

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 7 - NÚMERO 2 - JUL.-DEZ. 2022
ISSN: 2526 - 3676



DISPONÍVEL EM

<https://revistas.uece.br/index.php/Occursus>



DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

Universidade Estadual do Ceará - UECE / 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. 7, n. 1 (2022) - Fortaleza: Ed. da Universidade Estadual do Ceará, 2022. Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (2016).

Semestral

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



Revista semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA

APOIO:

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - EdUECE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL - UECE
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UECE
CENTRO ACADÊMICO DE FILOSOFIA

VOLUME 7 - NÚMERO 2 - JUL./DEZ. 2022
FORTALEZA, CEARÁ

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 7 - NÚMERO 2 - JUL.-DEZ. 2022

ISSN: 2526 - 3676

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

GT BENEDICTUS DE SPINOZA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UECE

CAPA /GRAPHICS EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FABIÓLA SOARES GUERRA
FRANCISCA JOELMA DE OLIVEIRA FERREIRA

IMAGEM DA CAPA

This file is in the public domain because it was created by NASA, ESA and CSA. NASA Webb material is copyright-free and may be freely used as in the public domain without fee, on the condition that only NASA, STScI, and/or ESA/CSA is credited as the source of the material. This license does not apply if source material from other organizations is in use.

The material was created for NASA by Space Telescope Science Institute under Contract NAS5-03127. Copyright statement at webbtelescope.org. For material created by the European Space Agency on the esawebb.org site, use the `{{ESA-Webb}}` tag.

Imagem: **Nebulosa de Eta Carinae.**

Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Nebulosa_de_Eta_Carinae



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

VICE-REITOR

DÁRCIO ITALO ALVES TEIXEIRA

PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

MARIA LÚCIA DUARTE PEREIRA

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO (DIRETORA)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFil

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL (COORDENADOR)

CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PROF. DR JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO (COORDENADOR)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 7 - NÚMERO 2 - JUL.-DEZ. 2022

ISSN: 2526 - 3676

EDITORES RESPONSÁVEIS INSTITUCIONAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL
FABÍOLA SOARES GUERRA, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL
FRANCISCA JOELMA DE OLIVEIRA FERREIRA, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL

COMISSÃO EDITORIAL

FABÍOLA SOARES GUERRA, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL
FRANCISCA JOELMA DE OLIVEIRA FERREIRA, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL
FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, BRASIL
HENRIQUE LIMA DA SILVA, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, BRASIL
MARCELO DE SOUSA FERREIRA ALVES, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, BRASIL

CONSELHO EDITORIAL

ADA BEATRIZ GALLICCHIO KROEF, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC, BRASIL
BÁRBARA MARIA LUCCHESI RAMACCIOTTI, UNIVERSIDADE DE MOGI DAS CRUZES - UMC, BRASIL
BRAULIO ROJAS CASTRO, UNIVERSIDAD DE PLAYA ANCHA - UPLA, CHILE
CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, BRASIL.
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, BRASIL
ENÉIAS JÚNIOR FORLIN, UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP, BRASIL
ERICKA MARIE ITOKAZU, UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UNIRIO, BRASIL
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, BRASIL
GISELE SOARES GALLICCHIO, UNIVERSIDADE INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA - UNILAB, BRASIL
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, BRASIL
LUIZ FELIPE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC, BRASIL
LUIZ MANOEL LOPES, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI - UFCA, BRASIL
MARLY CARVALHO SOARES, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, BRASIL
PATRÍCIA SILVEIRA PENHA, UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ, UFPI, BRASIL

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

gt_spinoza@terra.com.br

FABÍOLA SOARES GUERRA

fabiolasoareshguerra@gmail.com

FRANCISCA JOELMA DE OLIVEIRA FERREIRA

joelma.sorte@yahoo.com.br

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima

Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033 CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

occursus@uece.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, p. 9-10

A ARTE E A FILOSOFIA

Alberto de Souza, p. 11-16

UMA CRÍTICA SOBRE LEIBNIZ, AS MÔNADAS E A RAZÃO PURA

Anna Karyna Sousa Andrade

Luis Gustavo Rodrigues de Oliveira, p. 17-22

ADORNO E A AUDIÇÃO REGRESSIVA NOS TEXTOS DE *CURRENT OF MUSIC*

Bruno Pimentel Franceschi Baraldo, p. 23-37

UMA HERMENÊUTICA PARA A EDUCAÇÃO NO VIÉS DE COMPETÊNCIAS DEMOCRÁTICAS

Clarice Rosa Machado, p. 39-47

UMA ANÁLISE ONTOLÓGICA DO CONCEITO DE MORTE HEIDEGGERIANO NO TEXTO DE BENEDITO NUNES

Edson Antônio Bezerra Lima

Maria Maione de Sousa Carvalho, p. 49-55

O MÉTODO JACOTOT E A CRÍTICA À SOCIEDADE PEDAGOGIZANTE NA OBRA DE JACQUES RANCIÈRE: O MESTRE IGNORANTE. CINCO LIÇÕES SOBRE A EMANCIPAÇÃO INTELECTUAL

Fernando Fagundes Marques, p. 57-65

ARISTÓTELES E RICOEUR: UM DIÁLOGO SOBRE A NARRATIVA

Itasuan Antonio, p. 67-75

A VISÃO DE HEIDEGGER ACERCA DA PSICANÁLISE: UM EQUÍVOCO DO FILÓSOFO?

José Jacques dos Santos, p. 77-85

NIETZSCHE E O PROBLEMA DO CONCEITO ESSENCIALISTA DA LINGUAGEM

Raike Barone Costa Santos, p. 87-91

ESFERA PÚBLICA E LEGITIMIDADE EM JÜRGEN HABERMAS

Roany Maurilio Salvador Alves, p. 93-100

UMA ANÁLISE DO LUGAR DA RELIGIÃO NO Nc/FP DA PRIMAVERA DE 1888, 144 [89]

Vinícius Alencar, p. 101-113

NORMAS DE PUBLICAÇÃO, p. 115-117



APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que damos a público esta nova edição da *Occursus – revista de Filosofia*. Com atraso, certamente, porque tivemos muitas alterações nestes últimos tempos, como por exemplo, tivemos que migrar de plataforma todas as edições publicadas desde o início. Além disso, estamos com uma nova equipe editorial, uma nova diagramação e ordenação dos artigos por ordem alfabética do prenome do autor. Enfim, tudo novo!

Iniciamos nosso número com o texto de **Alberto de Souza** intitulado **A ARTE E A FILOSOFIA**, no qual o autor propõe como linha de raciocínio para o material de estudos sobre leitura e produção de sentidos em artes visuais, o entrelaçamento entre arte e filosofia.

No segundo texto, intitulado **UMA CRÍTICA SOBRE LEIBNIZ, AS MÔNADAS E A RAZÃO PURA**, os autores **Anna Karyna Sousa Andrade** e **Luis Gustavo Rodrigues de Oliveira**, apresentam uma discussão sobre a razão pura apresentada em sua teoria das mônadas, passando por vários pontos, desde seu contexto histórico até realmente levantar o problema que vem junto a tudo que será discutido ao decorrer do texto.

No texto seguinte, **ADORNO E A AUDIÇÃO REGRESSIVA NOS TEXTOS DE CURRENT OF MUSIC**, o autor **Bruno Pimentel Franceschi Baraldo**, pretende analisar algumas das diferentes categorias formuladas nos textos do período em que participou no *Princeton Radio Research Project*, tais como *audição atomística*, *audição culinária*, *audição citacional*, *audição comercial* e *audição gustativa*, visando mostrar como esses conceitos, empregados separadamente por Adorno, complementam uns aos outros na designação do modo perceptivo padrão da época, sintetizada como *audição regressiva*.

No quarto artigo, a autora **Clarice Rosa Machado** nos traz o texto **UMA HERMENÊUTICA PARA A EDUCAÇÃO NO VIÉS DE COMPETÊNCIAS DEMOCRÁTICAS**, com o objetivo de debater a função e o sentido da escola no processo formativo dos estudantes na atual conjuntura político-econômica do país.

No artigo seguinte, intitulado **UMA ANÁLISE ONTOLÓGICA DO CONCEITO DE MORTE HEIDEGGERIANO NO TEXTO DE BENEDITO NUNES**, os autores **Edson Antônio Bezerra Lima** e **Maria Maione de Sousa Carvalho**, visam examinar o conceito de morte em Heidegger, na interpretação do que significa ser-para-a-morte, atrelando-se aos patamares ontológicos e éticos nos quais a determinada temática ousa cair, através da análise inquietante de tal perspectiva no texto de Benedito Nunes, que assume estreita ligação com a introdução de uma possibilidade de ser humano, enquanto constituído numa finalidade.

No sexto artigo, o autor **Fernando Fagundes Marques**, com seu artigo intitulado **O MÉTODO JACOTOT E A CRÍTICA À SOCIEDADE PEDAGOGIZANTE NA OBRA DE JACQUES RANCIÈRE: O MESTRE IGNORANTE. CINCO LIÇÕES SOBRE A EMANCIPAÇÃO INTELECTUAL**, pretende expor o método do “extravagante” pedagogo francês Joseph Jacotot, que revolucionou a Europa, no início do século XIX, ao proclamar a palavra de ordem da emancipação intelectual do educando: “todos os homens têm igual inteligência”, à luz da obra do filósofo Jacques Rancière, intitulada, *O mestre ignorante. Cinco lições sobre a emancipação intelectual*.

O autor **Itasuan Antonio**, no sétimo artigo, intitulado **ARISTÓTELES E RICOEUR: UM DIÁLOGO SOBRE A NARRATIVA**, tendo como escopo evidenciar a narratividade em Paul Ricoeur, que, retrocedendo

até a filosofia antiga, ao encontro do texto *Poética*, de Aristóteles, apresenta os conceitos basilares que fundamentaram a pesquisa do pensador francês, tais como *Muthos*, *Mimese* e *Tragédia*, através dos quais Ricoeur expõe sua teoria da tríplice mimese.

No oitavo artigo, **José Jacques dos Santos**, com o texto **A VISÃO DE HEIDEGGER ACERCA DA PSICANÁLISE: UM EQUÍVOCO DO FILÓSOFO?** Nos mostra que as críticas de Heidegger acerca das teorias freudianas e até mesmo da metodologia psicanalítica, partem de um certo desconhecimento do filósofo de que Freud está lidando com o fenômeno do setting analítico e este se impõe como o elemento fundamental da psicanálise.

No nono texto, intitulado **NIETZSCHE E O PROBLEMA DO CONCEITO ESSENCIALISTA DA LINGUAGEM**, de autoria de **Raike Barone Costa Santos**, nos apresenta a crítica de Nietzsche ao conceito essencialista da linguagem.

No penúltimo artigo, o décimo, **Roany Maurilio Salvador Alves**, com o texto **ESFERA PÚBLICA E LEGITIMIDADE EM JÜRGEN HABERMAS** pretende demonstrar, em vista do quadro geral do modelo deliberativo de democracia, a importância da esfera pública para o processo de legitimação das decisões do sistema político, destacando o *princípio do discurso* ('D'), postulado por Jürgen Habermas, a partir do qual fundamenta-se o consenso não-substantivo no contexto das sociedades pós-tradicionais por via da expansão das oportunidades de expressão.

Por fim, no décimo-primeiro artigo, **Vinicius Alencar**, com o texto intitulado **UMA ANÁLISE DO LUGAR DA RELIGIÃO NO Nc/FP DA PRIMAVERA DE 1888, 14 [89]**, se propõe analisar qual o lugar da religião no modo com que o sofrimento foi problematizado no texto, a partir das seguintes questões: de que maneira o sofrimento foi problematizado por Nietzsche no Fragmento Póstumo da primavera de 1888? Qual o lugar da religião na formulação deste problema? Como se correlacionam estas duas temáticas no texto e quais são as consequências de seus desdobramentos no modo com que a vida é valorada?

Desejamos a todos(as) uma excelente leitura.

Até nossa próxima edição.

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Fabíola Soares Guerra
Francisca Joelma de Oliveira Ferreira



A ARTE E A FILOSOFIA

ALBERTO DE SOUZA *

RESUMO

Ao propor uma linha de raciocínio para o material de estudos sobre leitura e produção de sentidos em artes visuais, veio-nos à mente o entrelaçamento entre arte e filosofia. Inúmeros filósofos, ao longo dos milênios, falaram da arte em diversos contextos e situações, às vezes desqualificando-a, noutras, acentuando a criação e a expressão dela e por ela concebidas. Em sua maior parte, os pensadores se apropriaram da arte para poderem dissertar acerca do belo.

PALAVRAS-CHAVE

Arte. Filosofia. Estética.

ABSTRACT

By proposing a line of reasoning for the material of studies on reading and production of meanings in visual arts, the intertwining between art and philosophy came to mind. Countless philosophers, over the millennia, have talked about art in various contexts and situations, sometimes disqualifying it, in others, emphasizing the creation and expression of it and conceived by it. For the most part, the thinkers appropriated art so they could lecture on the beautiful.

KEYWORD

Art. Philosophy. Aesthetics.



INTRODUÇÃO

Ao observarmos podemos estar ficar perplexo diante de tantas teorias e conceitos distintos. Contudo, não é nosso objetivo, aqui, fazer uma investigação das teorias da estética e da arte de acordo com a história da filosofia. Nosso ensejo consiste em apresentar um filósofo que recorreu à arte e nela viu uma verdadeira filosofia. Esse pensador nasceu na França e não possui, especificamente, uma teoria da arte. É nessa perspectiva que o filósofo Maurice Merleau-Ponty, ao falar da arte em seus textos, não objetivava fazer uma teoria estética, isto é, não queria tentar falar dela como uma sistematização ou mesmo se utilizar dela para ilustrar suas abordagens filosóficas, mas, ao contrário, almejava aprender com ela.

Ao lermos os textos de Merleau-Ponty, verificamos que ele não está interessado em explicar a arte a partir da filosofia, tampouco ilustrar seus escritos com teorias artísticas. Então, qual é o estatuto da arte, mais especificamente da pintura, para Merleau-Ponty? O que ela teria a ensinar-lhe? É sobre isto que trataremos neste artigo.

Em primeiro lugar, antes de adentrarmos o mundo da pintura seguindo o filósofo, cabe-nos

* Graduado em Educação Artística - Artes Plásticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (1998), especialista em Administração Escolar e Supervisão Escolar pela Universidade Salgado de Oliveira (2001), mestre em História pela Universidade Salgado de Oliveira (2010) e História da Cultura Afro-Brasileira pela Faculdades Integradas de Jaguaré/RJ e Doutorando em humanidades y artes na Universidade de Rosario.

investigar a sua proposta de estudo. Você sabe, caro estudante, a questão filosófica principal que move Merleau-Ponty? A tradição filosófica construiu, ao longo dos milênios, sistemas que tentam explicar as ações humanas, a história, a cultura, a linguagem e, até, o ato de pensar. Para que a filosofia recupere o espanto original, que deveria ser o centro gravitacional do questionar filosófico, é necessário que volte a assentar seu pensamento num lugar onde as dicotomias ainda não foram consolidadas, recuperando, assim, a radicalidade de interrogar-se e, por conseguinte, interrogar o mundo.

Ao questionar os sistemas filosóficos e científicos de seu tempo, Merleau-Ponty (2004) afirma que tanto a ciência quanto a filosofia deveriam voltar a assentar suas pesquisas num território “pré-espacial”, num lugar onde as coisas se apresentam de maneira confusa e quase indistinta. De acordo com Merleau-Ponty (2004), os artistas já habitam esse lugar pré-reflexivo, bruto, não lapidado. Eles mostram ao filósofo como olhar a natureza primordial. Olhando assim, estaremos diante do mundo como que pela primeira vez, com os olhos sempre renovados e, conseqüentemente, “espantados” com o misterioso mundo da vida que se desdobra continuamente. Vemos, diante de tal proposta, a singular referência elogiosa à arte atribuída pelo filósofo. Frente a isso, a arte produziu uma especial significação na “visão” de Merleau-Ponty. Aprofundemos esta ideia. Merleau-Ponty (2003, p. 127) afirma que é preciso “instalar-se num local em que estas [as coisas, os dualismos...] ainda não se distinguem, em experiências que não foram ainda ‘trabalhadas’, que nos ofereçam concomitantemente e confusamente o ‘sujeito’ e o ‘objeto’ [...]”. Dessa maneira, o filósofo propõe um terceiro caminho: o caminho da não-dualidade. Seguindo uma trilha semelhante à de Merleau-Ponty, Cézanne “em vez de aplicar à sua obra dicotomias, prefere estabelecer um caminho ambíguo cujo terreno ainda não foi “humanizado” (Merleau-Ponty, 2004, p. 128), ou seja, “Cézanne retorna justamente à experiência primordial de onde todas essas noções [alma x corpo, pensamento x visão] são tiradas e que nos são dadas inseparáveis” (Merleau-Ponty, 2004, p. 131). Não tendo mais a função de documentar ou representar, a pintura de Cézanne pretende algo mais: pintar não a sensação da natureza, como faziam os impressionistas, tampouco a racionalidade dos clássicos, mas uma pintura tão sólida e densa tal como a experiência “verdadeira” que temos do mundo. Para Cézanne, não há mais uma dualidade na pintura e no mundo, ou seja, não temos de escolher entre a sensação e a inteligência, separar aquilo que vemos daquilo que pensamos, mas uni-las organizando de uma determinada forma na pintura, de maneira a mostrar a “matéria em via de ser formar, a ordem nascendo por uma organização espontânea.” (Merleau-Ponty, 2004, p. 128).

É em Cézanne que Merleau-Ponty encontra a crença no mundo da percepção, mundo onde há uma reversibilidade do visível e do invisível, a partir da qual a pintura acontece. De modo geral, “em vez da razão já constituída na qual se encerram os ‘homens cultos’ [mundo já pensado], ele [Cézanne] invoca uma razão que abarcaria suas próprias origens”. De onde se segue que “ele se volta, em todo caso, para a idéia ou o projeto de um Logos infinito.” (Merleau-Ponty, 2004, p. 135). Meditava durante horas diante da natureza e, ao encontrar o “olhar certo” – o seu “motivo” – brotava com a paisagem. “A paisagem, ele dizia, pensa-se em mim e eu sou sua consciência.” (Merleau-Ponty, 2004, p. 133). Desse modo, Cézanne mostrou a Merleau-Ponty como ver e expressar o mundo em sua origem: um lugar ambíguo, reversível. Não foi isso que ele quis enfatizar ao dizer a Gasquet que “o que estou a tentar explicar-te é mais misterioso; está ligado às profundas raízes do ser, à intangível fonte de sensação”? (Cézanne, 1993, p. 56).

Cézanne inicia um novo período na história da arte, rompendo com as técnicas erigidas pelos clássicos. Isto não quer dizer que tenha desprezado os estudos referentes à pintura, tampouco as técnicas desenvolvidas até então. Ao contrário, ia constantemente ao Louvre e estudava os grandes pintores, como Delacroix e Poussin. Os impressionistas já haviam iniciado o caminho da “libertação” da arte, tendo Manet como precursor. Porém, Cézanne conseguiu desenvolver técnicas e reflexões renovadoras que auxiliaram os pintores posteriores a ele.

A inovação em Cézanne é que ele queria pintar de forma a não congelar a cena retratada; de maneira que, ao olharmos o quadro, tivéssemos a sensação de estarmos passeando por entre os objetos pintados. Tampouco queria imprimir, em suas telas, a sensação visual que os efeitos causados

pela luz nos dão momentaneamente. Para além de uma representação do mundo dominado e inventado classicamente ou uma representação fiel das sensações e impressões que o olho do pintor experimenta no instante – como faziam os impressionistas –, Cézanne queria “buscar a realidade sem abandonar a sensação, sem tomar outro guia senão a natureza na impressão imediata, sem delimitar os contornos, sem enquadrar a cor pelo desenho, sem compor a perspectiva nem o quadro.” (Merleau-Ponty, 2004, p. 127). É dessa forma que sua pintura, como bem observa Merleau-Ponty, sofre transformações, principalmente entre 1870 e 1890.

Merleau-Ponty (2004, p. 127) apresenta dois exemplos de pinturas de Cézanne, pontuando seu método “deveriam ser elipses, mas as duas extremidades da elipse são exageradas e dilatadas. A mesa de trabalho, no retrato de as travessas ou as taças postas de perfil sobre uma mesa Gustave Geffroy, dispõe-se na base do quadro contra as leis da perspectiva”.

Essas características também são vistas, por exemplo, na obra *Cereja e pêssegos*, em que os dois pratos pintados possuem “elipses” desiguais dando-nos a impressão de terem sido vistos sob ângulos diferentes. O pote verde parece meio torcido, não combinando, pela perspectiva tradicional, com a sua abertura superior. O pano sobre a mesa se mostra endurecido tanto quanto uma folha de metal. Na pintura de Cézanne, vemos que, por exemplo, o pêssego e o pote habitam o espaço e o tempo e se entrelaçam com as outras coisas. A linha que os delimita não é fechada, única e acabada, mas possui rupturas: há várias linhas que contornam os objetos, ao mesmo tempo fazendo com que o olho perceba que há algo que liga essas diferentes partes. O espectador percebe algo, mas não consegue ver direito o que é. De maneira geral, em sua pintura, não apenas nessa em específico, não há uma supremacia de quem é figura e de quem é fundo. Em nossa vida cotidiana, vemos objetos que disputam entre si nosso olhar, pedem-nos que lhes demos atenção. Ao mirar nosso olhar no pêssego, por exemplo, ele se torna figura para nós e o prato, fundo. Contudo, se fizermos o movimento inverso, o prato se apresentará como figura e o pêssego, fundo. De maneira geral, em sua pintura, não apenas nessa em específico, não há uma supremacia de quem é figura e de quem é fundo.

A pintura do mestre de Aix apresenta os objetos ainda em formação, não havendo, por isso, um objeto que se sobressaia ao nosso olhar: todos querem se apresentar ao mesmo tempo para nós. Desse modo, Cézanne nos insere no mundo primordial: no próprio movimento das coisas se desdobrando. Se assim nos posicionamos, começaremos a perceber que o mundo dos homens – em que já há uma reflexão definida – é monótono e sem novidades. A renovação constante que ele nos apresenta é a própria renovação do mundo da vida. Não apenas isso. As próprias cores do quadro, por sua vez, abrem uma passagem em nosso corpo, habitam nossos poros num dado instante, invadem nossos sentidos e provocam sensações novas.

DESENVOLVIMENTO

Outra “deformação coerente” mostrada na obra de Cézanne é vista na mesa do Retrato de Gustave Geffroy, que parece cair à frente, mais uma espécie de parede inclinada do que uma mesa. Os motivos de Cézanne estão impressos em seu estado primordial e, por isso, podemos notar, nas obras, a retomada da sua significação original, que, no mundo da vida, no próximo instante, se esvai na trivialidade das ocorrências adquiridas. Em seu método, Cézanne faz uma rotação no conceito de perspectiva: introduz a noção de perspectiva “vívica”. No mundo cotidiano, vemos a perspectiva vívida, que nossa percepção vê, diferentemente da perspectiva geométrica ou fotográfica. Na perspectiva vívida, quando vemos os objetos, diferentemente da fotografia, os próximos nos parecem ser menores e os distantes, por sua vez, maiores. “[...] gênio de Cézanne”, diz-nos Merleau-Ponty (2004, p. 129), “é fazer com que as deformações perspectivas, pelo arranjo de conjunto do quadro, deixem de ser visíveis por elas mesmas quando é olhado globalmente”, contribuindo apenas como acontece na visão natural, “para dar a impressão de uma ordem nascente, de um objeto em via de aparecer, em via de aglomerar-se sob nossos olhos”. Em síntese, Cézanne quis pintar os objetos ainda em formação. A busca de Cézanne era exprimir, em sua obra, pelo arranjo apropriado das cores, o contorno e as formas do mundo tal qual eles emergem na natureza. Assim, a sua preocupação era estabelecer uma forma de circunscrição dos objetos, obtendo, com isso, não sacrificar nem a profundidade nem a organização livre que percebia.

É nesse sentido que Merleau-Ponty (2004, p. 130) fala do contorno dos objetos observado nos quadros de Cézanne:

[...] contorno dos objetos, concebido como uma linha que os delimita, não pertence ao mundo visível, mas à geometria. Se marcamos com um traço o contorno de uma maçã, fazemos dela uma coisa, quando ele é o limite ideal em cuja direção os lados da maçã fogem em profundidade. Não marcar nenhum contorno seria retirar aos objetos sua identidade. Marcar um só seria sacrificar a profundidade, isto é, a dimensão que nos oferece a coisa, não como exposta diante de nós, mas como cheia de reservas e como uma realidade inesgotável. Eis por que Cézanne acompanhará, numa modulação de cores, a intumescência do objeto e marcará com traços azuis vários contornos.

Nesses “emaranhados” do contorno, percebemos como ele delimitava os objetos na representação. O contorno dos objetos na obra é o que os liga; é onde o olhar vaza, é uma passagem. Não percebemos as coisas como elas são; percebemos perfis delas. Cumpre compreender, caro estudante, que a pintura moderna não mais está interessada em representar as três dimensões na tela. Os cubistas, por exemplo, seguiram a trilha de Cézanne quando consideraram a forma externa e o envoltório das coisas como sendo “segunda”, “derivada”. Isso porque essas características pictóricas, esse limite corporal, que aprendemos outrora que os objetos têm, não é o que faz com que uma coisa tenha formato. Para isso, é preciso abrir à força essa casca de espaço, quebrar o envoltório. Dessa forma, mais do que buscar o espaço ou o conteúdo isoladamente, o pintor deve procurá-los juntos. O mundo não está mais diante do pintor por representação: “é antes o pintor que nasce nas coisas como por concentração e vinda a si do visível [...] arrebetando a ‘pele das coisas’, para mostrar como as coisas se fazem coisas e o mundo, mundo” (Merleau-Ponty, 2004, p. 37). Eis em que sentido Cézanne “germinava com a paisagem”. Assim ele atacava por todos os lados o seu “motivo”. Ao fazer isso, o que surgia na tela não era mais uma figura construída numa sequência lógica, de forma linear, mas algo espontâneo, expressivo, original. Ele está, a rigor, inserido na própria experiência da pintura, na reversibilidade sua com o mundo. A cor é outro elemento importante na pintura de Cézanne. Para ele, que considerava o desenho puro como uma abstração, dizia que o desenho e a cor não devem ser considerados distintos e que tudo Cumpre compreender, caro estudante, que a pintura moderna não mais está interessada em representar as três dimensões na tela. A cor é outro elemento importante na pintura de Cézanne. Para ele, que considerava o desenho puro como uma abstração, dizia que o desenho e a cor não devem ser considerados distintos e que tudo na natureza é colorido. na natureza é colorido. A espinha dorsal de sua técnica é que, ao mesmo tempo em que pintamos, também desenhamos. A construção da imagem, dessa maneira, é feita de forma integral no quadro: pintando e desenhando ao mesmo tempo, atacando o seu “motivo” por todos os lados. Ao tratar do desenho e da cor como intercambiáveis, Cézanne desencadeia uma “expressividade semelhante a que vivemos em nossa experiência perceptiva”, conforme nos apresenta Müller (2001, p. 232) lendo Merleau-Ponty. Isso porque sua pintura simula “para nós uma situação de natureza”. Em suma, “Cézanne faz de seus quadros significações ainda em formação, faz das diversas imagens pintadas objetos ainda não consumados. Por conseguinte, Cézanne motiva em nós a experiência expressiva que vivemos na natureza.” (Müller, 2001, p. 234). Sabe por que isso é importante para Merleau-Ponty? Afirma o filósofo: “o que desejo fazer é reconstituir o mundo como sentido de ser absolutamente diferente do ‘representado’, a saber, como ser vertical que nenhuma das ‘representações’ esgota e que todas ‘atingem’, o Ser selvagem.” (Merleau-Ponty, 2003, p. 229). Era isso que o pintor fazia na prática. A sua tentativa era contínua, sem fim: todo dia recomeçava a sua pesquisa. Cézanne chegou a duvidar do sucesso do seu trabalho. Contudo, conseguiu mostrar como ver a natureza primordial e como ela pode ser transformada em linguagem na cultura. Não é por mero elogio que Gombrich (1999, p. 539) afirmou: “o verdadeiro motivo de espanto é que Cézanne conseguiu realizar em suas obras o que era aparentemente impossível”. O que torna essa retomada merleaupontyana da obra de Cézanne realmente importante – para grande benefício do pensamento moderno – é que, quando o pintor de Aix busca a profundidade, volta-se à realidade da experiência humana, ao tentar diariamente apreendê-la e expressá-la pela arte. Tentativa sempre frustrada, pois não conseguia atingi-la num todo. É por isso que o filósofo pôde citar a frase de Giacometti: “penso que Cézanne

buscou a profundidade durante toda a sua vida.” (Merleau-Ponty, 2004, p. 35). Nos últimos trabalhos, Cézanne entrega-se ao “jogo livre” das sensações e deixa de pintar vários pontos da tela, deixando-os em branco. Nessa fase, Cézanne já não se preocupa mais em preencher toda a extensão da tela com tintas. Esses brancos que observamos em suas telas são assim deixados por que ele não os terminava? Será por que ele interrompia o processo artístico? Na verdade, quando observamos os brancos nas telas de Cézanne, percebemos que existe ali algo, e não nada. A imagem que se apresenta ante nossos olhos nos anuncia, de alguma forma, a figura daquele branco da tela que esconde uma parte da paisagem, mas que se deixa transparecer, mesmo se ausentando. Esse espaço não pintado, essa falha, sugere que Cézanne não conseguia exprimir tudo o que via no mundo, mas também que não temos como finalizar, de forma integral e perfeita, uma pintura. Ela está sempre “aberta”.

De modo geral, Cézanne dedicava-se seriamente à sua pesquisa. Estava atento a todos os pontos da tela. Talvez esse depoimento de Vollard possa nos apontar um caminho de como Cézanne se expressava: Ao fim de cento e quinze sessões, Cézanne abandonou meu retrato para voltar a Aix. ‘Não estou descontente com a frente da camisa’, disse-me ao partir.

[...] ‘Tente compreender, senhor Vollard, o contorno foge-me’. É difícil imaginar – escreve ainda Vollard – até que ponto, em certos dias, o seu trabalho era longo e difícil. No meu retrato existem, na mão, dois pequenos pontos em que a tela não está coberta. Fi-lo notar a Cézanne. ‘Se a minha sessão desta tarde no Louvre for boa – respondeu-me –, talvez encontre amanhã o tom justo para tapar esses espaços. Compreenda, senhor Vollard, se pusesse aí qualquer coisa ao acaso, seria forçado a recomeçar todo o meu quadro partindo desse ponto’. (Elgar, 1987, p. 130).

Frente ao relato apresentado, verificamos o quão sério era a dedicação de Cézanne em pesquisar e criar; tão grande era a atenção que dava a cada pincelada, a cada nova expressão. Seu olhar não estava fixado num ponto, mas era aquele que abarca tudo num só instante. É o olho que interroga todas as coisas como que pela primeira vez; é um “nascimento continuado”. Não um olhar no sentido profano, reflexivo, clássico, mas aquele que “dá acesso a uma textura do Ser da qual as mensagens sensoriais discretas são apenas as pontuações ou as cesuras, textura que o olho habita como o homem sua casa.” (Merleau-Ponty, 2004, p. 20).

A montanha Sainte-Victoire sempre foi a grande paixão de Cézanne. Dizem que ele a pintou 122 vezes. Sempre quando Cézanne interroga a montanha Sainte-Victoire, o faz com seu olhar atual: é como se fosse pintá-la pela primeira vez, como se todas as suas tentativas anteriores, de alguma forma, tivessem fracassado; como se tudo o que disse a respeito dela fosse incompleto e ela aparecesse ante seu olhar pedindo-lhe que a pintasse novamente. Não apenas montanha como substância rochosa, mas também enquanto pintura que Cézanne apresentou a nós e, após muito tempo, suas telas continuam a nos mostrar que a montanha, por meio da retomada da obra, “se faz e se refaz de uma a outra ponta do mundo, de outro modo, mas não mais energicamente que na rocha dura acima de Aix.” (Merleau-Ponty, 2004, p. 23).

