioria da população e formulando leis que a beneficiem. E o estado de direito deve seguir essas leis. Pois, o estado de direito é apenas o seguimento das leis vigentes. O contexto brasileiro, sendo um país democrático, que tem como dever por leis de acordo com o bem estar da população, é marcado por momentos de exceção e segue a tendência mundial da normal-excepcionalidade, ou seja, da exceção tornada regra.

No país têm-se leis que se sustentam na exceção, cujas expressões utilizadas, são estado de defesa, estado de sítio e intervenção federal, leis que devem ser usadas em casos de guerra ou calamidade nacional⁴⁵. Mas, já vivemos períodos como a ditadura, onde os militares tinham total poder sobre a população. Nesse período vários indivíduos tornaram-se presos políticos por simplesmente se opor ao governo, que controlava o que se passava na mídia e o que se ensinava nas escolas.

Hoje temos contextos marcados por intervenção militar em cidades consideradas como áreas de risco, como é o caso do Rio de Janeiro, onde o presidente assina um decreto para por a lei em vigência, com isso a segurança pública fica sob o comando da união. Assim o exército possui poder sobre todos os dispositivos de segurança do estado⁴⁶. Sendo que a lei da intervenção foi aprovada pelo congresso e estabelecida até

⁴³ Judith Butler, O limbo de Guantánamo. (artigo)

⁴⁴ Foi a partir do atentado as chamadas torres gêmeas nos EUA que o presidente deste país, com o argumento de uma ameaça presente, segue, com discursos de que se fazia necessário, à criação de leis que pudessem manter a ordem e a segurança do estado. E esta constante necessidade de manter a ordem é que faz com que o estado de exceção deixe de ser uma exceção e torne-se uma regra. Porque o soberano vê apenas uma forma de manter o poder e para isto necessita que se coloque o indivíduo em situação de vida nua para a permanência desta ordem.

⁴⁵ Intervenção federal, câmara dos deputados (site).

⁴⁶ Constituição de 1988, art. 34-36 (explica todos os critérios da intervenção e como funciona).

o dia 31 de dezembro de 2018⁴⁷, sob a tutela do general Walter Souza Braga Netto que será o responsável pela intervenção, escolhido pelo presidente da república.

2. Indicações conclusivas

Portanto, torna-se claro que a exceção não é uma medida que se encontra no passado, mas mantém-se na atualidade, afirmando-se como uma prática corrente dos diversos governos. O que, de certa forma caracteriza o contexto contemporâneo da exceção é a ideia do risco permanente, da emergência cotidiana que exige ações enérgicas, e pautadas pelo domínio total do poder sobre as vidas, em nome da ordem, da paz, da manutenção das democracias. O detentor do poder afirma ser uma necessidade que determinado grupo perca seus direitos, pois assim se manterá a ordem do estado e todos poderão permanecer possuindo seus direitos.

Pode-se concluir que o estado de exceção é uma expressão da democracia embora pareça nega-lá, pois é uma medida dentro do próprio estado de direito, onde se mantém as leis, mas as suspende quando considera necessário. Vemos na história que a exceção se tornou uma regra, pois em muitos países se tem o estado de exceção dentro da própria lei e quando não, cria leis com aspectos de exceção. Não se teve a exceção apenas em caso de guerra como na época do estado nazista, mas vemos atualmente de forma atuante.

O estado de exceção vem como medida que visa manter a ordem de um estado e as leis, uma medida extraordinária, utilizada principalmente em casos onde a ordem pública perde o controle, fazendo com que o presidente, ou seja, o soberano de um estado sinta a necessidade de implantar medidas excepcionais para a manutenção da ordem. Podendo levar uma pessoa a situações subumanas, pois no Estado de Exceção retira o direito de determinado grupo que ele classifica como uma ameaça ao governo e ao direito. Portanto, é importante que haja um compromisso da população de se manifestar e impor suas vontades para que não chegue a se tornar possível a perda das garantias e direitos constitucionais, principalmente em países como o Brasil, um país de estado democrático.

Referências:

⁴⁷ Intervenção federal, Planalto – Presidência da República (site).

Agamben, G. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2015.

_____. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O Que Resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Homo Sacer: O poder do soberano e a vida nua*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

Butler, J. *O limbo de Guantánamo*. *Novos Estudos*, São Paulo, v. 1, ed. 77, p. 223 – 231, março, 2007.

Veja como funciona a intervenção federal. Câmara dos deputados. Disponível em: <<
<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITO-E-JUSTICA/145287-VEJA-COMO-FUNCIONA-UMA-INTERVENCAO-FEDERAL.html>>> Acesso em: 22 de março de 2018.

Saiba como funciona a intervenção federal. Planalto. Disponível em: <<
<http://www2.planalto.gov.br/acompanhe-planalto/noticias/2018/02/rio-de-janeiro-saiba-como-funciona-a-intervencao-federal>>> Acesso em: 22 de março de 2018

Constituição. Planalto. Disponível em: <<
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>> Acesso em: 22 de março de 2018.

ECOS DO TRÁGICO EM *FATALIDADE*, DE GUIMARÃES ROSA.

Fabrício Lemos da Costa*

Hanna Line Silva de Lima*

Resumo: O presente artigo tem como objetivo desenvolver uma leitura da narrativa *Fatalidade*, nono conto do livro *Primeiras Estórias*, de Guimarães Rosa, a partir da tragédia grega Antiga, sobretudo no que tange aos elementos que compõem a tessitura trágica, como os conceitos que remetem ao destino, ao temor, ao perigo e à catástrofe. Em *Fatalidade*, os aspectos gregos colocar-se-ão numa realidade sertaneja, lugar onde impera o mais forte, porque a lei é incipiente ou quase inexistente.

Palavras-chave: Tragédia; Sertão; Destino; Catástrofe; Temor.

DES ÉCHOS DU TRAGIQUE EN “FATALIDADE”, DE GUIMARÃES ROSA.

Résumé: Le présent article a comme objectif promouvoir une lecture de la narrative “Fatalidade”, neuvième conte du livre “Primeiras Estórias”, de Guimarães Rosa, à partir de la tragédie grecque Antique, surtout dans les éléments qui composent les thèmes tragiques, par exemple, les concepts qui se réfèrent au destin, à la crainte, au danger et à la catastrophe. En “Fatalidade”, les questions grecques sont une réalité “sertaneja”, lieu où domine le plus fort, parce que la loi n’existe pas.

Mots-clés: Tragédie; Sertão; Destin; Catastrophe; Crainte.

Em 1962, a primeira edição do livro *Primeiras Estórias*, conjunto de 21 contos, publicado pela Livraria José Olympio Editora, apareceu ao público acompanhado de imagens e palavras em sua capa na forma de brochura. Os textos apresentavam-se por meio de esfinges, símbolos⁴⁸ do infinito, paisagens do sertão com sua flora e fauna e

* Possui graduação em Letras pela Universidade Federal do Pará (2012). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura Brasileira. E-mail: fabricio.lemos1987@yahoo.com.br.

* Possui graduação em Habilitação em Língua Portuguesa e Língua Francesa e suas Literaturas pela Universidade Federal do Amapá (2013) e especialização em Produção de Material Didático e Formação de Mediadores de Leitura para EJA pela Universidade Federal do Amapá (2016). Atualmente é Professora da Universidade Federal do Amapá. Tem experiência na área de Letras. E-mail: hanna.line@yahoo.com.br.

⁴⁸ “O surgimento de símbolos representa a última e mais profunda camada na estrutura do estilo. É a união das formas elaboradas a mais pura verticalidade de significado. Esta expansão de sentido será tanto

personagens sertanejos que permeiam os contos. Entre a diversidade simbólica colocada como um convite ao leitor perceber-se-á a palavra grega *Anankê*, a qual se coloca como possibilidade da leitura do viés da cultura grega Antiga nas narrativas de Rosa.

Dessa forma, partiremos nossa reflexão em torno de *Fatalidade*, na tentativa de um encontro entre o mundo sertanejo, com seus temores e o variado leque de violência, além do cerne da cultura trágica, com seu destino incontornável e maior que o indivíduo, assim como seu caráter designador de temores, danos e conflitos. Assim, todos os aspectos que remetem à tragédia grega são inerentes à possibilidade de leitura do trágico em ambiente sertanejo, onde é corpus de toda uma cultura universal. O texto direciona-se numa linha de encontro do regionalismo ao universalismo.

Fatalidade dá-se no Sertão, ambiente de perseguição, temor e danos, cujo enredo encontra-se no conflito entre os personagens Zé Centralfe, caboclo mineiro, e Herculinão, valentão sertanejo, que persegue com cortesias desonrosas a esposa do primeiro. Zé Centralfe resolvera pegar em armas com o auxílio e sugestão do personagem Meu Amigo, sujeito declarado com: “vasto saber e pensar, poeta, professor, ex- sargento de cavalaria e delegado de polícia.” (ROSA, 2001, p.107). A narrativa desenvolve-se num clima de desarmonia e impetuosidade, o qual tem os gregos Antigos como pano de fundo, citados constantemente por Meu Amigo, como é possível verificar no seguinte trecho:

Estava justamente especulando: _ “Só quem entendia de tudo eram os gregos. A vida tem poucas possibilidades.” Fatalista como uma louça, o Meu Amigo. Sucedeu nesse comenos que o vieram chamar, que o homenzinho o procurava. (Ibidem, p. 107).

Meu Amigo encoraja e sugere ações ao personagem Zé Centralfe conforme os Antigos, inserindo-o na clave da cultura trágica, ao qual o destino, *Anankê*, coloca-se como sentido do enredo, sobretudo no que se refere ao conflito e ao temor. O destino no sertão liga-se ao plano universal, ou seja, à definição mais ampla do homem que sofre e reage, no entanto, acaba caindo no erro, *hýbris*. Meu Amigo é um sertanejo letrado, que busca nos gregos as explicações, mas não se afasta do sertão, daquele lugar sem lei, νόμος, ambiente que foge à moralidade aceita na cidade. Assim desenvolve o narrador no início do conto:

mais forte, quanto mais perfeitas tenham sido as formas obtidas. E esta perfeição outra não é senão a perfeita adequação do sensível ao formal.” (FACÓ, 1982, p.53).

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

Na data e hora, estava-se em seu fundo de quintal, exercitando ao alvo, com carabinas e revólveres, revezadamente. Meu Amigo, a bom seguro que, no mundo, ninguém, jamais, atirou quanto ele tão bem- no agudo da pontaria e rapidez em sacar arma; gastava nisso, por dia, caixas de balas. (Ibidem, p.107).

Fatalidade, dessa forma, não é exemplo de conduta ética ou modelo de educação cívica, como apontara os mais diversos helenistas em relação à finalidade das apresentações trágicas em Atenas⁴⁹, porque o sertão faz parte de um Brasil onde a lei é ausente, ou seja, os sertanejos da ficção de Guimarães Rosa utilizam-se da violência, artimanhas ou da barbárie para a sobrevivência. Assim, se nas tragédias os heróis caíam no erro para purificar a comunidade⁵⁰, os sertanejos caem em máculas, pois não se aproveitam das manobras ou são simplesmente capturados na dificuldade. Entretanto, poder-se-ia ressaltar a relação entre o sentido do destino em *Fatalidade* com o aspecto que fizera Sófocles o mais importante entre os tragediógrafos: a evolução da tragédia para o caráter humano. De acordo com Jaeger:

A arte com que Sófocles cria os seus caracteres é constantemente inspirada pelo ideal de conduta humana que foi a criação peculiar da cultura e da sociedade do tempo de Péricles. Na medida em que aprendeu esta conduta no que a sua essência tem de mais profundo tal como a deve ter experimentado em si próprio, Sófocles humanizou a tragédia e fez dela o modelo da educação humana. (JAEGER, 2003, p.321).

O viés humano em *Fatalidade* encontra-se no motivo do conflito, a perseguição amorosa, mas a maneira com que se resolve é bárbara e coloca o outro em processo de desumanização, já que o perigo não inclui o direito básico do julgamento, apontados por Zé Centralfe ao início do texto, mas logo fora descartado como impossibilidade de resolução da angustiada perseguição: “Sou homem de muita lei...Tenho um primo oficial- de- justiça... Mas não me abrange socorro...Sou muito amante da ordem.” (ROSA, 2001, p.108).

⁴⁹ Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet em *Mito e Tragédia na Grécia Antiga* argumentam que a tragédia não é apenas uma arte, mas uma manifestação que se encontra relacionada no interior “dos órgãos políticos e judiciários” (VERNANT e VIDAL-NAQUET, 1977, p 20). Dessa forma, questões míticas e debates da cidade aparecem em várias tragédias ao longo dos concursos de Atenas, ou seja, o gênero tinha uma finalidade educativa, moral, na constituição da *pólis* e do cidadão da época.

⁵⁰ “É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções”. (ARISTÓTELES, *Poética*, VI, XXVII, 1449 b, 24).

Além disso, o enredo constituir-se-á a partir de comportamentos que se desenvolvem a guisa da insolência e excessos, *hýbris*, na qual os sujeitos são alvos de perseguição e danos, como é possível verificar nas vontades de Herculinão, sertanejo que age de acordo com seus desejos humanos. Herculinão é movido por um excesso, uma vontade súbita de possuir a mulher do próximo, a esposa do desprotegido Zé Centralfe. Meu Amigo descreve-o como representante desumano do sertão:

Meu Amigo o interrompeu; ele seguia biograficamente os valentões do Sul do Estado. _ “É um Herculinão, cujo sobrenome Socó...” _ explicou o homenzinho. Meu Amigo voltou-se, rosou: _ “Horripilante badameco...” Por certo esse Herculinão Socó desmerecesse a mínima simpatia humana, ao contrário, por exemplo, do Jovem Joãozinho do Cabo-Verde, que se famigerara das duas bandas da divisa. (Ibidem, p.109).

Entretanto, a *hýbris* de Herculinão leva-o à fatalidade e à morte, final trágico do personagem que de tanto querer, caiu em desmedida. Por outro lado, Zé Centralfe é persuadido, agindo no excesso, na maneira sertaneja, ou seja, na violência e na crueldade. A *hýbris* está relacionada à persuasão, necessidade sentida pelo herói, cujo resultado é a insolência pelo excesso ou perdas maiores, como a morte. Entretanto, como foi dito anteriormente, o erro é uma máxima humana universal, mesmo no sertão, mas a ausência de moralidade é uma perspectiva que caminha em possibilidades da necessidade da sobrevivência em ambiente tão inóspito. Raquel Gazolla argumenta a respeito da *hýbris* no interior das tragédias gregas:

Há no modo de ser trágico-heroico um componente que o poeta evidencia: o poder da argumentação, quer por parte do coro, quer do adivinho ou de algum personagem. O poeta usa a força do *lógos* para tensionar a destinação heroica. As argumentações, conselhos, lamúrias apontam para as infelicidades previstas por manter-se o herói em *hýbris*; tentam demovê-lo da desmedida, apesar de que nada poderá quebrar as cadeias da Necessidade a que ele está sujeito. (GAZOLLA, 2001, pp. 76-77).

Dessa forma, colocar-se-ia uma questão em *Fatalidade*, pergunta que em parte resolveria o cerne da referência aos gregos, mas ao mesmo tempo afasta-os do sertão ficcional de Guimarães Rosa. A aproximação dá-se na existência do destino, *Anankê*, mas se alarga em outras possibilidades, principalmente na problematização da própria (i) moral sertaneja, ou seja, perguntar-nos-íamos se existem máculas ou consciência moral no sertão, ou ainda, a *hýbris* não seria uma necessidade quando se vive em um lugar fora do *nómos*?