Conseguimos observar dois momentos da percepção de Cézanne ao pintar a montanha. Na obra de 1885-1887, diferentemente das pinturas que Cézanne realizou no período final da sua vida, fica evidente a atenção para o pinheiro que está no primeiro plano. A montanha aparece lá distante. Nessa pintura, vemos que ele ainda se “apoia” nas leis da perspectiva tradicional. Certamente que não a segue fielmente; contudo, seu olhar ainda está “contaminado” pelos ensinamentos aprendidos nas escolas de arte. Nas obras posteriores – como a de 1902-1906 – a montanha aparece soberana, como que se impusesse no espaço da tela. Diferentemente da primeira (1885-1887), essa mostra que o pintor está muito mais envolvido com o seu olhar atual. Ele está, por conseguinte, mais entrelaçado com as coisas. Por isso, vemos, na tela, verdes que fazem parecer haver relva e florestas no céu: o verde, que está no baixo do quadro, também aparece impresso no alto, dando a entender que o conjunto está em movimento, em fluxo. O mato passeia no céu tanto quanto o azul do céu passeia nas ramagens.

Recuperar o “espanto original” é a busca incessante de Merleau-Ponty. Perguntar-nos: o que é um traço? O que é uma cor? função da sua proposta Recuperar o “espanto original” é a busca incessante de Merleau-Ponty. Perguntar-nos: o que é um traço? O que é uma cor? É função da sua proposta filosófica. Perguntas que nunca terão uma resposta definitiva, pois a linguagem não dá conta em explicar o “Ser” das coisas. Não vemos traços e cores que vão para além daquilo que

podemos colocar em palavras? Talvez, por isso, o escritor francês André Malraux tenha dito que “as vozes do silêncio” são a pintura. Como explicar, por exemplo, que uma simples pincelada faz aparecer (na tela) uma pedra? Ou que o simples manejo de um ziguezaguear de nossa mão faz surgir uma estrada? A pintura tenta dar conta de preencher os espaços vazios causados pela vida. Esses espaços estão situados nos intervalos formados no fluxo continuado dos fenômenos. É um lugar abismal, do não-dito, do não-discurso. Para melhor elucidar isso, escutemos Clarisse Lispector, por meio de um de seus personagens: “Estou consciente de que tudo o que sei não posso dizer, só sei pintando ou pronunciando sílabas cegas de sentido.” (Lispector, 1998, p. 11).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Poderíamos, ficar discutindo e olhando como a arte produz significações na filosofia. Muitos pensadores, ao longo da história da filosofia, a utilizaram para ilustrar suas teses ou elaborar teorias acerca do belo. Contudo, foi em Maurice Merleau-Ponty que ela conseguiu produzir uma significação promissora e fértil. Dessa forma, vimos que, a partir do contato com a arte, especialmente com a pintura de Cézanne, ele conseguiu pensar melhor filosoficamente, ou seja, Merleau-Ponty encontrava na arte um “ambiente fecundo” para pensar e elaborar suas teorias. Vimos, neste capítulo, que a pesquisa de Cézanne foi ao encontro da teoria de Merleau-Ponty. Ambos seguiam o mesmo caminho, porém com expressões diferentes: o filósofo pintava com palavras, enquanto o pintor pensava com tintas, de onde se segue que Merleau-Ponty queria fazer uma filosofia tal como uma pintura. De uma ou de outra maneira, o importante a ressaltar é que ambos estavam interessados em exprimir a “verdade” do mundo: o mundo em formação, aquilo que é primordial.

REFERÊNCIAS

- BECKS-MALORNY, Ulrike. **Paul Cézanne**. Trad. Fernando Tomaz. Korea: Paisagem, 2005.
- CÉZANNE, Paul. Cartas e citações. In: BARNES, Rachel (Org.) **Os artistas falam de si próprios: Cézanne**. Trad. Maria Celeste Guerra Nogueira. Lisboa: Dinalivro. 1993.
- CUNHA, Eliel. **Os grandes artistas: Cézanne**. São Paulo: Nova Cultural, 1986.
- ELGAR, Frank. **Cézanne**. Trad. Maria Luísa Silveira Botelho. São Paulo: Verbo, 1987.
- GOMBRICH, Ernst H. **A história da arte**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- MÜLLER, Marcos José. **Merleau-Ponty acerca da expressão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.



UMA CRÍTICA SOBRE LEIBNIZ, AS MÔNADAS E A RAZÃO PURA

Anna Karyna Sousa Andrade *
Luis Gustavo Rodrigues de Oliveira **

RESUMO

Este artigo tem como objetivo levantar uma discussão sobre a razão pura apresentada em sua teoria das mônadas, passando por vários pontos, desde seu contexto histórico até realmente levantar o problema que vem junto a tudo que será discutido ao decorrer do texto. Afinal, seria mesmo as mônadas e a razão pura a forma correta de entender o mundo?

PALAVRAS CHAVES

Leibniz. Mônada. Deus. Vontade.

RÉSUMÉ

Cet article vise à soulever une discussion sur la raison pure présentée dans sa théorie des monades, en passant par plusieurs points, depuis son contexte historique jusqu'à soulever le problème qui accompagne tout ce qui sera discuté tout au long du texte. Après tout, les monades et la raison pure seraient-elles vraiment la bonne manière de comprendre le monde ?

MOTS-CLÉS

Leibniz. Monade. Dieu. Disposé.



CONTEXTO HISTÓRICO

A história da filosofia atribui a Anselmo de Cantuária, ainda no período da Renascimento do século XII, no âmbito das Escolas de Catedral, a primeira formulação de um Argumento ontológico. Tal Argumento pretende demonstrar a existência de Deus de maneira A priori, ou seja, a partir da mera compreensão lógica do conceito de Deus, deve-se concluir a necessidade de sua existência. Podemos entender o argumento ontológico como um salto do campo da lógica (conceito de Deus) para o campo da ontologia (existência de Deus). Ao longo da história da Filosofia moderna e Filosofia contemporânea, muitos pensadores dedicaram-se a formular definições sobre 'Deus' e produzir novas maneiras de demonstrar sua existência. Dentre muitos, destacam-se René Descartes, Alvin Plantinga, Kurt Gödel e, **especialmente, Leibniz.**

Para determinar o agir humano dentro de uma cadeia de causas no mundo "natural" Leibniz admite uma série de causas, que por sua vez dizem respeito ao corpo e seus atos. E, paralela a essa série de causas eficientes, há uma outra série, que seria então as causas finais. As causas finais são consideradas como uma infinidade de pequenas inclinações e disposições da alma, presentes e passadas, que conduzem o agir presente.

Semelhante ao que aborda Nietzsche em seus textos, há uma infinidade imensurável de motivos para explicar um desejo singular. Nesse sentido, todas as escolhas feitas tornam-se determinantes

* Acadêmica em Filosofia na Universidade Federal do Piauí - UFPI. E-mail: ankandrade@gmail.com

** Acadêmico em Filosofia na Universidade Federal do Piauí - UFPI. E-mail: l.gustavo.oliveira2014@gmail.com

dessa ação. Temos então como objetivo demonstrar que noção de arbitrariedade não se sustenta, muito menos a noção de que podemos agir isoladamente de um contexto. Mas permanece em Leibniz a ação livre, mas somente se esta ação for contingente, espontânea e refletida.

Diante disso, analisemos o conceito inicial de cada um desses termos característicos dessa ação livre humana. Iniciaremos com o conceito de contingência, a contingência opõe-se à noção de necessidade, não à de determinação. A ação é sempre contingente, porque seu oposto é sempre possível. A espontaneidade é a ação espontânea, quando o princípio de determinação está no agente, não no exterior deste.

Toda ação é espontânea e tudo o que o indivíduo faz depende, em última instância, dele próprio. Ao contrário da espontaneidade que também atua nos animais, a reflexão está presente somente na capacidade humana que quando operada, caracteriza uma ação como livre. Os homens têm a capacidade de pensar a ação e saber por que agem.

Leibniz apresenta as mônadas como equivalentes para a realidade metafísica tal qual o que os átomos equivalem para os fenômenos físicos. As mônadas são os elementos máximos do universo, como formas substanciais do ser com as seguintes propriedades: elas são eternas, não compostas, individuais, sujeita às suas próprias leis, sem interação mútua, e cada uma refletindo o próprio universo dentro de uma harmonia preestabelecida. Mônadas são centros de forças; substância é força, enquanto o espaço, extensão e movimento são meros fenômenos.

2 AFINAL, O QUE SÃO E EM QUE CONSISTEM AS MÔNADAS?

A essência ontológica das mônadas é sua simplicidade irreduzível. Assim como os átomos, as mônadas não possuem nenhuma matéria ou caráter espacial. Elas se diferenciam dos átomos por sua completa independência, assim as interações entre as mônadas são só aparentes; cada mônada, segue uma instrução pré-programada, peculiar para si, assim uma mônadas sabe o que fazer em cada situação.

Essas “instruções” podem ser compatíveis às leis científicas que governam as partículas subatômicas. Pelo princípio dessas instruções intrínsecas, cada mônada é como um pequeno espelho do universo. Mônadas não são necessariamente microscópicas, o ser humano, por exemplo, é constituído por uma mônadas, Deus, também, é uma mônadas, e a existência de Deus pode ser inferida através da harmonia que se prevalece diante de todas as mônadas; Deus através de sua razão e vontade se afigura o universo através da harmonia preestabelecida.

Leibniz define Deus como “O ser mais perfeito” – Deus é o nome que se dá, habitualmente, à razão última das coisas; a um ser existente em ato e exterior à série de coisas existentes e que possui a responsabilidade de atualizá-las. [M. 43-48; DM 1-6] e pretende demonstrar a existência deste ser a partir da coexistência entre dois ou mais atributos afirmativos, já que todos os atributos afirmativos são compatíveis entre si sem gerar contradição, logo torna-se possível conceber um ser com todos estes atributos.

A realidade em Leibniz é constituída por substâncias simples, da qual denominou de mônadas, entretanto, filósofos como Platão e Demócrito já haviam feito alusão a esse nome em uma tentativa de explicar a existência e origem do universo, Leibniz apropria-se desse termo para explicar de forma mais abrangente a existência de uma inteligência ordenadora e a causa do universo, buscando fugir das aporias deixadas tanto pelos mecanicistas quanto pelos atomistas.

A palavra mônadas deriva do termo *môna* (átomo), e de maneira mais geral, esse nome tem um significado diferente de unidade e designa uma unidade real e inextensa, ou seja, espiritual.

Para Leibniz, mônada é um átomo espiritual, uma substância desprovida de partes e de extensão, sendo dessa forma, indivisíveis, não podendo assim desagregarem-se. Cito-o: “Ora, onde não há partes, não há extensão, nem figura, nem divisibilidades possíveis. E tais mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza e, em uma palavra, os elementos das coisas” (Monadologia, §3).

Reiteremos então que as mônadas são substâncias simples, sem aberturas ou brechas, sem partes e não podem começar naturalmente, pois não são formadas por composição, isso é, só podem começar por criação e acabar por aniquilamento, ou seja, apenas Deus pode criá-la ou anulá-la. Contudo, tais substâncias surgem por fulgurações contínuas da Divindade a todo momento.

Tais substâncias são interligadas, por isso, uma coisa sempre vai ter um pouco de outras, ou seja, uma mônada pode representar duas coisas ao mesmo tempo, somente por sua vontade, em tudo há um pouco de cada coisa, por exemplo, uma substância pode representar um lago e o ar, donde se vê que assim, tais elementos terão alguma semelhança, porém, cada corpo vivo ou orgânico tem uma Entelúquia dominante.

As mônadas são diferentes porque não há nenhum elemento na natureza que seja perfeitamente idêntico, o que por sua vez explicaria a diversidade tanto do mundo quanto da natureza, pois Deus cria cada mônada de acordo com seus diferentes pontos de vista do universo, visto que cada mônada poderia corresponder a cada universo da melhor maneira possível.

As substâncias simples necessitam de algumas qualidades, sendo a percepção sua principal. Em consequência, é através dessas qualidades que se pode perceber as modificações das coisas, sendo que as mesmas não diferem em quantidade, dessa forma, somente pelas qualidades elas podem diferenciarem-se entre si, visto que para Leibniz, tais qualidades justificam a multiplicidade das coisas.

A segunda qualidade é denominada de **apetição**, representante do desejo do corpo e por meio desta pode-se chegar a novas percepções. As mônadas dividem-se entre as simples e as compostas. As simples são as que compõe os objetos inanimados e constituem-se de representação e vontade, as que são constituídas de **percepção, vontade e memória** são denominadas **Almas** e compõe os animais e aquelas que tem **vontade, percepção e memória, raciocínio e em alguns casos consciência** são chamados de **Espíritos** e aparecem para representar os homens.

Aquela que é responsável pela harmonia da natureza e do universo também pode ser chamada de **Entelúquia**. As mudanças naturais das mônadas provém de um princípio interno, por isso, nenhuma causa externa pode influir em seu interior. Por isso faz-se necessário ressaltar a importância de existir uma **pluralidade das afecções** nas relações das substâncias para que ocorra a ação e assim a mudança, pois a partir do momento que alguma coisa muda outra permanece.

De agora em diante, as substâncias agem uma sobre a outra e acomodam-se entre si, para que a mudança de uma possa aumentar a extensão de outra e diminuir a de outra; isto ocorre porque quando a mesma age e exerce sua potência, muda para melhor e torna-se mais extensa, e essa mudança pode afetar várias substâncias. Visto que quando a mesma exerce sua potência passa para um grau maior de perfeição, dessa forma ela age, e aquela que permanece e passa para um grau menor demonstra a sua fraqueza e padece.

E toda substância que tem uma perfeição implica o prazer, e toda paixão alguma dor. Dessa forma atribui-se paixão as mônadas confusas e ação quando a mesma tem percepções distintas. Ademais, para Leibniz a tentativa de explicar uma substância de maneira mecânica, isto é, levando em consideração somente as figuras e movimentos não é o suficiente para explicar a mesma e bem menos a realidade, contando que para o filósofo a essência das mônadas é a força, pode-se constatar que o mesmo partiu dessa premissa para explicar o movimento que rege as substâncias.

Tais substâncias são cópias da divindade, ou seja, são criadas por Deus na sua forma mais perfeita possível, sendo que o mesmo criou o melhor dos mundos possíveis, assim, as mônadas também possuem uma certa divindade e perfeição, as mônadas que contém a forma mais perfeita de criação são denominadas de Entelúquia, essas são autônomas e o único ser que influencia suas ações é Deus, porém o mesmo as influencia de maneira indireta, sem interferir em seu livre arbítrio, dessa forma Deus inclina alma sem determiná-las alguma ação.

É possível considerar ainda que além dessas inclinações a alma também possui certas disposições, presente, passado e futuro, donde tira-se a noção e determinam a causa final, pois pelo fato de que o sujeito é tem noções na alma de passado e presente, pode-se ter uma noção de sua ação no futuro. Dessa forma, a sua ação está compreendida da sua noção.

Um bom exemplo a ser dado é, então, sobre os idosos. Durante a tarde do dia, uma idosa que está indo rumo a lotérica acaba por cair. É um fato que os velhos não são bem vistos pela sociedade, até porquê o que essa velha fazia por aí andando sozinha? Mesmo assim, é fato também que qualquer pessoa que esteja andando sozinha, é sujeira acidentes. Acidentes são imprecisos, podem ocorrer a

qualquer momento, lugar, ou a qualquer pessoa. Sobre isso, não podemos culpar Deus, mas sim as razões por trás do acontecimento acidental. Tudo que não dá para explicar com Deus, é possível se explicar com lógica.

Contudo, as mônadas constituídas de memória são denominadas Almas, pois suas percepções são mais distintas em relação as outras mônadas, assim, as mônadas que possuem apetites também poderiam denominar-se de Almas, porém os sentimentos são mais que uma percepção o nome geral Mônadas e Enteléquias é suficiente.

Visto que, muitas vezes uma pessoa experimenta um estado no qual não se lembra de nada, não possuindo assim, qualquer percepção, por exemplo, quando cai desfalecido ou em um sono profundo sem sono, nesses estados a alma não difere em nada de uma simples Mônada, mas por este estado não ser duradouro e dele a alma emerge, ela continua a ser alguma coisa a mais.

É absolutamente impossível que a substância simples possa existir sem a percepção, e nem pode perecer, da mesma forma ela não pode subsistir sem algumas afecções ou afeições, isto é, afeto e paixões, e estas não são outra coisa e sim sua percepção. E quando há uma quantidade grande de pequenas percepções, onde não há nada de distinto fica-se atordoado, sem poder distinguir coisa alguma, daí pode-se sobrevir uma vertigem e fazer uma pessoa desmaiar. Este estado é dado por um tempo para os animais por meio da morte.

Assim, todo estado presente de uma substância é uma continuação de estado anterior, e da mesma forma o estado futuro é a continuação do estado do presente, dessa maneira, o futuro está contido no presente.

Quando a substância simples desperta do atordoamento se apercebe de suas percepções, estas por sua vez estavam na substância antes e a mesma não consegue percebê-la na ocasião, é necessário que isso ocorra para que se possa produzir novas percepções, pois uma percepção só pode provir de outra, da mesma maneira, um movimento só pode provir de outro.

É necessário que haja uma distinção entre tudo que há na natureza, pois se não fosse por estas distinções, tudo permaneceria em constante atordoamento. Haja vista, este é o estado das mônadas nuas.

Em relação aos animais está a alma dotada de memória, essa memória imita a razão humana, porém não chega a ser a mesma. É através da memória que os animais conseguem fugir de coisas ruins ou procurar algum prazer, a estes também a natureza foi meticulosa ao dotá-los de percepções elevadas para torná-los mais eficazes já que não podem fazer uso da razão.

Enquanto isso, o homem é constituído pelo Espírito ou Alma Racional, porém quando as ações de suas percepções se executam apenas com base na memória o mesmo age irracionalmente, não diferenciando-se dos animais. A partir disso, Leibniz faz uma crítica ao empirismo, pois ao estabelecer que homem é como uma tabula rasa, ele acaba por possuir apenas a prática e não tem base na teoria, dessa forma o empirismo praticamente descarta a racionalidade do homem, colocando-os no mesmo nível dos outros animais, sendo assim, passariam a agir apenas pelo uso da memória. Onde para Leibniz, a racionalidade precisa ser inata ao homem e as ideias são inatas à alma.

Em suma, há substâncias que possuem memória e reflexão, a racionalidade dá ao homem o poder de conhecerem suas ações e guardarem o conhecimento do que são, não obstante, eles têm consciência que pensam tanto sobre si mesmos, quanto sobre as coisas que estão a sua volta e sobre a existência de Deus.

Daí esses atos de reflexão são possíveis por causa do conhecimento das verdades necessárias e pelas suas abstrações. Com isso, pode-se distinguir o que é verdadeiro e o que é falso e esse raciocínio fundamenta-se no princípio da contradição. Ou seja, define-se o que é falso quando se considera uma contradição no que foi dito e verdadeiro o que é contraditório ou oposto ao falso.

Ademais, existem dois tipos de verdades: as de Razão e as de fato, sendo as verdades de razão necessárias e seu oposto impossível e as verdades de fato são contingentes e seu oposto totalmente possível. Assim as verdades necessárias baseiam-se no princípio da contradição e dependem do entendimento de Deus e as verdades contingentes estão na vontade de Deus, procurando sempre o melhor, ou seja, sua razão suficiente.

Assim, as pesquisas e regra padrão dos matemáticos, isto é, Teoremas de especulação e Cânones da prática são fundamentados na análise das Definições, Axioma; princípio evidente por si mesmo e postulado; algo que se admite como verdadeiro mesmo sem demonstração. Daí, existem as ideias simples que não podem ser definidas. Há as verdades absolutamente necessárias, onde seu contrário implica contradição, no caso de teoremas matemáticos como a geometria e as verdades somente necessárias, cujo seu contrário não implica em nada.

Consta também que a razão necessária também deve-se encontrar-se nas verdades de fato, pois elas não deixam de ser contingentes por mais que seja segura, pois se baseiam no livre arbítrio de Deus, que por sua vez, tais escolhas têm sempre as razões do mesmo, que inclinam a alma, mas não as obrigam, dessa forma, existem as verdades necessárias que são acidentalmente contingentes, pois como já fora dito seu contrário não implica em nada.

[...], Mas essas verdades embora seguras, não deixam de ser contingentes, visto se baseiam no livre arbítrio de Deus, ou das criaturas, cuja escolha tem sempre suas razões, que inclinam sem obrigar (Leibniz, 1995, p. 32).

Com isso, pode-se explicar a existência de Deus de maneira lógica, pois de acordo com os princípios de possibilidade utilizados por Leibniz, pode constar que se Deus é possível, ele precisa existir. Visto que o mesmo é o Ser necessário e supremo responsável pela existência de todas as coisas e a razão suficiente para todo o mundo e o universo existirem encontra-se nesse ser necessário, doravante, enquanto Deus é a razão suficiente de tudo os seres criados por ele são contingentes.

3 ENTÃO, QUAL A REAL PROBLEMÁTICA DISSO TUDO?

E então, se chega ao real ponto disso tudo, a problemática sobre a razão pura de Leibniz. Levando em conta tudo que foi dito, o filósofo sugere que o mundo já está em sua forma perfeita, pois tudo tem uma influência direta e um controle vindo do divino, o que por sua vez não é completamente certo, partindo de que é sempre impossível imaginar um mundo “melhor” por meio dos fatos e a razão. Também, tudo que fora dito em sua teoria são, em grande parte, uma cadeia de especulações abstratas sobre o funcionamento de tudo, criando então a sua justificativa para Deus. Não há como comprovar a existência das mônadas, muito menos as usar como verdade absoluta já que são simplesmente tão abstratas... É realmente dessa forma que a razão deve seguir?

Assim, conclui-se que a razão suficiente para Leibniz precisa estar fora das séries contingentes pelo fato de ser o grande responsável por criar e ordenar todas as coisas, por isso, cabe dizer que Deus nada cria sem razão ou fora de ordem. Haja vista, Deus possui ainda sabedoria, vontade e poder e age da forma mais perfeita possível, tanto o que tange a metafísica quanto a arte da moral.

Fica evidente que Leibniz discorda de Descartes em relação ao movimento, pois o segundo acreditava que a essência dos corpos é a extensão, enquanto o primeiro afirma que a essência das substâncias é força, então, para ele a extensão é insuficiente para representar um corpo, pois é necessário adicionar um princípio vital que nesse caso têm haver com a Alma. Em suma, Leibniz consegue demonstrar que enquanto o movimento muda em relação aos fenômenos, afóra permanece a mesma, contudo, é a força que conserva a constante do universo.

4 AFINAL, LEIBNIZ ESTAVA CORRETO?

Como uma conclusão do que foi dito, é muito complicado afirmar e dar para um filósofo o posto de “correto”, quando a verdade, principalmente no campo metafísico alegórico que estamos estudando, é uma grande incógnita que está sempre em mudança, mesmo assim, a forma com que Leibniz tenta organizar as coisas por meio de suas hipóteses é muito abstrato, se prendendo muito ao campo da razão pura, razão essa que não pode ser testada e, principalmente, não consegue ser um conhecimento por viver indo contra o mais forte dos princípios para a categoria do conhecimento, a não contradição, quando posto em prática as respostas para uma mesma pergunta tendem a ser muito variadas, além do mais, existem também os problemas sobre a razão e a “perfeição” desse mundo sugerido pelo filósofo alemão, que por estar em total influência da divindade, deveria estar funcionando da forma mais próxima a perfeição possível, mas usando fatos e lógica conseguimos chegar a conclusão que existem inúmeras mazelas, falhas, injustiças, entre outros problemas, assim,

como pode um mundo numa regência tão firme de Deus estar sobre tantos problemas? No fim, isso tudo são só conceitos aplicados na tentativa de explicar uma divindade, fazendo da razão pura um tipo instável de forma de chegar ao conhecimento, muitas vezes falhando nessa tarefa.

REFERÊNCIAS

G. W. LEIBNIZ, (1646-1716) (T.=Teodiceia) - 2003 Disponível em: <https://leibnizbrasil.pro.br/monadologia/>. Acesso em 14/10/2022 às 16:51.

LEIBNIZ, Wilhelm. Monadologia. Lisboa: Edições Colibri, 2016.



ADORNO E A AUDIÇÃO REGRESSIVA NOS TEXTOS DE *CURRENT OF MUSIC*

Bruno Pimentel Franceschi Baraldo *

RESUMO

No âmbito da sua participação no *Princeton Radio Research Project*, Adorno refletiu acerca do impacto do rádio sobre a música e suas funções sociais. Publicadas apenas recentemente sob o título de *Current of Music*, suas reflexões de então permanecem pouco exploradas nas publicações brasileiras. Sendo assim, esse artigo pretende analisar algumas das diferentes categorias formuladas nos textos do período, tais como *audição atomística*, *audição culinária*, *audição citacional*, *audição comercial* e *audição gustativa*. Pretende-se mostrar como esses conceitos, empregados separadamente por Adorno, complementam uns aos outros na designação do modo perceptivo padrão da época, sintetizada como *audição regressiva*.

PALAVRAS-CHAVE

Theodor W. Adorno. Rádio. Indústria Cultural. Meios de comunicação de massa. Fetichismo na música.

ABSTRACT

As part of his participation in the *Princeton Radio Research Project*, Adorno reflected on the impact of radio on music and its social functions. Only recently published under the title of *Current of Music*, these writings remain little explored in the Brazilian publications. Therefore, this article intends to analyze some of the different categories formulated in the texts of the period, such as *atomistic listening*, *culinary listening*, *quotation listening*, *commercial listening* and *gustatory listening*. It is intended to show how these concepts, used separately by Adorno, complement each other in the designation of the standard perceptual mode of the time, synthesized as *regressive listening*.

KEYWORDS

Theodor W. Adorno. Radio. Cultural Industry. Mass media. Fetishism in music.



I ADORNO, RÁDIO E MÚSICA POPULAR

Ao chegar nos Estados Unidos e se vincular ao *Princeton Radio Research Project*, em 1938, Adorno passou a ter a demanda de produzir algum tipo de conhecimento acerca dos “hábitos” e das “preferências” dos ouvintes de música através do rádio. Conforme consta explicitamente no *Project I*, intitulado *The Essential Value of Radio to all types of listeners*, que orientava as disposições gerais do projeto ao qual Adorno se vinculava, o grande aumento no número de aparelhos de rádio nas residências americanas, acompanhado da rápida ampliação do número de ouvintes de rádio ao longo de um período de apenas uma década, era consequência do fato de o rádio satisfazer “necessidades humanas genuínas”. Assim, coordenado por Paul Lazarsfeld e patrocinado pela

* Licenciado em Matemática (2009), Bacharel em Filosofia (2016) e Mestre em Filosofia (2021), sempre pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É doutorando pelo PPGFIL-UFRGS.

Rockefeller Foundation, o projeto estabelecia a necessidade de se promover uma pesquisa no sentido de tentar compreender quais seriam, precisamente, essas ‘necessidades’ que poderiam ser satisfeitas através do rádio, investigando os modos específicos como o rádio poderia contribuir, em cada caso, para a sua satisfação. As pesquisas pretendiam aumentar a clareza dos administradores acerca da natureza da influência do rádio nos indivíduos e no seu comportamento subsequente. “Com base nessas pesquisas”, orientavam as diretrizes do projeto, “deve ser possível determinar não somente quais são os programas de valor e no que consiste esse valor, mas qual deveria ser a direção futura da programação para fornecer aos ouvintes de todos os tipos tanto entretenimento quanto educação adequados às suas capacidades e interesses” (THE ROCKEFELLER FOUNDATION, p. 2).

Tratava-se de um modelo de pesquisa empiricamente orientado, que buscava determinar os diferentes perfis dos ouvintes de rádio, dividindo-os em grupos segundo critérios como idade, profissão, sexo e classe, visando compreender o papel particular que o rádio desempenhava na vida das pessoas de cada segmento específico. Quem são os ouvintes? Quantas horas por dia dedicam ao rádio? Que tipos de programas são preferidos por cada tipo de ouvinte? De que modo se dá a escuta? Interessava saber, por exemplo, o quanto o rádio seria objeto de uma escuta atenta e o quanto seria usado como ‘pano de fundo’ para outras atividades. O pesquisador teria a liberdade e a possibilidade de formular suas investigações, escolher temáticas específicas e desenvolver técnicas e metodologias de coleta de dados e de análise dos resultados, mas tendo em vista o objetivo geral de caracterização dos ouvintes. Para isso, o projeto original de pesquisa estabelecia perguntas mais ou menos gerais que deveriam orientar as pesquisas particulares. Foram elencadas as seguintes questões: 1. Quem ouve? 2. Onde se dá a audição? 3. Quando se dá a audição? 4. O que é ouvido? 5. Por que as pessoas ouvem? 6. Como as pessoas ouvem? 7. Quais são os efeitos da audição?

Adorno foi contratado para coordenar o setor cuja pesquisa seria direcionada especificamente à temática musical. Como diretor do “Music Study”, deparou-se com um tipo de pesquisa radicalmente diferente daquele que até então se dedicara a fazer no ambiente acadêmico europeu, que lhe colocaria em desacordo com os rumos traçados por Lazarsfeld. Não que a pesquisa sociológica fosse um tema estranho ao seu pensamento. Desde os primórdios do Instituto de Pesquisa Social, em Frankfurt, a necessidade de se viabilizar um pensamento interdisciplinar, que conseguisse integrar pesquisadores de diferentes áreas em um esforço conjunto de interpretação e análise crítica da sociedade não somente era recomendada como era tida como um dos marcos estruturantes do projeto de uma Teoria Crítica da sociedade, tal como fora formulada por Horkheimer. Além disso, já tinha empreendido esforços em desenvolver uma sociologia da música ao longo dos anos anteriores, inclusive da música popular, em particular em textos como *Sobre a situação social da música* (1932) e *Über Jazz* (1936). Entretanto, o tipo de pesquisa sociológica que vinha sendo desenvolvida por Lazarsfeld, desde a sua chegada ao continente americano, e que era esperado dos pesquisadores vinculado ao *Project* era de uma natureza distinta. Primeiro porque, de um lado, havia a intenção de que as pesquisas fossem desenvolvidas através de uma metodologia empírica de cunho quantitativo e aplicado, com o uso das ferramentas da Estatística. Isso, por si só, já configurava um evidente contraste com o tipo de abordagem sociológica que Adorno vinha trabalhando em seus textos sobre sociologia da música até então, os quais consistiam em análises *teóricas* dos problemas envolvidos na produção, reprodução e escuta musical no contexto do capitalismo desenvolvido. Em segundo lugar, era explícito o vínculo do estudo a ser realizado com pretensões econômicas e comerciais dos financiadores do projeto. O *Princeton Radio Research Project* era, de fato, um projeto pioneiro no campo dos estudos dos potenciais econômicos dos meios de comunicação de massa, e era pensando, senão exclusivamente, ao menos em parte, como um meio de compreender melhor os diversos elementos envolvidos no ainda recente âmbito da radiodifusão com o objetivo de desenvolver estratégias de exploração econômica das suas potencialidades.

O centro do desacordo de Adorno com Lazarsfeld dizia respeito à pretensa objetividade do tipo de pesquisa desenvolvida pelo projeto. Para Adorno, a objetividade almejada pela pesquisa empírica pragmática que se fixa somente nas opiniões coletadas não alcança o que pretende. Ao contrário, o que se obtém das respostas aos questionários e das entrevistas realizadas é

somente o *reflexo subjetivo de relações sociais objetivas*. Por isso, para Adorno, a “coleta de dados e o tratamento estatístico não conseguem apreender as tendências sociais, mas apenas congelá-las nas insuficientes médias. O pressuposto segundo o qual *science is measurement* (ciência é medida) reproduz o próprio limite da matemática: é abstrato, nada diz sobre a verdade do social” (Frederico, 2008, p. 157). Anos depois, ao refletir sobre a experiência do período, Adorno declararia: “Parecia-me – e ainda hoje estou convencido disso – que, na atividade cultural, ali onde, segundo o ponto de vista da psicologia da percepção, não há mais que estímulo, apresenta-se algo definido qualitativamente, espiritual e cognoscível em seu conteúdo objetivo. *Oponho-me a constatar reações, a medi-las, sem colocá-las em relação com os estímulos, isto é, com a objetividade frente à qual reagem os consumidores da indústria cultural; nesse caso, os radiouvintes*” (Adorno, 1995, p. 143/144). Por isso, a abordagem que Adorno procurou dar à problemática do aparato radiofônico e do ouvinte de rádio pretendia ser multiforme e buscou analisar o problema em diferentes aspectos. O fenômeno da música no rádio é pensado não somente do ponto de vista de sua produção e significações sociais, levando em conta o contexto econômico no qual se insere, ou de sua fenomenologia imanente, mas também do seu consumo. Isto é, considerando de que modo se dá a recepção e, portanto, a audição do que é veiculado pelas ondas do rádio.