Zé Centralfe pela persuasão pega em armas, e confirma o destino fatal de Herculino, no entanto, a queda do sujeito valentão não se desenvolve para conteúdo educativo no que tange à catarse do leitor, ou seja, “purificar emoções” como fora mencionado por Aristóteles em sua *Poética*, mas para confirmar o lugar do ser-tão. Benedito Nunes em *De Sagarana a Grande Sertão: veredas* argumenta que o sertão de Rosa dá-se em um estado pré-civil, porque a racionalidade é inoperante, caracterizando-se quase como um mundo de período heroico, como pensara Hegel:

As atividades que primam nesse universo projetado nas três obras, dentro de um mundo mais bárbaro e rude do que primitivo, algumas vezes idílico, outras cruel, próximo tanto da Natureza quanto da idade heroica, ainda anômica, pré-civil, extra ou contrarracional, da qual falou Hegel, e que entram na composição dos enredos, são vaquejar, plantar, pelejar ou guerrear, vingar-se de afrontas, revidar ofensa, mas também cortejar, fornicar, cantar e poetar. (NUNES, 2013, p.245).

Assim, a luta, *agón*, marca o conflito trágico que resultou na morte do galanteador, mas ao mesmo tempo direciona a narrativa para o que chamamos de “eco” do trágico, à maneira sertaneja, pois todo o enredo parece convergir na preparação do conflito, o qual tem relação com a destruição do estado de harmonia do esposo perseguido e a catástrofe instalada, cuja ação está comprovada pelo título do conto. É possível verificar essa perspectiva nas andanças de Zé Centralfe, principalmente ao fugir de sua comunidade em busca de proteção e auxílio:

Sucedendo-se os sustos e vexames, não acharam outro meio. Ele e a mulher decidiram se mudar. _ “Sendo para a pobreza da gente um cortado e penoso. Afora as saudades de se sair do Pai-do-Padre; a gente era de muita estimação lá.” Mas, para considerar Deus, e não transpassar a lei, o jeito era._ “Larguei para o arraial do Amparo...” Arranjaram no Amparo uma casinha, uma casinha, uma roça, uma horta. Mas, o homem, o nominoso, não tardou em aparecer, sempre no malfazer, naquela sécia. Se arranchou. Sua embirração transfazia um danado de poder, todos dele tomavam medo. E foi a custo ainda maior, e quase à escondida, que José Centralfe e a esposa conseguiram fugir de lá também, tendo pesar. (ROSA, 2001, pp.109-110).

A marca do destino grego em *Fatalidade* far-se-á imerso em uma realidade local, onde converge o universal e suas possibilidades. Nesse sentido, poder-se-ia encontrar “ecos” de uma vasta cultura trágica grega, com suas peculiaridades de conflito e mudanças repentinas de fortuna, *peripeteia*, na vida de sertanejos e jagunços, porque o sertão é vasto como o mundo, como argumenta Riobaldo,

personagem de *Grande Sertão: Veredas*, cuja grandiosidade geográfica alargar-se-ia em todas as manifestações da cultura universal, como o destino que joga o sujeito para a fatalidade⁵¹, donzelas perseguidas ou pactos com o demônio, marcando-o como caráter demasiadamente humano em seu sentido mais original, *húmus*.

Para os de Corinto e do Curuvelo, então, o aqui não é dito sertão? Ah, tem maior! Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho de autoridade. O Urucúia vem dos montões oestes. Mas, hoje, que na beira dele, tudo dá- vazantes; culturas que vão de mata em mata, madeiras de grossura, até ainda virgens dessas lá há. O gerais corre em volta. Esses gerais são sem tamanho... (ROSA, 2001, p.24).

A diversidade universal dá-se no conto *Fatalidade*, sobretudo no discurso de Meu Amigo, ao declarar-se admirador dos gregos, mas ao mesmo tempo as explicações dos Antigos são limitadas no Sertão, abrindo espaço para outra matriz da cultura, a da “graça”, ou seja, do livre-arbítrio⁵² de suma teológica patrística: “Se possível, explica-me agora a razão pela qual Deus concedeu ao homem o livre arbítrio da vontade, já que, caso não o houvesse recebido, o homem certamente não teria podido pecar”. (AGOSTINHO, *De lib.arb.*, II,1,1). Dessa forma, como foi dito anteriormente, o sertão abre-se para a cultura universal, na medida em que incorpora “ecos” da história cultural humanista nas ações dos personagens, que agem conforme um saber universalista, sendo recolocado ou interpretado nestes gerais “sem tamanho...” (ROSA, 2001, p.24). Assim, Meu Amigo sem justificar com os gregos, resolvera abrir o argumento para “fora do destino” trágico grego, ou seja, para a vontade do livre-arbítrio, no qual o homem é responsável na direção de suas realizações terrenas, como fora desenvolvido por Santo Agostinho em *Livre-Arbítrio*. Meu Amigo argumenta a partir da “graça” após a confissão de Zé Centralfe a favor da “ordem” e da “lei”:

“Sou homem de muita lei... Tenho um primo oficial-de- justiça... Mas não me abrange socorro... Sou muito amante da ordem...” Meu Amigo murmurou mais ou menos: _ “*Não estamos debaixo da lei, mas da*

⁵¹ “Tudo não é escrito e previsto? Hoje, o deste homem. Os gregos...” Disse: _ “Mas... a necessidade tem mãos de bronze...” Disse: “Resistência à prisão, constatada...” Dissera um “não”, metafisicado. (ROSA, 2001, p.112).

⁵² Na ficção de Guimarães Rosa o aspecto religioso-cristão está presente em várias narrativas, entretanto, como acontece com outras matrizes culturais, o cristianismo sofre a influência no bárbaro sertão, como fica evidente no texto *A hora e a vez de Augusto Matraga*: “Nhô Augusto se ajoelhou, no meio da estrada, abriu os braços em cruz, e jurou: - Eu vou p’ra o céu, e vou mesmo, por bem ou por mal!... E a minha vez há de chegar...P’ra o céu eu vou, nem que seja a porrete” (ROSA, 1984, p.356).

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

*graça...*⁵³ _Cuido que citasse epístola de São Paulo. (ROSA, 2001, p.108).

Assim, falar-se-á em aspectos da universalidade convergindo para todas as direções do sertão⁵⁴, perpassando o nome ao caráter de personagens, como Herculinão que lembra o herói grego Hércules, de acordo com as formulações de Heloisa Vilhena de Araújo em *O Espelho: Contribuição ao estudo de Guimarães Rosa*. Neste sentido, tal semelhança colocará a narrativa *Fatalidade* em convergências que se desenvolvem para longe do sublime, aspecto inerente ao trágico. Segundo Araújo:

Seu nome lembra o de Hércules, herói grego, filho de Zeus e Anfitrião, pois sua mãe, Alcmena, recebera a visita do deus e do homem na mesma noite. Hércules, portanto, excede a condição humana, incorrendo no ressentimento de Hera por sua origem semidivina. Incorre na *hybris*, na insolência de uma origem excessiva, além da humana, e Zeus retira-lhe a razão. Nesse *excessus mentis*, Hércules mata, sem saber, seus filhos e sua mulher, Megara, o que foi objeto da tragédia *Hércules Furens*, de Eurípides. (ARAÚJO, 1998 p.107).

Roberto Machado em *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*, capítulo *Schiller e a representação da liberdade*, afirma que o sublime constitui-se na resistência moral, mesmo quando a destruição física faz-se presente. Dessa forma, o nascimento do sublime dá-se para além das estruturas materiais e vontades particulares. Em *Fatalidade*, portanto, o enredo direcionar-se-á ao caminho inverso do sublime, porque todas as manifestações direcionam-se à imoralidade de desejos individuais, acompanhadas sempre da violência, ou seja, no aniquilamento dos inimigos. De acordo com Machado:

Para haver sublime é necessário portanto haver, por um lado, sofrimento físico, por outro, resistência moral ao sofrimento. Para haver sublime é preciso que à impotência física corresponda a experiência da força moral. Como se o homem moral pudesse ser destruído fisicamente, mas não derrotado espiritualmente. Neste sentido, um bom exemplo de herói sublime é Prometeu, com sua força moral, e não Hércules, com sua força física. (MACHADO, 2006, p.69).

No livro *Primeiras Estórias*, Guimarães Rosa inseriu ao lado de personagens valentões, perseguidores e estrategistas, como Meu Amigo, Zé Centralfe e Herculinão,

⁵³ Grifo Nosso.

⁵⁴ “o sertão, portanto, também se faz ambivalente, dupla existência, relação dinâmica, vida situada em dois planos. Não se trata de um ultrapasse, depurando-se o sertão físico em lugar cósmico, em que lugar é o ponto que o homem ocupa, e não este ou aquele de confirmação geográfica.” (LIMA, 1969, p.73).

outros como no conto *A Terceira margem do rio*, o qual apresenta um sujeito que resolvera construir uma canoa e habitá-la para sempre, passando, assim, dias e noites entre uma margem e outra. O personagem do conto mencionado tem em sua perspectiva a elevação moral rumo ao sublime, onde as dúvidas e as questões, inclusive, religiosas preenchem a narrativa, pois tudo parece emergir do cerne ontológico do ser: “Era a sério. Encomendou a canoa especial, de pau de vinhático, pequena, mal com a tabuinha da popa, como para caber justo o remador”. (ROSA, 2001, p.79).

Segundo o nascimento do sublime, formuladas por Schiller, poderíamos traçar uma ligação entre o velho que construía uma canoa, que resistira ao tempo, à solidão e às intempéries da natureza, com o personagem Prometeu⁵⁵ da célebre tragédia de Ésquilo, símbolo da resistência moral em situação contrária à física, ou seja, às necessidades corporais, como é possível verificar no início da tragédia, em que a ordem de Zeus é manifesta na prisão de Prometeu em lugar longínquo, longe do alcance de deuses e humanos.

O Poder- Eis-nos chegados aos confins da terra, à longínqua região da Cítia, solitária e inacessível! Cumpre-te agora, ó Vulcano, pensar nas ordens que recebeste de teu pai, e acorrentar este malfeitor, com indestrutíveis cadeias de aço, a estas rochas escarpadas. (ÉSKUILO, 1953, p.07).

Assim, o livro *Primeiras Estórias* está imerso em um sertão que se direciona ao universal da condição humana em suas muitas possibilidades, cuja relação com a tradição grega Antiga é evidente desde as imagens até os nomes e enredos que submergem à metafísica ou captam manifestações intrínsecas do gênero trágico, por exemplo, com seu destino e conflito, assim como o sublime, ao qual não se evidenciam em *Fatalidade*, pois o *Ágon*, luta, e a *hýbris*, dano, ficam no plano de maior destaque, adaptando-se ao ambiente inóspito dos gerais. O narrador relata os prejuízos da perseguição:

Representou: que era casado, em face do civil e da igreja, sem filhos, morador no arraial do Padre-do-Padre. Vivia tão bem, com a mulher, que tirava divertimento do comum e no trabalho não compunha desgosto. Mas, de mandado do mal, se deu que foi infernar lá um

⁵⁵ “No mundo dos deuses, tem um estatuto ambíguo, mas definido, paradoxal. Chamam-no Titã. Na verdade, é filho de Jápeto, que é irmão de Crono. Portanto, seu pai é que é um Titã. Prometei não é propriamente um deles, mas tampouco é um Olímpio, pois pertence a uma linhagem diferente. Tem uma natureza titanesca, como o irmão Atlas, que também será punido por Zeus.” (VERNANT, 2000, p.60).

desordeiro, vindico, se engraçou desbrioso com a mulher, olhou para ela com olho quente... (ROSA, 2001, p.108).

O sublime evidencia-se em *Terceira Margem do rio* no plano da elevação moral do personagem, sobretudo na condição não humana da exposição da natureza, enquanto que em *Fatalidade*, as escolhas, evidenciadas na “graça”, constituem-se no caminho de queda moral, arraigadas às necessidades de sobrevivência no sertão. Os personagens de *Fatalidade*, portanto, são constructos sertanejos que se adaptam ao perigo e ao temor das relações sociais, cuja ausência da lei é “válvula de escape” para perseguições e mortes não punidas pela sociedade civil.

A narrativa apresentar-se-á na força do destino, como foi dito no início de nossa reflexão, perceptível na própria capa em brochura da primeira edição de *Primeiras Estórias*, onde *Anankê*, *Aváyκη*, tem origem na força, restrição e necessidade. *Anankê* é mãe das moiras, *Μοῖραι*, três irmãs fiandeiras que decidem o destino dos deuses e homens no tear na roda da fortuna. As irmãs fiandeiras tecem o destino na má e boa sorte, restringindo os homens e deuses na necessidade ou conforme a fortuna. De acordo com Roberto Calasso em *Las bodas de Cadmo y Harmonía*:

Ananke, la Necesidad que em Grecia lo domina todo, incluso el Olimpo y sus dioses, jamás tuvo un rostro. Homero no la personifica, pero nos muestra sus tres hijas, las moiras hilanderas; o las Erinias, sus emisarias; o Ate la de los pies ligeros. Todas ellas figuras femeninas. Existe un único lugar de culto reservado a Ananke; en las laderas del Acrocorinto, el monte de Afrodita y de sus sagradas prostitutas, se encontraba un santuario de Ananke y Bía, la Violencia. (CALASSO, 1991, p.102).

Assim, o destino perpassa toda a narrativa, porque está presente nas ações de pessoas simples do sertão, que estão imersos em um eterno “sobe e desce” ao longo da vida. Nesse lugar, a força do destino dá-se nesta intranquilidade do viver, como fica clara no discurso de Riobaldo, personagem de *Grande Sertão: veredas*: “Viver é muito perigoso”. (ROSA, 2001, p.328). Falar-se-á em “ecos” do trágico na presença do destino, mas o inabalável e necessário recurso é medida pela força e brutalidade.

Por outro lado, o mesmo excesso de *Bía*, violência, e *hýbris*, dano, faz com que os personagens não tenham um percurso que os leva ao sublime, já que as ações são baseadas sempre em conflito, ou seja, conforme os desejos particulares, cujo resultado é a não elevação moral, aspectos inerentes ao sublime. Em *Fatalidade*, todos os

personagens desenvolver-se-ão no mesmo caráter, o de Herculinão, sertanejo que nos faz lembrar Hércules, citado por Friedrich Schiller em *Do Sublime ao Trágico*: “Hércules foi grande porque empreendeu os seus dozes trabalhos e os conclui.” (SCHILLER, 2011 p. 39).

Considerações Finais

No sertão de *Fatalidade* temos personagens que tentam ser grandes, pela força e violência, porque tudo ronda ao perigo, ou seja, os sujeitos buscam uma felicidade quase impossível, já que nada é seguro em um ambiente de muita vontade e pouca lei. Além disso, o mesmo desejo de felicidade mergulha o homem em um estado de total desordem no que tange à liberdade e direito do outro. Assim, a narrativa converge para um lugar à margem da sociedade civil organizada, onde não é possível traçar limites do direito diante da diversidade de ações que se colocam diante do sertanejo.

A cultura universal está imersa no conto, cujas direções são as mais diversas, como os “ecos” da herança da cultura grega até a medieval teológica patrística. Por outro lado, falar-se-á em uma adaptação da universalidade do pensamento ao inóspito lugar, uma espécie de estado pré-civil hegeliano, em que os sertanejos movimentam-se de acordo com a necessidade, na qual a perseguição e a violência são estágios de uma sociedade sem lei, onde manda quem é mais forte e ágil.

Referências Bibliográficas:

ARISTÓTELES. **Poética**. In: Os Pensadores. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1984.

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. 2ªed. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ARAÚJO, Heloisa Vilhena de. **O Espelho: contribuição ao estudo de Guimarães Rosa**. São Paulo: Mandarim, 1998.

CALASSO, Roberto. **Las bodas de Cadmo y Harmonía**. Traducción de Joaquin Jordá. Barcelona: Círculo de Lectores, 1991.

ÉSQUILO. **Prometeu Acorrentado**. In: Teatro Grego. Prefácio e Tradução de J.B. Mello e Souza. São Paulo: Clássicos Jackson, 1953.

FACÓ, Aglaêda. **Guimarães Rosa: Do Ícone ao Símbolo**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1982.