Sendo assim, se a participação de Adorno na pesquisa de Lazarsfeld deveria estar centrada na tentativa de compreensão dos hábitos de audição dos ouvintes de rádio, seu modo de abordar a problemática contrastava, desde então, da abordagem quantitativa e estatística sugerida por Lazarsfeld e pelo documento *The Essential Value of Radio to all types of listeners*. Desde cedo, sua abordagem para a problemática do ouvinte e da audição já deixava entrever, como sempre, o debate que naqueles anos mantinha com Benjamin: afinal, a possibilidade da reprodutibilidade técnica e a liquidação da aura da obra de arte burguesa, traria, no que diz respeito à música, um avanço na consciência musical e artística das massas? Será que a apresentação das grandes obras do classicismo vienense pelo rádio, por exemplo, como veiculado para todo o país semanalmente por Damrosch no *NBC Music Appreciation Hour*, merecia ser comemorada por propiciar alguma forma de enriquecimento cultural, tal como propagandeado pelos defensores do rádio e de sua possível contribuição para o desenvolvimento da sociedade? Tudo dependia, é claro, do modo como essas obras eram veiculadas e, sobretudo, escutadas pelos ouvintes. Adorno se propõe, portanto, uma série de questões acerca do comportamento perceptivo típico das massas, especialmente sob a influência cada vez maior dos meios de comunicação, da tecnologia e da mercantilização crescente de todas as esferas da vida cultural.

O *NBC Music Appreciation Hour* foi um programa de educação de música clássica, transmitido pela rádio entre os anos de 1928 e 1942, capitaneado por Walter Damrosch, condutor e compositor alemão radicado nos Estados Unidos. O programa resultava de um esforço educacional em massa e fazia parte de um amplo projeto governamental de popularização da música erudita no país. Transmitido semanalmente, havia uma programação anual de peças arranjadas por Damrosch e executadas pela orquestra da NBC, as quais deveriam ser acompanhadas pelos alunos das escolas americanas, auxiliados por manuais pedagógicos dirigidos aos estudantes. Como informa Iray Carone, em *Adorno e a educação musical pelo rádio*, o programa da NBC “atingiu no ano de 1937, segundo consta, cerca de 7 milhões de estudantes de 70 mil escolas nos Estados Unidos”, de modo que foi muito bem sucedido nas escolas, “pois Damrosch chegava a receber cerca de 50 mil cartas de alunos por ano” (Carone, 2003, p. 478/479). No artigo *Analytical study of the NBC Music Appreciation Hour*, Adorno analisa o conteúdo das transmissões e das publicações destinadas ao seu acompanhamento. Como indica Carone, Adorno pretendia “mostrar que a radiodifusão, mesmo quando se propõe a colocar no ar programas musicais de caráter puramente educacional, falhava em levar os ouvintes-destinatários a uma relação viva e real com a música, ou seja, a ter uma verdadeira ‘experiência musical’”, e assim o fazia examinando “criticamente os postulados implícitos nos quatro manuais do estudante”, sobretudo, denunciando a *estética do efeito* que “reduzia a apreciação musical ao prazer ou à diversão derivados da audição, subordinando a música séria às exigências da indústria do entretenimento comercial, condicionando o ouvinte a um tipo de audição regredida e convertendo a

cultura musical numa cultura da aparência” (Carone, 2003, p. 479). Adorno desconfiava, é claro, que a mera distribuição de “boa música” em larga escala não garantia que fosse recebida e compreendida adequadamente pelos ouvintes, na medida em que não fossem adequados os modos de escutá-la. Em suas análises, alterna diferentes conceitos que, em conjunto, fornecem uma imagem do que considera ser o modo típico de escuta musical de seu tempo, sobretudo no que diz respeito à música veiculada pelo rádio. Algumas categorias são formuladas nos textos do período: *audição atomística*, *audição culinária*, *audição citacional*, *audição comercial*, *audição apressada* e *audição gustativa* são alguns dos conceitos que utiliza para designar o modo perceptivo padrão da época¹.

Mesmo assim, Adorno esforçou-se para dar um suporte empírico às suas teses mais gerais. Um exemplo interessante de engajamento em pesquisa empírica acerca dos hábitos de ouvintes musicais é encontrado no artigo *Experiment on: Preference for Material or Treatment of Two Popular Songs*, constante em *Current of Music*. Na pesquisa, doze indivíduos participantes deveriam manifestar sua preferência diante de canções que lhes fossem apresentadas. Foram escolhidas duas composições, *Avalon* e *Russian Lullaby*, cada uma das quais gravadas em duas diferentes versões. Os participantes escutariam *Avalon* em versão *swing*, tocada pelo Benny Goodman Quartet, e em versão *sweet*, da Jan Garber Orchestra. Também *Russian Lullaby* seria ouvida em versão *swing*, por Bunny Berigan, e *sweet*, por Guy Lombardo. Àquela altura, o *swing* era enormemente popular nos Estados Unidos e sua sonoridade, rápida e dançante, expressava juventude e modernidade. Tocadas em versões *sweet*, como sugere o nome, as canções assumiam um ar romântico e, para os ouvidos modernos da época, provavelmente já soavam ultrapassadas. Com as quatro faixas, organizaram-se seis duplas diferentes que seriam apresentadas aos ouvintes. Todas as gravações seriam opostas umas às outras. Adorno esperava descobrir, com isso, se a audição dos entrevistados seria mais atenta aos aspectos estruturais de cada canção ou à sua roupagem exterior. No primeiro caso, se a escuta fosse orientada para a estrutura, deveria se esperar de um indivíduo perfeitamente coerente que sempre preferisse *Avalon* diante de *Russian Lullaby*, ou ao contrário, independentemente do tratamento e do arranjo dado ao material musical. Caso contrário, se o sujeito preferisse sempre *swing* em detrimento de *sweet*, isso poderia indicar uma audição orientada mais à roupagem exterior e menos às estruturas.

A análise dos resultados mostrou que, dos doze indivíduos participantes, metade deles não apresentou um padrão consistente de resposta, na medida em que optaram, em alguns casos, pelo estilo (*treatment*) e, em outros, pela canção (*material*). Apenas um indivíduo apresentou um ‘padrão *Lullaby* consistente’, já que sempre preferiu essa canção, independentemente do estilo em que foi executada. Todos os demais, tiveram um ‘padrão *swing* consistente’, já que sempre optaram pela canção que estivesse arranjada para o *swing*. Os resultados encontrados deram suporte à tese de Adorno segundo a qual “o estilo é mais importante que o material para determinar a preferência” (Adorno, 2009c, p. 412). Trata-se de um traço central de toda a cultura de massas – a ênfase no detalhe e não na totalidade –, que Adorno identificava igualmente no jazz e no cinema, intrinsecamente relacionado com o caráter mercadológico de tudo que é produzido pelo aparato tecnológico e comercial da indústria do entretenimento.

A utilização de canções de sucesso, retiradas do contexto do jazz comercial e radiofônico do período, indica como a crítica à estilização daquilo que é, no fundo, indiferenciado, – estilização com vistas a uma *pseudo-individualização* que visa o mercado – estava intrinsecamente ligada à sua crítica ao jazz, ainda hoje muitas vezes largamente mal compreendida. É importante que se tenha em mente que, como visto, o jazz é nos anos trinta a música popular do momento, de modo que a sua crítica está no escopo da crítica ao *establishment* da cultura. Assim, o filósofo pretende fazer *crítica da ideologia* dominante enquanto analisa e avalia a música radiofônica, desmascarando sua artificialidade e apontando sua vinculação com a ordem econômica vigente. Nisso consiste uma continuidade que se verifica ao longo de toda a trajetória intelectual de Adorno: já sua crítica à filosofia de Kierkegaard,

1 A maior parte dos textos referidos, muitos dos quais compõem a edição póstuma de *Current of Music*, foram escritos originalmente em inglês. Assim, as expressões, no original, são *atomistic listening*, *culinary listening*, *quotation listening*, *commodity listening*, *cursory listening* e *gustatory listening*, respectivamente. Na maior parte dos casos, optei por traduzir ‘*listening*’ por *audição* e não por *escuta*, para manter uma padronização com relação à tradução do texto alemão “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, publicado e amplamente conhecido no mercado editorial brasileiro como *O Fetichismo na música e regressão da audição*, na tradução de Luiz João Baraúna e João Marcos Coelho.

sua interpretação da obra musical de Beethoven, sua disputa com os teóricos neo-freudianos, sua análise do papel social da indústria cultural e, também, sua análise do jazz são, todos, diferentes capítulos de um mesmo intento: a saber, o de mostrar como os mais diversos tipos de manifestações no campo da cultura – na filosofia, na ciência ou na arte – estão permeadas por visões de mundo intrinsecamente relacionadas com a ordem econômica capitalista dominante. Adorno se mantém fiel à tarefa de mostrar o caráter ideológico do jazz e de toda música radiofônica. Nesse sentido é que devem ser interpretados seus escritos sobre música no rádio e, em particular, sobre o jazz. O jazz é ideologia na exata medida em que é falsa consciência: reproduz, ainda que de maneira inconsciente e com uma pretensão modernista, os ideais do capitalismo desenvolvido – enfatizando uma visão de mundo que, pensa Adorno, é avessa à liberdade e ao indivíduo. É falsa consciência porque enquanto se apresenta como uma forma de arte revolucionária e contestadora da ordem, e assim é pensada por seus músicos e idealizadores, supostamente capaz de superar a alienação musical por meio da sua explosão de energia e seus improvisos, guarda, secretamente, todos os ingredientes da própria sociedade que acusa. Apresenta-se como uma válvula de escape que não permite que o sujeito escape para lugar algum; ao contrário, tal como toda música de entretenimento, é procurado pelo indivíduo exaurido pela rotina de trabalho e pela vida nas cidades. O indivíduo que nele busca encontrar a fuga do trabalho e de sua alienação, termina, no jazz, sendo lançado, novamente, no mundo da mecanização alienada.

Nesse contexto, a categoria de reificação, central na obra de Lukács, passa a ser explorada desde a ótica de um fenômeno em particular: o das produções e da escuta musicais na sociedade capitalista contemporânea. Ao fazê-lo, Adorno chega onde nenhum outro marxista tinha, até então, chegado: toma a música – considerada nas esferas de sua *produção, reprodução e consumo* – como um produto cultural que, por estar, como as demais manifestações culturais, entrelaçada nas estruturas econômicas e sociais e, em particular, submetida à lógica da mercadoria, é capaz de mostrar as características gerais da dominação do capital. Julga, então, como as formas musicais mais populares de seu tempo, em particular o *swing*, são alienadas e alienantes: alienadas porque reproduzem tanto no seu aspecto formal quanto na sua lógica produtiva a dominação da mercadoria, que reduz a si e ao consumidor à condição de *coisas* em relações comerciais orientadas pelo valor-de-troca do produto musical; alienante porque, ao invés de colaborar para a conscientização do processo de alienação generalizado, distrai o ouvinte e o ilude, dando a ele momentos de distração e esquecimento da realidade que o domina. Na mesma toada que Lukács iniciara *A Reificação e a Consciência do Proletariado*, afirmando que “não há problema nessa etapa do desenvolvimento da humanidade que, em última análise, não se reporte à [...] *estrutura* da mercadoria”, considerada por ele como “problema central e estrutural da sociedade capitalista em *todas as suas manifestações vitais*” (Lukács, 2002, p. 203), Adorno sustenta: no modo como é produzida, por produtores privados envolvidos em relações de trocas comerciais que a transformam em mercadoria, a música é reificada e tem também a sua *forma* alterada. Quer dizer, o modo de produção estrutura também os produtos culturais – incluindo a música – desde a sua constituição mais interna, assim como deixa marcas nas consciências dos ouvintes e, portanto, repercute nos seus modos de escutá-la. Nesse sentido, talvez possa-se afirmar que os esforços intelectuais de Adorno vão na direção de mostrar que o capitalismo e a mecanização generalizada são geradores de pobreza não somente em sentido material, mas, sobretudo, na esfera do espírito – e nisso consiste o tom hegeliano de sua obra².

² Em seu artigo *Adorno Defended against his Critics and Admirers: A Defense of the Critique of Jazz*, M. J. Thompson vai além ao considerar que Adorno não somente é um herdeiro da tradição filosófica hegeliana mas que seu trabalho – e, em particular, sua crítica ao jazz – somente pode ser entendido como sendo um legítimo representante do pensamento hegeliano como tal. Para Thompson, “a teoria da cultura de Adorno é definida por uma concepção hegeliana da consciência e da sociedade de modo que, portanto, sua teoria estética é parte integrante de sua teoria social mais ampla” (Thompson, 2010, p. 38). Essa leitura certamente tem seu mérito, além de base textual, na medida em que Adorno de fato se dedicou aos estudos da dialética hegeliana – publicou, em 1963, a importante obra *Três Estudos sobre Hegel* –, ainda que tenha desenvolvido sua própria compreensão do processo dialético, em especial na obra *Dialética Negativa*, publicada já em sua maturidade, em 1966. Consideramos, no entanto, que a leitura de Thompson, talvez influenciada pelo ambiente acadêmico estadunidense, negligencia a influência marxista na obra de Adorno, especialmente em função da enorme repercussão que o interesse de W. Benjamin em Marx teve sobre seu pensamento. Ainda na década de 1920, Adorno teve em Lukács – quem teve a oportunidade de conhecer no período em que esteve em Viena – uma enorme referência para a compreensão das relações entre os aspectos estruturais (econômicos) do mundo ocidental e suas consequências na cultura e na ideologia. Qualquer tentativa de compreensão do pensamento

Na cultura musical radiofônica, a música está associada ao prazer e ao divertimento, e é progressivamente despida de toda seriedade por estar associada ao descanso e ao lazer. Mas, o tempo de lazer, no qual as pessoas consomem as mercadorias culturais, é parte do todo, e não pode ser pensado fora dele. É a *contraparte não-produtiva* do tempo de trabalho, e tanto sua razão de ser quanto sua forma e seus conteúdos estão atados a ele. De um lado, porque, sob o modo de produção vigente, também o lazer é alvo de um mercado, de modo que os produtos destinados às pessoas em seu descanso foram eles próprios produzidos segundo a lógica capitalista e chegam aos consumidores via instrumentos de mercado. Isso explica a sintonia que pretensamente, e de fato, existe entre o “desejo” dos consumidores dos bens culturais e os conteúdos que são distribuídos pelos produtores: Adorno enxerga uma totalidade tão bem administrada que condiciona igualmente os conteúdos do entretenimento comercial e os hábitos e desejos dos seus consumidores. A natureza da música de entretenimento, tanto no que diz respeito ao âmbito da sua constituição imanente quanto na forma como é escutada, bem como toda esfera da “diversão comercial”, deve ser analisada sob o ponto de vista da sua *função social* no interior do capitalismo administrado. Compreendida como dialeticamente relacionada com a esfera do trabalho, sua natureza se ilumina a partir da compreensão dessa relação. Mesmo um ato aparentemente sem significado, como ligar o rádio e experienciar a excitação de reconhecer a canção que está tocando, deve ser interpretado na relação que possui com a totalidade da vida social. Por isso, já em *Sobre música popular*, Adorno esboça uma temática a qual se dedicaria ao longo de toda a sua produção: a reflexão filosófica acerca da natureza do tempo livre no capitalismo. Se o modo de produção é tal que exige que as pessoas dediquem grande parte do seu tempo para atividades mecanizadas do universo do trabalho, que combinam *esforço* e *monotonia*, ao mesmo tempo em que as submetem a todo tipo de pressão em seus empregos, angústia e preocupações com relação à sua segurança financeira, não é possível que se imagine que o seu tempo de descanso não esteja de alguma forma forjado desde fora. Isto é, ainda que o lazer seja o polo oposto ao trabalho produtivo, é em função da lógica do trabalho que ele se constitui. O tempo dedicado ao trabalho é de tal forma exigente e mecanizado que é de se esperar que as pessoas no “tempo livre” – precisamente, *livre do trabalho* – queiram ver-se livre justamente daquilo a que se submetem em suas funções. O entretenimento e, em particular, a música comercializada, alimenta-se do desejo, justificado, de que se possa escapar da racionalização excessiva das atividades laborais. Por isso, Adorno vê no campo do entretenimento a coexistência de demandas contraditórias, resultantes de uma contradição real no interior do modo de produção. Sob o capitalismo tardio, por ser repetitivo e alienado, o processo de trabalho é simultaneamente *cansativo* e *entediante*. Isso suscita, no âmbito do descanso, um duplo desejo. Quer-se um tipo de entretenimento que propicie a fuga do tédio – daí a ênfase nos aspectos “estimulantes” e “excitantes” dos produtos comercializados no âmbito da cultura musical radiofônica – ao mesmo tempo em que se quer evitar todo esforço. No descanso, o sujeito assume, portanto, uma função passiva. Vai ao cinema, senta-se e diz ao filme: “entretenha-me”. Tão bem sucedida será uma mercadoria musical ou fílmica quanto for capaz de combinar essas demandas contraditórias. Deve entreter sem entediar, divertir sem exigir esforço excessivo. Sobretudo, deve distrair. Adorno vê, aí, o segredo da função social da música de entretenimento sob o modo de produção vigente. Ela conquista seu direito à existência porquê de fato cumpre um papel significativo na estabilização da vida em sociedade, fornecendo um equilíbrio fundamental para a manutenção do seu funcionamento estrutural. Mais tarde, em *Música Ligeira*, texto que reorganiza as ideias centrais previamente apresentadas em *Sobre música popular*, escreve:

Graças a sua crua simplicidade, a padronização da música ligeira não deve ser interpretada tanto do ponto de vista internamente musical, senão sob a ótica sociológica. Ela visa reações padronizadas e seu êxito, sobretudo a veemente aversão de seus adeptos àquilo que poderia ser diferente, confirma o fato de que ela é capaz de motivá-las (Adorno, 2011, p. 98).

adorniano que desconsidere o aparato conceitual de matriz marxista, em especial, do conceito de *fetichismo da mercadoria*, será, fatalmente, incompleta e enviesada, privando o pensamento de Adorno de seu aspecto mais essencial, a saber, o de crítico da ideologia dominante na sociedade do mercado, da técnica e da racionalidade como meio, servil à lógica da produtividade e do lucro, típicos do capitalismo industrial mais desenvolvido.

Desse modo, é precisamente naqueles horários em que os sujeitos desejariam descansar do maquinismo do mundo do trabalho que, ao travar contato com as produções reificadas da indústria do entretenimento, terminam reconciliados com a realidade da qual gostariam de escapar. A música que toca no rádio, no sentido da crítica adorniana, há muito deixou de ser música, em sentido legítimo, e se transformou em ideologia: acostuma os sujeitos a afeiçoarem-se aos padrões que se lhes empurra; desgastados, sentem repulsa diante de tudo que de fato seja novo, de modo que só lhes resta, como defesa, o costume de desobrigarem-se de pensar³. “O vulgar da postura musical; a redução de todas as distâncias; a insistência no fato de que nada com que se possa entrar em contato poderia ser melhor ou mais bem reputado que aquilo que já se é ou se imagina ser, eis, pois a essência do social”, escreve Adorno. “O vulgar”, complementa, “consiste na identificação com um rebaixamento do qual a consciência aprisionada, que a ele se submete, não pode fugir” (Adorno, 2011, p. 96).

O mesmo aspecto ideológico e alienante é diagnosticado por Adorno na música do jazz. Em seu trabalho dedicado ao pensamento de Adorno das décadas de 1920 e 1930, período em que grande parte do que escreveu versa sobre música e quando formulou as primeiras críticas contundentes à música de entretenimento e ao jazz, A. Valls resume a posição adorniana colocando em primeiro plano a *função social* que o jazz desempenharia no sentido de contribuir para a estabilização das vidas dos seus adeptos: “Esta música serve apenas de consolo, de substituto das satisfações que o indivíduo não mais alcança”, escreve. “Ela serve à fuga da realidade, disfarça esta realidade, de tal maneira que ela simplesmente confirma e reconhece a estrutura social existente e reconhece e estabiliza a consciência existente. Essa música apenas reforça o *status quo*, a situação social dominante” (Valls, 2002, p. 107). Para Adorno, esse diagnóstico é válido, é claro, não somente para o jazz mas para toda música radiofônica de entretenimento. Ao se entreter escutando rádio, seja com a transmissão de uma apresentação de Benny Goodman ou de um concerto de Brahms, o que entra em operação são esquemas de identificação do indivíduo com a sociedade que o reconciliam com a totalidade e, além de distrair-lhe do mundo do trabalho, provocam-lhe o sentimento de participação em uma comunidade.

Diferentemente de outras vertentes da música popular, porém, o jazz possui um grupo de seguidores que, mais do que defensores das suas eventuais virtudes musicais e estéticas, tomam-no como “visão de mundo” – para Adorno, como *ideologia* – e não raro o defendem invocando suas raízes históricas ligadas aos oprimidos e atribuindo-lhe uma natureza contestadora e um caráter de modernidade revolucionária. Produto das classes mais desfavorecidas dos Estados Unidos nas primeiras décadas do século XX, o jazz teria a virtude de ser a expressão do sofrimento e da revolta contra o autoritarismo e a barbárie, e, como tal, deveria ser valorizado pelo seu caráter transgressor. Em *Über Jazz* – controverso artigo escrito em 1936, quando já se encontrava emigrado para a Inglaterra –, no entanto, Adorno considera que a atribuição de um caráter revolucionário ao jazz, justificado simplesmente em função da constatação de suas origens históricas, consistiria em uma forma de romantismo que, como tal, pouco colaboraria para a compreensão de sua real natureza, musical e sociologicamente falando, e do modo como se relaciona com o *status quo* contra o qual pretenderia revoltar-se⁴. Trata-se de um artigo importante por esboçar análises e argumentos acerca

3 Marx considera que os processos econômicos – e, por conseguinte, materiais – condicionam as visões de mundo, ou *ideologias*, que se expressam, na cultura, sob a forma de arte, literatura, política, filosofia. No sentido marxiano, também a música, por ser parte da cultura, faria parte do que chamaria de *superestrutura ideológica*. Também Adorno emprega a categoria nesse sentido. Como veremos a seguir, o jazz é tido como *ideológico* por expressar/veicular/refletir, na sua própria constituição musical, traços da estrutura material capitalista da sociedade. A ideologia, nesse sentido, é compreendida, desde Marx, como uma espécie de *falsa consciência*: consciência porque, em última análise, consiste em formas de elaboração de um conjunto de crenças que os indivíduos têm acerca deles próprios e da sociedade em que vivem, e que se articulam nas mais diversas manifestações culturais (como a música); falsa por ser um conjunto de crenças e discursos condicionados, ainda que altamente elaborados, pela base material e suas relações de produção, historicamente constituídas, dentro das quais o indivíduo se situa e sobre as quais não possui qualquer controle.

4 Esse me parece um ponto interessante na medida em que a discussão levantada por Adorno permanece de grande interesse nos debates contemporâneos acerca da relação entre arte e sociedade, especialmente no que diz respeito às manifestações culturais provenientes das classes oprimidas e suas significações para o campo da política. É comum que o discurso político de esquerda, formulado, pelo menos desde o final da década de 1960, a partir de um aparato conceitual relativista, proteja

do fenômeno do jazz e da música popular de orientação comercial e radiofônica que mais tarde seriam expandidos nos estudos no *Princeton Radio Research Project* e que na *Dialética do Esclarecimento* culminariam no conceito de ‘indústria cultural’. Para Adorno, o caráter popular do jazz não é, de modo algum, positivo por si só: ao contrário, suas análises musicológica e sociológica pretendem atribuir-lhe uma natureza conservadora, na medida em que o jazz refletiria, *na sua própria estrutura musical*, o caráter pseudodemocrático e fetichista daquela sociedade que lhe deu forma. Ainda que as origens populares do jazz sejam irrefutáveis, a sua produção teria sido, desde cedo, orientada segundo a lógica da produção de mercadorias

II AS CATEGORIAS DA AUDIÇÃO REGRESSIVA

Ao mesmo tempo em que se dedicava à pesquisa sobre o rádio, em Nova York, Adorno escrevia também para as publicações do Instituto, já que sua ida aos Estados Unidos somente tinha sido possível pelo fato de a organização liderada por Horkheimer ter se responsabilizado por metade dos seus vencimentos. Ao longo de 1938, Adorno produziu uma versão reduzida, redigida em alemão, das reflexões que vinha realizando com respeito ao rádio e que faria parte da publicação anual do Instituto. Trata-se de *O fetichismo na música e a regressão da audição*, texto no qual Adorno introduz a noção de *audição regressiva*, célebre ensaio publicado no volume 7 da *Zeitschrift für Sozialforschung*, ainda pouco tempo depois de Adorno ter chegado aos Estados Unidos, em sua edição do ano de 1938. Em certo sentido, cada uma das diferentes formulações mencionadas – audição atomística, culinária, comercial – enfatiza diferentes aspectos de um estado geral de audição musical que pode ser mais amplamente designado pelo conceito de *audição regressiva* e, por isso, uma leitura de *O fetichismo na música e a regressão da audição* em paralelo com os textos de *Current of Music* pode mostrar como certos conceitos e raciocínios ali expostos encontram um desenvolvimento maior nos demais textos do período, e em particular em *Radio Physiognomics, A Social Critique of Radio Music* e *On Popular Music*. Não há dúvida de que o conceito de *audição regressiva* ilumina e é iluminado pelas categorias desenvolvidas nos estudos sobre o rádio. Em conjunto, tem-se mais clareza não apenas do que considerava ser os modos regressivos de audição, mas, também, acerca do que lhe parecia ser um modo adequado de escuta musical, através da compreensão de conceitos como os de ‘audição correta’ [*correct listening*], ‘audição estrutural’ [*structural listening*] e ‘audição espontânea’ [*spontaneous listening*].

O conceito de *audição regressiva* é poliédrico – como são, aliás, todos os conceitos em

e valorize a arte produzida por essas comunidades, e o faça através de uma argumentação não muito distante daquela que Adorno atribuía aos defensores do jazz. Para Adorno, o caráter popular do jazz – e, portanto, aparentemente, de qualquer manifestação cultural das classes mais baixas – não é, de modo algum, positivo por si só: ao contrário, o jazz lhe parece pseudodemocrático e reacionário justamente por manifestar, em si e na sua própria linguagem musical, ideologias pseudodemocráticas e reacionárias das classes baixas. Quanto a isso, Adorno escreve em *Über Jazz*: “Se tentarmos, como tem sido o caso muitas vezes, considerar o valor de uso do jazz, sua adequação como mercadoria de massa, como um corretivo ao isolamento burguês da arte autônoma, como algo que é dialeticamente avançado, e aceitar seu valor de uso como motivo de anulação do caráter de objeto da música, sucumbe-se à última forma do Romantismo que, por sua ansiedade diante das características fatais do capitalismo, busca uma saída desesperada para afirmar a própria coisa temida como uma espécie de alegoria medonha da libertação vindoura e para santificar a negatividade - um curativo em que, aliás, o próprio jazz gostaria de acreditar.” (Adorno, 1990, p. 48). Peter Townsend, em seu artigo *Adorno on jazz: Vienna versus the vernacular*, considera esse um traço elitista de sua interpretação. Para ele, o ponto de vista de Adorno tem como consequência que “se estamos buscando contribuições válidas a uma cultura corrompida, não deveríamos procurá-las em nenhuma das classes baixas” e que, segundo Adorno, “produtos culturais de valor não se originarão nas classes oprimidas da sociedade, cuja escravidão projeta-se sobre suas criações, as quais, deste modo, voluntariamente colocam-se à mercê da exploração pela sociedade do consumo” (Townsend, 1988, p. 81). Segundo a interpretação que propomos, a posição de Townsend é incorreta por projetar, na obra de Adorno, uma divisão clara e bipartida entre produtos culturais das classes baixas, necessariamente de baixa qualidade, e aqueles das classes altas, supostamente tomados como “alta cultura”. Townsend não tem em mente que a crítica de Adorno é endereçada ao projeto civilizacional, tomado como um todo, do mundo ocidental; por essa razão, Adorno dedicou-se, também, a denunciar o papel ideológico que a própria música tida como clássica passa a desempenhar no contexto do capitalismo desenvolvido. E verdade que há em sua obra a distinção entre “música séria” e “música de entretenimento”. No entanto, essa distinção nunca foi formulada segundo critérios de classe: ao contrário, basta uma breve pesquisa para que se identifique qual o tipo de música que, seja em 1936 ou em 2016, costuma agradar às classes mais abastadas. Sendo assim, lembremos: Adorno é autor de uma crítica da civilização e seu intento é desmascarar os aspectos ideológicos da cultura. Não se trata de considerar a música popular inferior *por ser popular*, mas, pelo contrário, de mostrar como os discursos que enfatizam seus aspectos contra-culturais e democráticos por vezes não passam de mero palavreiro que, embora “bem intencionado”, se atém às aparências.

Adorno. Guarda nuances, contrastes e complementariedades, já que se apoia sobre uma rede de relações conceituais que resulta de análises sociológicas, sóciopsicológicas, psicanalíticas, políticas, tecnológicas e estritamente musicais. Por isso, sua complexidade e, sobretudo, sua riqueza. Sua análise rica e multifacetada de um ato aparentemente banal – o ato de ouvir música – revela uma das características que mais me chamaram a atenção no pensamento de Adorno, desde que o li pela primeira vez na *Dialética do Esclarecimento*: sua capacidade de desvelar nos mais elementares hábitos cotidianos a expressão de traços gerais da vida social, que a permeiam amplamente e que se fazem perceber no modo particularizado em que ali se configuram. Sua crítica cultural é movida por esse ímpeto investigativo que trata a realidade como um *puzzle* a ser resolvido e que se nega a desconectar os fatos particulares de uma vinculação dialética com a totalidade da vida social. Assim, é na sua convicção dialética com predileção pelo particular que está a fonte desse modo de filosofar que não nega ao contingente e ao efêmero o seu valor de conhecimento. É assim que filosofa, por exemplo, sobre o modo como os modernos abrem as janelas, em *Mínima Moralia*, e o mesmo se dá no que diz respeito à avaliação do modo como a sociedade escuta a música que produz. O olhar filosófico sobre o ato da escuta musical, portanto, nos dá a conhecer traços essenciais da sociedade que produz essa mesma música e estrutura essa mesma escuta.

De um lado, a noção de *regressão* é explorada desde um ponto de vista psicanalítico – ou, também, da psicologia social – até uma caracterização em termos estritamente musicais. Por regressão, Adorno compreende a permanência em estados infantis do desenvolvimento subjetivo, resultado direto da influência do ambiente cultural fetichizado, consumista e hedonista sobre a formação dos indivíduos. Isto é, a regressão em questão não é de caráter histórico, no sentido de uma volta a um passado supostamente mais íntegro – como muitas vezes Adorno foi lido. Em troca, a regressão deve ser compreendida no âmbito dos processos de subjetivação, tendo em vista, em particular, o modo como esses se dão no interior da cultura progressivamente mercantilizada. Trata-se de uma tese de longo alcance que permeia toda a obra de Adorno – a do aspecto infantil de toda a vida cultural das massas –, e que encontra também sua expressão na alienação progressiva dos ouvintes que, quanto mais ouvem música no rádio, menos contato estabelecem com a própria música: ‘o que regrediu e permaneceu num *estado infantil*’, diz Adorno, ‘foi a audição moderna’ (Adorno, 1975, p. 182). Isto é, Adorno se refere a uma *audição infantil*, a um modo infantil de ouvir música⁵. Adorno associa a falta de entendimento dos ouvintes com relação ao que escutam a uma forma de infantilidade: assim como a infância é caracterizada por comportamentos não refletidos, também a audição infantil tem um caráter de ingenuidade, incompreensão e desatenção. O caráter infantil da audição priva o ouvinte, de saída, da possibilidade de qualquer forma de compreensão daquilo que escuta. Mas, principalmente, o que está em jogo é a *falta de liberdade* do ouvinte infantilizado, traço esse que o torna ainda mais suscetível à sistemática econômica, pragmaticamente planejada, da esfera da produção cultural⁶. Não é exagero dizer que em todas as discussões do período há sempre de fundo a tese segundo a qual o ouvinte musical típico da cultura radiofônica *não é livre*. A audição regressiva é infantil porque é fruto de um estado de não liberdade, estado esse que decorre das condições mais gerais do modo de produção e reprodução social da música sob o capitalismo desenvolvido e que se

5 A ideia de associar a escuta musical contemporânea, especialmente quando realizada diante do rádio, a uma forma de comportamento infantil foi registrada, também, nos seus apontamentos expostos aos outros integrantes do projeto sobre o rádio. Em *Theses about the Idea and the Form of collaboration*, texto que permaneceu inédito até a publicação de *Current of Music*, Adorno enuncia sua ideia: “Na minha seção especial do projeto, a música, uma ideia ficou gravada em mim que eu preferiria chamar, a princípio, de audição “infantil”. Em comparação com a audição musical desenvolvida, a audição de música no rádio mostra características infantis definidas”. Em seguida, insta os colegas a se debruçarem sobre a mesma problemática: “Eu ficaria muito grato aos colegas em outras seções do projeto se eles dedicassem alguma atenção às características “infantis” das reações do ouvinte de rádio. Possivelmente poderíamos trocar nossas experiências a respeito desta esfera” (Adorno, 2009h, p. 479).

6 Como enfatiza Jenemann, Adorno considera que os impactos da indústria de massas sobre os indivíduos, como a referida infantilização generalizada, se dão, no mais das vezes, no âmbito do *inconsciente*: “Ao longo do trabalho de Adorno sobre as mídias de massa, há uma insistência em que uma compreensão completa dos efeitos de seus produtos sobre os sujeitos modernos só pode ser alcançada considerando a relação entre as crenças conscientemente sustentadas e os impulsos inconscientes, muitas vezes irracionais. E é porque o inconsciente desempenha um papel tão importante na forma como os desejos das pessoas são moldados e satisfeitos pela indústria cultural que os estudos sociológicos puramente empíricos muitas vezes são insuficientes (Jenemann, 2007, p. 92).

desdobra em todas as esferas da vida musical social. Nesse sentido, o rádio colabora para a regressão pois cumpre também o seu papel no contexto mais amplo da vida musical fetichizada, na medida em que executa a distribuição em massa das mercadorias estandardizadas: “a audição regressiva relaciona-se manifestamente com a produção através do mecanismo de difusão, o que acontece precisamente mediante a propaganda” (Adorno, 1975, p. 181). O rádio, como meio de comunicação de massa, colabora com a não liberdade fazendo coincidir, desde a própria linguagem de que se utiliza, publicidade e coação.

Assim, Adorno identifica, na esfera do rádio e em toda cultura de massas, um caráter autoritário mesmo ali onde se comemora uma suposta democratização dos bens culturais – tese essa que seria central nos estudos que desenvolveria, dois ou três anos mais tarde, no contexto das pesquisas em Berkeley sobre a personalidade autoritária. Por isso, autoritarismo, infantilização e falta de liberdade, enquanto traços da vida social em geral, se manifestam imbricados no âmbito da divulgação musical e de sua escuta. O caráter infantil e de não liberdade se manifesta, também, na ênfase excessiva que a audição regressiva dá aos elementos sensoriais da música, da qual espera sempre e cada vez mais o prazer sensual imediato. A música é pensada como um veículo de gozo dos sentidos e por isso a audição tende a abrir mão de toda pretensão à compreensão global da música enquanto totalidade.

Até onde vai minha experiência, a maioria das pessoas, ao ouvir música, é absorvida apenas pelas melodias, ou talvez pelo ritmo, mas estão muito pouco preocupadas com o que acontece com essas melodias. Exagerando um pouco, pode-se dizer que a maioria dos ouvintes de música não se comporta de maneira muito diferente da criança que olha apenas para as imagens. Ou, colocando de outra forma: sua experiência musical não mudou muito desde a sua infância (Adorno, 2009h, p. 265).

A audição infantilizada tende a escutar a música de forma atomizada, estimulada pelos seus elementos particulares – como melodia e ritmo – que atraem a sua atenção especialmente em função de seu caráter puramente sensual. É nesse sentido que, em *O fetichismo na música e a regressão da audição*, Adorno apresenta a categoria de *audição atomística*. Ela é mais substancialmente desenvolvida, contudo, nos textos que então escrevia para o *Project*. Na audição atomística, a atenção do ouvinte é permanentemente chamada para os detalhes particulares, desviada da apreciação do conjunto da obra, e, por isso, marcada por um caráter de desatenção. Na convivência com o rádio, “os ouvintes aprenderam a não dar atenção ao que ouvem, mesmo durante o próprio ato da audição” e, por isso, a “música de entretenimento serve ainda – e apenas – como fundo” (Adorno, 1975, p. 166).

O fenômeno da audição atomística ocorre em estreita ligação com o fenômeno da atomização no interior da própria música, que Adorno considera uma tendência geral da época – não restrito, portanto, ao âmbito da música radiofônica – mas estimulado pelo rádio. Assim, os textos de Nova York desdobram as relações entre rádio, música e sociedade, usando o conceito de *atomização* para caracterizar aspectos globais da vida musical contemporânea. Sob o primado do rádio, a primeira das atomizações se dá no ainda no âmbito social: a sociedade radiofônica transformou a escuta musical em um evento tipicamente privado. Como mencionamos, esse não é um fato de menor importância, para Adorno, e é largamente desenvolvido, principalmente em *Radio Physiognomics* e em *The Radio Voice*. Trata-se de uma das problemáticas centrais na sua análise das contradições envolvidas na reprodução de sinfonias pelo rádio. Constituída desde os seus elementos internos mais fundamentais em função do seu caráter eminentemente *público*, uma sinfonia ouvida pelo sujeito privado e em um pequeno recinto, sujeito às condições acústicas típicas de pequenos ambientes, sua natureza estética e sua compreensão ficam prejudicadas. Sendo assim, a primeira das atomizações percebidas na vida musical padrão, especialmente nas economias capitalistas mais desenvolvidas do período, está em íntima relação com o desenvolvimento econômico e social mais amplo, em consonância com as tendências de uma época em que o desenvolvimento tecnológico, associado à hegemonia dos valores individualistas tipicamente burgueses, diminuiu as distâncias sociais ao mesmo tempo em que progressivamente isolou os indivíduos em seus *private rooms*. Contudo, a atomização social se desdobra, também, em nível estrutural, tanto no que diz respeito à própria música quanto à sua escuta. Adorno enxerga nos elementos formais do *jazz*, por exemplo, a sedimentação, no âmbito

da própria música, dessas tendências sociais. Em relação dialética com a totalidade da vida em sociedade, a obra de arte particular acaba por formular, nos termos de sua própria linguagem, as contradições fundamentais do seu tempo.

Há, contudo, uma forma de atomização que se verifica no âmbito da própria escuta musical, entendido aqui no seu aspecto interno, puramente estrutural. Isto é, a *própria escuta musical* é sujeita a uma forma particular do fenômeno. Como caracterizá-la? A atomização na escuta está em estreita relação com os elementos técnicos da radiodifusão. Adorno tem um interessante argumento que pretende mostrar como a reprodutibilidade técnica através do rádio engendra, em função dos elementos tecnológicos do próprio aparato, uma desarticulação interna das obras reproduzidas que destrói a sua unidade e dissocia suas partes. Seu argumento, reformulado e desenvolvido em diversos textos do período, deixa entrever, mais uma vez, o pano de fundo dos debates que mantinha com Benjamin. Lê-se Adorno, aqui, refletindo nos mesmos termos de Benjamin em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, procurando desvendar o impacto do uso massivo de um aparato tecnológico – o rádio, no caso – não somente sobre as funções sociais da música mas, também, no que diz respeito às alterações provocadas em sua própria articulação interna. Em linhas gerais, seu argumento sustenta que o rádio provoca uma “neutralização do som” que tem por principal consequência uma desarticulação estrutural daquilo que é transmitido, favorecendo uma audição atomística.

Segundo Adorno, isso ocorre porque a radiodifusão musical altera radicalmente a música em sua sonoridade, fazendo com que ela soe diferente de uma exibição ao vivo e presencial. Adorno considera que esse é um problema sério no que diz respeito ao modo como a música orquestral soa em sua transmissão radiofônica, já que sua articulação estética depende, em geral, da exploração dos diferentes coloridos e timbres que podem ser criados pelas múltiplas associações instrumentais em uma orquestra. Em virtude das alterações sonoras provocadas pela transmissão, além da inadequação dos pequenos espaços privados onde normalmente se dá sua recepção, em particular do ‘abafamento’ e da ‘reverberação’ impostos ao som na radiodifusão, elimina-se a clareza dos contrastes e as diferenças sutis de colorido e timbres se tornam inapreensíveis. Essa indiferenciação dos sons destrói as interrelações entre os elementos sonoros, desarticulando-os e, conseqüentemente, impossibilitando a apreensão de uma totalidade sonora dotada de sentido. Trata-se de uma forma de *atomização* que acontece no interior do espaço sonoro musical e que acarreta uma mudança estrutural na obra veiculada pelo rádio que, em determinados casos, desfigura por completo sua natureza estética: em particular, a sinfonia clássica vienense, caracterizada pela construção de uma unidade sonora internamente articulada, torna-se irreconhecível em sua radiodifusão. Sem a possibilidade de apreender as relações recíprocas entre as partes, o ouvinte da sinfonia radiofônica já não pode mais apreendê-la sob a forma de uma totalidade unívoca.

Mas, como essas alterações sonoras provocadas pela transmissão radiofônica impactam os modos de escuta dos ouvintes? Como Adorno concebe a contribuição para uma audição regressiva por parte do ouvinte? O que é mais surpreendente é que Adorno deriva, daí, uma conclusão paradoxal: “O rádio diminui o encanto sensual, a riqueza e o colorido de cada som; mas porque o todo se torna menos aparente devido a essa falta de articulação por cores sonoras neutralizadas, o ouvinte é forçado a dedicar sua atenção aos detalhes isolados” (Adorno, 2009h, p. 123). Isto é, ao diminuir a riqueza sonora e o colorido, o rádio diminui a sensualidade musical. Sem ela, esvanece o todo, que dela depende. Sem o todo, porém, só resta a própria sensualidade, ainda que sob a forma prejudicada da radiodifusão. Na ausência de uma totalidade apreensível, somente se torna possível ao ouvinte a escuta de partes isoladas.

O rádio favorece a regressão da audição quando promove uma audição atomística, centrada nos elementos musicais sensuais, tomados de forma desconexa. A audição atomística revela, então, seu caráter sensual. Incapaz de apreender uma obra de arte sob a forma de um todo dotado de sentido – um todo semântico –, o ouvinte radiofônico tende a conceber a música como uma sequência mais ou menos aleatória de elementos distintos que lhe afetam. Mesmo que não estejam conscientes, o que apreciam são os estímulos que lhes são causados por certos acordes individuais, certas progressões harmônicas ou determinadas melodias, tomadas por ele como elementos isolados, e o fazem em

função das sensações instantâneas que lhes causam. Para Adorno, esse *ouvinte sensual* procura na música exclusivamente elementos de prazer sensorial instantâneo, e por isso dá muita importância para qualidades musicais ligadas apenas ao aspecto colorífico da música. Quanto menos sensual é a música, mais sensual é a escuta e mais ênfase é dada para o detalhe, para o particular, para o efeito.

Adorno introduz a noção de *qualidades culinárias* da música para designar os elementos típicos que atraem a atenção do ouvinte sensual, em função do “‘prazer sensual’ instantâneo e transitório que elas lhe proporcionam. Elas agem como uma espécie de estímulo sensual, e não como expressão de qualquer ‘sentido’” (Adorno, 2009h, p. 123). A ênfase nas qualidades culinárias da música é o que caracteriza a *audição culinária*. A audição culinária quer saborear os elementos musicais porque os considera prazerosos por si sós. O que é buscado, na música, é uma fonte de prazer. Assim, a comparação com a noção de “culinária” se dá no sentido de apontar para um tipo de comportamento daquele ouvinte que quer escutar sons bonitos, ricos, cheios e melodias agradáveis, emocionantes e excitantes. Ele os ‘saboreia’ e ‘delicia-se’ com o que escuta, no mesmo sentido de um saborear gastronômico. Trata-se, de novo, de uma forma atomística de escuta musical, pela ênfase que dá a elementos desconexos e, sobretudo, porque funcionaliza a música, transformando-a em um meio para a obtenção de uma finalidade extrínseca. O ‘ouvinte culinário’ aprecia uma determinada melodia de forma isolada, porque ‘gosta’ do que escuta. Contudo, não se coloca a questão do sentido daquela melodia no interior da composição e sua contribuição para o delineamento de uma unidade e, por isso, a audição culinária e atomística tem como um dos seus elementos essenciais a ‘tendência contrária ao todo’ (Adorno, 2009h, p. 265).

Ainda em *Analytical Study of the NBC Music Appreciation Hour*, Adorno fala em uma “estética de efeitos” [*effect aesthetics*] para caracterizar o tratamento que o programa de Damrosch dava à música, e sobretudo ao modo como definia a noção de “apreciação” nos materiais didáticos impressos distribuídos aos estudantes: ‘apreciar’ significaria, segundo o *Teacher’s Guide*, “responder a ritmos e desfrutá-los (quer dizer, ‘apreciá-los’) como modos variados de movimento”⁷. Adorno via nesse modo de definir a noção de apreciação uma compreensão segundo a qual o valor da arte se encontra no *efeito* que ele produz sobre as pessoas. Considera que a caracterização dada pelo *Teacher’s Guide* apresentava a apreciação como uma forma de reação a um estímulo, quando a definia em termos de uma ‘resposta’ a ritmos e movimentos.

Diga-se de passagem, são muitos os contextos em que Adorno apresenta a ênfase nos efeitos como sendo um dos traços centrais de toda estética da arte de massas, produzida sob o monopólio das grandes corporações da arte e do entretenimento, desde a produção musical e radiofônica até o cinema hollywoodiano. Parece ser um traço da cultura que chamou sua atenção no período em que esteve nos Estados Unidos, quando teve uma convivência cotidiana com a indústria do rádio e do cinema, em enorme expansão no final dos anos trinta, para além do fato de tê-los como objeto de pesquisa. Tanto a música das *big-bands*, que tocavam incessantemente no rádio (basta dizer que Glenn Miller foi o artista que mais vendeu discos nos Estados Unidos entre 1938 e 1942), como, também, as grandes produções do cinema (*E O Vento Levou*, por exemplo, que é de 1939) já tinham consolidado, no âmbito da indústria de massas, uma estética voltada para a produção de efeitos nos ouvintes e nos espectadores. A centralidade dos efeitos estava em todo lugar na produção musical popular do período, especialmente no jazz comercial da época. O *swing* é estimulante, energético, deslumbrante e tem um enorme apelo à corporeidade, tanto é que embalou uma febre dançante nos Estados Unidos que durou, pelo menos, de 1935 a 1946. A julgar pelo que escreve, em carta para Benjamin, em fevereiro de 1939, em resposta às objeções que recebera acerca de *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição*, a vivência do cenário cultural estadunidense deve ter tido um impacto central no conteúdo das reflexões sobre a audição musical. Adorno declara: “Ele [o artigo] deve ser entendido essencialmente como expressão das minhas experiências americanas” (Adorno, 2012, p. 423).

Assim, a audição atomística, culinária e sensual é uma audição capturada por uma estética dos efeitos, típica de toda a industrialização da cultura a que assistiu a modernidade. A música destinada ao espetáculo, ao *show*, tende cada vez mais a sacrificar a pretensão ao que Adorno chama de sentido

⁷ No original, “To respond to rhythms and enjoy (which means “appreciate”) them as varied modes of motion” (Adorno, 2009b, p. 192).

musical em nome da produção de efeitos sobre os ouvintes. Essa ênfase nos efeitos está relacionada, é claro, com o contexto mais amplo de uma sociedade capitalista que deu-se conta de que a música poderia ser explorada economicamente, em nível massificado, e, coisificando-a, passou a comprá-la e vendê-la. Transformada em mercadoria, a música passa a estar sujeita às leis do mercado capitalista, tanto quanto qualquer outro produto a ser comprado e vendido. E, enquanto mercadoria, sua produção passa a ser orientada segundo critérios de vendabilidade. A necessidade de competir com outras músicas em um mercado musical impõe à produção musical massificada o uso cada vez mais indiscriminado de fórmulas musicais centradas no uso de efeitos sonoros particulares. Esse é, por sinal, um dos principais pontos de ataque de Adorno ao jazz e, por conseguinte, ao que seria o seu ouvinte típico-ideal. O uso da síncope, a standardização do ritmo e as improvisações virtuosas visam justamente a produção de certos efeitos, como a sensação de balanço produzida no ouvinte pelo contraste entre uma batida uniforme fundamental com uma segunda que acentua os tempos fracos do compasso. Adorno critica no jazz o mesmo que o faz com relação à música de entretenimento em geral: abre-se mão do estabelecimento de um sentido musical, através do desenvolvimento de uma totalidade compositiva coerente, em nome de uma combinação de elementos, mais ou menos, voltados para a produção de estímulos. Assim, a apreciação musical lhe parece rebaixada ao mero desfrutar de certos efeitos que o movimento da música pode causar na percepção do ouvinte, permanecendo inexistente a possibilidade de uma audição musical que tratasse a música como uma unidade de sentido internamente articulada.

Mas, como seria uma tal audição? Do que vimos até agora, poderíamos tentar supor o que Adorno consideraria uma escuta não regressiva – ou, uma *audição correta* –, com base em tudo o que vimos caracterizar a audição *incorreta*. Isto é, embora não se tenha, até o momento, indicações afirmativas de uma tal escuta, podemos inferir, desde já, que ela deveria ser tal que estabelece uma relação direta com a própria música e que essa relação fosse mais além dos meros estímulos sensuais. Deveria poder propiciar alguma forma de conhecimento, na medida em que permitisse uma compreensão da conexão recíproca dos elementos estruturais, para além de sua apreensão desconexa, típica do que chamamos de uma audição atomística. Por isso, uma formulação positiva acerca da audição ideal deve ter, necessariamente, um viés dialético, já que se esperaria do ouvinte ideal que fosse capaz de uma escuta centrada no entendimento do modo específico como os elementos particulares que compõem a peça – os quais, na audição regressiva, são apreciados por si sós, em isolamento – relacionam-se uns com os outros, além da compreensão do modo particular como essa relação mútua configura a totalidade da obra em questão.

São poucos os textos onde Adorno expõe afirmativamente esses elementos. Há, entretanto, um texto muito interessante – o qual permaneceu inédito até a publicação de *Current of Music* – onde se esboça uma análise dos traços essenciais da audição correta. Trata-se de *‘What a Music Appreciation Hour Should Be’*, também escrito no período em que estava vinculado ao *Princeton Project*. Tendo feito uma ampla análise crítica do tratamento dado à música pelo *NBC Music Appreciation Hour*, Adorno se esforça para formular uma outra versão de uma ‘*appreciation hour*’ que incentivasse uma audição adequada às obras grandes obras musicais. Isto é, se se acredita que um programa de veiculação em massa da tradição musical europeia pode contribuir para alguma forma de formação ‘cultural’ ou ‘educacional’ de uma população – possibilidade essa, é bem verdade, tratada por Adorno com uma espécie de ceticismo crítico –, ao menos seria necessário fazer justiça à natureza dessas obras, dedicando-lhes uma audição adequada. Sendo assim, não é à toa que a audição correta, tal como formulada, envolve necessariamente uma capacidade de concatenação entre as partes e a estrutura do todo. A concepção desse tipo de audição estrutural [*structural listening*] assenta-se, de fundo, no caráter estrutural e construtivo que caracteriza toda música erudita, onde a produção de uma totalidade é central. A audição correta, ou estrutural, é a única que pode dar conta de uma apreciação das peças de Haydn, Mozart e, sobretudo, de Beethoven, no que diz respeito ao classicismo de Viena, mas também de Mahler, Schönberg, Berg e Webern. Cada obra constitui uma unidade dialética, preenchida internamente por elementos reciprocamente articulados na produção de uma totalidade semântica. O objetivo do seu *appreciation hour*, conforme escreve, seria o de guiar

os ouvintes em direção a uma ‘verdadeira compreensão da música’ e, com isso, a uma ‘experiência viva’ (Adorno, 2009h, p. 218). Para isso, sua própria versão do programa pretenderia emancipar os ouvintes de sua audição regressiva. Nesse sentido, seu objetivo seria o de

[...] fornecer instruções para uma escuta correta. [...] A escuta correta significa antes: apreender uma peça dada como um contexto semântico por meio do ato da percepção direta e espontânea, como uma unidade semântica em que cada aspecto tem sua função dentro do todo. O ouvinte deve ser capaz de seguir a lógica musical de qualquer peça – ou seja, a lógica *específica* de qualquer peça *específica* – espontaneamente (Adorno, 2009h, p. 218).

Essa passagem mostra a ênfase dada por Adorno às obras de arte *particulares*. Isto é, não é possível estabelecer *a priori* o sentido de uma obra musical em particular. A experiência estética concreta é insubstituível, e por isso uma abordagem puramente formalista seria inadequada. No que diz respeito ao primeiro movimento da 5ª Sinfonia de Beethoven, por exemplo, em nada acrescentaria à sua compreensão estar ciente do fato de que fora escrita por Beethoven na forma-sonata. Isso, aliás, é o que a tornaria comparável a tantas outras obras escritas segundo o mesmo esquema composicional. O que a torna única, entretanto, e que garante o seu sentido particular, é o seu conteúdo específico: a natureza de seus dois temas principais, o modo como se contrapõem e contrastam, a maneira como são desenvolvidos e explorados pelas diferentes partes da orquestra, além da síntese que se produz a partir de ambos. A compreensão dessa totalidade, tal como se desenvolve no tempo, seria o ideal em termos de escuta.

Sua elaboração tem como consequência o seguinte: o tipo de ouvinte musical ideal é uma espécie de ouvinte-compositor. Uma audição livre deveria ser dotada de uma certa espontaneidade na própria escuta, dotada de uma fluência tal que permitiria ao ouvinte acompanhar analiticamente o desenvolvimento da composição, como que recompondo de forma autônoma, no âmbito do pensamento, os seus elementos constituintes. Como a música se desenvolve no tempo, faz-se necessária uma audição que, de um lado, não se deixe fixar em momentos isolados do decurso musical, os quais perdem o sentido quando desligados da continuidade da obra, e, de outro, também não o escute no modo *pot-pourri*, incapaz de conexão entre partes. Em troca, uma escuta adequada, quase que composicional, deveria permanecer constantemente atenta à fluidez da obra no tempo, mas mantendo-se permanentemente atenta aos vínculos que progressivamente vão se estabelecendo.

Desse modo, para Adorno, uma escuta musical direcionada para a compreensão, e não apenas para o reconhecimento daquilo que já é conhecido, demandaria um tipo de envolvimento que requereria dos sujeitos uma postura simultaneamente ativa e concentrada. Porém, no âmbito da mercantilização em massa da música, a passividade e a desatenção são demandadas tanto quanto incentivadas diante daquilo com o qual o ouvinte toma contato no rádio e na propaganda.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *O fetichismo na música e a regressão na audição*. In: **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

ADORNO, Theodor W. *On Jazz*. In: **Discourse, A Special Issue on Music**. v. 12, n. 1, p: 45-69, 1990.

ADORNO, Theodor W. *Experiências científicas nos Estados Unidos*. In: **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, p. 137-178, 1995.

ADORNO, Theodor W. *A Social Critique of Radio Music*. In: **Current of Music**. Cambridge: Polity Press, 2009a.

ADORNO, Theodor W. *Analytical Study of the NBC Music Appreciation Hour*. In: **Current of Music**. Cambridge: Polity Press, p. 163-215, 2009b.

ADORNO, Theodor W. *Experiment on: Preference for Material or Treatment of Two Popular Songs*. In: **Current of Music**. p. 399-412. Cambridge: Polity Press, 2009c.

- ADORNO, Theodor W. **'On Popular Music': Material and Text.** In: **Current of Music.** Cambridge: Polity Press, p. 271-325, 2009d.
- ADORNO, Theodor W. *Radio Physiognomics.* In: **Current of Music.** Cambridge: Polity Press, p. 41-132, 2009e.
- ADORNO, Theodor W. *The Radio Voice.* In: **Current of Music.** Cambridge: Polity Press, p. 345-391, 2009f.
- ADORNO, Theodor W. *Theses about the Idea and the Form of collaboration of the Princeton Radio Research Project.* In: **Current of Music.** Cambridge: Polity Press, p. 477-480, 2009g.
- ADORNO, Theodor W. *'What a Music Appreciation Hour Should Be': Exposé, Radio Programmes on WNYC and Draft.* In: **Current of Music.** Cambridge: Polity Press, p. 216-271, 2009h.
- ADORNO, Theodor W. *Música Ligeira.* In: **Introdução à Sociologia da Música: doze preleções teóricas.** p. 85-112. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- ADORNO, Theodor W. **Correspondência: 1928-1940.** São Paulo: UNESP, 2012.
- CARONE, Iray. *Adorno e a educação musical pelo rádio.* In: **Educação & Sociedade,** v. 24, n. 83, p. 477-493, 2003.
- FREDERICO, Celso. *Recepção: divergências metodológicas entre Adorno e Lazarsfeld.* In: **MATRIZES,** n. 2, p. 157-172, abril, 2008.
- JENEMANN, David. **Adorno in America.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- LUKÁCS, György. *A Reificação e a Consciência do Proletariado.* In: **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista.** 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- THE ROCKEFELLER FOUNDATION, **The essential value of radio to all types of listeners.** Disponível em: <https://rockfound.rockarch.org/digital-library-listing/-/asset_publisher/yYxpQfeI4W8N/content/the-essential-value-of-radio-to-all-types-of-listeners>. Acesso em: 20 de dezembro, 2021.
- THOMPSON, Michael J. *Th. W. Adorno Defended against His Critics, and Admirers: A Defense of the Critique of Jazz.* In: **International Review of the Aesthetics and Sociology of Music,** v. 41, n. 1, p. 37-49, 2010.
- TOWNSEND, Peter. *Adorno on Jazz: Vienna versus the Vernacular.* In: **Prose Studies.** v. 2, n. 1, maio 1988.
- VALLS, Alvaro L. M. *Nas origens do pensamento de Adorno (1924-38): o surgimento do conceito de "coisificação".* In: **Estudos de estética e filosofia da arte: numa perspectiva adorniana.** – Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.





UMA HERMENÊUTICA PARA A EDUCAÇÃO NO VIÉS DE COMPETÊNCIAS DEMOCRÁTICAS

Clarice Rosa Machado *

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo debater a função e o sentido da escola no processo formativo dos estudantes na atual conjuntura político-econômica do país. Para isso, será apresentado alguns elementos característicos da contemporaneidade, bem como a importância do ensino de humanidades para desafiar a mente para que ela se torne ativa e cuidadosamente crítica, em um mundo complexo, plural e interconectado, e conseqüentemente, para uma educação democrática. Neste segmento, conduz-se para as competências necessárias para a formação democrática em que se propõem a demonstrar um caminho para promover uma educação de qualidade que propicie uma formação integral do educando através de competências identificadas. O estudo consiste em uma abordagem teórico-conceitual, de caráter filosófico para a interpretação e compreensão da problemática a partir do horizonte da hermenêutica filosófica.

PALAVRAS-CHAVE

Competências. Formação cidadã. Humanidades.

ABSTRACT

This article aims to discuss the role and meaning of the school in the formative process of students in the current political-economic conjuncture of the country. For this, will be presented some characteristic elements of contemporaneity, as well as the importance of the teaching of humanities to challenge the mind so that it becomes active and carefully critical, in a complex, plural and interconnected world, and consequently, for a democratic education. In this segment, it leads to the skills necessary for democratic formation in which they propose to demonstrate a way to promote a quality education that promotes an integral training of the student through identified competencies. The study consists of a theoretical-conceptual approach, philosophical in character for the interpretation and understanding of the problem from the horizon of philosophical hermeneutics.

KEYWORDS

Competence. Citizen formation. Humanities.



1 INTRODUÇÃO

Um dos aspectos do mundo contemporâneo é a facilidade de acesso à informação. Esse aspecto se estabeleceu a partir da globalização, dos avanços tecnológicos e dos meios de comunicação que possibilitam inúmeras formas de conexão a longas distâncias entre as pessoas e a busca de informações que anteriormente não eram possíveis de serem encontrados com uma pesquisa no Google, ou um simples clique. Nessa perspectiva, Gabriel (2018) argumenta que desde a fala, linguagem oral, os seres humanos estão caminhando para uma humanidade cada vez mais conectada. Deste modo, quanto mais se amplia a quantidade de pessoas que estão conectadas as redes e aos computadores, tem-se como resultado, um aumento da interdependência entre a máquina¹ e o sujeito. Diante desse

* Licenciada em Filosofia (2018) e Mestrado em Ensino de Humanidades e Linguagens (2021) pela Universidade Franciscana com Bolsa PROSUC/CAPES. É especialista em Coordenação Pedagógica e em Metodologia do Ensino de Filosofia e Sociologia pela União Brasileira de Faculdades (2021). Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria.

1 Quando se fala em máquina, se está fazendo alusão ao celular, computador, *tablet*, todos esses meios que permitem estar conectado.

cenário, surge como desafio pensar uma maneira de utilizar a tecnologia sem prejudicar o futuro da humanidade e violar a integridade do ser humano e da natureza (Santos, 2009).

Apesar desses eventos fortalecerem o setor econômico do país, do acesso rápido a informação, e as descobertas na área da saúde proporcionado por esses avanços tecnológicos, surgem como contraponto, a escassez de valores humanos que sustentavam a boa convivência. A massa do conhecimento acumulado como informação que se transformou em um dos mecanismos contemporâneos da desordem e do caos mais poderosos (Almeida; Gomes; Bracht, 2009) da sociedade e da educação.

Neste sentido, cada vez mais tem-se tornado emergente pensar o futuro da humanidade com relação a esses valores, tais como a solidariedade, a empatia, o respeito, os sentimentos, as emoções, a própria alma, o sentido da vida, que estão ficando em um segundo plano ou sendo esquecidos (Nussbaum, 2015). A emergência de pensar sobre esses valores e o futuro da humanidade está associado às desigualdades sociais em que a sociedade se encontra imersa, as quais o próprio processo de desenvolvimento tecnológico tem grande responsabilidade.

Inseridos em um mundo tecnológico, no qual os seres humanos estão se tornando alienados, robotizados e insensíveis, e a própria educação está sendo ofertada na modalidade à distância, os sujeitos estão desaprendendo que é no convívio com outros seres humanos que a essência da vida humana se constitui. E, ainda, que só se consegue educar dentro de um contexto de socialização e interação (Morin, 2003), mas, do modo como as tecnologias estão sendo utilizadas, essa interação e socialização está deixando de acontecer.

Deste modo, tem-se como objetivo refletir sobre a função e o sentido da educação escolar sob o contexto de um mundo com problemas cada vez mais complexo que exige um ensino que ofereça as pessoas a capacidade de interpretar o mundo ao seu redor. Por essa razão, será abordado a importância das humanidades para a formação integral do educando e para conectar os saberes que se encontram e são ensinados de forma fragmentada, bem como identificar as competências necessárias para a formação democrática. Neste sentido, procura-se explicitar a seguinte pergunta: qual a função e o sentido da educação escolar no contexto do mundo contemporâneo sob a análise da hermenêutica filosófica?

O estudo consiste em uma abordagem teórico-conceitual, de caráter filosófico, cuja fundamentação para a reflexão encontra-se, em *A Cabeça bem-feita* (MORIN, 2003), *Sem fins lucrativos* (Nussbaum, 2015), *A Educação escolar em um mundo complexo e multicultural* (Martinazzo; Barbosa; Dresch, 2016), e outras obras que amparam a interpretação e compreensão da problemática a partir do horizonte da hermenêutica filosófica.

2 O ENSINO DE HUMANIDADES E SUA RELAÇÃO COM A DEMOCRACIA

A eliminação das humanidades dos currículos escolares está associada as modificações de práticas adequadas a geração de lucro, causadas pelas competições no mercado global. Nussbaum (2015, p. 21) defende que uma educação voltada para o lucro gera um “[...] conjunto de trabalhadores obedientes tecnicamente treinados para executar os projetos de elites que visam o investimento externo e o desenvolvimento tecnológico [...]”. Uma educação constituída com essa visão esquece todas as humanidades, o outro, gerando sujeitos egoístas, individualistas e cheios de preconceitos. Além disso, as pessoas têm a falsa crença de que o desenvolvimento econômico trará coisas boas, como, por exemplo, conquistas na área da saúde, segurança e educação (Nussbaum, 2015).