GAZOLLA, Rachel. **Para não ler ingenuamente uma Tragédia Grega**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

JAEGER, Werner. **Paideia A Formação do Homem Grego**. Tradução de Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LIMA, L. Costa. **Por que Literatura**. Petrópolis: Editora Vozes, 1969.

MACHADO, Roberto. **O Nascimento do Trágico: De Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

NUNES, Benedito. **De Sagarana a Grande sertão: veredas**. In: A Rosa o que é de Rosa: Literatura e Filosofia em Guimarães Rosa. Rio de Janeiro: Difel, 2013, pp 243-266

ROSA, Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 19ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

_____. **Primeiras Estórias**. 15ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

_____. **Sagarana**. 31ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

SCHILLER, Friedrich. **Do Sublime ao trágico**. Tradução de Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

VERNANT, Jean- Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante. São Paulo: Editora Duas Cidades, 1977.

VERNANT, Jean- Pierre. **O Universo, Os Deuses, Os Homens**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

**SCHOPENHAUER E O SOFRIMENTO:
 UMA APROXIMAÇÃO COM AS QUATRO NOBRES VERDADES DO
 BUDISMO**

Flávio Rocha de Deus*

Resumo: Tendo em vista as incontáveis menções e evidentes semelhanças entre o pensamento oriental e a filosofia de Arthur Schopenhauer, principalmente em relação ao Budismo e Hinduísmo, neste artigo pretende-se apresentar as considerações do filósofo acerca do sofrimento, tomando como base sua principal obra, *O mundo como vontade e representação* (1818), e demonstrar como sua análise é análoga a do Buda Sidarta Gautama em seu ensinamento das *quatro nobres verdades* e como ambos convergem na caracterização do sofrimento na vida humana, sua existência e potencialização, como decorrência do desejo.

Palavras-Chave: Schopenhauer. Filosofia Oriental. Budismo. Sofrimento.

**SCHOPENHAUER AND THE SUFFERING:
 AN APPROACH TO THE FOUR NOBLE TRUTHS OF BUDDHISM**

Abstract: In view of the innumerable mentions and evident similarities between Eastern thought and the philosophy of Arthur Schopenhauer, especially in relation to Buddhism and Hinduism, this article intends to present the philosopher's considerations about suffering, taking as the basis of his principal work, *The World as Will and Representation* (1818), and to demonstrate how his analysis is analogous to Buddha Siddhartha Gautama's teaching of the *four noble truths* and how both converge in the characterization of suffering in human life, its existence and potentialization, as a result of desire.

Keywords: Schopenhauer. Oriental Philosophy. Buddhism. Suffering.

Introdução

Fui tomado pela miséria da vida, assim como Buda em sua juventude quando se deparou com a doença, a velhice, a dor e a morte ... e minha conclusão foi que este mundo não poderia ser obra de um ser completamente bondoso. Mas sim de um demônio que trouxe criaturas à existência para se deleitar com o sofrimento delas⁵⁶ (SCHOPENHAUER *apud* ATWELL, 1996, p. 81, tradução nossa)⁵⁷.

* Licenciando em Filosofia pelo Departamento de Educação do Campus I da Universidade do Estado da Bahia. E-mail: rocha.iflavio@gmail.com.

⁵⁶ Apesar desta afirmação pessimista que denota a existência de um ser-criador consciente, com planos e desejos, Schopenhauer, ao sistematizar sua filosofia, em *O mundo como vontade e representação*, não

Schopenhauer foi um dos principais filósofos do ocidente a referenciar diretamente em sua obra o pensamento do oriente, podendo nos levar à consideração de que suas concepções da vida física e metafísica são uma reinterpretação pessimista do conhecimento de vertentes orientais como o budismo e o hinduísmo.

Apesar de indólogos e intérpretes estudiosos de Schopenhauer comumente concordarem que o conhecimento oriental não teria sido o ponto de partida de Schopenhauer para sistematizar sua filosofia, mas apenas um artifício didático para ilustrar sua teoria, na qual “Schopenhauer primeiramente criou a sua filosofia e só então escolheu os conceitos, as ideias indianas que a pudessem justificar” (DECOCK, 2016, p. 29), as conexões e aproximações são inegáveis e abundantes, razão pela qual elas serão abordadas neste trabalho.

Conceitos provenientes do budismo e do hinduísmo encontram-se presentes em toda a sua obra. No próprio *Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer em inúmeros momentos faz referência a conceitos advindos das religiões orientais. Em sua obra magna ele usa a expressão *véu de Maia*, conceito oriundo do oriente, carregado de significados filosóficos e mitológicos, porém, sempre com uma mesma acepção, a saber, a de ilusão. Ele faz uma analogia com a ideia de realidade dual, que se manifesta como *Vontade*, a verdadeira essência da natureza, uma força cega e incontrolável que move o mundo, e a *representação*, a forma como essa essência se apresenta para nós. A metafísica schopenhauriana demonstra um rompimento com a filosofia anterior ao caracterizar a essência pura de todas as coisas como irracional, deixando a razão em segundo plano.

Essa definição de realidade pensada por Schopenhauer assemelha-se à noção de mundo *numênico e fenomênico* de Immanuel Kant, filósofo pelo qual Schopenhauer nutria tanta admiração, que possuía uma estátua de seu busto em cima de sua mesa, próxima à sua estátua de Buda (WARBURTON, 2016, p. 148). Entretanto, Kant, em

considera o mundo como um trabalho racional, mas, sim, como uma manifestação não causal (ATWELL, 1996).

⁵⁷ Tradução do (ATWELL, 1996) “Was gripped by the misery of life, as was Buddha in his youth when he looked upon sickness, old age, pain, and death ... and my conclusion was that this world could not be the work of an all-good being. but rather that of a devil who had brought creatures into existence in order to take delight in their suffering”.

sua obra, não nosalaria de *ilusão* e, sim, de *aparência*, pois para Schopenhauer o objeto conhecido é condicionado pelo sujeito.

Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como serpente (SCHOPENHAUER, 2005, p. 44)

A representação é o objeto em relação ao sujeito, pois tudo “que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar-condicionado pelo sujeito, existindo apenas para este” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 44). Para Schopenhauer, a representação é a percepção subjetiva da realidade, sendo a Vontade a própria realidade, a coisa-em-si. A representação é o que aparece ao sujeito cognoscente, a imagem que se revela não revela nela mesma a essência verdadeira, o que ela é em si, sendo a representação uma *ilusão*. O mundo como representação forma-se através dos nossos sentidos e do nosso entendimento. Sendo a representação apenas a parte exterior da realidade.

Toda intuição é intelectual. Sem a inteligência, não haveria intuição alguma, nenhuma percepção de objetos. [...] para que tomemos conhecimento de um objeto, é necessário, em primeiro lugar, que nossa inteligência relacione cada impressão que nosso corpo recebe a uma causa, que ela transporte essa causa para um lugar do espaço de onde parte o efeito experimentado e que, assim, ela reconheça a causa como efetiva, como real, como um representação do mesmo tipo que nosso próprio corpo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 148).

Já com relação à coisa em si, Kant considerava inacessível ao conhecimento humano, pois a mesma se encontraria além dos limites do conhecimento e da razão e é justamente neste ponto que Schopenhauer deixará de acompanhá-lo, pois o que Kant apontava como inacessível ao conhecimento, Schopenhauer considera o pote de ouro de sua filosofia, o enigma do mundo que ele queria entender, a raiz metafísica de toda a realidade, a saber, a vontade, que ele, diferentemente de Kant, admite como algo alcançável.

Viver é, essencialmente, sofrer

Séculos antes de Schopenhauer, Sidarta Gautama também se dedicou à compreensão das engrenagens do sofrimento, ele, que nasceu como príncipe, obteve contato próximo com as dores do mundo logo após renunciar à sua vida de privilégios e

riquezas, quando peregrinou pelo mundo que cercava seu confortável palácio, deparou-se com as mazelas da existência humana, conhecidas como *Os quatro sinais*.

O que é conhecido como os ‘Quatro Sinais’, isto é, um homem velho, um homem doente, um homem morto e um santo recluso [...] Quando viu os sinais, um após o outro, veio a ele a compreensão de que ‘A vida está sujeita ao envelhecimento e à morte’. Ele perguntou: ‘Onde está o domínio da vida em que não há velhice nem morte?’ (DHAMMANANDA, 2002, p. 19, tradução nossa)⁵⁸.

Ele começou então seu questionamento sobre o propósito da vida, sobre o motivo de ela ser cercada de sofrimentos por todos os lados. O Buda Sidarta Gautama criou o ensinamento das *quatro nobres verdades* para nos auxiliar na compreensão dos mecanismos do sofrimento e de quais maneiras seria possível saná-lo para alcançar uma vida de satisfação plena. As quatro nobres verdades “começam com o reconhecimento da prevalência de *Dukkha*⁵⁹ e então procedem analisando sua causa e buscando sua cura” (DHAMMANANDA, 2002, p. 115, tradução nossa)⁶⁰. A primeira *nobre verdade*, a verdade sobre a existência do sofrimento estabelece que: o sofrimento faz parte da vida humana e representa todos os níveis de insatisfação existentes.

Vimos na natureza [...] que a essência Íntima dela é um esforço interminável, [...] Querer e esforçar-se são sua única essência, comparável a uma sede insaciável. A base de todo querer, entretanto, é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual conseqüentemente o homem está destinado originariamente pelo seu ser (SCHOPENHAUER, 2005, p. 401).

Schopenhauer dirá que à nossa volta o sofrimento procura qualquer brecha que lhe permita revelar-se, e, em sua análise, conclui que o sofrimento para o indivíduo será proporcional ao seu intelecto, pois a “proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 399) e sendo o homem a manifestação fenomênica mais perfeita da vontade na natureza, com maior capacidade de raciocínio, é ele quem possui mais predisposição ao sofrimento.

⁵⁸ Texto original “Was known as the ‘Four Sights’, that is, an old man, a sick man, a dead man, and a holy recluse. When He saw the sights, one after another, the realization came to Him that, ‘Life is subject to old age and death’. He asked, ‘Where is the realm of life in which there is neither old age nor death?’”

⁵⁹ *Dukkha* não possui uma tradução literal, apesar de comumente ser traduzido por *Sufrimento*, deve ser compreendido com um significado muito mais amplo, sendo talvez mais adequado compreendê-lo como *desconforto* em seus mais diversos níveis e intensidades (DHAMMANANDA, 2002).

⁶⁰ Texto Original “begin with the recognition of the prevalence of Dukkha and then proceed to analyse its cause and find its cure.”

Buda e Schopenhauer chegam à mesma conclusão: o mundo está cheio de sofrimento. Viver é essencialmente sofrer.

O sofrimento é causado pelo desejo

Para Schopenhauer, a possibilidade de negação absoluta da *vontade* só é alcançada por pessoas que, em seu modo de vida, conseguem negar plenamente os desejos, como, por exemplo, os monges. O mesmo, entretanto, admite que pessoas capazes de negar a vontade existem com a mesma raridade dos trevos de quatro folhas na natureza. Para a maioria de nós, ele dá dicas de como criar barreiras, maneiras de impedir que a *vontade* se afirme plenamente em nossos atos, encontrando assim motivos racionais para a realização das atividades de afirmação plena do desejo.

Tanto o Buda Sidarta Gautama quanto Arthur Schopenhauer concordam com algo: ao subir a escada da expectativa de realizações dos desejos não existe a opção de descer (diminuir a expectativa) gradualmente, degrau por degrau, só existe a queda livre, e quanto maior a altura (expectativa e desejo) maior é a queda (o sofrimento) do indivíduo.

Porém, neste íterim, cabe a pergunta: e se a expectativa for alcançada? Não existiria mais sofrimento? Não, na acepção que apresentamos anteriormente a expectativa alcançada nunca é o fim da vontade de desejar. O sofrimento, proveniente do desejo, sempre nos ronda, em todos os momentos, apenas esperando para se mostrar presente.

Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio. [...] após o homem ter posto todo sofrimento e tormento, no inferno, nada restou para o céu senão o tédio (SCHOPENHAUER, 2005, p. 401).

Ou seja, ou sofremos por não ter o que desejamos ou sofremos com o tédio que surge após a realização do desejo. Quanto mais se afirmar a vontade, mais carência de vontade o homem terá, assegura Schopenhauer. O Buda Sidarta Gautama ainda acrescentará que, ainda que se consiga o que se deseja, além do tédio, o medo

(sofrimento) existirá pela angústia da possibilidade de perder o que se realizou. O que nos leva à segunda nobre verdade.

A causa do sofrimento humano encontra-se, sem dúvida, nos desejos do corpo físico e nas ilusões das paixões mundanas. Se estes desejos e ilusões forem investigados em sua fonte, poder-se-á verificar que os mesmos se acham profundamente arraigados nos instintos físicos. Assim, o desejo, tendo um grande vigor, já em sua base, pode manifestar-se em tudo, inclusive mesmo, em relação a morte. A isto se chama de a Verdade da Causa do Sofrimento (KYOKAI, 2015, p. 41).

A *segunda nobre verdade* é a verdade da causa do sofrimento. Se a primeira das Quatro Nobres Verdades nos informa sobre a existência do sofrimento e como ele se apresenta, a segunda a complementa explicando o porquê de sofrermos tanto.

Para Schopenhauer, podemos caracterizar como sofrimento tudo aquilo que se encontra como obstáculo para a realização do nosso desejo e como o mesmo diz que a *vontade* é algo que habita todos os seres, a forma mais apropriada de dar fim ao sofrimento é eliminando aquilo que antecede o sofrimento *o querer*.

Cessar o desejo é cessar o sofrimento

Já vimos que o sofrimento é a manifestação violenta da *vontade* e o homem está no mais elevado grau da representação, pois é aquele que possui o intelecto desenvolvido, sendo, portanto, aquele que mais sofre. Tanto Buda quanto Schopenhauer colidem em seus horizontes interpretativos e deduzem que “a única ‘saída’ deste mundo de miséria e sofrimento é a negação da vontade” (ATWELL, 1996. p. 81, tradução nossa)⁶¹, que é ao mesmo tempo negar a causa da dor.

A *terceira nobre verdade* é a verdade da cessação do sofrimento. Ela está relacionada ao fim das ambições e desejos, à renúncia e à libertação das amarras dos prazeres ilusórios. Todos os seres buscam a satisfação e tentam afastar-se o máximo possível de seu antônimo, nessa busca, corremos o constante risco de nos depararmos com o sofrimento, sejam atuais ou futuros.

Sidarta Gautama e Arthur Schopenhauer enxergavam as ações humanas como um ciclo vicioso em que nos mantemos repetindo incessantemente uma vida de boas e más experiências, como um pêndulo que balança para o lado da dor e da satisfação.

⁶¹ Texto Original “the only ‘way out’ of this world of misery and suffering is the denial of the will”.

Schopenhauer diria que é a *vontade* a força responsável pelo balanço desse pêndulo e que temos que barrar essa vontade, paralisando o pêndulo e negando a vontade. A *nobre verdade sobre a cessação do sofrimento* nos faz perceber que todas as coisas são mutáveis e não-permanentes e que o sofrimento vem justamente do apego humano à permanência das coisas, afinal, faz parte da natureza humana desejar incessantemente e manter o desejo que se realizou.

Os caminhos para o fim do sofrimento

Nesta parte da análise das dores mundanas, Schopenhauer e Gautama aconselharão o consumo de diferentes remédios. *Shakyamuni*, prosseguindo seu ensinamento, oferece-nos a quarta nobre verdade, *a verdade do caminho para o fim do sofrimento*, um caminho constituído de oito passos, o *caminho óctuplo*, também conhecido como *caminho do meio*, pois é baseado na moderação e na harmonia, sem cair em extremos (sem afirmar livremente a vontade).