O modelo de educação para a democracia, considera as necessidades de os estudantes cursarem disciplinas humanísticas desde os anos iniciais para o desenvolvimento de um aprendizado ativo com o compromisso do raciocínio crítico e da argumentação. Este modelo de educação auxilia no sentimento de empatia e de respeito por cada pessoa como sujeitos que possuem uma dignidade humana inalienável que precisa ser respeitada pelas leis e pelas instituições (Nussbaum, 2015). A visão humanística da educação, voltada para uma formação integral do estudante, valorizava o conhecimento, as competências, a realização pessoal, a criatividade e a coesão social.

O espírito das humanidades busca o raciocínio crítico, as ideias ousadas, a compreensão empática das diferentes experiências humanas e da compreensão da complexidade do mundo em

que vivemos (Nussbaum, 2015, p. 9). Além disso, todas essas capacidades são importantes para o futuro da democracia, pois que os estudantes se tornem cidadãos íntegros, autônomos e empáticos, e, portanto, capazes de entender o sofrimento e as realizações dos outros.

Nussbaum defende que a “[...] educação não significa apenas assimilar passivamente as tradições culturais, mas desafiar a mente para que, em um mundo complexo, ela se torne ativa, competente e cuidadosamente crítica” (2015, p. 18). Não obstante, não se tem como finalidade, a exclusão ou a prioridade de um modelo ou do outro, mas apresentar, em linhas gerais, o enfoque dado em cada uma com suas respectivas importâncias.

Nussbaum (2015) chama a atenção para a importância de uma educação comprometida com a ideia do desenvolvimento de capacidades que são essenciais para a democracia. A filósofa defende ser possível o exercício dessas capacidades necessárias para a democracia a partir de uma valorização das artes e das humanidades nos currículos escolares, algo que poderia ser realizado, por excelência, pela disciplina de Filosofia. Em consonância com Nussbaum, Zanella (2019), corrobora que as humanidades são necessárias para pensar criticamente, superar as dificuldades locais, entender os problemas globais e compreender de forma empática a situação de outras pessoas.

Dalbosco (2015) argumenta que há uma precarização da formação cultural e que por isso, há uma preocupação em formar o ser humano em sua totalidade e impulsionar o desenvolvimento de todas as capacidades sem excluir nenhuma delas, para a construção de uma cidadania responsável do educando e sua capacidade de viver em um mundo complexo, plural e interconectado. Nessa perspectiva, [...] considera-se que as escolas tenham um papel central a desempenhar na formação de cidadãos democráticos e na criação de uma cultura democrática (Biesta, 2013, p. 157).

Assim, é preciso construir um currículo voltado a humanidade, que tenha como enfoque a formação humana e parar com a disputa de metodologias e conteúdos presentes nas escolas. Ao dar ênfase na formação humana do aluno, torna-se necessário refletir e questionar, por exemplo, como conduzir os problemas dos alunos a partir dos conteúdos das disciplinas para que faça sentido o aprendizado.

Entretanto, na atual conjuntura político-econômica do país, consta a ameaça constante da retirada da obrigatoriedade das disciplinas humanísticas, de modo especial, a Filosofia e a Sociologia dos currículos escolares. A obrigatoriedade do ensino de Filosofia no Ensino Médio no Brasil é um assunto que vem sendo debatido e causando muitas inquietações desde a Lei nº 4.024/61, na qual a Filosofia deixa de ser obrigatória e a Lei nº 5.692/71 em que ela é excluída do currículo escolar. “As questões começam a surgir a partir da LDB de 1996 (Lei nº 9.394/96, artigo 36) onde é decretado que no final do Ensino Médio o estudante deve dominar os conteúdos de Filosofia e Sociologia para o exercício da cidadania” (Machado; Gonçalves, 2017, p. 3).

Mesmo depois da LDB de 1996, ainda se encontra nas escolas professores que não possuem formação em Filosofia, mas que lecionam a disciplina. Em fevereiro de 2017, com a aprovação da reforma do Ensino Médio, Lei nº 13.415, a Filosofia deixa de ser obrigatória e passa à categoria de “estudos e práticas”. No ano de 2018, com a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), a obrigatoriedade da disciplina de Filosofia voltou aos debates, pois perdeu o caráter de uma disciplina autônoma e passou a integrar a área das Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (BRASIL, 2018). Com todas essas alterações causadas pela atual conjuntura contemporânea, há a emergência de pensar as humanidades como essencial para a construção ou manutenção de uma sociedade justa, inclusiva e democrática.

Esses casos mostram que a Filosofia permanece, em grande medida, sendo considerada como supérflua. Isso acontece porque não se tem compreensão da complexidade do papel da Filosofia para a sociedade e para o próprio humano, enquanto um exercício crítico e reflexivo sobre a educação, o sentido da existência do humano, o mundo e a relação do humano com o mundo, ou seja, um modo de pensar a realidade e temas fundamentais da experiência humana. Na contribuição no desenvolvimento de pessoas livres com capacidade de julgar por si mesmo, a confrontar argumentações diversas, a respeitar a palavra dos outros (Sofiste, 2007).

Nesse contexto de crise, a inclusão da disciplina de Filosofia no currículo escolar ajuda a recuperar a dimensão humana que estava se perdendo com tanto tecnicismo. Colaborando com as

demais disciplinas do currículo na formação do jovem, refletindo sobre os valores que orientam suas ações, além de ser uma proposta de educação que promove a mediação entre o ser, o conhecer e o mundo. Nesse sentido, a Filosofia exerce atividade de reflexão sobre o conhecimento, o agir humano e às condições de existência do ser humano no âmbito individual e coletivo, despertando no jovem o interesse de investigar, analisar e entender melhor sua realidade de maneira crítica.

Tornou-se urgente resgatar ou reconfigurar um ensino, que antes do avanço das ciências e da tecnologia, permitia lidar com questões humanas, pensando nas dimensões do agir humano. Retomar o debate sobre a solidariedade, empatia, o sentido da vida, a relação entre os saberes que auxilie na recuperação de habilidades emancipatórias abrirá espaços intelectuais e sociais para a reflexão crítica e intervenção social. Nussbaum (2015) argumenta que a finalidade do ensino é levar o aluno a pensar criticamente, criando um ambiente de aprendizado em que se priorize a autocrítica e a independência intelectual em detrimento da transposição de conteúdo. Por isso, de acordo com Morin,

[...] devemos, pois pensar o problema do ensino, considerando, por um lado, os efeitos cada vez mais graves da compartimentação dos saberes e da incapacidade de articulá-los, uns aos outros; por outro lado, considerando que a aptidão para contextualizar e integrar é uma qualidade fundamental da mente humana, que precisa ser desenvolvida, e não atrofiada (2003, p. 16).

A atribuição das humanidades no direcionamento dos saberes é fundamental para evitar que estes produzam a desumanização. O papel da humanidade é interdisciplinar, estabelecer um diálogo entre todas as áreas do conhecimento, questionando suas consequências, pôr em condição de lidar com as incertezas, com o surgimento do inesperado. A história humana é uma aventura no desconhecido, e então, a incerteza é parte do processo da evolução humana. É necessário compreender que quando uma determinada atitude ou ação é desencadeada, o desejo e a intenção de quem as provocou sofrem influências. E por isso é importante que os sujeitos tenham consciência de que as decisões futuras devem considerar a possibilidade de erro e, tendo isso em mente, estabelecer estratégias para corrigir o processo (Morin, 2003).

E, nesse caso, a função da educação é maximizar as potencialidades individuais dos estudantes com o fim de capacitá-los para a vida. Para além disso, as humanidades são importantes para que os sujeitos sejam capazes de elaborar uma resposta clara aos problemas do pluralismo, da ansiedade e da desconfiança que a sociedade enfrenta.

As práticas educativas no atual sistema de educação não proporcionam a constituição das disposições mentais necessárias para a compreensão, contextualização e globalização dos conhecimentos, no entanto são exatamente essas as competências necessárias para o cidadão do mundo planetário e que, portanto, a escola necessita potencializar em sua prática educativa (Martinazzo, 2016, p. 61).

As ideias e os pensamentos gerados pelo modo como os seres humanos compreendem a realidade que orientam o agir no e sobre o mundo. Essa reforma no ensino a partir dos princípios da complexidade (Morin, 2003) promove a religação dos saberes, dos conhecimentos, e conseqüentemente, a contextualização e o alargamento da compreensão da realidade.

Nussbaum (2015) defende a tese de que o ensino de humanidades (Artes, Filosofia, Sociologia, Antropologia etc.) é, não apenas desejável, mas necessário, visto que ele contribui para o ensino de valores essenciais para a manutenção da democracia. Segundo a autora, dentro desse quadro de pluralidade de visões de mundo, para que a ideia de uma sociedade estruturada sobre valores democráticos se realize e se aperfeiçoe, é necessário que os cidadãos desenvolvam valores condizentes com esses princípios, uma vez que é na democracia que os sujeitos conseguem ser e se fazer com plenitude. Infere-se daí, que as humanidades sustentam à democracia.

A educação para viver em uma democracia pluralista, multicultural, complexa e interconectada, precisa formar cidadãos com capacidade de se perceberem como membros pertencentes de uma nação heterogênea e a independência de pensamento. Perceber o outro como um ser humano completo, provido das mesmas capacidades que eu. Diante do exposto, parte-se, de imediato, para a análise das competências necessárias para uma formação democrática.

3 COMPETÊNCIAS NECESSÁRIAS PARA A FORMAÇÃO DEMOCRÁTICA

A partir das mudanças do mundo contemporâneo por meio do desenvolvimento dos meios de comunicação e das tecnologias, o conhecimento passou a ser considerado o novo capital para o desenvolvimento social e econômico (Angeloni, 2010; Gabriel, 2018; Thompson, 1998). Esse desenvolvimento das tecnologias e dos meios de comunicação modificam as relações entre as pessoas, e isso implica uma construção de novas formas de agir e interagir com a informação, com os outros e com o mundo social (Thompson, 1998). Diante disso, a educação precisa se adaptar a esse ritmo e formar cidadãos que estejam preparados para esse mundo novo.

A introdução das competências na escola pode representar uma contribuição para a melhoria do ensino, haja vista que a educação está imersa em um contexto de reformas curriculares, e vive atualmente várias rupturas, uma delas é a “passagem da pedagogia por objetivos à lógica de competências” (Jonnaert; Ettayebi; Defise, 2010, p. 67). E com todas as mudanças da sociedade, Dalbosco (2015, p. 129) ressalta que “a educação mais adequada às novas gerações, no sentido de prepará-las ao bem viver em sociedades plurais”, diversificadas, e em um mundo complexo, é “baseada nos ideais da cidadania democrática”.

A reforma do ensino e o atual debate sobre a escola levam a questões teóricas de fundo, notadamente sobre a natureza e a gênese da capacidade do ser humano de enfrentar situações inéditas, para dar-lhes um significado e para agir com discernimento (Perrenoud, 1999, p. 16).

Dada a necessidade de que os cidadãos de sociedades democráticas se tornem capazes de buscar o bem da sociedade como um todo, enfrentar diferentes situações e, mais ainda, com a constatação de que isso somente será alcançado via o desenvolvimento de certas capacidades sociais e cidadãs.

Assim, pode-se dizer que os valores que devem ser ensinados, são o desenvolvimento de algumas capacidades dos educandos que propiciam uma formação integral. O enfoque nas capacidades pode ser visto, provisoriamente, como uma aproximação para a evolução integral da qualidade de vida em uma nação, sugerindo um modelo para o desenvolvimento humano. Elas são habilidades que existem no interior de cada pessoa e que tornam possível o seu desenvolvimento e formação (Nussbaum, 2012).

No livro *Sem Fins Lucrativos* (2015, p. 26), Nussbaum apresenta sete capacidades como decisivas para uma “democracia humana e sensível ao povo”. As primeiras competências expostas pela autora é a de raciocinar, argumentar, refletir que perpassam todas as outras. Segundo a autora, essas capacidades são importantes para que os sujeitos não sejam submetidos à tradição nem à autoridade sem que possam debater e argumentar, sendo essas, condições para uma democracia. Entre essas capacidades primordiais, habilidade de raciocinar consiste em manipular as informações que estão disponíveis, aquilo que se sabe ou que se supõe ser verdadeiro.

Essas capacidades de raciocinar, examinar, refletir, argumentar e debater estão previstas nas competências gerais e específicas da área das Linguagens, Humanas e da Matemática, na BNCC (BRASIL, 2018). Na *competência geral 2*: que defende o exercício da curiosidade intelectual, recorrendo à reflexão, à análise crítica para investigar causas, elaborar e testar hipóteses, formular e resolver problemas com base em diferentes áreas. Na *competência geral 4*, que enfatiza o uso de diferentes linguagens para expressar e partilhar informações, ideias para produzir entendimento mútuo, e, na *competência geral 7*, em que se deve desenvolver no estudante do Ensino Médio a capacidade de argumentar com base em fatos, informações confiáveis, para defender ideias que respeitem os direitos humanos e a consciência socioambiental.

A relevância dessas competências é reafirmada quando a BNCC (BRASIL, 2018) traz como competência específica de Ciências Humanas a análise de processos políticos do âmbito local ao mundial em diferentes tempos, a partir de alguns procedimentos, um modo de compreender e se posicionar criticamente com relação a esses processos. A formação de territórios e fronteiras que dependem da compreensão desses processos políticos à luz de noções de desigualdades e igualdade, exclusão e inclusão entre outras. Essas análises necessitam da aquisição de competências reflexivas sobre as implicações desses processos no campo econômico, cultural e social. Nussbaum afirma que “a capacidade de raciocinar e refletir criticamente é crucial para manter as democracias vivas e bem vigilantes” (2015, p. 11).

Assim, o educando ampliará a sua participação social ao dispor desses entendimentos, a posicionar-se criticamente diante das inúmeras visões de mundo e os respectivos contextos. Será capaz de explicar e interpretar de forma crítica a realidade, debatendo questões de interesse social, analisando os argumentos e opiniões manifestadas para sustentar as posições que estão sendo defendidas e conseqüentemente, a formular propostas e tomar decisões democráticas amparadas em uma argumentação consistente. As argumentações serão baseadas em uma sistematização de dados e hipóteses e conjecturas elaboradas a partir da integração dos conhecimentos das diferentes áreas e conceitos.

Dentre essas competências, e outras que podem ser encontradas na própria BNCC, acredita-se que é relevante, se aventurar na busca de competências lógicas, haja vista que algumas das primeiras competências expostas por Nussbaum (2015) os quais são: o raciocínio, a argumentação e a reflexão, são assuntos dos quais a lógica se ocupa.

A BNCC (BRASIL, 2018) defende que o estímulo ao pensamento lógico e crítico através do desenvolvimento da capacidade de argumentar aumenta a possibilidade de compreensão da realidade, do mundo, dos seres humanos e dos próprios estudantes. Não se tem a pretensão de explorar, exaustivamente, todos os atributos da lógica presentes na BNCC, mas dentro do universo de possibilidades e com base nas pesquisas que estão em andamento, propõe-se, para este momento, dissertar sobre uma das competências lógicas que se mostraram cruciais para qualquer competência, a qual é denominada coerência.

Provavelmente, já se ouviu, leu ou mesmo se falou coisas como ‘este texto é incoerente’, ‘está faltando coerência nas ideias’, principalmente se você for aluno. Esses comentários são encontrados, de modo significativo, em questões de raciocínio lógico, na passagem de um texto a outro ou entre o texto e a realidade da coisa ou objeto de conhecimento.

Para algo ser considerado coerente é necessário que seja “possível estabelecer uma continuidade ou unidade de sentido” (Koch; Travaglia, 2009, p. 15). Além disso, para compreender o sentido daquilo que se fala, escreve ou lê, ou seja, é relevante que aqueles que participam da ação (produtor e o receptor) compartilhem do conhecimento de mundo para conseguirem estabelecer as relações através das inferências². Um exemplo da importância dessa partilha do conhecimento de mundo, ocorre, por exemplo, quando alguém escreve um texto muito técnico de uma determinada área de conhecimento, e este texto é lido por um leigo que conhece pouco ou nada desta área. Isso, expressa que o receptor, no caso, o leigo, não apreenderia o sentido que o produtor transmitiu no texto.

Mas de fato, o que é coerência? O que significa este termo? É possível definir através de um conceito? Koch e Travaglia (2009) afirmam que é muito difícil encontrar uma definição para o termo por meio de um conceito, e que por esse motivo, quando ele é estudado, os autores que apresentam traços característicos que permitem perceber o que coerência significa.

[...] a coerência está diretamente ligada à possibilidade de estabelecer um sentido para o texto, ou seja, ela é o que faz com que o texto faça sentido para os usuários, devendo, portanto, ser entendida como um princípio de interpretabilidade, ligada à inteligibilidade do texto numa situação de comunicação e à capacidade que o receptor tem para calcular o sentido deste texto (Koch; Travaglia, 2009, p. 21).

Dessa maneira, para haver coerência é necessário que tenha uma conexão conceitual entre as expressões selecionadas para construir um sentido no texto ou argumento. A relação que pode ser estabelecida entre os conteúdos (semântica), entre as ações que são realizadas ao falar³ (pragmática), ou de ambas.

Para Beaugrande e Dressler (1981) “a base da coerência é a continuidade de sentidos entre os conhecimentos ativados pelas expressões do texto” (apud Fávero, 2009, p. 61). No que diz respeito a continuidade, ela que “estabelece a coesão conceitual cognitiva entre os elementos do texto através de processos cognitivos que operam” entre o produtor e o receptor (KOCH; TRAVAGLIA, 2009, p. 26). Esses processos cognitivos podem não só ser lógicos como também depender de fatos sociais, culturais e interpessoais, considerando que sobre aquilo que se fala no texto (seja ele oral ou escrito),

2 O raciocínio ou inferência, são um encadeamento de juízos que permite extrair uma conclusão e conseqüentemente obter uma nova informação que não está explícita.

3 Exemplos: jurar, ameaçar, ordenar, pedir, prometer, avisar, advertir entre outros atos de fala.

incorpora conhecimentos e experiências, atitudes e influências na situação da fala/escrita e intenções comunicativas dos participantes, a regras sociais que ordenam o relacionamento entre as pessoas ocupando determinados lugares sociais (Koch; Travaglia, 2009).

Pode-se dizer que a coerência está relacionada com os recursos que garantem à escrita maior inteligibilidade e organização argumentativa. A partir disso, será apresentado um quadro com os tipos de coerências que visam a garantir a inteligibilidade, a organização e a não contradição de ideias e argumentos.

Quadro 1- Tipos de coerência

Semântica	Sintática	Temática	Estilística	Pragmática	Genérica
Relação entre os significados dos elementos das frases, isto é desenvolvimento lógico das ideias.	Se ocupa da estrutura da oração, para que os elementos estejam dispostos na ordem correta.	Todos os enunciados presentes no texto precisam ser relevantes e conectados com o tema.	Emprego da mesma variedade linguística adotada em um texto do início ao fim.	O uso da linguagem deve satisfazer as condições presentes em uma dada situação, contexto comunicativo.	Escolha correta do gênero textual, que precisa estar em harmonia com o enunciado.

Fonte: autor, 2020.

Esta divisão visa a chamar a atenção para os diferentes aspectos da coerência, todavia, é preciso ter em mente que a coerência é resultante de todos esses e de sua influência no sentido de um texto, uma vez que ela é considerada um princípio de interpretabilidade do mesmo (Koch; Travaglia, 2009).

Portanto, para que algo seja considerado coerente ele precisa apresentar uma sequência lógica de modo que não haja espaço para contradições e o contexto em que as expressões e conceitos são utilizados para representar os atos de fala. E, ela se estabelece na interlocução, na interação entre os sujeitos em uma dada situação comunicativa. A finalidade de dissertar acerca de coerência, tem em vista a importância desta para a compreensão e interpretação da realidade do mundo e para a comunicação entre os sujeitos e sua contribuição para a construção de enunciados cuja significação seja aceitável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cabe à escola encontrar alternativas para dar conta do crescente aumento da diversidade cultural do seu público e da complexidade do mundo para evitar a promoção da exclusão escolar e acentuar as desigualdades sociais. Nessa perspectiva a educação escolar precisa gerar um autoconhecimento de quem é o humano e para que está no mundo, gerando uma consciência da condição humana. Formar sujeitos que tenham a competência de resolver problemas com uma percepção da complexidade do mundo com decisões conscientes e esclarecidas.

Para cumprir a função no processo formativo dos estudantes na atual conjuntura político-econômica do país, a escola deve ser organizada e estruturada apoiada em princípios que possibilitem compreender a realidade do mundo complexo e dar conta dos problemas de uma sociedade plural e interconectada da qual ela faz parte. Assim, para que os estudantes consigam atingir o progresso em suas atividades diárias é necessário que eles tenham uma educação capaz de desenvolver o pensamento crítico, a consciência, o compromisso político e social, o sentimento de empatia pelos outros independentemente de suas diferenças e localização e o raciocínio lógico.

Nesse viés, é necessário superar a ênfase no conhecimento fragmentado e de pensamento simplificador e adotar um modelo que considere a complexidade do mundo, possibilite uma compreensão mais abrangente da realidade e que contemple a religação dos saberes. Para tanto, ainda há um longo caminho a ser percorrido.

Portanto, o ensino baseado em competências configura-se como uma oportunidade para que a educação redescubra sua potencialidade de formar cidadãos autônomos, capazes de compreender o mundo social e natural no qual vivem e de participar na transformação da sociedade de forma

crítica, criativa e solidária. As competências tornarão os alunos capazes de analisar criticamente o que é produzido e divulgado nos meios de comunicação, muitas vezes dada por generalizações equivocadas, relacionando o exercício da crítica com a promoção integral da cidadania e com o respeito à pessoa, como fins em si mesmos.

Logo, ao apresentar a coerência como uma competência lógica, pretendeu-se deixar claro o cuidado que se precisa ter ao utilizar determinados conceitos, para evitar interpretações errôneas e equivocadas e frases ambíguas. Para haver coerência é preciso estabelecer alguma relação entre os elementos para a apreensão do sentido do texto, da argumentação e do discurso.

Não se trata de oferecer receitas, mas de incorporar novos princípios de racionalidade, apostando no processo reflexivo, crítico, emancipador e argumentativo da razão, e, portanto, pertinente para os tempos contemporâneos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Felipe Quintão; GOMES, Ivan Marcelo; BRACHT, Valter. **Bauman & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

ANGELONI, Maria Terezinha. **Comunicação nas organizações na era do conhecimento**. São Paulo: Atlas, 2010.

BIESTA, Gert. **Para além da aprendizagem: Educação democrática para um futuro humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BRASIL. **Lei nº 4.024, de dezembro de 1961**. Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L4024.htm; acesso em: 16 jan. 2020.

BRASIL. **Lei nº 5.692, de 11 de agosto de 1971**. Fixa as Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L5692.htm; acesso em: 16 jan. 2020.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm; acesso em: 16 jan. 2020.

BRASIL. **Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017**. Altera as Leis nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e 11.494, de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação, a Consolidação das Leis do Trabalho - CLT, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e o Decreto-Lei nº 236, de 28 de fevereiro de 1967; revoga a Lei nº 11.161, de 5 de agosto de 2005; e institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Lei/L13415.htm. Acesso em: 16 jan. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria da Educação Básica. **Base nacional comum curricular: educação é a base: Ensino Médio**. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=85121-bncc-ensino-medio&category_slug=abril-2018-pdf&Itemid=30192; acesso em: 27 dez. 2019.

DALBOSCO, Cláudio Almir. Educação superior e os desafios da formação para a cidadania democrática. **Revista Avaliação**, São Paulo, v. 20, p. 123-142, 2015.

FÁVERO, Leonor Lopes. **Coesão e coerência textuais**. 11. ed. São Paulo: Ática, 2009.

GABRIEL, Martha. **Você, eu e os robôs: pequeno manual do mundo digital**. São Paulo: Atlas, 2018.

JONNAERT, Philippe; ETTAYEBI, Moussadak; DEFISE, Rosette. **Currículo e competências**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça; TRAVAGLIA, Luiz Carlos. **A coerência textual**. 17. ed. São Paulo: Contexto, 2009.

MACHADO, Clarice Rosa; GONÇALVES, Rita Cassia Sant'anna de Athayde. O Ensino de Filosofia e a Lógica no Ensino Médio. In: Seminário Internacional em Letras, 16; Seminário Internacional de Ensino em Humanidades e Linguagens, 1; Seminário Interdisciplinar PIBID/UNIFRA, 8, 2017, Santa Maria. *Anais [...]*. Santa Maria: Universidade Franciscana, 2017. v. 6. Disponível em: <https://www.ufn.edu.br/eventos/maiseventos/Edicaoatual.aspx?qt=7042>: acesso em: 29 dez. 2019.

MARTINAZZO, Celso José; BARBOSA, Manuel Gonçalves; DRESCH, Oberson Isac. **A educação escolar em um mundo complexo e multicultural**. Ijuí: Unijuí, 2016.

MARTINAZZO, Celso José. A Filosofia e a Filosofia da Educação em Elo Recursivo. In: MARTINAZZO, Celso José; BARBOSA, Manuel Gonçalves; DRESCH, Oberson Isac. **A educação escolar em um mundo complexo e multicultural**. Ijuí: Unijuí, p. 45-66, 2016.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita**. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

MORIN, Edgar. **Ensinar a viver**: manifesto para mudar a educação. Porto Alegre: Sulina, 2015.

NUSSBAUM, Martha Craven. **Crear capacidades**: propuesta para el desarrollo humano. Barcelona: Paidós, 2012.

NUSSBAUM, Martha Craven. **Sem fins lucrativos**: por que a democracia precisa das humanidades. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

PERRENOUD, Philippe. **Construir as competências desde a escola**. Porto Alegre: Artmed, 1999.

SANTOS, Robinson. O problema da técnica e a crítica à tradição na ética de Hans Jonas. **Revista Dissertatio**, Pelotas, v. 30, p. 269-291, 2009.

SOFISTE, Juarez Gomes. **Sócrates e o ensino da Filosofia**: Investigação Dialógica: uma pedagogia para a docência de filosofia. Petrópolis: Vozes, 2007.

THOMPSON, John Brookshire. **A mídia e a modernidade**: uma teoria social da mídia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

ZANELLA, Diego Carlos. Democracia y humanidades: ¿una relación de dependência? In: GIUSTI, Miguel. **El conflicto de las facultades**: sobre la universidad y el sentido de las humanidades. Barcelona: Anthropos, p. 340-347, 2019.





UMA ANÁLISE ONTOLÓGICA DO CONCEITO DE MORTE HEIDEGGERIANO NO TEXTO DE BENEDITO NUNES

Edson Antonio Bezerra Lima *
Maria Maione de Sousa Carvalho **

RESUMO

O objetivo deste artigo é examinar o conceito de morte em Heidegger, na interpretação do que significa ser-para-a-morte, atrelando-se aos patamares ontológicos e éticos nos quais a determinada temática ousa cair. Ainda e principalmente, pela análise inquietante de tal perspectiva no texto de Benedito Nunes, que assume estreita ligação com a introdução de uma possibilidade de ser humano, enquanto constituído numa finalidade.

PALAVRAS – CHAVE

Morte. Heidegger. Ontológico. Ético.

ABSTRACT

The objective of this article is to examine the concept of death in Heidegger, in the interpretation of what it means to be-toward-death, linking itself to the ontological and ethical levels in which the given theme dares to fall. Still and mainly, for the disturbing analysis of such perspective in the text by Benedito Nunes, which assumes a close connection with the introduction of a possibility of being human, as constituted in a form.

KEYWORDS

Death. Heidegger. Ontological. Ethical.



INTRODUÇÃO

Martin Heidegger (1889 - 1976) foi um filósofo, professor e escritor alemão que fez grandes contribuições à fenomenologia e o existencialismo. Também fazia investigações sobre a compreensão do Ser, no qual denominava “*Dasein*”, ou “ser-aí” e defendia a arte como um local de revelação da verdade, devido as possibilidades que ela apresenta. Benedito Nunes (1929 – 2011) foi um filósofo, escritor e professor brasileiro no qual recebeu o Prêmio Jabuti de Literatura pelo estudo da obra de Heidegger em 1987 intitulada “Passagem para o Poético”. Ele também foi um dos fundadores da Faculdade de Filosofia do Pará (atualmente Universidade Federal do Pará – UFPA) e foi professor no Brasil, França e Estados Unidos.

Fernando Pessoa escreveu em seu poema “Tabacaria” (1928), sobre a êxtase da sua existência e fidelidade à vida, em um pequeno trecho, ele descreve: “[...] Com o mistério das coisas por baixo das pedras e dos seres,/Com a morte a pôr umidade nas paredes e cabelos brancos nos homens,/ Com o destino a conduzir a carroça de tudo pela estrada de nada.”; e isso se encontra em perfeito acordo com o que será discutido à frente: o que nos é oculto, o que levamos até os nossos limites pra conhecer, aquilo que se desvela para nós como seres finitos. Seria interessante empezarmos

* Estudante de graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí - UFPI.

** Estudante de graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí - UFPI.

pela essência filosófica mais intrigante, isto é, os questionamentos: Qual a nossa *dis-posição* diante da impossibilidade de existência? Que relação devemos estabelecer com o mundo diante de uma finalidade?

Pensar em ontologia é pensar em estudo do ser, não de modo exclusivo ou específico, mas em sua totalidade. Heidegger, em sua revolução filosófica, procura restaurar a aliança entre o ser humano e a filosofia trazendo-o de volta ao mundo da vida através de um retorno brusco à ideia de existência, sendo esta não como um simples fato de estar no mundo e ser passivo diante dele, mas participando inteiramente. A Metafísica ressurgiu como o enfrentamento das possibilidades de existência, existir não é um fato qualquer é o retorno à origem, à pergunta sobre o ser e o seu sentido. Heidegger sufocado pela historicidade da filosofia deve retornar ao seu nascimento grego, ou mais efetivamente às colônias gregas, emergindo com a questão: “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” (Heidegger, 1999, p. 33).

Além disso, o que dá sentido a história da humanidade é a sua busca incessante pelo ser do ente que sempre parece ocultar-se, porque aqui se encontraria justamente o nada - aquilo que produz desejo e angústia, na investigação; e esta mantém o enraizamento filosófico ativo, isto é, o não permanecer estático e não se deter em nada que não possa ser justificado pelo o que o ser-*aí*, *Dasein*, pretende esclarecer, mas que, também, jamais poderá ultrapassar.

Para levarmos a questão muito mais a fundo precisamos reconhecer as influências de Husserl e Kant, na filosofia existencialista de Heidegger. Este deixa muito bem exposto o método fenomenológico de Husserl: “O voltar às coisas em si mesma” (Galeffi, 2000), onde Husserl, passaria de descobertas das essências *eidéticas*, para uma fenomenologia, e em seguida para uma correlação entre sujeito e objeto, entendida como transcendental.

Ainda em uma contextualização com a posição da filosofia transcendental, Kant estava buscando resolver o problema metafísico da relação sujeito e objeto, em que uma sobreposição é concedida ao sujeito metafisicamente e moralmente. Em paralelo, apresenta-se a própria limitação da razão, ao procurar esclarecer a realidade incondicionada, que ela mesmo se impõe. (Kant, 1989). No entanto, o dualismo Kantiano não nos permite ver as essências das coisas ou sua individualidade em relação ao sujeito, com exceção daquilo que o sujeito transcendental adiciona às mesmas. Por isso, há essa necessidade husserliana e heideggeriana em impor um retorno à metafísica essencial, à identidade. A tradição se mostrou insuficiente para responder à questão do sentido do ser.

Nesse voltar às coisas, Heidegger, diferentemente, não estará procurando simples essências, mas o ocultar-se e o desvelar-se do ser, é a forma como esse dialoga com aquele que lhe pergunta o sentido. Voltar às coisas, é voltar à origem. A fenomenologia passa aqui a ser ontológica e hermenêutica, como trabalho de interpretação que o *Dasein* se impõe. O que nos importa retirar da filosofia transcendental é essa capacidade que o *Dasein* adquire diante do mundo e no instante em que faz uso do mesmo em seu projeto individual, sua existência como responsabilidade e, ainda, “a essencialização da questão sobre o ente” (Heidegger, 1999). E claro, o que é tratado aqui, em Heidegger, é o mundo da vida, das possibilidades, onde a única limitação apresentada é o tempo e a morte.

Se devemos introduzir aqui a filosofia heideggeriana, adentrando aos modos do Ser, para compreendermos a relação com a morte e com a moral, façamos de uma maneira solícita e aos moldes de Benedito Nunes (2002), a quem pertence as citações que serão usadas à frente, às quais serão adicionadas algumas subjetividades. Pensar em modos de Ser implica atribuímos, antes de mais nada, a problemática do princípio e da finitude. Adentrar as condições em que cada modo se encontra e numa perspectiva heideggeriana, só é possível reconhecendo uma analítica existencial, e esta é justamente a compreensão aproximativa que serve de base para a ontologia, a própria determinação do Ser em geral. Por fim, vejamos diante disso que modos são esses.

A princípio, há uma presença autêntica, o que é descrito: “O *Dasein*, ente que nós mesmos somos, tem a possibilidade de pôr a questão do sentido do ser.” (p. 11) este Ser-*aí*, *Dasein*, não é um reflexo acidental, é imersão provocativa, não se deixa reduzir à uma inautenticidade, as coisas existentes se apresentam a ele e o mesmo atua sobre elas, no tempo. A possibilidade que é apresentada se coloca

como a capacidade de escolha, ver a si mesmo e compreender-se, só o sujeito, Ser-aí, pode fazer isso, só ele pode escolher existir enquanto procura o que ele já é, *ente*, e aquilo que o transcende, *Ser*.

Com a característica da existência, o Ser-aí é obrigado lançar-se no mundo, pois, como já visto, ele não pode se reduzir a ser apenas uma simples presença, já que falamos de um caráter presencial do ser. “A expressão Ser-no-mundo, significa antes de mais nada um ser familiar ao que conota o verbo estar” (p. 14). Estar no mundo é projeção significativa de construções possíveis, considerando aquilo que está contido no mundo como objetos adequados à necessidade e ao projeto individual do *Dasein*, que transcende o mundo, mesmo diante de um redemoinho de informações.

Dividimos o mundo com os outros, porque: “Tanto a imersão quanto a projeção não podem separar-se do circuito da convivência – ser-com-outros” (p. 16). Há uma necessidade humana em conviver com os outros, e isto, não significa um “estar junto” como se a existência dos outros não nos dissesse respeito.

Entretanto, a convivência tratada por Heidegger seria um “coexistir” na medida em que produzimos nossa consciência individual como liberdade de projetura e permanecemos convictos de uma humanidade, auxiliando uns aos outros a alcançarem o mesmo como igualdade de existência.

Contudo, não nos é esclarecido, qual o ser das coisas. E quanto aos outros *Dasein's* existentes no mundo, todos alcançam a projeção objetiva? Falamos brevemente de três modos do Ser (ser-aí, ser-no-mundo e ser-com-os-outros) falta-nos, ainda, interpelar filosoficamente, culturalmente e moralmente sobre o ser-para-a-morte, o qual é o objetivo desse trabalho.

O CONCEITO DE MORTE NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Perpassando um panorama subjetivo da morte na filosofia, encontraríamos divergências constantes e uma síntese, unidade comum: “[...] O homem como ser cadente não cessa de fugir da morte” (Nunes, 2002, p. 19). Seguem-se exemplificações.

Em Heráclito, encontramos todo o sentido do ser no *Devir*, no *vir-a-ser*. A Morte é sempre um tornar-se, tudo que vemos despertos e todas as coisas estão em constantes transformações, possuidoras de uma dualidade entre a vida e a morte entre a infinidade e finitude que nos penetra, enquanto possuídos por uma alma que se entrelaça ao nosso corpo, aquela presa em instante, ansiando por liberdade que se desfecha com a morte do corpo. Diz-se: “[...] os imortais vivem a nossa morte, e nós vivemos a morte deles”, ou seja, tudo aguarda sua devida deflação. A liberdade é toda contida numa ideia de morte, e que fique claro: não estamos falando de imortalidade Socrática, falamos de uma constância do ser heideggeriano, que insiste em se perdurar na ideia de uma finitude, morte, como centralização e angústia não instável. Heráclito é um dos filósofos que mais se aproxima de Heidegger, na visão de uma finitude e destruição da perspectiva de imortalidade tradicional, já numa pré-construção filosófica.

Na Filosofia tradicional grega, com Platão e Sócrates, parece insistente, no diálogo “O Fédon”, a ideia de uma imortalidade na reminiscência da alma, onde tudo se constitui em um “aprender a recordar”, concordando que as almas já existiam antes do corpo, sendo uma doutrina órfica bem concretizada, como já se pode observar. Mas, estar de acordo com essa perspectiva nos colocaria na aceitação de que tudo só é possível no mundo suprassensível, tendo em vista que esse contém toda a verdade do ser, como se de alguma maneira aguardássemos uma recompensa por estar “vivendo virtuosamente”, e negando a realidade incondicionada da morte. Platonicamente é um belo risco, enquanto fornecemos a nós mesmos a fórmula do encantamento imortal e moral. Aproximam-se representações escatológicas na passagem do mundo da cópia ao mundo inteligível, a morte entendida como chama de salvamento.

Durante o período helenístico, surgiu o epicurismo, cujo o nome desce do filósofo Epicuro, este no qual também se voltou para a discussão da morte. Epicuro frisava que a morte, na verdade, não existe, pois, ela é um nada, visto que, quando estamos vivos, ela não existe, e quando a morte chega para nós, já não existimos mais. Dessa forma, em seu livro “Carta sobre a felicidade (a Meneceu)” ele organiza nossa forma de agir diante dos prazeres e dores para fugir da *aponía* e *ataraxia* – ausência de dores e perturbações do espírito – e buscar o *hedoné* e a *autarquia* – prazeres do corpo e do espírito e bastar-se à si mesmo. Assim, a morte para Epicuro está ligada a um “nada”, visto que, vivemos em

busca de prazeres e fugimos de dores, preocupar-se, então, com a morte, é preocupar-se com algo que não podemos controlar e que não se apresenta enquanto estamos aqui, e quando não estamos mais aqui, ela já aconteceu, sendo tarde demais para preocupações.

Na Idade Média, vencer a morte, assim como em procedimentos platônicos, é diretamente proporcional ao alcance do não-corruptível, do suprassensível. Colocar na divindade o poderio nos conotaria a morte como sinônimo da vivência com aquilo que é além do humano. Os “deuses” vivem a nossa morte, como demonstração de todas as suas potências, eles vivem da oposição aos mortais. Atrevemo-nos a citar adiante, o conceito de *teologia negativa*¹, que impede determinado sujeito de tentar ao menos descrever ou caracterizar o incomensurável, o divino, por mais que manifestemos algo nada do que possamos determinar se aproximaria do incondicionado.

A tamanha preocupação com *o ente*, que não pode ser descrito ou cognoscível, dado que a onipotência sobre nós se exala naturalmente e mostra que o domínio sobre ele jamais seria plausível ou mesmo pensável, faz-nos esquecer a finitude como desdobramento de uma identidade filosófica, dando a essa um caráter de simples liberdade da alma imortal sob o corpo mortal, concupiscível, ao encontro da conversão no divino. Há corajosos que não temem arriscar que todos serão salvos no fim, pois, fim e início são os mesmos, sempre toda realidade tende a retornar ao Criador. A morte é um simples processo de retorno, que todas as criaturas devem enfrentar, e aqui ela jamais seria considerada por sua onipotência que também se apresenta, mas foi esquecida, substituída pelo sofrimento e alegria eternos. O sentimento religioso expressa sua finitude como consciência de incertezas, afinal: “Não sabemos quando e que horas o ladrão virá”².

Na modernidade, encontramos Immanuel Kant, o único filósofo que primeiro explana sobre os limites do entendimento e dos sentidos. A existência para ele é um predicado diferente de qualquer outra coisa. Predicado que não se contenta com um argumento teológico perfeito, causalidade ou mesmo temáticas teleológicas. Segundo Heidegger, se Kant houvesse prosseguido suas pesquisas e não se limitasse à ideia de tempo tradicional do senso comum, ele teria tido uma visão da morte muito diferente da composta pelo mundo do entendimento. O *sujeito transcendental* por sua inteligência acompanharia todas as suas manifestações, e seria capaz de ver fora do infinito, o sustento da sua realidade dentro do mundo da vida como construtor que ele mesmo o é. E muito mais, veria na morte e no tempo a constituição e os princípios metafísicos, a chave do quebra-cabeça para reconhecer a possibilidade da metafísica no mundo da vida e do ser humano como habitante e não simples produtor. O eu transcendental puro não morre, e ao contrário o homem habitante do mundo da vida morre.

DASEIN COMO POSSIBILIDADE DA IMPOSSIBILIDADE

Realizadas as observações anteriores, influenciado pela permanência de teorias infinitista, Heidegger, já nos diz que proceder de algo perfeito e inteiro jamais será suficiente para possuímos as mesmas características. Participamos do ser, mas não como ideal de retorno a eles, e sim como manifestação de suas perfeições no mundo, aperfeiçoados pela finitude. Em todas as explanações feitas, são perdidas as oportunidades de se enfrentar o nada, a angústia, e libertar-se da angústia através de idealismos, dos prazeres, pela salvação divina e até pela concepção de dever kantiana, despertaria nossa incapacidade de viver verdadeiramente uma vida filosófica. Já Dastur (2002) diz que “Morte é uma desmedida, sem precedentes ou descrições, que não possui uma experiência possível. Podemos Reconhecer, por fim, que o divino e a morte são inseparáveis”.

No texto de Benedito Nunes, procedemos com a seguinte explanação sobre a morte e sua fatalidade:

1 Conceito da Idade Medieval muito presente na síntese ontológica e filosófica de João Escoto Erígena, um dos primeiros escolásticos que foi muito influenciado por Pseudo-Dionísio Areopagita. O conceito representa a limitação da mente humana em sua insuficiente tentativa ao desvelar as qualidades e predicados de Deus.

2 Referência ao livro bíblico de Mateus 24:42-44, que diz: 42 “Portanto, vigiem, porque vocês não sabem em que dia virá o seu Senhor. 43 Mas entendam isto: se o dono da casa soubesse a que hora da noite o ladrão viria, ele ficaria de guarda e não deixaria que a sua casa fosse arrombada. 44 Assim, vocês também precisam estar preparados, porque o Filho do homem virá numa hora em que vocês menos esperam”. A passagem em questão se relaciona com o não sabermos quando, nem onde a morte haverá de se apresentar criticando indiretamente a inconsciência da morte, numa perspectiva que se salvaguarda numa redenção divina.

Quem morre é a gente, não eu. Esquivo-me da morte no anonimato da gente. Fujo dela enquanto possibilidade própria. Mas se não fujo, exercito-me diante da mais extrema e radical possibilidade de mim mesmo. E assim exercitando-me antecipo-a, assumindo-a; e, portanto, decidindo (p. 19).

É difícil ao humano compreender sua finitude individual, o olhar o outro faz com que este se veja e não temas, não se compreenda como solitário. Mas, olhar o outro e se ver é perda de uma autenticidade, de sua liberdade, o impede de olhar para dentro e questionar: como devo me relacionar comigo mesmo e com a minha condição? Todo ser humano sente a experiência possível do nada, quando se ver angustiado, e isso se interliga com a interioridade, característica que só o *Dasein* consegue e só ele produz a saída de sua inocência, e só ele é capaz-de, aceitando a finitude, se ver recheado de liberdade de escolher-se. “Se não fujo”, afirmo que tenho acesso ao ser, logo, observo todas as possibilidades de mim, torno-me transparente, e o ser humano compreende uma coisa quando sabe o que fazer com ela, quando sabe que deve enfrentá-la. Já quando se pratica a *Dejeção*, distancia-se a existência de si, ocultar-se-ia a possibilidade própria, abandonamo-nos pela ignorância da inocência, pelos vícios que se aparenta mais simplificados; nesse decorrer “saio” do plano autêntico para o inautêntico, existêntivo, indo à queda do sujeito no plano das coisas do mundo, sujeito-objeto, caracterizado pela existência anônima ou oculta, que não se manifesta filosoficamente. Imprescindível é pensar na morte, autenticamente, por causa do nosso projetar que sempre nos coloca em condições de enfrentamento. Então, segundo Dastur (2002): “Como buscamos não nos submeter ao domínio da natureza?”

A morte é residência do nada e o monumento do existir. Percurso do mortal que olha em direção ao divino e questiona sua existência e que possui uma relação especial com o seu fim: O mortal sabe e sente que deve morrer, ele escolhe não ocultar a si mesmo a finitude. Só é possível alcançar a si mesmo pela consciência da finitude. Se ver na morte a determinação divina, limitada que gera revoltas por aqueles que já a tentaram enfrentar por meio do luto ou de suas escatologias. Em Heidegger a morte não é considerada como fonte de corruptibilidade. A intercalação temática da morte resiste aos ataques históricos, ataca-se ao mesmo tempo em que a eleva, é por causa da sua historicidade e pela inteligência do *Dasein* que ela deve ser assumida como “a morte própria” que pensa a possibilidade do seu desaparecimento.

Os homens se encontram numa espécie de cárcere do qual é plausível abrir, encarar, para poder escapar. Como já nos diria Heráclito: “o ético no homem é o demônio, o tormento”; determina-se o homem em um confronto com o não poder ser. Mas, vivem os homens como se tivessem o controle de toda inteligência, que ousam afirmar ser possuidores dela em sua completude. O agir moral, tradicionalmente, é um agir causal, um explicitar causas, a saber: a finitude, o agir, a religião e o dever. Heidegger, surge com um modelo de desconstrução de éticas infinitistas, ou seja, aquelas que permitem se submeter: às coações ou por finalidades objetivas dos prazeres ou que se reduzem a obediência ao determinismo da natureza. Ressurge em Heidegger uma universalização da essência do ser, que se manifesta naqueles que coexistem e habitam o mundo, os seres humanos são chamados a se abrirem à verdade do ser.

Faz-se necessário ressaltar brevemente as colocações que Casanova, desenvolve, e não de forma unilateral: a importante questão entre Heidegger e o nazismo. “O que pode haver de comum entre Heidegger e Hitler? Que interesses mínimos Heidegger poderia ter no nazismo?” (Casanova, 2013). Essas são questões que o autor procura não se inserir muito. Entretanto, ele descarta, primeiramente, associações que não nos servem como aproximações: a filosofia heideggeriana não negligencia a humanidade, sem posses, em sua capacidade de poder-ser, e de fazer uso de habilidades com os entes intramundanos, construindo relações concretas com seres concretos a partir de um mundo fático. Seja na antiguidade ou na contemporaneidade a humanidade esteve e sempre estará diante de si mesma.

Alguém que se submete ao dever já é pressuposto por uma finitude, e Kant é o primeiro a reconhecer, na filosofia, os limites internos e externos dos princípios filosóficos em efetivas ações permitindo-se pensar numa finitude. Contudo, ao pensar em finitude kantiana, carregaríamos sempre a condição de “sim ou não” por dever e de acordo com o dever e, ainda, seremos perseguidos por

aquilo que não devemos. “Numa problemática kantiana, poder-se-ia dizer que a decisão é constitutiva da razão prática.” (2002, p. 20) Apresentado isto, levantamos a razão prática enquanto negamos a existência da angústia, e assim, também, a liberdade relacionada com a possibilidade de poder-ser humano.

O esforço do ser humano é representado na produção de uma ética que o torna digno da felicidade pelas capacidades efetuadas por sua inteligência, e sem qualquer inclinação, e nisso, também, se reflete o próprio interesse que este possa ter numa ideia de moralidade, mesmo que suas possibilidades jamais sejam explicadas, só compreendemos sua incompreensão. No entanto, para os filósofos posteriores a Kant, essa moral jamais seria efetiva na sociedade por seu abstracionismo e pela impossibilidade de se adequar ao mundo da vida e de seres humanos concretos, e assim se dirigem a um abandono do formalismo vazio kantiano.

Na contemporaneidade, Heidegger o diria muito que não se pode pensar em um ser humano fora da época da técnica. Técnicas que tentam anular a ausência da morte de maneira insubstituível, os homens repugnam durante toda a sua história a ideia de uma destruição definitiva. O filósofo vê na técnica o perigo extremo, porque o conduz ao amadurecimento do ser humano, e se faz questões: que meios este ser humano usa para amadurecer? “A história construída pelo próprio homem, engendra a antropologia ética, abrindo caminho para que a técnica substitua a natureza” (Loparic, 2008). A técnica não é fruto de um nascimento acidental. O ser humano esqueceu a pergunta sobre o sentido do ser, e perdeu a si mesmo. Desejando se fazer Senhor de tudo, a realidade, os objetos não são nada mais que instrumentos que necessitam ser dominados e desfrutados.

Qual a nascimento da consciência moral, ou onde se constrói a humanidade no *Dasein*? Dais para o mistério em resposta: ser-para-com-os outros e ser-no-mundo. Em todo canto seres se cruzam em um ritmo frenético. Benedito Nunes o descreveria assim:

[...] Mas essa deficiência não é estranha à nossa condição. O déficit fica a cargo do não-ser que já somos e pelo qual responde a liberdade fundada na transcendência. Dessa forma, a genealogia da consciência moral remonta ao cuidado e a seus suportes – a disposição, o projeto e o discurso. Forçoso é concluir que as dimensões da abertura são as da consciência moral (p. 20).

Diante disso, parece tão insólito erguer a ideia inventada de uma ética conduzida para um juízo final, na qual indivíduos deverão prestar conta de todas as suas ações passadas, porque essa moralidade imporá a limitação humana por uma determinação que não o humano digno de nenhuma liberdade e consciência. A vivência com os outros, a consciência da morte e a não temeridade da mesma é o que distingue a existência humana, não sua definição coletiva. Poderíamos, por fim, esquecer o animal político que necessitava viver em uma sociedade determinada e exclusiva para “homens livres”; e reconhecer, afinal, o humano em sua essência. Coexistir com os outros e no mundo é o fundamento metafísico e moral de toda filosofia heideggeriana.

A compreensão da transitoriedade humana é a inferência impreterível da existência. Morar num mundo que deve ser projetado resinificaria o deixar manifestar-se do ser. As dimensões de abertura, descrita por Benedito acima, são as possibilidades de olhar o externo com uma perspectiva de cuidado.

Portanto, „estando aí no mundo, como deixar acontecer o que tem-que-ser?” (Loparic, 2004). O *Dasein* estando aí no mundo se ver obrigado pela imposição do ser, a meticulosidade e a noção da morte são um peso a carregar sem medida alguma é um agir imperativo por ter-que agir. E o humano se esforça por causa do seu ser, da sua humanidade. Então, transcender o externo torna-se semelhante à liberdade.

CONCLUSÃO

Na história da filosofia o tema da morte apareceu em diferentes aspectos: como Devir em Heráclito, sendo ela um “torna-se a ser” constante, além de ser finitude; como Reminiscência da alma na Grécia Antiga, sendo o “aprender a recordar” uma ideia da alma já existir antes do corpo e que a morte viria como recompensa ou salvação; como nada em Epicuro, considerando os prazeres e dores como, a busca do *hedoné* e *autarquia* para lidar com a morte, ignorando-a, já que não se pode lidar com algo que não está em nós e quando estiver, não estaremos mais aqui para nos preocupar; como

suprassensível e retorno ao Criador, sendo ela a salvação na Idade Média; e em Kant como morte de um sujeito empírico e não do sujeito transcendental, visto que, a existência é um predicado diferente de qualquer outra coisa.

Já na filosofia trazida por Heidegger no texto de Benedito Nunes, no qual explicita de forma concisa seus apontamentos, a morte é vista como o *Dasein*, o *Ser-aí*, como possibilidade da impossibilidade, no qual participamos, não como ideal de retorno ao ser, mas como manifestações e suas perfeições no mundo no qual se determina por uma finitude. O nada e a angústia são necessários para que ocorra o *Dasein*, pois, faz o ser sair da inocência e aceitar-se finito, tendo então, consciência desse *Ser-aí* no mundo. A partir dessa consciência, as possibilidades geram poder de escolhas para esse ser, que podem ser infinitas, mas, que são regradas ao finito, visto que, não podemos decidir, por exemplo, onde nascemos ou em que tempo e quanto tempo viveremos. Agir através da consciência advinda da angústia significa enfrentamento, pois, é confrontando esse “nada” que podemos, por fim, nos sentirmos livres.

Ao contrário do *Dasein*, no *Dasman*, essa liberdade jamais ocorreria, já que a angústia e o enfrentamento não acontecem, tampouco a consciência. Dessa forma, o *Ser-aí* que enfrenta a angústia consegue sair da inocência e atingir a liberdade, enquanto o ser no *Dasman* permanece sem compreensão da morte e sem perceber as possibilidades do mundo, tendo sua existência como “inautêntica”.

Por fim, no *Dasein*, a existência autêntica permite que o ser humano tenha liberdade, aproveite das possibilidades do mundo e atinja a consciência moral, esta que tem como fim a ordem social benevolente, visto que os seres humanos vivem em comunidade e necessitam coexistir pacificamente. A morte, então, para Heidegger, se faz na aceitação da finitude do ser e na liberdade deste, quanto às suas ações no mundo de forma ética, tendo como fim, a consciência moral e a liberdade.

REFERÊNCIAS

- CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- DASTUR, Françoise. **A Morte**: Ensaio sobre a finitude. Trad. Maria Tereza Pontes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- GALEFFI, Dante Augusto. O que é isto? A fenomenologia de Husserl? Feira de Santana: **Ideação**, 2000. (p. 13 – 36).
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão - 4. ed. - Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- KANT, I. **Textos Seletos**. Trad. Raimundo Vier, Floriano de Souza. 2. ed. Petrópolis, RJ: 1989.
- LOPARIC, Z. Origem em Heidegger e Winnicott. In: DUARTE, Borges (org). **A morte e a origem em torno de Heidegger e Freud**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008. (p. 99 – 122).
- LOPARIC, Z. Ética e finitude. 2. ed. São Paulo: Escuta, 2004.
- NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- PORTA, Mario. **A filosofia a partir dos seus problemas**. São Paulo: Loyola, 2002.
- REALE, Giovanni; ANTISERE, Dario. **História da Filosofia**. Morte. Heidegger. Ontológico. Ético. Volume 6: De Nietzsche à escola de Frankfurt. Trad. Ivo Stomiolo. São Paulo: Paullus, 2006.





O MÉTODO JACOTOT E A CRÍTICA À SOCIEDADE PEDAGOGIZANTE NA OBRA DE JACQUES RANCIÈRE: O MESTRE IGNORANTE. CINCO LIÇÕES SOBRE A EMANCIPAÇÃO INTELECTUAL

Fernando Fagundes Marques *

RESUMO

À luz da obra do filósofo Jacques Rancière, intitulada, *O mestre ignorante*, este trabalho pretende expor o método do “extravagante” pedagogo francês Joseph Jacotot, que revolucionou a Europa, no início do século XIX, ao proclamar a palavra de ordem da emancipação intelectual do educando: “todos os homens têm igual inteligência”. O pedagogo critica o que chama de “sociedade pedagogizada”, afirmando que esta, longe de realizar a tarefa atribuída ao ensino “de reduzir tanto quanto possível a desigualdade social, reduzindo a distância entre ignorantes e o saber”, só faz ampliar esse abismo ao reproduzir incessantemente técnicas pedagógicas que eternizam a desigualdade de inteligências entre educadores e educandos.

PALAVRAS-CHAVE

Mito Pedagógico. Ensino Universal. Emancipação Intelectual. Igualdade de Inteligência. Método Jacotot.

RÉSUMÉ

À la lumière de l'ouvrage du philosophe Jacques Rancière, intitulé *Le Maître ignorant*, cet ouvrage entend dénoncer la méthode de l'« extravagant » pédagogue français Joseph Jacotot, qui a révolutionné l'Europe, au début du XIXe siècle, en proclamant le slogan d'émancipation intellectuelle de l'étudiant : « tous les hommes ont une intelligence égale ». Le pédagogue critique ce qu'il appelle une « société pédagogisée », affirmant que celle-ci, loin de remplir la tâche assignée à l'enseignement « de réduire autant que possible les inégalités sociales, de réduire la distance entre l'ignorant et le savoir », ne fait qu'élargir cet abîme jusqu'à ils reproduisent sans cesse des techniques pédagogiques qui perpétuent l'inégalité d'intelligence entre éducateurs et élèves.

MOTS-CLÉS

Mythe pédagogique. Enseignement universel. Émancipation intellectuelle. Égalité d'intelligence. Méthode Jacotot.



INTRODUÇÃO

A história da pedagogia decerto conhece suas extravagâncias. E, estas, por tanto quanto se devem à própria estranheza da relação pedagógica, foram frequentemente mais instrutivas do que as proposições mais racionais. No entanto, no caso de Joseph Jacotot, o que está em jogo é bem mais do que apenas um artigo, entre tantos, no grande museu de curiosidades pedagógicas (p. 9).

Assim começa o prefácio da segunda edição brasileira da obra do filósofo francês Jacques Rancière, *O mestre ignorante. Cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Nesta obra curta, mas comovente, Rancière apresenta a história de Joseph Jacotot, professor de retórica durante o tempo da França pós-revolucionária que realizou um peculiar método de ensino radicalmente diferente de toda pedagogia: um baseado na igualdade das inteligências. Através de sua história, Rancière nos apresenta a reflexão fundamental que todo professor deve fazer: a finalidade da educação.

* Licenciado em Filosofia e História pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM), Licenciado em Geografia pela Universidade Cruzeiro do Sul (UNICSUL). Especialização em Ciências Humanas: Sociologia, História e Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS).

A obra está estruturada em cinco capítulos. O “método explicador” e o “Ensino Universal” são contrapostos com base na “ficção da incapacidade” no primeiro capítulo, e então o método de Jacotot é exposto com base em seus vários princípios durante os outros capítulos. No segundo capítulo, são estabelecidas as características do Ensino Universal e a importância da “coisa comum” (no caso, o livro) como centro em torno do qual toda educação deve girar. A educação como ato poético é realizada no terceiro capítulo, além do papel essencial desempenhado pela verdade e veracidade neste ato. Por fim, no quarto e quinto capítulos, Rancière expõe como se deu a desigualdade social e como ela continua sendo reproduzida atualmente, mesmo pelas pedagogias mais progressistas, propondo uma “filosofia panecástica” como meio para a emancipação de cada pessoa.

1 O MÉTODO UNIVERSAL: A AVENTURA INTELECTUAL DE JACOTOT NA OBRA DE JACQUES RANCIÈRE

PRIMEIRO PRINCÍPIO: “SE PODE ENSINAR O QUE SE IGNORA”

Jacotot conseguiu desvendar o que chamou de “mito da pedagogia”: o pedagogo, na medida em que é *explicador*, constrói a ficção da incapacidade. Com essa armadilha, o professor precisa ser um explicador e precisa que o aluno seja *ignorante* e, graças a isso, se legitimar como possuidor de conhecimentos que devem ser transmitidos. Este é o mito da pedagogia: partir da divisão do mundo em sábios e ignorantes, capazes e incapazes, inteligentes e estúpidos. Mas Jacotot entendia que esse conhecimento adquirido pelos alunos nada mais seria do que o conhecimento das explicações do professor, cujo único resultado é a reprodução dessa mesma relação de poder entre explicador e explicado, entre professor e ignorante.

No entanto, o corpo discente de Jacotot parecia negar isso. Apesar de o terem ignorado em primeira instância, eles conseguiram aprender da mesma forma que aprenderam sua própria língua materna: observando e retendo, repetindo e verificando, relacionando o que sabiam com o que ainda não sabia, refletindo sobre o que foi dado, por meio de uma leitura cuidadosa. Em suma: *adivinhand*o, com a vontade de reconhecer a palavra que um ser humano, Fénelon, lhes dirigiu e à qual querem responder, não como alunos, mas como seres humanos. Ou seja, sob o signo da *igualdade*. Jacotot entendia que, se o objetivo da educação deveria ser a emancipação e a autonomia das pessoas, então o objetivo do professor deveria ser negar-se a si mesmo, chegar ao ponto em que o professor deixa de ser professor e o aluno deixa de ser aluno, e estabelecem-se em pé de igualdade.

SEGUNDO PRINCÍPIO: “TUDO ESTÁ EM TUDO”

Jacotot se opõe “ao velho” método explicador, segundo o qual “é necessário aprender *tal* coisa, e depois *tal* outra e *tal* outra”. Esse método se baseia no princípio da seleção-progressão-incompletude: o professor seleciona o que ensinar ao aluno, que parte da ignorância e adquirirá o conhecimento numa progressão ao infinito, percebendo a eterna incompletude de sua inteligência. Em vez disso, Jacotot propõe um “Ensino Universal”, segundo o qual “é necessário aprender *alguma* coisa e relacionar tudo o mais a ela”. De forma radical, afirma-se: “tudo está em tudo”. Em outras palavras, é preciso partir de um objeto de estudo, como Telêmaco, e iniciar o exercício da inteligência pela vontade. “Tudo está em tudo”: todo o poder da linguagem está no livro como um todo, onde nem o professor nem os alunos escondem nada um do outro.

Sob o princípio da desigualdade, o antigo método explicador embrutece: dá a entender que os alunos nunca aprenderiam nada sozinhos. Jacotot, que busca sua emancipação, relaciona-se com os alunos sob o princípio da igualdade: não importa, em primeira instância, qual coisa comum se utiliza para aprender (um livro, etc.), porque sempre há algo que o aluno, como ignorante, sabe e que pode usar como ponto de referência para relacionar qualquer coisa nova por conhecer.

TERCEIRO PRINCÍPIO: “TODAS AS INTELIGÊNCIAS SÃO IGUAIS”

À pergunta eternamente repetida “por que há desigualdade?”, e à sua resposta igualmente repetida “porque este ou aquele aluno tem maior ou menor habilidade”, Jacotot permanece radical: não é habilidade, mas *atenção*. O ser humano é vontade servida por uma inteligência, e só uma “vontade razoável”, pautada pelo empenho no estudo cuidadoso e na conversa com o outro, pode elevar quem diz “não posso”. Como Jacotot concebe em sua filosofia panecástica, a igualdade das inteligências não é um fim a ser alcançado, mas muito pelo contrário: é um princípio a ser mantido em todos os momentos.

É a distração que gera as diferenças de desempenho entre os alunos, e não as capacidades. Toda sociedade historicamente tem sido movida pelo sentimento da desigualdade das inteligências. E são apenas as instituições e os professores explicadores que, em princípio, codificam como deve ser a relação entre os indivíduos e as hierarquias a seguir. No entanto, a desigualdade só é pensável e possível a partir da igualdade das inteligências: “é precisamente porque somos todos iguais por natureza que devemos ser todos desiguais pelas circunstâncias” (Rancière, 2002, p. 96). A submissão recíproca do povo e do chefe é o princípio básico da ficção política como alienação originária da razão da paixão da desigualdade. Portanto, somente o ser humano emancipado, isto é, de vontade razoável, vence a si mesmo e não acredita ser mais ou menos do que qualquer outro. E um ser emancipado só pode realizar uma única ação: emancipar o resto.

QUARTO PRINCÍPIO: “UM INDIVÍDUO PODE TUDO O QUE QUISER”

Todo ser humano pode “tudo que quiser”. Isso não deve ser entendido como um mero vazio “quem quer, pode”, pois a questão é o que todo ser humano pode fazer quando se entende como igual aos outros e entende os outros como iguais a ele. O ser racional é aquele ser que não se engana a si mesmo e conhece sua própria potência. Não podemos falar a verdade de maneira inequívoca, mas apenas senti-la. Por isso, a primeira virtude da inteligência é a poética: o pensamento se traduz, se divide, narra pela vontade de comunicar, de adivinhar. “Um quer falar, outro quer adivinhar – eis tudo” (Rancière, 2002, p. 72). A virtude poética implica a impossibilidade de dizer a verdade, apenas senti-la. O poeta não se engana sobre o que está fazendo, não acredita ter um conhecimento privilegiado dos sentimentos humanos para com seus ouvintes. Muito pelo contrário: ele trabalha e se esforça porque espera ser entendido pelos outros como entende a si mesmo. A emancipação dos alunos nada mais é do que aprender a comunicar por meio da poetização, ou seja, compreender que os próprios pensamentos são comunicáveis, e suas emoções, passíveis de serem compartilhadas com os outros. Todo poema é sempre a ausência de outro poema, porque faz com que os outros se emocionem, falem e adivinhem o que o poeta quer lhes transmitir: que são iguais a ele. É essa relação dinâmica entre o poeta e o ouvinte que Jacotot entendia como fundamental para uma verdadeira emancipação, pois o objetivo do professor é que os alunos usem o máximo de atenção e de pesquisa para narrar o que sentem e fazê-los experimentar outros sentimentos por meio da linguagem.