Os oito passos para findar o sofrimento são: “compreensão correta”, compreender o mundo como ele é, não como gostaríamos que fosse; “aspiração correta”, não devemos nos motivar pelos desejos do ego; “fala correta”, falar a verdade, sempre de forma construtiva, compreensiva e compassiva; “ação correta”, não causar sofrimento; “vida correta”, não abdicar de seus princípios em suas ações; “esforço correto”, se dedicar a evoluir como ser; “atenção correta”, estar sempre atento aos próprios atos para impedir de se desviar do caminho correto e, finalmente, “concentração correta”, manter-se focado nas verdades que regem o universo. (DHAMMANANDA, 2002).

Schopenhauer, com ideias próximas ao Caminho Óctuplo, nos relembra que a solução para o fim do sofrimento é a negação da vontade, do “querer-viver”, se pudesse, para nos curar da doença do sofrimento inerente ao mundo, nos mandaria a uma farmácia para comprar pílulas de *ascetismo*, que seriam conseguidas através de ações de negação do desejo como a castidade, pobreza e jejum voluntários e intencionais para tratar da nossa doença existencial.

Conclusão:

Podemos concluir que Schopenhauer possui um considerável afeto em relação à filosofia do oriente, especialmente às ideias do budismo e do hinduísmo, que lhe influenciaram e assemelham-se à sua visão de mundo, transcrita nas obras de sua vida.

Schopenhauer em sua obra magna, *O mundo como vontade e como representação*, segue um caminho parecido com o de Buda ao caracterizar a causa do sofrimento como uma manifestação do desejo. O ciclo de desejar o que não possui, conseguir o que desejou e entediarse para novamente desejar o que não se tem só pode ser interrompido cortando o mal pela raiz: negar a vontade, o desejo.

Comparando Schopenhauer a Buda, podemos ver que ambos seguem um mesmo roteiro de pesquisa do sofrimento: inicialmente eles analisaram o mundo à sua volta, e vendo que todos os seres vivos estão sempre em estado de desconforto e indo em direção a ele, os dois sentenciam: viver é estar fadado a sofrer e o sofrimento é causado pelo desejo de afirmação do desejo, sendo sua única e absoluta cura: a negação da vontade.

Referências bibliográficas:

ATWELL, John E. *Art as liberation: a central theme of Schopenhauer's philosophy* in: JACQUETTE, Dale. (Ed.) **Schopenhauer, Philosophy and the Arts**. New York: Cambridge University Press, 1996. p. 81-106.

DECOCK, Diana Chao. *O encontro de Schopenhauer com o pensamento indiano: influência e legitimidade*. **Revista Voluntás: Estudos sobre Schopenhauer**, v. 7, n. 2, 2016, p. 3-16.

DHAMMANANDA, K. Sri. **What Buddhists Believe**. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society Malaysia, 2002.

KYOKAI, Bukkyo Dendo. **A doutrina de Buda**. Tradução de Jorge Anzai. São Paulo: Martin Claret, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação - 1º tomo**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

WARBURTON, Nigel. **Uma breve história da filosofia**. Tradução de Rogério Bettoni.
Porto Alegre: L&PM, 2016.

O HOMEM É APENAS UM CORPO PENSANTE EM HOBBS

Elias Lino dos Santos*

Resumo: Na análise da política e mais especificamente de seu material, a saber, o homem, Thomas Hobbes (1588-1679) o coloca na parte da filosofia natural. Isto é, se se quer conhecer a natureza humana, deve-se partir da concepção de corpo natural em movimento que sente e tem a especificidade da linguagem e por consequência do pensamento. De modo que uma antropologia nominalista baseada na experiência gera uma ciência que confere dignidade ao ser humano e o eleva de simples corpo natural, sensível e o torna, em certo criador de si mesmo, a semelhança de Deus, de seu saber e de sua sociabilidade.

Palavras-chave: Natureza Humana; corpo; pensamento; movimento.

MAN IS JUST A THINKING BODY IN HOBBS

Abstract: In the analysis of politics and more specifically of his material, namely man, Thomas Hobbes places him in the part of natural philosophy. That is, if one wants to know human nature, one must start from the conception of the natural body in movement that feels and has the specificity of language and consequently of thought. So a nominalist anthropology based on experience generates a science that gives dignity to the human being and elevates it from a simple natural body, and makes it, in a certain creator of itself, the likeness of God, his knowledge and his sociability.

Keywords: Human Nature; body; thought; movement.

INTRODUÇÃO

Hobbes quando analisa a política e seu elemento principal, a saber, o homem tem uma preocupação metodológica. O caminho correto que descreva o que é o ser humano em sua particularidade (HOBBS, *Do Cidadão*, 1998, p. 5). Método, este, influenciado pelo conhecimento que o autor tinha dos avanços da geometria euclidiana na demonstração do saber e da física galilaica na investigação da realidade a partir da

* Estudante de mestrado do programa de ética e filosofia política da Universidade Federal do Ceará - UFC. E-mail: linoelias@yahoo.com.br.

admissão do princípio básico, o corpo. Dessa forma, fica evidente que não se trata de uma filosofia ontológica que busca a essência incorpórea do ser enquanto ser. Para o autor, isso é um absurdo. O esforço a que ele se propõe é transpor o modo de fazer ciência moderna para o campo de análise política e antropológica. De modo que aqui se propõe a analisar por ora apenas a parte antropológica.

Assim é que na primeira parte do *Leviatã*, quando divide as áreas do conhecimento humano, Hobbes (HOBBS, *Leviatã*, 1988, p. 52) coloca o estudo do homem na filosofia natural, isto é, entre as análises dos corpos naturais. Isso implica que os homens estão tão sujeitos às leis da física, causa e efeito, quanto qualquer outro corpo embora tenha a especificidade da linguagem. E, por conseguinte o abandono de qualquer moral, no sentido estrito, de uma força interior e anterior à lei civil capaz de controlar os sentidos e obrigar à prática da ética das virtudes. Se se quer entender o humano, sua motivação e como transformá-lo deve-se partir do mais básico elemento, o corpo natural em movimento em um universo materialista que tem a especificidade do pensamento.

Dessa maneira o percurso que se fará na presente pesquisa será através do que se comumente aceita como a trilogia política de Hobbes, a saber, *Os elementos da lei natural e política*, *Do Cidadão* e o *Leviatã* a partir desses textos se pretende inferir uma definição de ser humano como um corpo que pensa. Para tanto é preciso tematizar o homem enquanto corpo no movimento natural e sua consequente sensibilidade e imagens mentais com a especificidade da linguagem que por ordem nos pensamentos que em última instância se originam na sensibilidade. Essa especificidade da linguagem conferem a dignidade humana de se emancipar da necessidade natural pois podem pensar e articular suas ações e acordos embora não seja uma consequência fácil dado que o corpo permanece sensível e a sensibilidade é inconstante. Então o desafio é aplicar a linguagem a sensibilidade e construir o consenso do ponto de vista epistemológico ou o acordo do ponto de vista antropológico. Isso é possível porque sensibilidade e razão tratam dos mesmos objetos.

1 Um corpo específico que se move na realidade materialista

Dada a concepção de natureza de Hobbes em que o real é movimento de corpos e que este não tem um fim teleológico. Isso implica que o movimento tanto é eterno quanto não tem um objetivo a realizar no sentido aristotélico inimigo eleito segundo Frateschi (FRATESCHI, *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*, 2008, p. 21). E ainda, que o homem-corpo e suas partes constitutivas estão nesse movimento.

Quando um corpo está em movimento, move-se eternamente (a menos que algo o impeça), e seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente num só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente, como vemos que acontece com a água, pois, muito embora o vento deixe de soprar, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda. O mesmo acontece naquele movimento que se observa nas partes internas do homem. (HOBBS, 1988, p. 10).

Assim, qualquer tentativa de definição humana não pode prescindir da lei de causa e efeito que rege a realidade impessoal. Dessa forma, o homem não é definido por uma realização que é ao mesmo natural, característica de ser sociável posta no homem pela natureza, e auto-imposta, uma razão que domina os sentidos para a prática das virtudes entendidas como bem universal.

É diametralmente oposta a pretensão hobbesiana quanto formula sua antropologia. Para ele o homem embora tenha características inatas, força física e razão⁶², estas não são suficientes para explicar o comportamento humano. Para tanto é preciso admitir além da definição materializada nas palavras animal e racional o movimento dos corpos. Assim, o homem hobbesiano é determinado pelo movimento dos corpos externos que provocam um movimento interno e que volta como externo. O que Limongi (LIMONGI, *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*, 2009, p. 46) denomina de homem excêntrico porque é definido em função dos corpos externos.

Resta examinar qual é o princípio e condições desse movimento. A esse problema o filósofo de Malmesbury responde com a teoria do esforço (*Conatus*). O princípio do movimento interno (HOBBS, *Os elementos da lei natural e política*,

⁶² A razão em Hobbes é computacional e instrumental. Serve ao cálculo de vantagens e desvantagens de se tomar uma decisão de agir ou se omitir. É instrumental porque é um meio para se chegar a um fim. Por isso, fica evidente que ela é uma faculdade, porém não é uma instância autônoma ou superior do ser humano. A questão da razão inata em Hobbes é controversa, pois ele tem passagens que ora como inata ora como adquirida. Voltaremos ao tema a diante no texto. No entanto, por enquanto, entenda-se por razão inata as capacidades sensíveis e perceptíveis que ela opera nos cálculos tanto cognitivos como afetivos.

2010, p. 10). Tal serve como um elemento básico da explicação do ser humano de forma generalizada, para que a razão não se perca em digressões.

[...] *conatus*. É no interior de uma teoria geral da propagação do movimento, posta no lugar de uma filosofia primeira, e não no de uma teoria da individualidade ou da essencialidade, que Hobbes o elabora. Não é a noção de um indivíduo ou essência singular o ponto de partida da teoria hobbesiana do *conatus*, mas a noção mesma de movimento, em sua generalidade, como causa universal de todas as determinações dos corpos, inclusive daquelas que os individualizam e das que lhe dotam de uma essência. (LIMONGI, 2009, p. 47.)

Assim, aqui se suporá que há uma definição de natureza humana e como tal uma essência. Embora não seja no sentido metafísico. Mas como conjunto das capacidades físicas e racionais do corpo determinadas pelo movimento. E como este é generalizado e eterno confere à definição de ser humano a qualidade de ciência, isto é, conhecimento irrefutável. E o início da própria definição e desse saber é a evidência do movimento. “As faculdades da natureza humana podem ser reduzidas a quatro espécies: força corporal, experiência, razão e paixão” (HOBBS, 1998, p. 25). A união dessas faculdades são o que aqui se define como a natureza humana.

Para Hobbes não há razão desinteressada, dado o fato de que todo movimento racional existe em função de um objetivo que quando alcançado torna-se um meio, instrumento, para o próximo desejo-objeto. Se se aplica essa mesma noção à filosofia hobbesiana fica evidente que seu pensamento tem um objetivo, qual seja corrigir as controvérsias a respeito da soberania e com isso garantir a paz. Nesse sentido, a física é um instrumento ou meio cujo objetivo é a explicação científica, na acepção moderna, da política. Assim, Hobbes influenciado por Galileu e em um contexto de ciência experimental, concebe a realidade como material-sensível cujo método de análise de tal realidade é o resolutivo-compositivo⁶³ que, se não foi criado por Galileu Galilei ao menos foi por ele utilizado e por essa via foi conhecido por Hobbes.

Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a *arte* mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens

⁶³Galileu Galilei exerceu tamanha influência na ciência moderna que seu nome funciona como adjetivo de tal período, isto é, quando se fala de concepção de realidade galilaica se está falando de ciência experimental do século XVII. E, de certa forma, ainda em voga contemporaneamente. Tal se caracteriza por uma mudança de postura perante a natureza, substituindo as noções aristotélicas teleológicas e metafísicas pelo método experimental e por uma linguagem matemática. Assim, a física é matematizada ao mesmo tempo em que a natureza é transformada em máquina composta de corpos em movimento. (BLACKBURN, *Dicionário Oxford de filosofia*, 1997, p. 67).

também nisso (...). Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração*, senão uma mola; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo *Artífice*? (HOBBS, 1988, p.5.)

Dessa forma, tudo o que existe são os corpos e seus respectivos movimentos. E o modo como o sujeito cognoscente tem acesso a tais é pela decomposição da realidade em seus elementos mais simples. Pela compreensão desses elementos individualmente e, finalmente pela composição dessas partes em um todo. De modo que o método galilaico aplicado à ciência política hobbesiana deve delimitar como elemento básico o homem-corpo e, ainda, suas partes constitutivas. O corpo que se pode decompor em corpos menores e, assim, analisar a geração do comportamento humano externo pelo movimento interno desses mesmos corpos que se determinam mutuamente⁶⁴. É dessa forma que, n' *Os Elementos*, Hobbes (2010, p. 7) diz que tudo o que há de real é o movimento. Os corpos externos, que se pode entender como os objetos da física em geral afetam o corpo humano e geram um movimento de ação e reação de corpos internos que, finalmente condicionam o comportamento da natureza humana.

A Filosofia Natural de Hobbes é guiada pela crença fundamental no *materialismo mecanicista*, que, como o nome sugere, afirma que o universo é como uma *máquina* (i.e. um mecanismo) e é composto somente por corpos *materiais*. (...) O universo é constituído somente por corpos que operam de acordo com estritas leis científicas de causa e efeito. (...) O objetivo da Filosofia Natural é entender as causas dos movimentos físicos reduzindo todos os eventos e coisas aos seus movimentos fundamentais. Se quisermos entender como um relógio funciona, por exemplo, nós devemos desmontá-lo e ver como as partes interagem. (FINN, *Compreender Hobbes*, 2010, p. 20.)

Nessa acepção de universo, o homem é um corpo natural tanto quanto qualquer outro, no limite como uma pedra. Embora seja, contra intuitivo tal proposição dado o fato de que o corpo humano é animado. Então, talvez seja mais seguro dizer, que o corpo-homem, em princípio, não difere do corpo-animal. Todos estão sujeitos às mesmas leis gerais da ciência. De forma que, se pode deduzir que a especificidade

⁶⁴Em última análise os órgãos internos dos sentidos que também são corpos ou partes de corpos não podem determinar os corpos externos, pois estes são independentes do ser humano. Contudo, a imagem concebida internamente para representar aqueles objetos sensíveis é uma criação humana, pelos menos no sentido de ser uma reação sensível ao corpo externo. E é essa imagem que gera o movimento do corpo antropológico como um todo, isto é, do ser humano.

humana não é ser corpo que se move, embora seja corpo e se mova tampouco é ser corpo animado, pois existem tantos outros animais detentores de movimento interno. Em suma, para o gêmeo do medo, a peculiaridade do homem é a linguagem⁶⁵ que proporciona ao corpo-animal-homem a capacidade de construir conhecimento certo e irrefutável, isto é, ciência.

A linguagem, o saber e a ciência consequentes do uso correto dos nomes não tem valor em si dado que em Hobbes quase nada o tem. Seu valor é instrumental em dois aspectos, se pode inferir; como conhecimento e posse da realidade física assim como se diz na *Genealogia da Moral* que nomear é possuir. (NIETZSCHE, *Genealogia da moral: uma polêmica*, 1998, p.19). E, também, como primeiro princípio de sociabilização humana. Pois, um dos usos dos nomes é demonstrar a vontade aos outros e o homem isolado não precisaria desse artifício. Então a linguagem antes mesmo do Estado Civil já sociabiliza. No entanto, é preciso deixar claro que o *antes* aqui não é uma situação histórica, é uma hipótese formal tanto quanto o contrato-Estado original. (RIBEIRO, *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, 1984, p. 22). Isto é, a definição ou descrição da linguagem implica intrinsecamente a vida em grupo.

Assim, n' *Os Elementos*, Hobbes (2010, p. 18-19) descreve a linguagem:

[...] o homem [...] imaginou e planejou estabelecer uma marca visível, ou outra sensível, que, quando vista novamente, pudesse trazer à sua mente o pensamento que teve quando a estabeleceu. Uma *marca*, portanto, é um objeto sensível que um homem erige voluntariamente para si, a fim de recordar, por esse meio, de alguma coisa passada [...]. Entre essas marcas estão as vozes humanas (chamadas de nomes ou denominações das coisas). [...] Pela vantagem dos nomes é que somos capazes de ciência, e é pela falta deles que os animais não o são; como não o seria o homem sem o uso dos nomes.