Esta é a lição emancipatória do artista: que todo mundo é artista na medida em que, por um lado, faz de todo trabalho, não um mero ofício, mas um meio de expressão; e, por outro lado, ele compartilha suas experiências, não apenas as vivenciando. O artista, então, exige igualdade para que isso seja possível. No entanto, a lição do explicador diz o contrário: a desigualdade.

JACOTOT E SÓCRATES: EDUCAR OU INSTRUIR?

Em qualquer abordagem à educação, é inevitável visitar repetidamente Platão e Sócrates como pioneiros de todos os métodos pedagógicos. No entanto, Rancière chama a atenção para uma questão fundamental: o método maiêutico de Sócrates leva o escravo a reconhecer as verdades matemáticas que já estavam nele, num exercício de anamnese ou reminiscência. Esse caminho leva ao conhecimento, mas não à emancipação: quando Sócrates demonstra conhecimento ao escravo, revela-lhe, por sua vez, que jamais caminhará sozinho. Sócrates interroga um escravo que está condenado a ser um escravo para sempre.

Sócrates, em suma, pergunta para *instruir*. A instrução está vinculada a relações de poder, estabelecidas em “disciplinas” acadêmicas e sempre mediadas por instituições que reproduzem tais relações. O professor instrutor *informa*: aplica ao aluno formas objetivas e conteúdos que o professor possui anteriormente em seu manual. Mas, adverte Jacotot, a chave da emancipação é a *educação*: o professor educador introduz a empatia e o outro.

Jacotot, como professor ignorante, é quem deve manter o aluno na busca constante de seu próprio rumo. Mas mesmo antes disso, o próprio professor tem que se emancipar: “conhece-te a ti mesmo”. Contrariamente à proibição platônica, “não faça nada além do que lhe é próprio: não pense – porque isso pertence aos filósofos –, mas faça o que esgota a definição de teu ser”, o Ensino Universal nega que haja qualquer oposição entre “conhecimentos científicos” e “conhecimentos manuais, do povo”: a emancipação nada mais é do que reconhecer que não existem duas inteligências.

Portanto, o mal original consiste em partir deste desnível, dessa desigualdade: mestre/discípulo, sábio/ignorante, capaz/incapaz. E esta desigualdade começa em Atenas: foi Sócrates – e Platão – quem quis construir dois mundos separados, entre quem sabe e quem ignora, entre um bom método e um mau método de instrução. O “não posso” daquele que se acredita discípulo, ignorante e incapaz tem sua origem na infidelidade a si mesmo. “Conhece-te a ti mesmo”: todas as inteligências são iguais. Dizer “não posso” é esquecer-se de si mesmo.

2 A CRÍTICA AO SISTEMA PEDAGOGIZANTE

Devemos anunciar a todos, em todos os lugares e em todas as circunstâncias, a boa notícia nova ou o benefício: pode-se ensinar aquilo que se ignora. [...] Cabe, ainda, fornecer o princípio desta instrução: é preciso aprender qualquer coisa e a isso relacionar todo o resto, segundo esse princípio: todas as inteligências são iguais (Rancière, 2002, p. 107, grifo do autor).

E desta maneira Rancière (2002), anuncia o objetivo de todos os alunos de Jacotot, que não é outro senão convencer os ignorantes de seu próprio poder. A questão não é criar sábios, mas emancipar; não é tirar ninguém de sua suposta ignorância, mas sim do desprezo por si mesmo. O método de Jacotot não pode ocorrer por meio de instituições ou pela agenda de nenhum partido político, pois “Somente um homem pode emancipar um homem.” (idem, p. 108). A finalidade da educação não pode ser produzir sujeitos que constroem outros sujeitos. Tampouco pode continuar a reproduzir relações de poder entre professor e aprendiz, entre sábios e ignorantes, pois jamais será uma educação emancipatória.

A instrução é como a liberdade: “não se concede, conquista-se” (ibidem, p. 112). O Governo não deve instrução ao povo porque não deve ao povo o que o povo pode tomar para si mesmo. Se o fim da educação e da política é a emancipação – autonomia intelectual e moral –, esta não será dada por nenhuma elite, mas começará justamente por negar a necessidade da própria elite.

Rancière, de todos esses princípios, defende especialmente o primeiro: “o que se ignora pode ser ensinado”. Com Jacotot, criticam os progressistas de seus respectivos tempos: Jacotot entendeu bem, de seu ponto de vista pós-revolucionário, que o Iluminismo tentou realizar uma solução de compromisso com uma pedagogia progressista após uma revolução fracassada. Depois de ver as profundas dificuldades de mudar a sociedade por meio da revolução, Jacotot entendeu que o mundo não pode ser transformado sem primeiro nos transformarmos: “conhece-te a ti mesmo”.

A pedagogia progressista do Iluminismo, segundo Jacotot, cai na armadilha do “velho” método explicador: o progresso como aperfeiçoamento parte do princípio de que o ser humano-criança, o povo-criança, que deve ser pedagogizado – ‘Pedagogia’ é isso: ‘paidós’ (‘criança’) e ‘agein’ (‘condução’), a condução da criança –, sempre precisará do professor, mas nunca o alcançará. E, dessa forma, o antigo método explicador se reproduz por meio de qualquer método progressista, pois parte do princípio da desigualdade das inteligências.

O professor ignorante é um professor *amador*, literalmente: ama os assuntos sobre os quais vai falar. O fundamental é o mapa para poder orientar a si mesmo e aos demais, e perceber que o professor e os alunos, para se emanciparem, devem negar-se a si mesmos: devem deixar de ser professores e alunos para serem, enfim, cidadãos autônomos.

3 O PAPEL DO PROFESSOR NA OBRA, O MESTRE IGNORANTE

A filosofia de Rancière é de fundamental importância para formação de professores, uma vez que este filósofo afirma que “o ato de ensinar jamais perde inteiramente a consciência dos paradoxos que lhe fornecem sentido” (Rancière, 2002, p. 9).

Depois de questionar tanto as apropriações que os discursos pedagógicos fizeram das teorias reprodutivas da educação, quanto os pressupostos subjacentes às principais tendências que lutaram pela hegemonia dos discursos educacionais emancipatórios da época, Rancière vai se ocupar da principal lição que pretende transmitir, que é o real papel do Mestre dentro deste contexto, mostrando que ele é a principal ponte para indicar o caminho da emancipação e não as tais teorias reprodutivas.

O papel do mestre é inverter este sistema, de embrutecedor para emancipador intelectual. É preciso inverter essa necessidade que o mestre Explicador tem de uma “inteligência Inferior”. Conforme afirma Rancière, na revelação de Jacotot em sua experiência:

[...] é preciso inverter a lógica do sistema explicador. A explicação não é necessária para socorrer uma incapacidade de compreender. É, ao contrário, essa *incapacidade*, a ficção estruturante da concepção explicadora de mundo. É o explicador que tem necessidade do incapaz, e não o contrário, é ele que constitui o incapaz como tal. (Rancière, 2002, p. 19-20).

Na visão de Rancière (2002) explicar coisas aos alunos é provar que eles não entenderiam nada se alguém não as explicasse. Transmitir progressivamente o conhecimento que tornará a criança igual a seus professores é reproduzir a cada passo o dispositivo que estabelece indefinidamente a distância [entre as inteligências do professor e do aluno]. É transformar a lacuna entre mais e menos conhecimento em desigualdade de inteligências.

Conforme explica Valle (2019) o centro do pensamento de Rancière, é que a inteligência e vontade são duas faculdades que estão em jogo no ato de aprender, concluindo que, se os mestres são necessários, não é por desigualdade de inteligências, mas de vontade.

Nesse sentido, diz Rancière (2002, p. 25, grifos do autor): “Esse método da igualdade era, antes de mais nada, um método da vontade. Podia-se aprender sozinho, e sem mestre explicador, quando se queria, pela tensão de seu próprio desejo ou pelas contingências da situação.”, e ainda reforça que:

Ali onde a necessidade cessa, a inteligência repousa, a menos que uma vontade mais forte se faça *ouvir* e diga: continua; vê o que *fizeste* o que *podes* fazer se aplicares a mesma inteligência que já empregaste, investindo em toda coisa a mesma atenção, não te deixando distrair em teu caminho. (Rancière, 2020, p. 61, grifos do autor).

Hoje, mais do que nunca a formação do professor para a emancipação é necessária, pois, a forma escolar, historicamente ligada ao ideal escolar, é um espaço-tempo que visa proporcionar a cada um a oportunidade de se constituir como sujeito singular que vive entre iguais. Porque o tempo de emancipação não é uma promessa para o futuro; é antes a possibilidade de viver o presente em diálogo com os vários mundos e tempos da experiência humana. É a hora de viver como iguais em um mundo de desigualdades.

Rancière (2002) descreve a inteligência superior, aquela que supostamente possibilita ao professor dar explicações sem as quais o aluno não pode aprender, não como uma capacidade natural que diferencia as pessoas de uma maneira platônica essencial, mas como pensar de acordo com o método correto. Ou seja, a educação estultificaste repousa sobre o pressuposto cartesiano segundo o qual, embora todo homem seja capaz de pensar, há diferença qualitativa entre o pensamento aleatório e desordenado e o pensamento rigoroso que segue regras sistemáticas.

Rancière defende que, em contextos educacionais, a explicação se oferece como um meio para reduzir a situação de desigualdade onde quem nada sabe está em relação com quem sabe. Quando os professores explicam algo aos alunos, eles o fazem com a intenção de dar aos alunos o conhecimento e a compreensão que ainda não possuem. Nesse sentido, parece razoável pensar na explicação como a forma de superar a desigualdade entre o professor que sabe e o aluno que ainda não sabe.

Assim devemos tirar a imagem do mestre embrutecedor como um mestre com más intenções. Conforme Rancière:

O embrutecedor não é o velho mestre obtuso que entope a cabeça de seus alunos de conhecimentos indigestos, nem o ser maléfico que pratica a dupla verdade, para assegurar seu poder e a ordem social. Ao contrário, é exatamente por ser culto, esclarecido e de boa-fé que ele é mais eficaz. Mais ele é culto, mais se mostra evidente a ele a distância que vai de seu saber à ignorância dos ignorantes. Mais ele é esclarecido, e lhe parece óbvia a diferença que há entre tatear às escuras e buscar com método, mais ele se aplicará em substituir pelo espírito a letra, pela clareza das explicações a autoridade do livro. Antes de qualquer coisa, dir-se-á, é preciso que o aluno compreenda e, para isso, que a ele se forneçam explicações cada vez melhores (Rancière, 2002, p. 20-21).

Nesta direção é preciso enfatizar que a figura do mestre-escola ignorante que emerge da discussão de Rancière sobre Jacotot é importante no contexto da questão de saber se o ensino tem um papel a desempenhar na educação que visa a emancipação. É importante ter esse foco em mente, ou seja, ver a figura do professor ignorante como comprometido com a questão da educação emancipatória, e não como um paradigma para todas as dimensões da educação.

Rancière argumenta, no entanto, que embora isso possa ser verdade quando olhamos para o conteúdo que está sendo transmitido do professor para o aluno, a forma como o “ato” de explicação é realizada comunica algo diferente, ou seja, que a explicação é indispensável para a aprendizagem e compreensão, isto é, que os alunos são considerados incapazes de compreender sem explicação. Conforme diz o autor: “Explicar alguma coisa a alguém é, antes de mais nada, demonstrar-lhe que não pode compreendê-la por si só.” (Rancière, 2002, p. 20).

Rancière sugere que a explicação realmente encena e, de certo modo, inaugura e então confirma perpetuamente a desigualdade entre professor e aluno. Nessa configuração, não é tanto que um aluno é quem precisa de explicação. É antes que o ato de explicação constitui o aluno como aquele que é incapaz de aprender sem explicação, sem a intervenção de um ‘mestre-explicador’. Para ele, o aluno, assim concebido é na verdade o produto da ordem explicativa não de sua condição. “É o explicador que tem necessidade do incapaz, e não o contrário, é ele que constitui o incapaz como tal.” (Rancière, 2002, p. 20).

A ordem explicativa funda-se no mito da pedagogia, que é a parábola de um mundo dividido em mentes conhecedoras e ignorantes, os capazes e os incapazes, os inteligentes e os estúpidos. Por um lado, ele decreta o começo absoluto: só agora começará o ato de aprender. “O Ensino Universal é, em primeiro lugar, a universal verificação do semelhante de que todos os emancipados são capazes, todos aqueles que decidiram pensar em si como homens semelhantes a qualquer outro.” (idem, p. 52).

Na perspectiva de Rancière (2002) a educação que nega a existência de uma inteligência superior e avança a hipótese da igualdade das inteligências deve, portanto, rejeitar a suposição de um método adequado de pensamento; a igualdade de inteligência significa igual capacidade de pensar e aprender, mas não implica que todos pensem da mesma maneira. Embora nem toda atividade mental resulte em aprendizado, o “ensino universal” necessariamente reconhece uma pluralidade de formas igualmente valiosas de pensamento, a saber, a capacidade do pensamento humano de aprender e compreender de inúmeras maneiras.

Rancière (2002) sugere que explicar algo a alguém é antes de tudo mostrar-lhe que ele não pode compreender por si mesmo, o que significa que explicar é demonstrar uma incapacidade. A explicação, então, transforma a educação em embrutecimento em vez de promover um processo de emancipação. De acordo com Lopes (2015, p. 4, grifos do autor):

Por lógica da explicação Rancière entende a operação, corriqueira nas práticas educacionais nos mais variados contextos, que se desdobra por meio prioritariamente de instruções orais, tanto para o que se deve fazer quanto para o que se deve aprender. O professor precisa explicar oralmente aquilo que está escrito e que o aluno tem de entender. Tal operação confere ao professor o poder de instaurar a compreensão, como um ato *ex nihilo*. É falando que o professor ‘inaugura’ o saber. É ele quem decide o quanto é preciso explicar, ou até onde ele deve ir para que se instaure o conhecimento. Quando considera a operação suficiente, interrompe-a, de modo que a inteligência do aluno passa, supostamente, a encenar a submissão à inteligência do professor. Trata-se, portanto, de uma operação em que uma inteligência se sobrepõe a outra inteligência.

A questão que isso levanta é se é possível romper com o círculo de impotência que amarra o aluno ao explicador. Para tanto Rancière, em sua obra, sugere que isso pode de fato ser possível, mas não através da introdução de formas de explicação mais refinadas ou mais progressivas.

No entanto, como Rancière (2002) também vincula a aprendizagem ao pensamento, sugere-se que sua abordagem postula uma nova relação entre educação e pensamento: quando o professor usa sua autoridade sobre o aluno e o força a aprender, na verdade ele o força a pensar por si mesmo, nomeadamente para desenvolver a sua própria forma única de compreender, interpretar e traduzir o assunto com as suas próprias palavras.

É importante esclarecer que a posição filosófica de Rancière é orientada para a questão de como nas relações e ambientes educacionais os alunos podem aparecer e existir como sujeitos em vez de objetos e para a questão do que isso exige do professor.

Vale salientar que o papel do educador não é libertar desvairadamente o aluno para o mundo em que ele está inserido, transferindo-o de maneira integral em seus conhecimentos, desmerecendo

o que o aluno já sabia anteriormente. A função do educador é despertar o pensamento crítico nos alunos, mediante o mundo a sua volta, de modo que ele se identifique como um sujeito inserido em um contexto social, refletindo sobre suas práticas e sobre os acontecimentos à sua volta, compreendendo-o como um sujeito ativo e transformador do mundo.

O argumento de Rancière não é, portanto, nem um argumento contra a educação como transmissão de conhecimento ou a educação como explicação – esses modos de educação são perfeitamente aceitáveis se a ambição é transmitir conhecimento ou trazer compreensão – nem um argumento para um tipo de sala de aula construtivista em que o professor está presente apenas como facilitador da aprendizagem, mas não tem mais o que ensinar e não tem mais permissão para ensinar.

Rancière mantém um papel-chave para o professor, não, porém, como aquele que dá aos emancipados o conhecimento sobre a sua condição objetiva ou autêntica – razão pela qual o mestre-escola emancipatório é ignorante, mas mediante uma determinada intervenção ou interrupção, que, segundo ele, proíbe a quem se emancipar a satisfação de afirmar que é incapaz de aprender, pensar e agir por si mesmo.

A opressão, portanto, aparece como a crença de que alguém é incapaz de aprender, pensar e agir por si mesmo – uma rejeição da própria liberdade – e a emancipação diz respeito a revelar uma inteligência para si mesmo ou em uma formulação mais precisa, interromper e recusar a negação do aluno de sua própria liberdade.

Para Rancière a emancipação não depende de uma verdade a ser transmitida do professor para o aluno e, portanto, o professor emancipatório aparece como ignorante.

Na interpretação da dinâmica da educação que ele discute parece ter mudado de um foco no ensino emancipatório para uma explicação mais geral da educação como uma situação de ensino-aprendizagem, ou como a chamei acima, uma teoria geral de instrução. E o relato que ele faz se aproxima de uma leitura construtivista, onde a dinâmica da educação não é a de transmissão de conhecimento do professor para o aluno, mas aquela em que os alunos aprendem por meio do que se pode chamar de tentativa e erro.

A sociedade moderna à qual Rancière se refere foi uma sociedade pedagogizada em que a dominação material se desdobrou em uma dominação espiritual, cultural e científica. Para Rancière (2020), a virtude do mestre ignorante é saber que um sábio não é um mestre, um mestre não é um cidadão, um cidadão não é um sábio. Em suma, uma sociedade permanentemente dividida entre sábios e ignorantes, entre ativos e passivos, entre seus membros plenos e excluídos.

Em seu estudo sobre a relação entre formação docente e filosofia, Farina (2008) enfatiza que a formação docente se dá relacional e compartilhada, sendo apoiada no que Rancière chama de experiência estética com implicações políticas.

E ainda sobre a importância da filosofia de Rancière para a formação de docente, Amaral (2018, p. 2) argumenta que;

Todos os pedagogos, todos aqueles que pertencem ao mundo da educação e, de forma geral, todos os cidadãos que querem preservar democracia precisam meditar profundamente essas relações e assumir as posições que se fazem necessárias para que nosso mundosobreviva à sede inextinguível de lucro que caracteriza hoje em dia os sistemas produtivos.

Desse modo, alguns dos conceitos da filosofia de Rancière podem ser aplicados ao campo de formação continuada de professores, pois, possibilita a reflexão sobre como construir a igualdade a partir da desigualdade já existente. Para os autores, reconhecendo estas desigualdades é preciso operar em contextos periféricos para montagens de percursos formativos, especialmente com abertura à dimensão estética, a saber, aos sentidos do olhar, do sentir, do perceber, do aprender, dos saberes e fazeres docentes.

Para Honorato et al (2018) a formação de professores fundamentada na obra de Rancière é importante para que se possa compreender os professores como espectadores emancipados, que a partir das experiências que vivenciam tornam-se ativos, oferecendo sua própria tradução, se apropriando das histórias e fazendo a sua própria história.

Assim sendo, o método de Rancière pode ajudar o professor de filosofia (e muitos outros) a reinterpretar a relação professor-aluno e remodelar o seu plano didático. Pensando em emancipação intelectual, percebe-se como este método é uma técnica superior às demais, especialmente por quebrar o preconceito da desigualdade intelectual, não entre os alunos, mas sim entre todos, sobretudo, entre o mestre e o aprendiz no cotidiano educacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso feito neste trabalho procurou mostrar na obra do filósofo Jacques Rancière, *O Mestre Ignorante*, o método do Ensino Universal, que foi descoberto por acaso pelo pedagogo Joseph Jacotot, método este que pode ser utilizado não só por professores de Filosofia, como também professores de qualquer área.

O método, fundado no princípio da igualdade de inteligências é, sobretudo, uma crítica a um sistema (ou sociedade) pedagogizante, que não se faz apenas no momento em que se passa a “aventura intelectual” de Jacotot, mas também chega aos dias atuais, já que o método pedagogizante ainda prevalece.

Rancière, com esta obra levanta pontos importantes acerca da hierarquização social, e mais precisamente pedagógica, mostrando por que e como se deve quebrar essas amarras da desigualdade.

É importante frisar que não se fala apenas e exclusivamente das desigualdades impostas pelo brutal sistema econômico do qual vivemos hoje e sim de uma desigualdade de inteligência institucionalizada, que pressupõe dois tipos de inteligência: superior e inferior. Poderíamos citar tal desigualdade em várias esferas da sociedade, mas no ensino, especificamente, é entre o professor e o aluno que prevalece tal desigualdade de inteligência, onde o professor que utiliza do método explicador que embrutece é o superior e o aluno é o inferior. Este é um método que o mestre explicador depende de uma mente “inferior” para existir.

Na contramão do método embrutecedor, o método de Jacotot, o método Universal, é um método que depende da vontade de aprender, sem depender de outro para o tal.

Apesar de enfatizar a capacidade de inteligência e de autoinstrução dos indivíduos, a figura do professor não é excluída, muito pelo contrário, ela tem o papel muito importante que é de ser a “ponte” que direciona o indivíduo a fazer suas próprias descobertas. Isso é importante porque aqui o professor faz seu papel de ignorante, dando a oportunidade de o educando aprender o que possivelmente o próprio professor não sabe.

Este é um método de descoberta que trabalha a potencialidade do indivíduo. Um ponto muito importante é que o professor, no método Universal também tem de ser emancipado intelectualmente, pois apenas um indivíduo emancipado é capaz de emancipar.

Como já mencionado, o professor, no método de Ensino Universal, não seria dispensado, visto que estamos falando de um indivíduo que aprende por si só, pois o professor se fará necessário em seu papel de “ponte”, conduzindo, instigando, potencializando e despertando vontade no aluno quando esta nele se apaga, e o mais importante é que, para chegar a tal nível de esclarecimento do aluno, ele (o aluno) precisa compreender.

É pensando nisso que o professor de Filosofia (e todos os outros) deve reinterpretar a relação professor-aluno e remodelar sua didática, dispensando o método embrutecedor, que é o método tradicional explicador.

Este método, como se procurou mostrar aqui, é superior aos demais, por mostrar seu real e concreto potencial de Emancipação de Inteligência e na quebra de desigualdade intelectual. Acima de tudo é uma técnica de descoberta, algo essencial na Filosofia.

É importante frisar que tal técnica deve ser adotada individualmente, e não como um método pedagogizante institucionalizado, ou seja, não é um método que funcionará se aplicado de forma coletiva, sendo distribuída pelo Estado. A instrução, conforme Rancière, não é papel do estado; é papel do próprio indivíduo, mas com o professor como ponte e potencializador da Emancipação Intelectual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Aimberê Guilherme Quintiliano Rocha do. *Jacques Rancière - escola, produção, igualdade. Pro-Posições*, v. 29, n. 3 (88) set. /dez. 2018.

FARINA, Cynthia. **Formação continuada e estética do descontínuo**. arte contemporânea e professoras de arte, 2008.– IF-Sul. Disponível em: <<http://33reuniao.anped.org.br/33encontro/app/webroot/files/file/Trabalhos%20em%20PDF/GT24-6345--Int.pdf>>. Acesso em 22 jan. 2021.

HONORATO, Aurélia Regina de Souza et al. **Programa de formação continuada: reinventando a docência**, 2018. Disponível em: <<https://ebooks.pucrs.br/edipucrs/acessolivre/anais/cidu/assets/edicoes/2018/arquivos/311.pdf>>. Acesso em 22 jan. 2021.

LOPES, Carlos Renato. *Livro Didático e a Pedagogia do Mestre Ignorante. Trab. linguist. apl.*, Campinas , v. 54, n. 2, p. 223-243, Sept. 2015 .

RANCIÈRE, Jacques. **O Mestre Ignorante. Cinco lições sobre a emancipação intelectual**. Trad. Lílian do Valle. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

VALLE, Lílian de Aragão Bastos do. *O Mestre Ignorante e outras Histórias sobre a Escola. Educ. Real.*, Porto Alegre , v. 44, n. 4, e90064, 2019.





ARISTÓTELES E RICOEUR: UM DIÁLOGO SOBRE A NARRATIVA

Itasuan Antonio *

RESUMO

O presente trabalho tem como escopo evidenciar a narratividade em Paul Ricoeur. Para tanto, o autor que é um filósofo contemporâneo, retrocede até a filosofia antiga, ao encontro do texto que tem por título *Poética*, de Aristóteles. Neste texto, encontramos os conceitos basilares que fundamentaram a pesquisa de Ricoeur, tais como *Muthos*, *Mimese* e *Tragédia*. É com relação a estes termos, que Ricoeur nos apresenta a sua teoria da tríplice mimese. Teoria esta que trata sobre a pré-configuração, configuração e refiguração. Neste sentido, o que podemos esperar do diálogo é uma nova maneira de compreendermos narrativa.

PALAVRAS-CHAVE

Ricoeur. Aristóteles. Narrativa. Mimese. Tragédia.

RESUMEN

El presente trabajo pretende resaltar la narratividad en Paul Ricoeur. Para ello, el autor, que es un filósofo contemporáneo, se remonta a la filosofía antigua, para encontrar el texto titulado *Poética*, de Aristóteles. En este texto encontramos los conceptos básicos que fundamentaron la investigación de Ricoeur, como *Muthos*, *Mimesis* y *Tragédia*. Es en relación con estos términos que Ricoeur presenta su teoría de la triple mimesis. Esta teoría trata de la preconfiguración, configuración y reconfiguración. En este sentido, lo que podemos esperar del diálogo es una nueva forma de entender la narrativa.

PALABRAS CLAVE

Ricoeur. Aristóteles. Narrativa. Mímesis. Tragedia.



INTRODUÇÃO

Este trabalho visa destacar a solução poética que Paul Ricoeur encontrou para resolver o problema da discordância na tese de Agostinho sobre o tempo, encontrada na obra de Aristóteles que tem por título *Poética*.

Deste modo, nossa intenção diz respeito a destacar o processo mimético presente em Ricoeur. Para tanto, precisamos retroagir até Aristóteles, pois, este é a mola propulsora que fez com que o trabalho de Ricoeur sobre a área da narrativa se fundamentasse.

Tendo em vista a riqueza de conteúdos que Aristóteles pode nos levar a produzir e a extensão que Ricoeur escreveu no tocante a narrativa, nos restringimos de forma analítica a tão e somente só ponderar o papel do *muthos* na *Poética* de Aristóteles.

Precisamos pontuar ainda que a melhor forma de expressar o conceito de *muthos* é da maneira que Aristóteles definiu por meio da tragédia.

* Pesquisador e Graduado em Filosofia plena pela Universidade Federal do Maranhão - UFMA (2022), Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia Hokemãh - FATEH (2017). Pós-graduado em Docência do Ensino de Filosofia e Teologia pela Faculdade Única (2022). As áreas de interesse e estudo são na hermenêutica filosófica, a ética e a teologia sistemática. Deste modo, sou membro do Grupo de Estudos e Pesquisa Interdisciplinar em Kant (GEPI-UFMA), sob a orientação da Professora Dra. Zilmara de Viana De Jesus; sou membro do Grupo de Estudos e Pesquisa Hermenêutica filosófica em Paul Ricoeur (UFPI), sob a orientação do Professor Dr. José Vanderlei Carneiro.

Neste sentido, destacamos a definição da seguinte maneira:

É pois a tragédia a mimese de uma ação de caráter elevado [25], completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada, com cada uma das espécies de ornamento distintamente distribuídas em suas partes; mimese que se efetua por meio de ações dramatizadas e não por meio de uma narração, e que, em função da compaixão e do pavor, realiza a catarse de tais emoções (Aristóteles, 2017, p. 71).

A partir da definição de tragédia podemos dizer que ela pode ser decomposta em quatro partes, das quais nos possibilitam ter um entendimento mais particular acerca da ideia de *mimese*.

Neste sentido, podemos entendê-la da seguinte maneira: a) de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão; b) em um discurso ornamentado e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes; c) que se efetua mediante atores e não por narrativa; d) que através do medo e da compaixão, tem por efeito a purificação destas emoções.

É por meio dessa definição que Aristóteles delegou para a tragédia que, na análise posteriormente de Ricoeur chegamos à conclusão do problema do tempo apontado pelo autor nas *Confissões*, de Santo Agostinho, isto é, que a teoria do tríplice presente na medida que se dá na alma e tão somente nela não é suficiente para responder à questão do paradoxo do tempo. E é por isso que ao nos depararmos com essa colocação de Aristóteles destacamos como Ricoeur resolve isso, isto é, o “*muthos* trágico eleva-se como solução poética do paradoxo especulativo do tempo na própria medida em que a inversão da ordem é colocada, com exclusão de qualquer característica temporal” (Ricoeur, 1994, pp. 65-66).

A análise que realizamos em Ricoeur enfatiza que a tragédia em Aristóteles é uma peça fundamental para a sua tese acerca da tríplice *mimese*. E é por causa disso que decidimos fazer a análise a partir do capítulo seis, sendo onde Aristóteles começa a tergiversar sobre a tragédia. No entanto, nos sentimos na obrigação de salientar ao menos uma visão panorâmica sobre os capítulos que antecedem ao sexto capítulo.

De maneira geral, a *Poética* está organizada em 26 capítulos, dos quais do primeiro ao quinto Aristóteles aborda a poesia de maneira geral; no sexto capítulo é onde se evidencia a doutrina da tragédia; e do sétimo ao vigésimo sexto capítulo, é reservado para a análise da poesia épica, isto é, da composição do mito (Guimarães, 2002, p. 240). De maneira mais circunscrita,

Os quatro primeiros capítulos da *Poética* são inteiramente consagrados a um estudo geral da mímeses e Aristóteles indica os três critérios que permitem diferenciar cada uma de suas espécies; os meios os objetos e os modos. No primeiro capítulo, apenas os meios são abordados. O segundo capítulo é consagrado à comparação dos diversos objetos de mímeses e o terceiro aos modos segundo os quais podemos representar cada objeto. O quarto capítulo constitui uma etapa de transição, pois, inicia a passagem do estudo da mímeses, em geral, em direção àquela que se ocupa apenas da poesia mimética. É no quarto capítulo, porém – apesar das afirmações de vários comentadores de que Aristóteles, em nenhum lugar de sua obra, define a mímeses – que o Estagirita parece indicar o que entende por mímeses (Toledo, 2005, p. 50).

Para Aristóteles, na *Poética* existe uma diferença entre a tragédia e a comédia. Neste sentido, ao colocarmos essa diferença em comparação com a visão panorâmica da obra, fica claro que pelo alargamento da discussão da tragédia que vai do capítulo seis até ao vinte e seis que Aristóteles não tratou nessa obra acerca da comédia. Essas duas espécies de poesias são o que Aristóteles designa de imitação, onde ele diz:

Visto que aqueles que realizam a mimese mimetizam personagens em ação, é necessário que estes sejam de elevada ou de baixa índole (as personagens seguem quase sempre esses dois únicos tipos, pois é pelo vício e pela virtude que se diferenciam todos os caracteres) [...] (Aristóteles, 2017, p. 47).

Essa maneira que Aristóteles tratou a poesia, de fazer a distinção entre tragédia (sendo de indivíduos de elevada índole) e comédia (sendo de indivíduos de baixa índole), é onde destacamos o papel da tragédia, isto é, no tocante aos indivíduos de elevada índole. A posição de indivíduos de elevada índole só é possível na tragédia devido à catarse, que de maneira geral podemos dizer trata-se de expurgação, de limpeza, de purificação. Neste sentido, Aristóteles exemplifica isso através do mito de Édipo Rei, o herói trágico que vivenciou em um momento de sua vida a passagem da felicidade para a infelicidade. É nessa passagem de felicidade para a infelicidade ou o seu oposto

que emerge o conceito de reconhecimento, em que “como o próprio nome indica, é a modificação que faz passar da ignorância ao conhecimento, modificação que ocorre na direção da amizade ou da hostilidade, envolvendo a distinção entre o que diz respeito à prosperidade ou a diversidade” (Aristóteles, 2017, pp. 107-108).