⁶⁵A bem da verdade, entre os vários instrumentais da linguagem; nomear, falar, aprender, ensinar, repreender, demonstrar vontade, a ciência é mais um, embora pareça ser um dos mais importantes. Contudo, podemos inferir que o maior uso, no âmbito político-moral, é servir a instituição do contrato original que erige a sociedade civil. (HOBBS, 1988, p. 20). Nesse sentido, Hobbes parece ser fiel ao seu tempo e se insere na tradição filosófica contratualista. Um conjunto de teorias modernas filosófico-políticas que fundam e legitimam o exercício do poder a partir da vontade livre dos cidadãos. A partir desse período, a soberania precisa, como condição de possibilidade, do consentimento dos governados. Embora as concepções possam mudar conforme o autor, de modo geral, parte-se de uma situação conjecturada, denominada de estado de natureza, que por algumas razões precisa ser superada através de um acordo, o contrato. Dessa forma, estado de natureza e Estado Civil são antagônicos. E este último é sempre desejável como condição de possibilidade da vida humana. (BOBBIO, *Thomas Hobbes*, 1991, p. 1-3).

De tal definição se pode deduzir que é em função do uso instrumental dos nomes como meio para a ciência que o corpo-homem se distingue do corpo-animal e dos corpos de modo geral. No entanto, a especificidade é apenas enquanto corpo-homem-racional. Pois, movimento todos os corpos possuem até mesmo uma pedra. Movimento vital, que é independente da vontade, os animais têm. Movimento voluntário, causado por entendimento⁶⁶, os animais também são capazes. Entretanto, os únicos aptos ao pensamento racional são os homens. Um tipo de entendimento superior que quando se inicia nos efeitos pode descobrir as causas e quando parte das causas pode inferir os efeitos. Isto é, ciência, ou conhecimento da causa e do efeito das coisas que permite não apenas saber, pois isso isoladamente seria inútil, mas, também, fazer-criar quando preciso ou desejado.

Então o lugar do homem, corpo específico, no movimento desse universo materialista hobbesiano é na epistemologia nominalista. Esta confere a condição e dignidade humana para a vida em conjunto. Contudo, entre a estrutura mesma do real e a ciência nominalista que é arbitrariamente imposta aos objetos pode haver um fosso intransponível. Porém, entre algum conhecimento, mesmo que talvez possa ser duvidoso porque são apenas nomes postos artificialmente na natureza pelo homem, e nenhum é preferível conhecer. Dado o fato de que “o homem escolhe por natureza o mal menor” (HOBBS, 1988, p. 84) talvez também no âmbito epistemológico.

2 O corpo que produz conhecimento a partir dos sentidos e dos nomes

São às sensações tendo como pressuposto a evidência do movimento que se deve voltar as atenções se se quer compreender o que é o conhecimento. “As coisas que realmente estão no mundo exterior são aqueles movimentos que causam essas visões” (HOBBS, 2010, p. 9). Se corpo algum pode mover a si e as imagens são reações, e movimentos internos, aos corpos externos, mesmo que não se tenha a certeza da constituição dos objetos da realidade, o movimento está salvaguardado dessa dúvida por que:

⁶⁶Hobbes concede a capacidade de entendimento também aos animais. Pare ele entender é formar uma imagem mental a partir de uma palavra. Ele exemplifica com o condicionamento de um cão que ao ouvir determinada palavra concebe uma imagem e reproduz um movimento. (HOBBS, 1988, p. 15).

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

[...] embora, a uma certa distância, o próprio objeto real pareça confundido com a aparência que produz em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, e a imagem ou ilusão uma outra. De tal modo que em todos os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária, causada (como se disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados. (HOBBS, 1988, p. 10.)

Dessa forma, o movimento não apenas está a salvo como se constitui como princípio da capacidade cognoscente do corpo-homem, segundo Frateschi (2008, p. 66). “A teoria da sensação é estabelecida mediante a utilização do paradigma mecanicista – [...] toda mudança se reduz finalmente a movimentos locais e nada pode mover-se senão pela ação mecânica de outra coisa – para explicar a origem das imagens sensíveis na mente humana”. Disso, se pode inferir que ao mesmo tempo em que não se tem certeza da correspondência entre imagem mental e objeto, contudo, o conhecimento está radicado na experiência sensível.

O homem enquanto corpo tem como capacidade inata o movimento e a sensibilidade sendo que o movimento condiciona a sensibilidade segundo Limongi, pois ela diz que: “[...] o movimento de um corpo, é um movimento de percepção, que permanece primeiro segundo a ordem das razões em relação à essência à qual lhe fazemos corresponder”. (LIMONGI, 2009, p. 46). Então para entender a antropologia hobbesiana deve-se partir não do corpo racional e sim do sensível.

Assim, o percurso do conhecimento se inicia pela sensação. No *Do Cidadão*, Hobbes apenas indica dada a eminência do livro ser política, mas é propriamente n’*Os Elementos* e no *Leviatã* que se pode observar a teoria sensual hobbesiana. N’*Os Elementos*, ele ratifica o preceito antigo do *conhece-se te a ti mesmo*: “(...) sem a intenção de dar por certo nenhum princípio, mas apenas de firmar na mente dos homens aquilo que eles já conhecem ou podem conhecer por sua própria experiência”. (HOBBS, 2010, p. 3). E no *Leviatã* confirma e acrescenta que as qualidades ou aparências do objeto:

O qual objeto atua nos olhos, nos ouvidos, e em outras partes do corpo do homem, e pela forma diversa como atua produz aparências diversas. A origem de todas elas e aquilo que denominamos sensação (pois não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos). O resto deriva daquela origem. (HOBBS, 1988, p. 9.)

Com isso, não apenas se radica o saber na experiência, sensação, como torna o processo epistemológico em um produto humano. O corpo-homem com um bom método poderia analisar as próprias afecções sensíveis, dado o fato de que ele é o criador de suas próprias concepções e generalizá-las em conhecimento evidente. No entanto, para isso, tem que se ter em vista a igualdade das faculdades naturais humanas, intelectuais e corporais. Pois, no limite, caso fossem desiguais, seus respectivos conhecimentos a respeito do mundo também seriam diferentes, mas todos teriam o direito de reivindicar o *status* de conhecimento verdadeiro. Isto geraria uma condição de relativização epistemológica, na qual, todos estariam corretos em seus saberes distintos a respeito dos mesmos objetos e, portanto, muitas controvérsias. E é exatamente isso que Hobbes quer evitar.

Por isso, parece prudente não perder isso de vista e assumir o movimento, mais do que a antropologia, como o princípio do conhecimento, regido por leis universais de causa e efeito que independem dos homens e, ainda, pela lei da inércia. (FRATESCHI, 2008, p. 65). Um corpo em movimento tende a ficar em movimento. A própria vida é um movimento (HOBBS, 2010, p. 46-47) cuja opção de não sentir não é dada ao homem. Ao corpo-homem cabe conceber imagens a partir de determinadas condições de igualdade, a saber, ser corpo sensível em movimento sendo afetado por outros corpos e ser corpo-animal igual aos outros corpos-animais. Isso talvez garanta a universalidade das sensações, e conseqüentemente a possibilidade de conhecimento a partir da identificação ou consenso das imagens mentais intersubjetivas, pretendida por Hobbes e, assim, se equilibre epistemologia e antropologia.

Contudo permanece a dificuldade de conciliar empirismo e racionalismo na teoria do conhecimento hobbesiana ao que Agoulvent sugere como solução a aceitação de Hobbes como um cientista que emprega o método hipotético-dedutivo. (ANGOULVENT, *Hobbes e a moral política*, 1996, p. 26). Isto é, utiliza “O procedimento pelo qual uma hipótese está sujeita a testes empíricos”. (BUNGE, *Dicionário de filosofia*, 2002, p. 174). Ou seja, enquanto que racionalmente o homem pode formular hipóteses sobre a realidade, estas têm que confirmar os fatos para serem consideradas verdadeiras. Entretanto, para os objetivos do presente texto, será suficiente ter em vista, por um lado, que o corpo-animal está sujeito a afecções que independem

dele e, portanto, ele não pode se autodeterminar e, por outro, que ele, em parte, se autodetermina na medida em que formula conhecimento do mundo e de si.

O homem enquanto corpo-animal tem a capacidade de, a partir das sensações, formular a imaginação, acumular memória, tornar-se experiente, e adquirir prudência. Tanto n’*Os Elementos* quanto no *Leviatã* a descrição segue a mesma lógica. A imaginação ou aparência ou fantasia é a sensação diminuída porque os objetos não estão mais presentes aos sentidos (HOBBS, 1988, p. 11). A memória é a imaginação, no entanto, com a denotação de ser antiga e passada (HOBBS, 1988, p. 12). A experiência é recordação dos fenômenos tendo em vista o que se antecede e se sucede (HOBBS, 2010, p. 16). E a prudência é conjecturar a partir da experiência a respeito do passado ou futuro (HOBBS, 2010, p. 17). Dessa forma, se constitui a genealogia do máximo de conhecimento que é possível ao homem enquanto corpo animado.

O que se segue então é que o conhecimento do mundo natural não pode derivar da operação da razão superior isolada do mundo sensível tanto na vertente clássica, isto é, metafísica, ou moderna, ou seja, racionalista. No caso da metafísica, se pode conhecer os objetos naturais mediante a introdução da intencionalidade, de forma que se pode conjecturar o comportamento futuro em função do movimento em direção ao fim, qual seja, atualizar a potência em ato⁶⁷. No caso do racionalista há a crença de que o ato de pensar por si garante a posse de conhecimento bastando que se tome “(...) como regra geral que as coisas que concebemos de maneira muito clara e distinta são todas verdadeiras”. (DESCARTES, *Discurso do método*, 2005, p. 71).

Para Hobbes isso apenas estorva o verdadeiro conhecimento da filosofia natural embora, a bem da verdade, ele seja considerado um racionalista. Porém, podemos inferir que é um racionalista *sui generis* que conjuga razão e experiência sendo a sensação a raiz de todo o saber que ele diz ser original n’*Os Elementos*, “há dois tipos de conhecimento: um nada mais é do que sensação, ou conhecimento original [...] e a recordação disso; o outro é chamado de ciência, ou conhecimento da verdade das proposições [...]. Ambos os tipos são apenas experiência”. (HOBBS, 2010, p. 24). No *Leviatã* ele acrescenta que o conhecimento dos fatos é absoluto e que a ciência é

⁶⁷Teoria aristotélica de ato é potência pela qual se insere uma intencionalidade no movimento natural. Sendo possível, portanto, conjecturar a respeito dos fatos futuros.

condicional (HOBBS, 1988, p. 51) ⁶⁸. Assim, a própria operação mental de pensar entendida como ciência nominalista, sendo coerente com uma visão mecanicista, é uma experiência causada no cérebro pela manifestação dos nomes que origina imagens que se implicam em cadeias maiores ou menores até chegar à uma conclusão.

Com isso o pensador inglês introduz a teoria nominalista de ciência, o salto necessário para assegurar ao homem a capacidade de construir conhecimento certo e indubitável o que faltava à teoria sensualista. O que torna a ele, de certa forma um racionalista. E, igualmente, ascende o homem da condição de animal evidenciando sua especificidade, qual seja a linguagem e, a conseqüente racionalidade, se bem usada. Dessa forma, a epistemologia hobbesiana congrega racionalismo e empirismo no mesmo sistema. A razão humana completa o percurso a partir do ponto do qual a sensação não pode mais avançar. Porém, o princípio de todo conhecimento permanece sendo a experiência. E se pode deduzir que, para Hobbes, os princípios são sempre mais importantes, pois a partir deles se pode compreender o todo.

Segundo Limongi, esse racionalismo empirista, se se pode assim falar, dá a Hobbes uma das originalidades de sua filosofia, pois:

A razão é, para Hobbes – assim como para Descartes e os outros racionalistas do século XVII [...] – uma ordem demonstrativa. Duas idéias, no entanto, singularizam o racionalismo hobbesiano. A idéia de que o princípio do conhecimento não é a própria razão, mas a imaginação e, no limite, os sentidos; e a idéia de que a razão é um artifício, ou seja, uma instituição humana, refletindo, desse modo, não o ordenamento das coisas mesmas, mas o ordenamento que os homens dão às coisas segundo suas necessidades. (LIMONGI, 2002, p. 16-17).

E verdade, porém, que o problema da correspondência persiste. E Hobbes parece não dedicar a devida preocupação a esse fato, talvez em função de seu objetivo maior. Isto é, o uso instrumental da razão para o bem da humanidade e não a busca especulativa da verdade essencial. Dessa forma, a razão moderna se distingue da clássica e da escolástica. Antes era faculdade inata que o homem em maior ou menor grau poderia desenvolver. Na modernidade, e especificamente em Hobbes, é faculdade

⁶⁸É importante definir aqui o que se entende pelas palavras absoluto e condicional. O conhecimento da experiência é absoluto porque é ou presente ou passado e assim se pode dizer o que é ou foi o fenômeno. Já a ciência é condicional porque conjectura a respeito do futuro a partir do correto uso dos nomes. Isto é, se no presente se tem determinadas condições se pode deduzir o comportamento futuro do objeto ou fenômeno a partir do cálculo em proposições dos nomes atribuídos a tais objetos ou fenômenos.

também, mas criada artificialmente. Portanto, não é inata⁶⁹. E o seu único objetivo é servir como meio para o bem viver humano. Nessa acepção, pode-se deduzir que a razão é, em última instância, serva da sensação ou pelo menos estão em igualdade, e não o contrário como outrora e o corpo-homem, tanto quanto racional, é sensível.

Assim como a razão é subserviente à sensação (MATOS, *Uma descrição do humano no leviathan, de Thomas Hobbes*, 2002, p. 58-59) dado que é instrumento computacional da experiência, ela também deve sua existência à invenção dos nomes. De forma que Hobbes afirma no *Leviatã*:

Por aqui se vê que a razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço, primeiro através de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar através de um método bom e ordenado de passar dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são as conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as conseqüências de nomes referentes ao assunto em questão, e é a isto que os homens chamam *ciência*. (HOBBS, 1988, p. 30.)

Já n' *Os Elementos* ele escreve que tudo o que existe são nomes (HOBBS, 2010, p. 20) indicando que os objetos da filosofia natural devem ser os corpos aos quais se atribui nomes e, ainda, se opondo a teoria nominalista universal que apenas multiplica a realidade e com isso dificulta o caminho do saber ao pretender que exista algo além dos objetos singulares nomeados. Os nomes são, assim, a forma humana, superior quando usados pela ciência moderna, de tratar, conceber e até recriar os objetos da realidade.

Nessa concepção de capacidade cognitiva racional que tem como pressuposto o universo materialista, e a sensação, e como condição de possibilidade a invenção artificial e arbitrária dos nomes a racionalidade transfigura-se em operação computacional, isto é, matemática aritmética⁷⁰, soma ou subtração na cadeia de concatenações de nomes, “[...] registrar as conseqüências de nossos pensamentos”.

⁶⁹Aqui se falou que a razão é inata. Agora é preciso explicar que tipo de razão é esta. A razão a qual o homem já nasce com ela é a que se pode denominar, temerariamente de razão memorial, isto é, a capacidade de pensar por imagens de fenômenos passados e assim não apenas saber do passado e presente, mas também conjecturar o futuro através da observação dos sinais da natureza. Esta capacidade é inata porque oriunda das sensações e percepções.

⁷⁰Uma crença surgida no âmbito da ciência moderna de que a natureza é um livro a ser lido desde que se saiba a linguagem que, obviamente, é a matemática. Hobbes adapta tal crença para a sua ciência nominalista. No caso, influenciado diretamente pelas demonstrações geométricas de Euclides.

(HOBBS, 1988, p. 21). Dessa forma, no limite, os únicos objetos da razão são os nomes e estes são marcas ou sinais⁷¹ de sensações causadas por objetos externos, os quais não se tem certeza da correspondência, com exceção do próprio movimento. Isto é, a razão matemático-geométrica não descobre a verdade, então deve partir de um princípio evidente e este é o nome.

Do mesmo modo que os nomes, ou mais propriamente a ciência nominalista, socorrem as sensações quando estas já não podem avançar talvez o contrário também seja verdadeiro. Se é verdade que o preceito do *conhece-te a ti mesmo* pressupõe a condição de igualdade humana tanto sensível quanto intelectual e a isso se acresce a existência do movimento de corpos. O homem ao examinar suas experiências individuais pode fazer descobertas verdadeiras gerais, ou seja, descobrir as causas dos efeitos ou os efeitos das causas (HOBBS, 2010, p. 3). Dessa forma, a experiência retribui a ajuda à teoria nominalista. E a razão matematizada cumpre seu papel como método de organização do pensamento e de demonstração das descobertas verdadeiras porque indexadas à sensação.

Nesse aspecto Hobbes aquiesce ao seu tempo e sua influência euclidiana se faz presente ao tomar o método geométrico como modelo para sua ciência nominalista. Tal consiste em assumir um princípio, defini-lo e tornar clara a definição. Depois juntar dois nomes em uma proposição cuja veracidade ou falsidade dependerá apenas da ordenação interna desses nomes. E prosseguir ao máximo de consequências possíveis na cadeia de pensamento até às conclusões que possam ser generalizadas. (HOBBS, 1988, p. 29). O pensamento torna-se uma equação feita com nomes na qual a verdade reside na igualdade dos dois termos ou na maior extensão do predicado, o segundo termo da equação.

O problema persistente é que esse tipo de pensamento geometrizado não faz descobertas, apenas demonstra o que o sujeito cognoscente pôs no real, isto é, “a geometria é demonstrável porque ‘nós mesmos criamos as figuras’, ao passo que a física não é demonstrável, ‘já que as causas das coisas naturais não estão em nosso poder, mas na vontade divina’”. (BOBBIO, 1991, p. 31.) Isso ao mesmo tempo em que

⁷¹Ribeiro afirma que os nomes quando considerados como marcas são certos dado que são notas subjetivas de lembranças e os homens não iriam deliberadamente enganar a si mesmos. E quando são sinais podem ser enganosos, pois servem para significar aos outros. (RIBEIRO, 1978, p. 21-27).

revela a limitação do conhecimento humano, também torna evidente o caráter antropológico do período. Isto é, daquilo de se pode conhecer o homem é artífice e aquilo que não se pode saber seria uma inútil perda de tempo se preocupar com elas, logo uma atividade contra a razão.

Talvez por isso ele insista na teoria nominalista como única forma superior de conhecimento humano⁷². De forma que, se o conhecimento dos princípios da Física apenas pode ser conhecido por Deus, pois ele os fez. O homem à semelhança de Deus, ou antes, à semelhança do geômetra que é semelhante a Deus, pode conhecer necessariamente desde que seja o próprio construtor de tal saber. E todo esse empreendimento começa pelo elemento mais básico, qual seja, “o uso adequado das palavras”. (ANGOULVENT, 1996, p. 26). Isto é, a atribuição de um nome, consistentemente definido, ao objeto de estudo de modo que se torne um princípio, a saber, na terminologia hobbesiana, uma evidência irrefutável.

É nesse sentido que filósofo de Malmesbury afirma que verdade e falsidade são atributos da linguagem tanto n’*Os Elementos* (HOBBS, 2010, p. 21-22) quanto no *Leviatã* (HOBBS, 1988, p. 23) indicando com isso que quando se trata estritamente de um conhecimento de ordem nominal, que para ele é ciência, basta ordenar bem os nomes em proposições de forma que o predicado compreenda o sujeito por ser igual ou maior. Isto é, que a definição descreva completamente o definido. Contudo, apenas essa aceção parece não garantir a necessidade da semelhança ou identidade entre o nome e a imagem mental intersubjetiva e entre a imagem mental e o real. E tal é exigido, pois o rigor do pensamento hobbesiano é proveniente de sua necessidade científica e, ainda, disso depende a possibilidade de sua utilidade.

Então segundo Finn (2010, p. 61-64) Hobbes resolve esse problema com a aceitação das teorias de verdade como convenção e pragmática. A verdade resultante da linguagem é um acordo previamente firmado a respeito da definição das palavras nas proposições. Isso resolve o problema entre palavras e imagens mentais intersubjetivas. Porém, ainda persiste o problema da correspondência entre o nome e o mundo natural. Esse é mais problemático em função de que a realidade mesma é irredutível aos nomes

⁷²As outras formas de atividade mental e, portanto, de conhecimento são a sensação, a imaginação, o entendimento, a memória e a experiência ou prudência. Mas, todas essas o homem compartilha com os animais.

(HOBBS, 1988, p. 10) ⁷³. Então resta a teoria de verdade pragmática, a verdade é verdade porque é útil. A mesma coisa que o secretário de Bacon diz da razão, a racionalidade apenas tem sentido se for utilitária. Assim, convenção e praticidade, concomitantemente, parecem ser condições *a priori* e fim da epistemologia hobbesiana.

Conclusão

Para explicar a antropologia hobbesiana é necessário o percurso que se inicia na estrutura da realidade materialista na qual tudo o que existe são os corpos em movimento e portanto, são essas noções básicas que explicam tudo. Desse modo se assumiu aqui que o homem é um corpo natural em movimento no universo material que tem como especificidade a linguagem. Pela sensibilidade os homens são afetados e formam imagens mentais, isto é, pensamentos, e pela linguagem põem ordem em tais pensamentos e criação ciência. De modo geral é a linguagem que confere dignidade a vida humana porque distingue o corpo-homem. E dessa relação entre mundo natural e o homem enquanto corpo sensível e ciência nominalista que a antropologia hobbesiana emerge, o homem que conjuga em si a sensibilidade corpórea e a racionalidade em uma relação de igualdade. O que se pode dizer talvez que seja uma definição do homem moderno em geral e não apenas em Hobbes.

No que se refere à antropologia, o corpo-homem não apenas é capaz de conhecimento, mas o é na medida em que ele mesmo o formule. De modo tão peculiar que configura sua especificidade, a saber, conformando experiência e racionalidade nominalista. Isto é, unificando suas capacidades naturais sensíveis com as artificiais, os nomes e suas conexões. Desse modo o homem pode acender de sua situação de animal e construir sua condição de saber, importante como meio, e poder, importante como fim, ou seja, criar imitando a Deus os objetos necessários para a vida confortável em sociedade. De modo geral, o homem hobbesiano tem sensibilidade, pensa e é criativo. Contudo, age sempre em conta do que entender ser o seu bem e não necessariamente o bem coletivo. Porém, por ser tão racional quanto sensível pode

⁷³ A citação direta a que se refere é: “[...] o objeto é uma coisa, e a imagem ou ilusão uma outra” (HOBBS, 1988, p. 10). A rigor, Hobbes não escreve a palavra nome, ele usa as palavras imagem e ilusão. Mas é exatamente a esses conteúdos mentais que imputamos nomes. Assim, se pode deduzir que os objetos são irredutíveis aos nomes.

superar as dificuldades de consenso e acordar a respeito do é melhor para todos ou pelos menos para maioria.

Referências Bibliográficas:

ANGOULVENT, Anne-Laure. **Hobbes e a moral política**. Tradução de Alice Maria Cantuso. Campinas, SP: Papirus, 1996.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2 ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Edson Bini. 2 ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Tradução de Desidério Murcho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BUNGE, Mario. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectivas, 2002.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2005.

FINN, Stephen J. **Compreender Hobbes**. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, Rj: 2010.

FRATESCHI, Yara Adário. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.

HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2001.

_____. **Do Cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4 ed. São Paulo: Nova cultural, 1988.

_____. **Os elementos da lei natural e política**. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LIMONGI, Maria Isabel. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

_____. **O homem excêntrico**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

MATOS, Ismar Dias de. **Uma descrição do humano no Leviathan de Thomas Hobbes**. São Paulo: Annablume, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

POPPER, Karl Raymund. **Conjecturas e refutações**. Tradução de Sérgio Beth. 3 ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

RIBEIRO, Renato Janine. **A etiqueta no antigo regime**. 2 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. **A marca do Leviatã**. São Paulo: Ática, 1978.

_____. **Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

**CARTA DE DESCARTES A MERSENNE: SOBRE O PROJETO DE UMA
LÍNGUA UNIVERSAL⁷⁴**

Renê Descartes

Nota explicativa da tradução:

O tema da linguagem apareceu apenas incidentalmente nos textos de Descartes, como escreveu Borgmann (1974). Se, por um lado, o filósofo francês não compôs nenhum tratado específico sobre o assunto da linguagem, por outro lado, dedicou-se em suas cartas pessoais a debater o tema, em correspondências com Marin Mersenne⁷⁵, Chanut⁷⁶, Morus⁷⁷ e também o Marquês de Newcastle⁷⁸.

Entre suas cartas, uma das mais famosas é a enviada em 20 de Novembro de 1629 a Marin Mersenne. Nesta carta, Descartes voltou sua atenção para o tema de uma língua universal, como haviam feitos muitos de seus contemporâneos. De fato, como bem observou Mungello (2003, p.92), “nenhum esforço reflete mais plenamente o cenário filosófico da Europa do século XVII do que a busca por uma linguagem universal”⁷⁹.

O projeto de uma língua universal no século XVII teve como característica uma análise explícita da linguagem que buscou fornecer a partir desta um sistema de escrita com nomenclaturas simplificadas e palavras derivadas do cotidiano. Alguns modelos costumavam seguir os padrões de conjuntos taxonômicos de espécies. De fato, o filósofo francês foi um dos nomes mais importantes de seu século a se voltar para este problema. Segundo Slaughter (1982, p.127), “Foi Descartes quem primeiro amarrou a análise das coisas em elementos simples para uma proposta de linguagem, para uma linguagem artificial, universal e filosófica.”⁸⁰

⁷⁴ Tradução de Laura Elizia Haubert, mestranda em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bolsista CNPq/eliziahubert@gmail.com. Pesquisa o tema da linguagem em Nietzsche e na modernidade. E Klaus Penna Prellwitz, mestrando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. klausprell@gmail.com. Pesquisa Kant e modernidade.

⁷⁵ A respeito da correspondência com Mersenne sobre o tema da língua/idioma vide as cartas de: 18 de dezembro de 1629, 20 de novembro de 1629, 19 de junho de 1639, 4 de abril de 1630, e 22 de julho de 1641.

⁷⁶ A carta a Chanut é de 1 de fevereiro de 1647.

⁷⁷ A carta a Morus é de 5 de fevereiro de 1649.

⁷⁸ A carta enviada ao Marquês de Newcastle remonta a 23 de novembro de 1646.

⁷⁹ Tradução livre de: “*No endeavour more fully reflects the philosophical outlook of seventeenth-century Europe than its search for a universal language.*” (MUNGELLO, 2003, p.92).

⁸⁰ Tradução livre de: “*It was Descartes who first tied the analysis of things into simple elements to a proposal for a language, for an artificial, universal, philosophical language.*” (SLAUGHTER, 1982, p.127).

A carta enviada a Mersenne e aqui traduzida é peça central na discussão cartesiana a respeito do projeto de uma língua universal. Nela, Descartes, ao tratar do problema responde ao programa elaborado por Claude Hardy que Mersenne lhe havia enviado anteriormente. Hardy, de acordo com Verbug (1998, p.242), “em sua meia dúzia de princípios propôs que a linguagem deveria consistir, quanto ao léxico, de palavras primitivas e que deveria ser extremamente simples e regular na gramática. Um dicionário também seria necessário.”⁸¹ Em suma, Hardy⁸² representava a visão comum de muitos autores do século XVII.

A respeito da carta, Manrique (2009) pontuou que tanto Mersenne quanto Descartes parecem não ter um conhecimento muito profundo do projeto de Hardy para além das seis proposições enviadas por Mersenne. A meta de Descartes foi, em base ao que conhecia, julgar o sistema de Hardy e esboçar uma resposta que se adequasse melhor à possibilidade de uma língua universal que aquela que lhe havia sido apresentada.

A carta em questão pode ser dividida em três partes distintas: (i) na primeira parte, Descartes se dedica a opinar sobre as proposições de Hardy, realizando uma exposição a respeito de cada uma das seis teses, sem seguir a ordem numérica das proposições do autor; (ii) na segunda parte o pensador francês pontua as desvantagens que identifica no projeto tal como proposto por Hardy; e (iii) na terceira, Descartes fornece uma alternativa para tornar viável o intento de criar uma língua universal, embora no parágrafo final retome o tom cético a respeito do projeto.

⁸¹ Tradução livre de: “[...] *in its half-dozen principles proposed that the language should consist, as far as lexicon was concerned, of primitive words, and that it should be extremely simple and regular in grammar. A dictionary would also be needed.*” (VERBURG, 1998, p.242).

⁸² A figura de Hardy durante o decorrer da história levantou uma série de discussões entre especialistas. Como escreveu Manrique (2009, p.166-167) em sua introdução à tradução espanhola da carta e a quem segue-se em suas conclusões: “*Este ‘Hardy’ es un personaje difícil de identificar. Umberto Eco identifica a Hardy con un tal Des Vallées, cuyo nombre pudo ser cambiado en la carta quizá a causa de los problemas que tuvo con Richelieu. Gaukroger apoya la identificación de Des Vallées como el Hardy de la carta de Descartes, argumentando que escritores de la época como Charles Sorel y Tallement de Reaux le atribuyen el descubrimiento de una langue matrice, la cual, según el propio Des Vallées, sería un lenguaje secreto al que sólo él mismo y los ángeles podían acceder. Derrida suspende el juicio afirmando que en la actualidad nada sabemos de Hardy, no obstante, el nombre hace probable que fuese un inglés, y si ello es así, tal vez su proyecto estuviese influenciado por la amonestación de Francis Bacon frente a los engaños del lenguaje popular o ídolos del foro. Sin embargo, el apellido se encuentra también entre los franceses. No hay evidencia alguna para creer que pudiera ser el dramaturgo francés Alexandre Hardy (1570-1632). Rodis-Lewis no habla de la carta, pero menciona a un jurista y matemático francés llamado Claude Hardy (1598-1678) que sería un jurado en la disputa respecto a la geometría analítica entre Descartes y sus contradictores. El perfil de este Hardy es en mi concepto el que más de adecua al Hardy de la carta, pues es un hombre cuyo dominio de los idiomas (entre ellos el árabe) lo capacitó para hacer una traducción latina de Euclides.*”

Chama-se a atenção do leitor para o fato de que Descartes parece, ao menos *a priori*, cético a respeito da possibilidade de levar a cabo o projeto da língua universal. Em contrapartida, como destacou Slaughter (1982), Mersenne simpatizava profundamente com a ideia anunciada, ao ponto de ter enviado a Descartes os preceitos de Hardy e solicitar seus comentários. Logo após receber a carta de Descartes, o padre Mersenne começou a trabalhar em sua própria versão de projeto de língua universal.

A carta foi traduzida diretamente da versão francesa que aparece como carta XV no primeiro tomo das *Oeuvres de Descartes*, editadas por Charles Adam e Paul Tannery, sendo que o número correspondente na versão francesa aparece no decorrer do texto entre parênteses. Também se serviu de uma comparação com a tradução espanhola realizada por Juan Francisco Manrique, e a versão inglesa de Anthony Kenny. Como critério foi conservada a pontuação original do texto, e evitou-se fazer maiores alterações estilísticas, buscando manter-se tanto quanto possível uma proximidade com o texto original e o estilo de escrita cartesiano.

Carta de Descartes a Mersenne enviada em 20 de Novembro de 1629, A-T. I, 76-82.

Meu Reverendo Padre,

Esta proposta de uma nova língua parece mais admirável à primeira vista do que quando a analiso detidamente; pois não há mais que duas coisas para aprender em qualquer língua, a saber, o significado das palavras, e a gramática. Quanto ao significado das palavras, ele não promete nada especial; pois ele diz em sua quarta proposição: interpretar essa língua com a ajuda de um dicionário, que é o que um homem pouco versado em línguas pode fazer sem ela em todas as línguas comuns. E tenho certeza de que, se você tivesse dado ao Sr. Hardy um bom dicionário de chinês ou de alguma outra língua, e um livro escrito (77) nessa mesma língua, ele certamente iria extrair seu significado.

O que impede que todos façam isso é a dificuldade da gramática; e imagino que este é todo o segredo de vosso homem. Mas não há dificuldade alguma nisso; pois para fazer uma língua onde existe apenas um padrão de conjugação, de declinação, e de construção das palavras, sem verbos defectivos nem irregulares, que são coisas introduzidas pela corrupção do uso, bem como a inflexão dos nomes e dos verbos são

feitos por afixos, ou na frente ou atrás de palavras primitivas, e esses afixos são completamente especificados no Dicionário, não será surpreendente que os espíritos vulgares aprendam em menos de seis horas a escrever nesta língua com ajuda do dicionário, que é o sujeito desta sua primeira proposição.

A segunda, a saber: “uma vez conhecida esta língua, as outras podem ser aprendidas como dialetos desta”, existe apenas para “vender” a ideia; porque não diz quanto tempo levaria para aprendê-las, mas somente que elas podem ser consideradas como dialetos de sua língua, na qual não haveria irregularidade gramaticais como nas outras, tomando-a como primitiva às outras. Além disso adverte que em seu dicionário, com relação às palavras primitivas, pode-se servir das palavras em uso em todas as línguas comuns bem como de sinônimos. Por exemplo, para exprimir “o amor”, ele toma a *aimer*, *amare*, φιλεῖν, etc. E um francês acrescentando o prefixo, que marca o substantivo, para “*aymer*”, formara o substantivo correspondente “*l'amour*”, um grego adicionará o mesmo a φιλεῖν, e assim os demais.

(78) A sexta proposta é muito fácil de compreender: “inventar uma escrita, etc”; pois colocou em seu dicionário um único símbolo, que corresponde a *aimer*, *amare*, φιλεῖν, e todos os sinônimos, um livro escrito com esses símbolos pode ser interpretado por todos aqueles que possuem este dicionário.

A quinta proposição também é, ao que me parece, apenas para autovalorizar-se, e tão logo vejo a palavra *arcanum* em qualquer proposição, começo a ter dela uma má opinião; mas acho que ele não quer dizer outra coisa, senão que tem um grande conhecimento sobre as gramáticas de todas as línguas que nomeia, para abreviar a sua, de modo que ele poderia ensiná-las mais facilmente do que os professores ordinários.

Resta a terceira proposição, que é completamente um *arcanum* para mim; pois ele diz que irá expor os pensamentos dos antigos com as palavras que eles usaram, tomando cada palavra pela verdadeira definição da coisa, o que significa em verdade dizer que ele explicará os pensamentos dos antigos dando às suas palavras outros significados que eles não têm e jamais tiveram, o que é repugnante; mas talvez ele entenda isto de outro modo.

Ora, este pensamento de reformar a gramática, ou de fazer uma nova que se possa aprender em cinco ou seis horas, e que possa ser comum para todas as línguas, não deixaria de ser uma invenção útil ao público, se todos os homens desejassem adotar esta medida para uso, sem dois inconvenientes que prevejo. O primeiro é a má

combinação das letras, que com frequência produzem (79) sons desagradáveis e insuportáveis aos ouvidos: pois todas as diferenças de inflexões das palavras são feitas pelo uso justamente para evitar esse defeito, e é impossível que vosso autor tenha remediado esse inconveniente, fazendo sua gramática universal para todos os tipos de nações, pois o que é fácil e agradável à nossa língua, é rude e insuportável aos alemães, e também para outros. Se bem que tudo o que ele poderia ter feito, era evitar esta pobre combinação de sílabas em uma ou duas línguas; e dessa forma sua língua universal não seria mais que para um único país. Mas não precisamos aprender uma nova língua para falar apenas entre os franceses. O segundo inconveniente é a dificuldade para aprender as palavras desta língua. Pois se para as palavras primitivas cada um usa as de sua própria língua, é verdade que ele não terá dificuldades, mas ele não será entendido por alguns de seu país, senão por escrito, devendo aquele que quiser entendê-lo tomar a dificuldade de procurar todas as palavras no dicionário, que é especialmente fastidioso para esperar-se que seja colocado em uso. Se vosso homem quer que aprendamos as palavras primitivas, comuns a todas as línguas, ele jamais encontrará alguém que se proponha a enfrentar este problema; e seria mais fácil fazer com que todos os homens concordassem em aprender a língua latina ou alguma daquelas que já estão em uso, do que com aquela, sem que existam livros escritos, por meio dos quais se poderia praticar, ou de homens que a conheçam, com os quais se poderia praticar a conversa. Portanto, toda a utilidade que vejo que pode ser alcançada por esta invenção, (80) está na escrita: suponhamos que ele tenha um grande dicionário impresso em todas as línguas nas quais ele gostaria de ser compreendido, e coloque para cada palavra primitiva, um símbolo correspondente ao significado, e não as sílabas, um mesmo símbolo para exprimir, por exemplo *aimer*, *amare*, e, $\phi\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$; para quem tem o dicionário, e conhece a gramática, poderia pesquisar todos estes símbolos um após o outro e interpretar em sua língua o que estará escrito. Mas isso não será bom mais do que para ler mistérios e revelações, pois para outras coisas, ninguém que tenha algo melhor a fazer passaria pela dificuldade de pesquisar todas as palavras em um dicionário, e assim não vejo isso como de grande uso. Mas é possível que eu me engane; somente a você quis escrever tudo o que posso conjecturar sobre essas seis proposições que você me enviou, de modo que quando você veja a invenção, possa dizer se eu a decifrei bem.

De resto, creio que poderíamos adicionar a isso outra invenção, tanto para compor as palavras primitivas dessa língua, como para seus caracteres; assegurando-se

que ela possa ser ensinada em um período muito curto, e por meio da ordem, isto é, estabelecer uma ordem entre todos os pensamentos que podem entrar na mente humana, na mesma ordem que existe naturalmente entre os números; e como podemos aprender em um dia a nomear todos os números até o infinito, poderemos aprender a escrever uma infinidade de palavras em uma língua desconhecida, e se poderia fazer o mesmo com todas as outras palavras (81) necessárias para exprimir todas as coisas que adentram na mente do homem. Se esta ordem for encontrada, não duvido que esta língua em breve se espalharia pelo mundo; pois há muitas pessoas que empregariam de bom grado cinco ou seis dias de tempo para que possam se fazer compreender por todos os homens. Mas eu não acredito que vosso autor tenha pensado nisso, tanto porque não há nada em todas as suas proposições que o comprovem, como porque a invenção dessa língua depende da verdadeira filosofia; pois é impossível de outra forma enumerar todos os pensamentos do homem, e colocá-los em ordem, sequer distingui-los de modo que sejam claros e distintos, o que é na minha opinião o maior segredo que se tem para adquirir a boa ciência. E qualquer um que tenha explicado bem quais são as ideias distintas que estão na imaginação dos homens, do que se compõe tudo o que eles pensam, e que foi recebido por todo o mundo, eu ousaria esperar em seguida uma língua universal muito fácil de se aprender, pronunciar e escrever, e principalmente, que ajudaria o julgar, representando-lhe tão distintamente todas as outras coisas, que lhe seria quase impossível enganar-se; ao invés disso, as palavras que temos tem significados confusos, e a mente dos homens está tão acostumada a elas, [que] essa é a causa pela qual ela não compreende quase nada perfeitamente. Ora, eu mantenho minha crença de que esta língua é possível, e que é possível encontrar a ciência da qual ela depende, por meio da qual os camponeses possam melhor julgar a verdade das coisas, do que como fizeram (82) até agora os filósofos. Mas não espere vê-la jamais em uso; isto pressupõe grandes mudanças na ordem das coisas, e seria necessário que todo o mundo não fosse mais que um paraíso terrestre, o que é bom para propor apenas nas páginas de um romance.

Bibliografia:

BORGMANN, Albert. **The Philosophy of Language: historical foundations and contemporary issues.** The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

DESCARTES, René. **Ouvres**. Publiées par Charles Adam y Paul Tannery. Correspondence I: Avril 1622-Février 1638. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1897.

MANRIQUE, Juan Francisco. Introdução. In: DESCARTES, René. Carta sobre el proyecto de un lenguaje universal. Traducción de Juan Francisco Manrique. **Prax. filos.**, Cali, n.29, p.165-177, 2009.

MUNGELLO, D.E. European Philosophical Responses to Non-European Culture: China. In: GARBER, D.; AYERS, M. (eds.). **The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy**. 2 v. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SLAUGHTER, M.M. **Universal languages and scientific taxonomy in the seventeenth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

VERBURG, Pieter Ab. **Language and its Functions**: a historic-critical study of views concerning the functions of language from the pre-humanistic philology of Orleans to the rationalistic philology of Bopp. Translated by Paul Salmon, in consultation with Anthony J. Klijnsmit. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1998.

**MENGUE, P. FAIRE L'IDIOT, LA POLITIQUE DE DELEUZE. PARIS:
GERMIMA, 2013.**

Alisson Ramos de Souza*

No prólogo de *Diferença e Repetição*, Gilles Deleuze (1968, p. 4) diz que “[s]eria preciso que a resenha, em história da filosofia, agisse como um verdadeiro duplo e comportasse a modificação máxima própria ao duplo”; mais abaixo, acrescenta: “as resenhas da história da filosofia devem representar uma espécie de retardo, de congelamento ou de imobilização do texto”. O trabalho que aqui se propõe é mais modesto, pretende-se apenas apresentar o livro *Faire l’idiot, la politique de Deleuze* (em tradução livre, “Bancar o idiota, a política de Deleuze”), ainda sem tradução em língua portuguesa, de Philippe Mengue, filósofo e professor aposentado do *Collège International de Philosophie*. Publicado em 2013 (Ed. Germima), no mesmo ano que *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, de Guillaume Sibertin-Blanc, o livro de Mengue é uma tentativa, em grande medida, satisfatória – considerando sua curta extensão – de atualizar o conceito, ou melhor, o personagem-conceitual do idiota; além, é claro, de proporcionar ao estudante e pesquisador da filosofia de Deleuze uma bibliografia que preenche uma importante lacuna deixada por muitos comentadores de sua obra: a política.

A epígrafe provocativa – “Bancar o idiota sempre foi uma função da filosofia” –, fornece as pistas de sua tarefa, a saber, compreender o idiota como personagem conceitual estruturante na filosofia política deleuziana. Ainda que Deleuze não tenha elaborado de fato uma filosofia política, a política atravessa muitos conceitos de sua obra, sobretudo, aquela escrita junto a Félix Guattari: macro e micropolítica, aparelho de captura do Estado, a máquina de guerra nômade etc. A noção de personagem-conceitual, por sua vez, aparece em “O que é a filosofia?” para se referir aos intercessores do filósofo, seus heterônimos, seu nome e seus pseudônimos. Deleuze desprezava a besteira, mas não a idiotia, e convidava-nos a ser idiota à maneira russa, isto é, “um homem de subsolo, que não se reconhece mais nos pressupostos subjetivos de um pensamento natural, nem nos pressupostos objetivos de uma cultura do tempo, e

* Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Contato: alissonramos@hotmail.com.

que não dispõe de compasso para fazer um círculo” (DELEUZE, 1968, p. 171). À diferença do antigo idiota, que desejava o verdadeiro, o novo idiota quer o absurdo, ou melhor, “quer fazer do absurdo a mais alta potência do pensamento, isto é, criar” (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 61).

Dividido em cinco capítulos: “A política do acontecimento”, “O conceito de sociedade de controle”, “Espaço liso e hospitalidade”, “O idiota como personagem conceitual”, “O personagem do idiota como modelo político” e concluindo com “Grandeza e necessidade de uma política do idiota”, Philippe Mengue segue os passos de Deleuze, mas busca seu próprio caminho. A partir de uma intercessão permanente com Michel Foucault, no que denomina de “devir foucaultiano de Deleuze”, Mengue pretende “reativar a pertinência política do pensamento de Gilles Deleuze face ao mundo contemporâneo e ao capitalismo selvagem e desenfreado que o sufoca” (MENGUE⁸³, 2013, p. 12). Na ausência de uma subjetividade dominante, que não pode mais ser o povo ou o proletariado, o idiota desponta como figura, ou melhor, personagem capaz de empreender uma nova modalidade de luta política, mais apta para lidar com os novos problemas e desafios que o capitalismo globalizado injunge ao pensamento.

Ao tratar da política do acontecimento, Mengue busca uma ligação entre a indeterminação e a idiotia. Antes disso, procura dissociar a micropolítica deleuziana dos projetos de seus contemporâneos. Segundo o autor, a política deleuziana não é uma política altermundialista, nem uma política da Ideia, distanciando-se, assim, do cosmopolitismo kantiano, habermasiano e derridiano. Distancia-se, igualmente, da hipótese comunista (Alain Badiou) e das comunidades inconfessável (Maurice Blanchot) ou inoperante (Jean-Luc Nancy). Por fim, afasta-se do altermundialismo constituinte de Toni Negri e Michael Hardt. Todas essas modalidades do político apelam, de algum modo, a uma macropolítica, isto é, “uma política centrada sobre o que sempre se entendeu por política” (MENGUE, 2013, p. 15). A macropolítica, observa Mengue, estrutura-se a partir de três eixos: historicismo-teleologismo, intemporalidade do Estado e, finalmente, acontecimento do tipo fenomenológico (*Ereignis*). Este último é sempre da ordem suplementar ou da adição, e o acontecimento deleuziano faz-se, antes, pela subtração (n-1), com a condição de liberar a multiplicidade da

⁸³ *Nota bene*: doravante, todas as citações extraídas do livro resenhado serão indicadas apenas pelo número da página.

transcendência que a governa. Assim, contrariamente a uma tradição fenomenológica ou pós-fenomenológica, já não se trata de acolher ou aguardar a vinda do que vem, mas sim de fugir e fazer fugir.

Os confrontos diretos e indiretos contra todas as sortes de injustiças, a luta pelo reconhecimento de direitos, a sindicalização dos trabalhadores etc., não deixam de ter sua importância, entretanto, não tocam no essencial. É preciso compreender a transfiguração que o poder sofreu – seja o do Estado ou do Capital –, isto é, compreender que já não estamos mais encerrados nas sociedades disciplinares (espaço fechado), mas adentramos nas sociedades de controle (espaço aberto). Saímos de um espaço estriado e adentramos em um espaço liso. Entretanto, não há uma evolução de um estágio a outro, mas sobreposição e coexistência; as diferentes formas de poder são contemporâneas, e não sucessivas. Desse modo, querer o acontecimento não significa trabalhar pelo futuro da revolução enquanto tomada do Estado, tampouco de reformá-lo ou aboli-lo; trata-se, isso sim, de “[m]isturar as linhas, as fronteiras, os espaços, borrar os contornos, enfim, uma política da indeterminação e do imperceptível” (p. 21). Mengue desfaz um mal-entendido em torno da obra de Deleuze: a de que ele seria um anarquista por completo. O Estado, em Deleuze, na esteira de Pierre Clastres, é originário (*Urstaat*), sempre existiu e sempre existirá. Ele não está destinado a desaparecer: primeiramente, porque é o horizonte virtual que assombra todas as máquinas sociais; em seguida, porque sempre haverá codificação e exclusão.

Essa mudança de estatuto do poder é trabalhada mais detalhadamente no segundo capítulo, dedicado ao conceito de “sociedade de controle”. Mengue recapitula e desenvolve a noção de sociedade de controle, que, segundo ele, deve-se às pesquisas de Michel Foucault a propósito da governamentalidade e do “biopoder”. Foi o abandono da “hipótese repressiva” e a aproximação, cada mais maior, com o pensamento de Foucault que permitiu a Deleuze perceber que a racionalidade governamental mudou de estatuto e de exercício. Segundo Mengue (p. 24), haveria a partir daí “uma possibilidade de uma *leitura liberal*”. Essa hipótese, por mais estranha que possa parecer, coaduna-se perfeitamente com as ambiguidades do poder e sua estranha cumplicidade com a liberdade, uma vez que “os sujeitos das sociedades euro-americanas se tornam *cada vez mais* ‘livres’ no e pelo controle da vida e das populações” (p. 25). O poder não é somente interdição, negação e destruição, ele é também produtivo. O poder incita e seduz mais do que reprime; não é apenas o que faz morrer – como era o caso do poder

soberano –, mas também o que faz viver e aumentar a extensão da vida: é o caso das vacinas, do prolongamento da expectativa de vida, da seguridade social etc. Assim, poder e liberdade coexistem, paradoxalmente, lado a lado.

É dessa maneira que os sujeitos se assujeitam voluntariamente. A hipótese repressiva já não é capaz de dar conta das mutações ocorridas a partir das tecnologias advindas da desterritorialização capitalista (*GPS*, câmeras de segurança etc.), que possibilitam maior capacidade de agência e segurança para quem as utiliza. No entanto, nem tudo é são flores. A situação exige urgência, do contrário, não haveria o chamado: “não cabe mais temer ou esperar, mas procurar novas armas” (DELEUZE, 1990, p. 242). Se os sindicatos e os PCs estão falidos e a ideia de Revolução está caduca, quais armas então se trata de procurar ou inventar? Antes de tudo, é necessário preservar a indeterminação, ou seja, criar vacúolos de não-comunicação, vazios, ruídos. É aí que intervém o personagem do idiota. O idiota é único apto a “fazer uma *política da indeterminação* como *condição não causal*, capaz de *dar suas chances* ao acontecimento (violento, desorganizador) e ao Inesperado (não decidível, não programável)” (p. 30). Contudo, não se banca o idiota em nome de uma extra-territorialidade alheia ao controle, mesmo porque não se deve “acreditar jamais que o espaço liso basta para nos salvar” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 625); aliás, o poder exerce-se hoje, justamente, sobre um espaço liso.

No capítulo 3, os conceitos de liso e hospitalidade são mobilizados para dar mais consistência à indeterminação exigida pelo idiota. No entanto, Mengue faz alguns desvios antes de abordá-los diretamente. Novamente, há uma retomada da aproximação entre o espaço liso e a modulação sofrida pelo poder, transmutando-se em “sociedade de controle”. A micropolítica deleuziana não tem por objetivo suprimir o Estado nem o capitalismo, ela consiste, “para o cidadão, em se comportar, em agir, em seu próprio país como estrangeiro, isto é, como idiota político” (p. 49). À diferença das sociedades soberanas e disciplinares, o capitalismo globalizado não tem mais necessidade de espaços fechados, de limites e fronteiras. Se ele reclama um espaço liso, não é para fixar ou reprimir os fluxos, trata-se de regulá-los e controlá-los: fluxos monetários, informacionais, populacionais etc., trata-se também de deter os movimentos nômades, capturar a gramática da resistência. Não seria isso o que ocorre quando o mercado assume determinados grupos excluídos como consumidores? Ou ainda, não seria a demanda por reconhecimento de direitos uma solicitação cativa a uma espécie de

sujeição? O *welfare state* é a mais acabada modalidade do biopoder. Já não se trata de um investimento contra a vida, mas a favor dela. Desse modo, não se trata de sair do capitalismo ou do Estado, de agir contra eles, mas de agir neles e através deles, a fim de esquizofrenizá-los, criando linhas de fuga e inventando possibilidades de vida,

Não obstante o mérito de Mengue, ele parece criar um dualismo artificial – talvez, por uma precaução desnecessária – que não existe na filosofia deleuziana, a saber, entre duas espécies de espaços lisos: um capitalista e outro de resistência. O primeiro seria englobante, globalizante e aéreo, sobrevoando a Terra e os Estados; o segundo, superficial, nômade e de resistência, próximo ao ideal kantiano de hospitalidade. Contudo, o verdadeiro dualismo é aquele entre o liso e o estriado, a distribuição nômade e a sedentária. É porque o movimento de desterritorialização capitalista é ele mesmo ambíguo ou paradoxal: o que ele descodifica com uma das mãos, axiomatiza com a outra (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 292). Coexistem o melhor e o pior, por isso, não basta acreditar que basta um espaço liso para nos salvar. Toda desterritorialização comporta um coeficiente de reterritorialização. Todavia, não há uma identidade capitalismo = espaço liso. O espaço liso, assim como a esquizofrenia, é o limite do capitalismo, “sua diferença, seu desvio e sua morte” (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 293).

A reconfiguração das lutas políticas requer, ao mesmo tempo, uma reconfiguração do próprio pensamento, quer dizer, da imagem que o pensamento dá a si mesmo sobre o que significa pensar. Essa nova imagem do pensamento exige uma nova terra: o espaço liso; exige também que esse espaço seja governado pelo idiota. Pois o idiota não sabe e nem quer mais saber previamente o que significa pensar, conferindo um novo estatuto tanto para o pensamento quanto para a ação. A fórmula “*i would prefer no not to*”, analisada no penúltimo capítulo, “O idiota como personagem conceitual”, consiste em introduzir a indeterminação, ou ainda, a suspensão na ação e no pensamento; “é uma maneira de estender um espaço de indeterminação que abre ao pensamento chances de pensar de outro modo, além das oposições prontas que param ou fecham seu movimento infinito de direito” (p. 65). Mas em nome de que se estende este espaço de indeterminação? Segundo Mengue (p. 65): “em proveito do inesperado, para pensamentos novos, para dar uma chance ao que excede todo pensamento formado”. A indeterminação é anterior às disjunções exclusivas. A indeterminação traduz-se em uma indecisão ativa. Ao preferir não, Bartleby afirma o sim e o não:

dupla-affirmação. Nesse sentido, é preciso elevar o pensamento não à síntese dialética, mas à síntese disjuntiva. É a síntese disjuntiva que devolve o sentido positivo da indeterminação e, por conseguinte, da indecisão.

Se a essência da ação política consiste na capacidade de decidir – sendo a decisão estatal uma decisão soberana, segundo a máxima lapidar de Schmitt – e a fórmula bartlebyana conjura a decisão, quais são as consequências efetivas de uma política do idiota? Certamente, não reside na escolha ou na decisão, contudo, isso não significa que ela seja inócua ou que repouse na inação. A própria noção de indecisão encontra-se deslocada. Pois, em última instância, toda decisão é uma seleção exclusiva, uma vez que os outros possíveis são repelidos em nome de um único possível. Preferir não escolher é não agir mais em função de um fim ou de uma deliberação consciente ou voluntária. Conforme Mengue (p. 79), “[o] idiota é sempre agarrado (des-agarrado) por um fora que é grande demais, forte demais ou belo demais ou intolerável demais para ele”. É a crise do esquema sensório-motor, isto é, da imagem-ação, que nos confronta com situações ótica-sonoras puras. Não que toda ação esteja de antemão comprometida ou condenada à gratuidade, mas à maneira de um personagem de Dostoiévsky, é-se tomado por uma situação de urgência, mas que é negligenciada por uma situação ainda mais urgente. A atitude de Bartleby, observa Mengue (p. 74), aparece então necessariamente fora do campo político. A política do idiota é, de uma só vez, política sem política, anarquismo sem anarquismo, resistência sem resistência: paradoxalmente, agir é não-agir. Pois, “no limite, não há política deleuziana” (p. 86).

A vontade do idiota não é um nada de vontade, mas permanece indeterminada. “A vontade indeterminada não virtual, ela é em vez disso abertura ao virtual, plotagem de um espaço de recepção ao virtual, que é, como vimos, a dimensão própria à metafísica deleuziana” (p. 74). É para permitir que o acontecimento advenha que o espaço deve permanecer indeterminado, afinal, “não há acontecimento senão a partir de indeterminação” (p. 75). É para recuperar o movimento que havia sido confiscado pelo programa ou agenda que o espaço deve obedecer uma distribuição nômade. Por fim, é para desorganizar o controle, pois é sobre um espaço indeterminado que ele patina e escorrega. A fidelidade à contingência e à imprevisibilidade incalculável do acontecimento implica a supressão dos projetos e dos partidos. Toda organização deve permanecer, a título de indeterminação, apenas provisória. Assim como não pode haver governo de esquerda não pode haver governo do idiota. Em suma, “a política do

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

acontecimento torna-se então necessariamente uma política da indeterminação em que o idiota é o personagem que seu encarna seu princípio” (p. 78).

Referências :

DELEUZE, Gilles. **Différence et Répétition**. Paris : PUF, 1968.

_____. **Pourparlers**. Paris : Éditions de Minuit, 1990.

DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix. **L’Anti Oedipe**. Paris : Éditions de Minuit, 1972.

_____. **Mille Plateaux**. Paris : Éditions de Minuit, 1980.

_____. **Qu’est-ce que la philosophie?**. Paris : Éditions de Minuit, 1991.

MENGUE, Philippe. **Faire l’idiot, la Politique de Deleuze**. Paris : Germima, 2013.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A Revista **Occursus** tem periodicidade semestral e destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre qualquer tema filosófico, nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente. Os textos a publicar podem ser artigos originais, ensaios e resenhas de obras filosóficas recém-publicadas e traduções de textos filosóficos, de preferência inéditos em português, redigidos por professores de Filosofia e de áreas afins, desde que a temática seja predominantemente filosófica. A seleção dos textos a serem publicados na **Occursus** será feita através do sistema duplo-cego, sendo examinados por dois pareceristas selecionados dentre os membros do Conselho Editorial, cuja especialidade seja mais afim com o texto. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.

Formatação

- 1.** Os artigos, ensaios, resenhas e traduções devem ser enviados exclusivamente por meio eletrônico para o endereço: <http://seer.uece.br/?journal=Occursus>.
- 2.** Devem estar digitados em arquivo .doc ou .rtf, papel A4, digitado em espaço 1,5, fonte Charter BT (preferencialmente) ou Times New Roman, tamanho 12 para o corpo do texto, 11 para as citações de mais de três linhas e 10 para as notas de rodapé (utilizar os recursos do próprio Word). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,25 cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., a serem empregados, deve-se consultar as normas da ABNT.
- 3.** Os artigos devem ter o mínimo de 10 páginas e máximo de 20 páginas e devem incluir na primeira página um resumo indicativo (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 100 palavras e cinco Palavras-chave, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto, com as respectivas traduções (francês ou inglês ou espanhol ou italiano) com as mesmas formatações.
 - 3.1.** Para traduções, resenhas e ensaios, as regras variam, não sendo necessário resumo/abstract, número mínimo e máximo de páginas.

4. Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5. A Revista Occursus será publicada em sua versão eletrônica, no endereço abaixo:
<http://seer.uece.br/?journal=Occursos>.

6. Solicitamos a todos que nos enviarem textos para possível publicação que adotem as novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

7. Para autores clássicos da filosofia, as referências devem ser dadas, em rodapé ou no corpo do texto, segundo o correspondente padrão acadêmico estabelecido. Abaixo, oferecemos alguns casos de autores e obras, com exemplos.

7.1. Para os autores pré-socráticos

Recomenda-se utilizar a referência Diels-Kranz (DK). Por exemplo, para o fragmento 7, linhas 1-2, de Parmênides (que constitui o capítulo 28 B da edição Diels e Kranz):

Não, impossível que isso prevaleça, ser (o) não ente;/ Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento” (DK 28 B 7:1-2).

7.2. Para os textos de Platão

Recomenda-se utilizar a paginação Stephanus, que se origina da edição bilingue (latim-grego) de 1578 dos diálogos platônicos, organizada por Henricus Stephanus. Por exemplo, para a seguinte passagem da República, citada em destaque e, por hipótese, indicada em rodapé:

Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do caráter, não daquele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o caráter na bondade e na beleza. (4)

(4) Rep., 400d-e.

7.3. Para os textos de Aristóteles

Recomenda-se a paginação Immanuel Bekker. Por exemplo, para as passagens seguintes da Retórica (capítulo II, parágrafo 1, passagem 1378 a, linhas 19-20) e da Metafísica (indicada pela abreviatura Met., numa citação feita por PUENTE, Fernando Rey. Os sentidos do tempo em Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2001, p. 69):

“As paixões, pelas perturbações que provocam, modificam os juízos” (Retórica, II, 1, 1378 a 19-20).

“Discorrendo sobre a irregularidade do acidente, Aristóteles afirma que “nem sempre, nem na maior parte dos casos o branco é músico, mas desde que em um momento qualquer ele se torna [músico], [então] ele o será por acidente” (Met. 1027 a 11-12).

7.4. Para os textos de Benedictus de Spinoza

Recomenda-se para a *Ética* indicar as **partes (1, 2, 3, 4 ou 5)**, seguida pela abreviatura das partes internas, como por exemplo, **Def** para definições, **AX** para axiomas, **P** para proposição, **S** para escólio, etc. seguida pelos números das mesmas. Por exemplo, para o escólio 2 da proposição 40 da parte 3 da *Ética*, citada em destaque, com a referência logo após entre parênteses:

O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança. **(E3P40S2)**.

Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar **o número dos capítulos**.

7.5. Para os textos de Hegel, Nietzsche, Pascal, etc.

Recomendamos citar os parágrafos ou aforismos, conforme os exemplos a seguir: Para o parágrafo 24 dos *Princípios da Filosofia do Direito* (FD), de **Hegel**:

“A vontade é universal, porque nela estão suspensas toda restrição e toda singularidade particular [...]” **(FD, § 24)**.

Para o fragmento dos *Pensamentos*, de **Blaise Pascal**, que, na edição Lafuma ganha o número 713 e, na edição Brunshwicg, o número 4, há a opção de uma dupla referência:

“Zombar da filosofia é, na verdade, filosofar” **(Br 4, La 713)**.

8. Ao final do artigo deve-se acrescentar as Referências Bibliográficas, conforme os modelos a seguir:

8.1 Livro

LARRAURI, Maite; MAX. **La felicidad según Spinoza**. Valência: Tàndem, 2003.

8.2. Artigos em periódicos

DUTRA, Delamar José Volpato. O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações. **Dissertatio**, Pelotas, n. 10, p.75-96, 1999.

8.3. Livros Organizados ou Coletâneas

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Arg.): Altamira, 2006.

8.4. Capítulo de livros sem autor específico

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três *Éticas*. In: _____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170. 8.5

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

Capítulos de livro com autor específico SCHAUB, Marianne. Espinosa ou uma Filosofia Política Galilaica. In: CHÂTELET, François. (Org.). **História da Filosofia**. Tradução de Alexandre Gaspar et al. Lisboa: Dom Quixote, 1981. 4 v. p. 123-154.

8.6. Textos consultados na Internet

BAYLE, Pierre. Spinoza. In: **Dictionnaire Historique et Critique**. Quatrième édition, Amsterdã: P. Brunel, 4 v., 1730. Disponível em: Acesso em 30 ago. 2015.

8.7. Prefácio e outras partes com autor específico

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA
A/C.: DOS EDITORES

Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC- Ceará - Brasil)
Davi Galhardo (UECE - Ceará - Brasil)
Erison de Sousa Silva, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UECE/UFC- Ceará - Brasil)
Henrique Lima da Silva, Brasil (UFC - Ceará - Brasil)
Marcelo de Sousa Ferreira Alves (UFC -Ceará - Brasil)
Samuel Girão Fonteles, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)
Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima
Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033
CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil
occursus@uece.br
Occursus - Revista de Filosofia