Por fim, pontuamos uma fala de Aristóteles em que ele nos diz que a causa da poesia é inerente ao homem, por conseguinte, nessa fala percebemos a definição de *imitação*. Diante disso, precisamos afirmar ainda que ela se dá de dois modos, isto é, ela é congênita e por prazer. Neste sentido, ele afirma que:

Duas coisas, ambas naturais, parecem ter dado origem à arte poética como um todo. De fato, a ação de mimetizar se constitui nos homens desde a infância, eles se distinguem das outras criaturas porque são os mais miméticos e porque recorrem à mimese para efetuar suas primeiras formas de aprendizagem, e todos se comprazem com as mimeses realizadas (Aristóteles, 2017, p. 57).

Do aduzido, destacaremos em seguida os elementos que constituem a simbiose entre Paul Ricoeur e Aristóteles no tocante a narrativa.

DEFINIÇÃO DE MIMESE

Como já ressaltamos a maneira pela qual Aristóteles designou a poesia, isto é, por meio da tragédia. Destacamos que essa definição a qual Aristóteles nos delegou é como se fosse uma espécie de gancho para a tese da narrativa de Ricoeur a, qual abordaremos mais adiante.

Desta maneira, podemos deduzir que Ricoeur ao tratar a narrativa retoma a definição que Aristóteles empregou no conceito de tragédia. Todavia a maneira que Ricoeur abordou a constituição da narrativa se dá em três passos, dos quais são conhecidos como a sua teoria da tríplice *mimese*. Neste sentido, o conceito de *mimese* em Aristóteles tem em Ricoeur seu horizonte ampliado. Destacamos em seguida qual é a aceção de Ricoeur em relação à *mimese*:

O pertencer do termo ‘práxis’ em simultâneo, ao campo do real, a cargo da ética, e ao campo do imaginário, a cargo da poética, sugere que a mimese não tem somente uma função de ruptura, mas de ligação, que estabelece precisamente o estatuto de transposição “metafórica” do campo prático pelo *muthos*. Se é mesmo assim, é preciso preservar no próprio significado do termo mimese uma referência ao que precede a composição poética. Chamo essa referência de mimese I, para distingui-la de mimese II – a mimese-criação – que permanece a função-pivo. Espero mostrar, no próprio texto de Aristóteles, os índices esparsos dessa referência à montante da composição poética. Não é tudo: a mimese que é, ele nos lembra, uma atividade, a atividade mimética, não acha o termo visado por seu dinamismo só no texto poético, mas também no espectador ou no leitor. Há, assim, um ponto de chegada da composição poética, que chamo de mimese III, de que buscarei também as marcas no texto da poética (Ricoeur, 1994, p. 77).

Na *Poética* a definição de *mimese* emerge a partir do conceito que Aristóteles emprega para a tragédia. Deste modo, observamos ser apropriado afirmar que a *mimese* em Aristóteles enquanto parte da tragédia consiste em um processo, em que Gazoni explica da seguinte maneira:

Partindo de uma ação real, extrai dela as relações de necessidade ou probabilidade que regem suas partes, depurando-a de todo elemento casual e acessório, próprios não da poesia, mas da história, para devolvê-la à realidade sob a forma de tragédia, colocada para a avaliação e inteligência de sábios espectadores capazes de apreciar o real depurado de suas contingências e a estrutura necessária ou provável que o rege (Gazoni, 2006, p. 26).

Dito isto, Aristóteles entende a tragédia de duas maneiras. A primeira está relacionada ao conceito que ele deu na *Poética* de tragédia, isto é, que ela

A mais importante dessas partes é a trama dos fatos, pois a tragédia é a mimese não de homens, mas das ações e da vida [a felicidade e a infelicidade se constituem na ação, e o objetivo visado é uma ação, não uma qualidade; pois, segundo os caracteres, os homens possuem determinadas qualidades, mas, segundo as ações, eles são felizes ou o contrário] (Aristóteles, 2017, pp. 80–81).

A segunda consiste em uma unidade da narrativa. É aqui que destacamos um ponto onde Aristóteles se diferencia de todas formas de escrita de seu tempo, como também se aproxima com a solução da concordância para a discordância em Agostinho. A narrativa é um todo constituído de

três partes, introdução, desenvolvimento e conclusão. O que diferencia nesse ponto Aristóteles de Agostinho é a questão do tempo que não está presente na narrativa, embora se possa falar de um início, meio e fim. É nesse sentido que Aristóteles anuncia sua proposição:

“Todo” é o que possui começo, meio e fim. “Começo” é o que em si não é, por necessidade, antecedido de outro, mas após o qual algo de diferente naturalmente é existe ou se manifesta; ao contrário, “fim” é o que naturalmente é antecedido, por necessidade ou na maior parte dos casos, de outro, mas após o qual nada advém; “meio” é o que em si vem após outro e após o qual algo de diferente advém (Ricoeur, 1994, p. 67).

A ideia que adquirimos de que a narrativa possui um início, meio e fim é uma definição que tem como causa as nossas experiências, e assim originárias de nossas ações. No que lhe concerne, essas ações no tocante a intriga, nada mais são que “um contorno, um limite (horos 51 a 60) e, em consequência, uma extensão (Ricoeur, 1994, p. 67). Neste ponto podemos afirmar que o tempo que em Agostinho não se permite ser colocado dentro de um conceito, a não ser na alma, agora em Aristóteles ele é deslocado para dentro de um texto. Nesse sentido, o tempo passa a ser “o tempo da obra, não o tempo dos acontecimentos do mundo [...]” (Ricoeur, 1994, p. 67).

Nos resta elucidar um ponto que nos é soturno nessa análise, quero dizer, a relação entre o *muthos* e a *mimese*. Em Ricoeur tudo indica que o conceito de *muthos* é originário da tragédia, e é por isso que ele diz que Aristóteles definiu o *muthos* como a disposição dos fatos. Por outro lado, Ricoeur nos orienta dizendo que a *mimese* “quer se diga de imitação, quer representação (com os últimos tradutores franceses), o que é preciso entender é a atividade mimética, o processo ativo de imitar ou representar” (Ricoeur, 1994, p. 58).

No percurso de nosso estudo observamos que fica claro em Aristóteles o papel do *muthos* enquanto a disposição dos fatos no que tange a imitação e representação das nossas ações, e que, no fundo, possui uma intenção totalmente pedagógica. Dizemos isso porque essa é uma posição de Aristóteles em contraposição a ideia de seu mestre Platão, que tinha o *muthos* como um significado negativo.

O liame que nos falta para podermos entender a relação entre esses dois conceitos é justamente a função que cada um desempenha na poesia, quero dizer,

O *mythos* pode ser entendido como réplica invertida da *distentio animi* de Agostinho; já a *mimese*, enquanto actividade mimética (re) criadora e estilizadora da realidade prática, permite a configuração da experiência temporal humana pelo desvio ou corte próprio da intriga em relação ao campo do real (Soares, 2010, p. 210).

Dentre esses dois termos existe uma terceira observação em que Ricoeur pontuou acerca da intriga. É ela que Ricoeur afirma ser responsável por “fazer o inteligível do acidental, universal do singular, o necessário ou o verossímil do episódico” (Ricoeur, 1994, p. 70). Como também nos faz entender que ela é a base do que ele chama tessitura da intriga, sendo a solução para a relação entre o tempo e narrativa. Contudo, essa parte da discussão diz respeito a terceira parte do primeiro tomo de tempo e narrativa. O que deve ficar claro aqui é que a maneira de apresentarmos a intriga como uma terceira via, isso não significa dizer que ela é distinta da tragédia, pelo contrário, Aristóteles após destacar o que é a tragédia passa a dividi-la em seis partes, e é nesse momento que emerge o conceito de intriga, isto é, enquanto parte da tragédia. Essa forma que Aristóteles designou a intriga foi a fonte de onde Ricoeur se utilizou para elaborar sua tese de tessitura da intriga, sendo a solução para o problema entre tempo e narrativo. Isso pode ser observado quando Ricoeur nos diz que

É construindo a relação entre os três modos miméticos que constituo a mediação entre tempo e narrativa. Ou, em outros termos, para resolver o problema da relação entre tempo e narrativa, devo estabelecer o papel mediador da tessitura da intriga entre um estágio da experiência prática que a precede e um estágio que a sucede (Ricoeur, 1994, p. 87).

Fizemos essa pequena digressão com a finalidade de pontuar que a Arqué do conceito de tessitura da intriga em Ricoeur perpassa pela *Poética* de Aristóteles, a qual Ricoeur se dedicou em seus estudos para elaborar sua teoria acerca da narrativa.

A TEORIA DA TRÍPLICE MIMESE

Toda essa discussão que temos realizado até aqui entre a narrativa em Aristóteles e o tempo em Santo Agostinho servem como base para a teoria que Ricoeur trabalhou nos três volumes de *Tempo e Narrativa*. Essa tentativa de relacionar a narrativa com o tempo se configura como uma nova proposta de se olhar para a maneira de se interpretar um texto.

Do que temos exposto até aqui, acreditamos ser essa a forma de preparar o caminho para a teoria de Ricoeur acerca da tríplice *mimese*. É sobre essa teoria que nos deteremos em seguida para analisar. Ela está dividida entre três momentos, dos quais o autor chama de mimese I, mimese II e mimese III. De modo geral, o texto é constituído por três partes, quais sejam em um primeiro momento que é o que o autor entende ser o modo de pré-configuração; em um segundo momento o qual se designa como configuração, o qual para Ricoeur é o momento mais importante, em suas palavras: “por sua função de interrupção, abre o mundo da composição poética e institui, como já sugeri a liberdade da obra literária” (Ricoeur, 1994, p. 85); por último, o terceiro diz respeito a um momento de refiguração, em outras palavras, o mundo do leitor.

No tocante a cada uma das partes e suas respectivas funções, devemos destacar agora qual é a matéria prima que Ricoeur utilizou para abordar cada uma das temáticas. Observamos que na mimese I, pré-configuração, o autor se refere as próprias formas de narrativa mais caras a uma determinada sociedade, isso porque na medida em que se alcança o progresso no tocante a uma compreensão de um conjunto de regras, logo são pertinentes a um bom modo de narrar, ou a uma tradição narrativa. Neste sentido, destacamos que os valores que se agregam a essa temática como os mitos, crenças, valores, questões éticas e morais, tudo isso com a finalidade de nos mostrar as múltiplas manifestações típicas da cultura. Como também de ressaltar as diversas formas de nos dirigirmos a temporalidade (Carvalho, 2010, p. 7).

O papel que a mimese II, desempenhada nada mais é do que mediadora entre a pré-figuração I e a refiguração III, por isso que lhe é dada a devida importância. Essa mediação que a mimese II efetiva se dá entre dois mundos, o primeiro é um mundo que se dá antes da obra, o segundo é o mundo do leitor. O mundo do leitor é a mimese III, esses três momentos são o que constituem o círculo hermenêutico em Ricoeur. Acerca das objeções ao círculo hermenêutico não trataremos nessa discussão, restringimo-nos em apenas afirmar que a via que o autor se utilizou para responder essa questão é que “o círculo hermenêutico entre a narrativa e o tempo não cessa assim de renascer do círculo que os estágios de mimese formam” (Ricoeur, 1994, p. 117).

O círculo hermenêutico foi adotado por Ricoeur porque é o caminho que supre as necessidades da tessitura da intriga no tocante a narrativa e o tempo. Neste sentido, vale ressaltar a relação entre os papéis de cada mimese dentro do círculo hermenêutico:

O ato de ler constitui a operação que lança o leitor no percurso da *mímesis* I à III através da *mímesis* II. Portanto, Ricoeur faz conhecer o poder de organização da intriga enquanto núcleo de uma narratologia que condiciona o recontar da temporalidade humana por meio das narrativas ficcionais e históricas (Oliveira, 2009, p. 13).

Com base nessas informações, passaremos em seguida a pontuar de maneira particular cada um desses momentos dentro da perspectiva de Ricoeur, isto é, apresentando a definição que o autor instituiu para cada mimese, como ele próprio chama de I prefiguração, II configuração e III refiguração.

MIMESE I

O estágio de mimese I ou prefiguração é o primeiro passo da teoria da tríplice mimese. Ricoeur elabora sua definição na qual a prefiguração está alicerçada em três conceitos, isto é, para que possamos argumentar em favor de uma composição da intriga é preciso termos em mente os termos estruturas inteligíveis ou estruturais, fontes simbólicas e a temporalidade.

É importante destacarmos que a mimese I não trata especificamente da narrativa, e sim de um momento anterior a ela. Ora, é aqui que observamos a manifestação da ação, do agir. É por isso que nos referimos a intriga de que ela nada mais é do que a própria imitação da ação. Ricoeur nos diz que as narrativas possuem uma dupla função em relação a ação, que é a da questão do agir e do sofrer.

A transição que é realizada da ação para a narrativa se efetua quando “a ação pode ser narrada, é porque ela já está articulada em signos, regras, normas: é desde sempre simbolicamente mediatizada” (Ricoeur, 1994, p. 91). Ao se fazer a transposição da ação para a narrativa chegamos à conclusão de que é possível compreender uma história, como também destacar a própria linguagem que é do fazer a tradição cultural da qual procede a tipologia da intriga.

Neste sentido, percebemos o quanto é fundamental o papel da linguagem enquanto meio entre a ação e narrativa, visto que ela é uma ótima ferramenta para reescrevermos a realidade na qual estamos inseridos. Esse processo é mais fácil de ser entendido quando “a narrativa é compreendida como o emprego de linguagem que pressupõe uma “unidade funcional” à organização narrativa da experiência humana, que em sua natureza é fragmentada e dispersa. Esta “unidade funcional” que ordena o recontar da experiência humana no tempo” (Oliveira, 2009, p. 16).

Ricoeur ao fazer uma abordagem da mediação simbólica enfatiza que existe duas maneiras de nos dirigirmos a ela, a primeira é quando estamos nos referindo aos símbolos de natureza cultural, o segundo é quando estamos nos referindo aos símbolos pertencentes a palavra ou a escrita. Assim, a partir dessa colocação devemos entender que o simbolismo em Ricoeur está relacionado a ideia de regra, “de regras de descrição e de interpretação para ações singulares, mas no sentido de norma” (Ricoeur, 1994, p. 93). O percurso que o autor usou para chegar nessa conclusão perpassa pela análise dos ritos, dos cultos, das convenções, das crenças e das instituições, as quais resultam numa trama simbólica da cultura.

Acerca da temporalidade que é talvez o percurso mais abrupto até aqui, isso pelo fato da querela entre qual é a terminologia mais apropriada para se empregar na narrativa. Se é um tempo objetivo, tempo da alma, o tempo heideggeriano da intratemporalidade, enfim, o que deve ser mais apropriado é afirmar que existe um “o tempo narrativo, que faz a medição entre o aspecto episódico e o aspecto configurante” (Soares, 2010, p. 218).

Em suma, no final da argumentação de Ricoeur ele nos apresenta uma definição de mimese I que nos soará de forma clara e distinta: “é imitar ou representar a ação é primeiro, pré-compreender o que ocorre com o agir humano: com sua simbólica, com sua temporalidade. E sobre essa pré-compreensão, comum ao poeta e a seu leitor, que se ergue a tessitura da intriga e, com ela, a mimética textual e literária” (Ricoeur, 1994, p. 101).

MIMASE II

Como já afirmamos anteriormente, Ricoeur tem como base para argumentar acerca da narrativa a *Poética* de Aristóteles. É por meio dela que ele trata o *muthos* aristotélico enquanto o agenciamento dos fatos. Só que ao invés de adotar o conceito de intriga em Aristóteles, Ricoeur opta por fazer uma abordagem da narrativa através da tessitura da intriga.

Para o autor, essa designação consiste na definição para a mimese II, visto ser ela a responsável pela configuração da intriga. Neste sentido, Ricoeur diz que a tessitura da intriga “é a operação que extraí de uma simples sucessão uma configuração” (Ricoeur, 1994, p. 103).

Além de possuir um caráter de concordância em relação ao tempo em Agostinho, a intriga apresenta um caráter também de discordância. Assim, o conceito que emerge na *Poética* de concordância-discordância possui uma dupla função dentro da intriga. A primeira afirmamos ser a cronológica, visto ser responsável pelos acontecimentos. É por meio desses acontecimentos que falamos de uma dimensão episódica da narrativa. Já a segunda diz respeito a ser não cronológica, isso se dá porque a sua função é ser configurante, que consiste em transformar os acontecimentos em história (RICOEUR, 1994, p. 104).

Vale ressaltar que ao falarmos de terminologias que são empregadas ao tempo em relação a narrativa aristotélica, o autor da *Poética* não considerou em sua obra a questão do tempo. Nesse sentido, se não podemos nos referirmos a *Poética* por intermédio de um tempo igual ao exposto por Agostinho, ou então pelo próprio tempo objetivo que é defendido por Aristóteles, como é estabelecida a relação entre a solução que Ricoeur encontrou na *Poética* para o paradoxo do tempo em Agostinho?

Levantamos esse questionamento porque a questão do tempo em Agostinho pela via do tríplice presente nos deixou um problema que é o da inquietação da alma em relação ao tempo. Ricoeur

nos sugere que Agostinho poderia ter resolvido o problema por meio da linguagem, só que isso não foi possível. Daí podemos vislumbrar a razão do papel da *Poética* como protagonista da solução do tempo agostiniano. Como isso foi possível? Ricoeur nos diz que isso é possível porque a história possui uma capacidade, que é a de ser seguida. Assim, a solução para o paradoxo do tempo emerge como um ato poético, como nos explica Ricoeur:

A *poësis* faz mais que refletir o paradoxo da temporalidade. Mediatizando os dois pólos do acontecimento e da história, a tessitura da intriga traz ao paradoxo uma solução que é o próprio ato poético. Esse ato, do qual acabamos de dizer que extrai uma representação de uma sucessão, revela-se ao ouvinte ou leitor na aptidão de uma história a ser seguida (RICOEUR, 1994, p. 105).

Sendo assim, podemos concluir que a solução para as aporias do tempo se circunscrevem a linguagem, que pode se expressar quer seja por meio de uma arte, de um poema, de um drama, pela história, pelo romance e assim sucessivamente. Em suma, as contribuições de Aristóteles no tocante a mimese II pode ser sintetizada de três maneiras, que Ricoeur nos anuncia:

Assim Aristóteles parece-nos hoje ter feito coisas ao mesmo tempo senão três. De um lado, estabelece o conceito de intriga em seus traços mais formais, esses que identificamos com a concordância discordante. Do outro, descreve o gênero da tragédia grega (e acessoriamente o da epopéia, mas adaptado aos critérios do modelo trágico); esse gênero satisfaz ao mesmo tempo às condições formais que fazem dele um muthos e às condições restritivas que fazem dele um muthos trágico: inversão no sentido da fortuna ao infortúnio, incidentes lamentáveis e aterrorizantes, incidentes lamentáveis e aterrorizantes, infortúnio não-merecido, falta trágica de um caráter marcado contudo pela excelência e isento de vício ou de maldade. Esse gênero dominou, em larga escala, o desenvolvimento ulterior da literatura no Ocidente (Ricoeur, 1994, p. 108).

MIMENSE III

A *Poética* de Aristóteles perde espaço para a nova proposta que Ricoeur está almejando. O momento da mimese III é reservado para o mundo do ouvinte ou leitor. Essa colocação de Ricoeur é a última parte que falta para se fechar o círculo hermenêutico entre o mundo prático da mimese I, com o mundo da obra da mimese II, e o mundo do leitor da mimese III, que funcionam não como uma circularidade viciosa, e sim como em formato espiral. De maneira geral, Ricoeur nos apresenta uma definição que é colocada da seguinte maneira:

Na medida em que o mundo que a narrativa refigura é um mundo temporal, a questão que se coloca é de saber qual socorro uma hermenêutica do tempo narrado pode esperar da fenomenologia do tempo. A resposta a essa questão fará aparecer uma circularidade muito mais radical do que a que engendra a relação de mimese III a mimese I por meio de mimese II. O estudo da teoria agostiniana do tempo pela qual começamos esta obra já nos deu oportunidade de antecipá-la. Ela concerne à relação entre uma fenomenologia que não cessa de engendrar aporias e o que chamamos acima de a “solução” poética dessas aporias. É nessa dialética entre uma aporética e uma poética da temporalidade que culmina e questão da relação entre tempo e narrativa (Ricoeur, 1994, p. 111).

Do aduzido, a conclusão que o autor nos aponta é de que a teoria da mimese I, I e II funcionam do seguinte modo:

‘A mimese 2’ desempenha um papel de mediação entre o leitor (que corresponde à ‘mimese 3’) e o próprio viver (que se corresponde à ‘mimese 1’). Dito de outra forma, o autor, através da ‘mimese 2’ (configuração do texto) estabelece uma mediação entre as profundezas do viver (‘mimese 1’) e a vida do próprio leitor (que no momento da leitura ou audição de um texto encontra-se na ‘mimese 3’) (Barros, 1994, p. 18).

A NARRATIVA EM RICOEUR

Nossa análise a partir daqui partirá da obra *Tempo e Narrativa – Tomo I*, de Ricoeur. Neste sentido, nosso escopo em relação a este livro é fazer algumas pontuações a respeito da narrativa. É precisamente nessa obra que se pode observar que a narrativa consiste em operações miméticas, as quais nos possibilitam entrar em contato com o mundo da obra. Sendo assim, como já foi abordado anteriormente a respeito do impasse do conceito de tempo empregado por Santo Agostinho, o que resulta disso é o que para Ricoeur se caracteriza como uma importante reflexão sobre a narrativa histórica e narrativa de ficção. Através da narrativa histórica se fez a seguinte afirmação: “o tempo torna-se “humano” precisamente quando é “organizado à maneira de uma narrativa”, e a narrativa

extraí o seu sentido exatamente da possibilidade de “retratar os aspectos da experiência temporal” (Ricoeur, 1983, p. 61, apud Barros, 2012, p. 6).

No que tange a narrativa de ficção, embora nossa análise se restrinja ao primeiro tomo I de tempo e narrativa, essa discussão é bem mais extensa em Ricoeur. Quero dizer, é na obra *Metáfora Viva* que o autor começa a fazer uma apologia da narrativa de ficção, aonde nos deparamos com obra de Aristóteles, *Poética*. A partir da *Poética* Ricoeur argumenta em favor da metáfora, a qual nos dar uma base para podermos entender a narrativa de ficção. Nesse livro Ricoeur nos apresenta o caminho para a definição sobre narrativa de ficção:

A metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de redescrever a realidade. Ligando dessa maneira ficção e redescricao, restituímos sua plenitude de sentido à descoberta de Aristóteles, na *Poética*, de que a *poiesis* da linguagem procede da conexão entre *mythos* e *mimesis* (Ricoeur, 2000, p. 14).

Através da *Poética* é possível constatar os papéis que a poética e o *muthos* desempenham dentro da narrativa, isto é, enquanto a poética trata do universal, o *muthos* trata do particular. É nesse momento que passamos a falar de uma narrativa de história e narrativa de ficção. O que diferencia esses dois mundos do texto, o real e o imaginário, é a função que a intriga exerce, isto é, “mas o pertencer do termo práxis ao campo do imaginário, a cargo da poética, sugere que a mimese não tem somente uma função de ruptura, mas de ligação, que estabelece precisamente o estatuto de transposição “metafórica” do campo prático pelo *muthos*” (Ricoeur, 1994, p. 77).

Nesse sentido, além da narrativa em Ricoeur se apresentar como que constituída de uma história, não apenas sobre a ação humana, todavia também é ampliada no que diz respeito aos seus significados, logo,

Narrar é configurar ações humanas específicas, mas é também discorrer sobre significados, analisar situações. Inversamente, discorrer sobre significados e analisar é também uma forma de narrar, e é por isso que, as modalidades historiográficas que se propõem a ser analíticas não conseguem escapar de serem também narrativas (Barros, 2012, p. 8).

Dessa forma, antes mesmo de falarmos em um texto acabado, Ricoeur nos anuncia a sua tese que existe um momento anterior ao texto, que pode ser expresso por meio da ação, isto é, os múltiplos significados que resultam em um simbolismo no campo prático. De outro modo, a partir da análise da filosofia analítica de língua inglesa, Ricoeur elabora uma teoria que tem por nome teoria da ação, por sua vez a teoria da ação diz respeito a composição da intriga que está enraizada numa pré-compreensão do mundo e da ação; de outra maneira, de suas estruturas inteligíveis, de fontes simbólicas e de seu caráter temporal. Porém, para Ricoeur a narrativa não se restringe apenas a teoria da ação. Sendo assim, ele aborda a questão como traços sintáticos, isto é, cuja função é engendrar a composição das modalidades de discursos dignos de serem chamados de narrativos, quer se trate de narrativa histórica, quer se trate de narrativa de ficção. Disto resulta o que ele chama de distinção semiótica entre a ordem paradigmática e a ordem sintagmática:

Enquanto pertencentes à ordem paradigmática, todos os termos relativos à ação são sincrônicos no sentido de que as relações de intersignificação que existem entre fins, meios, agentes, circunstâncias e o resto soa perfeitamente reversíveis. Em compensação, a ordem sintagmática do discurso implica o caráter irreduzivelmente diacrônico de qualquer história narrada (Ricoeur, 1994, p. 60).

Portanto, na descrição dos processos miméticos que fazem a inteligibilidade narrativa, observasse que para Ricoeur a construção de uma identidade narrativa – tanto a história real quanto a ficção – dar-se-iam como que por um entrecruzamento. No âmbito da narrativa a história prima por um saber pautado na experiência do homem no tempo, enquanto que a ficção prima por um saber mediado pelo o uso da imaginação, e ambas são admitidas como verdadeiras em Ricoeur. A diferença entre essas duas narrativas consiste em que ambas vão ao campo práxis recolher a matéria-prima do seu trabalho, mas a história dirige-se para ações realmente ocorridas no passado, tendo como referência os traços deixados, e, ainda que escolha o mesmo material, a ficção não está obrigada ao ônus da prova, porque a sua referência é metafórica.

CONCLUSÃO

Assim, tendo em vista a amplitude que Ricoeur produziu no tocante a narrativa distribuída entre três volumes de *Tempo e Narrativa*, nossa análise nesse trabalho teve como foco o estudo da narrativa colocado na primeira parte do primeiro tomo, em especial o estudo voltado para a *Poética*, de Aristóteles. Sem dúvida, percebemos que Ricoeur nos possibilitou vermos a narrativa como algo que não está pronto, acabado, finalizado. É uma narrativa que constantemente se refaz pelo processo mimético.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Paulo Pinheiro. Bilíngue. São Paulo: 34, v. 2, 2017.
- D'Assunção BARROS, J. Tempo e narrativa em Paul Ricoeur: considerações sobre o círculo Hermenêutico, **Fênix - Revista de História e Estudos Culturais**, 9(1), 1–27, 2012. Recuperado de <https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/370>.
- CARVALHO, C. A. D. A Tríplice mimese de Paul Ricoeur para o processo de mediação jornalística. **Compós**, p. 1-13, 2010.
- GAZONI, F. M. **A Poética de Aristóteles: tradução e comentários**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.
- GUIMARÃES, D. V. **O percurso do lógos na Poética de Aristóteles**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2002.
- OLIVEIRA, R. D. C. **O poema O Guesa de Sousândrade, à luz da hermenêutica de Paul Ricoeur**. São Paulo: [s.n.], 2009.
- RICOEUR, P. **Do Texto a Acção**. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. [S.l.]: Rés, Diagonal, 1990.
- RICOEUR, P. **Tempo e Narrativa** - Tomo I. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, v. 1, 1994.
- RICOEUR, P. **A Metáfora Viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.
- SOARES, M. T. M. **História e Ficção em Paul Ricoeur e Tucídides**. Faculdade de Letras Universidade de Coimbra. [S. l.]. 2010.
- TOLEDO, A. M. **Mímesis e tragédia na Poética de Aristóteles**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas UFMA, 2005.





A VISÃO DE HEIDEGGER ACERCA DA PSICANÁLISE: UM EQUÍVOCO DO FILÓSOFO?

José Jacques dos Santos *

RESUMO

Mostraremos que as críticas de Heidegger acerca das teorias freudianas e até mesmo da metodologia psicanalítica, partem de um certo desconhecimento do filósofo de que Freud está lidando com o fenômeno do setting analítico e este se impõe como o elemento fundamental da psicanálise. Freud está adequando seu método ao seu objeto de estudo, que será apreendido dentro do constructo “inconsciente”. O inconsciente é um fenômeno da clínica necessário de ser trabalhado na terapêutica das psicopatologias. Discorreremos que o constructo heideggeriano *Dasein* incorpora uma nova maneira de pensar o homem e seu mundo. O conceito de ser-no-mundo retrabalha a posição do ser humano, consequentemente modificando os conceitos de psique, psicologia e consciência. Isso dará substrato maior ao trabalho importante de Freud de questionar os limites dos conceitos da lógica pura e soberana. Propomos que haverá um encontro de ambos autores que vagam por vias diferentes. Freud questiona a primazia da lógica e suas limitações, ao propor o funcionamento da lógica do inconsciente. Heidegger questiona também essa lógica vigente, chegando a reformular os próprios paradigmas que sustentam o campo da psicologia. Depois de Heidegger, a psicologia não será mais vista com os mesmos olhos. A conclusão aqui apresentada seria que ambos os autores pensam de forma crítica a psique humana e a consciência. Freud parte de seu trabalho clínico, da necessidade de lidar com o fenômeno do inconsciente e de teorizar conceitos e um método para lidar com o mesmo. Heidegger de outro extremo parte para uma reformulação crítica desta psique e consciência, partindo de um trabalho filosófico rigoroso, onde diligentemente debruça-se sobre o pensamento de diversos filósofos. Foco em um ponto: o constructo *Dasein*.

PALAVRAS-CHAVE

Heidegger. Freud. *Dasein*. Inconsciente.

RÉSUMÉ

Nous montrerons que les critiques de Heidegger à l'égard des théories freudiennes et même de la méthodologie psychanalytique se fondent sur une certaine méconnaissance du philosophe que Freud traite du phénomène du cadre analytique et que celui-ci s'impose comme l'élément fondamental de la psychanalyse. Freud adapte sa méthode à son objet d'étude, qui sera compris dans le cadre de la construction « inconsciente ». L'inconscient est un phénomène clinique sur lequel il faut travailler dans la thérapie des psychopathologies. Nous soutenons que la construction heideggerienne du *Dasein* intègre une nouvelle façon de penser l'homme et son monde. Le concept d'être au monde retravaille la position de l'être humain, modifiant par conséquent les concepts de psychisme, de psychologie et de conscience. Cela apportera un plus grand soutien à l'important travail de Freud qui remet en question les limites des concepts de logique pure et souveraine. Nous proposons qu'il y ait une rencontre des deux auteurs qui parcourent des chemins différents. Freud questionne la primauté de la logique et ses limites, en proposant le fonctionnement de la logique de l'inconscient. Heidegger remet également en question cette logique actuelle, allant jusqu'à reformuler les paradigmes mêmes qui soutiennent le domaine de la psychologie.

* Psicólogo, mestrando em filosofia no PPG Psicólogo, mestrando em filosofia no PPG da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos.

Après Heidegger, la psychologie ne sera plus vue avec les mêmes yeux. La conclusion présentée ici serait que les deux auteurs réfléchissent de manière critique à la psyché et à la conscience humaines. Freud part de son travail clinique, de la nécessité d'affronter le phénomène de l'inconscient et de théoriser des concepts et une méthode pour y faire face. Heidegger, à l'autre extrême, entreprend de reformuler de manière critique cette psyché et cette conscience, à partir d'un travail philosophique rigoureux, où il se concentre avec diligence sur les pensées de plusieurs philosophes. Concentrez-vous sur un point : la construction du Dasein.

MOTS-CLÉS

Heidegger. Freud. Dasein. Inconscient.



INTRODUÇÃO

Heidegger estabelece uma crítica ao método de Freud porque ele estaria trabalhando os fenômenos ao nível da produção de suposições. Freud estaria fazendo suposições sobre forças desconhecidas, que estariam provocando os atos falhos, por exemplo.

Ou seja, se produz uma suposição que viria a explicar o fenômeno que está produzindo este ato falho. Heidegger coloca a questão de que a suposição de Freud não necessita ser verdadeira, contanto que ela dê conta de ser uma explicação para o que aconteceu. Contanto que ela seja explicativa, não há necessidade de ela ser provada com exatidão objetiva.

É uma crítica justa, mas o filósofo se esquece que Freud já antecipa este tipo de crítica de antemão. Desde os primórdios do trabalho de Freud e Charcot, quando ainda se falava da hipnose, os caminhos que levam a construção do método psicanalítico são um tatear no escuro, por assim dizer.

A hipnose já havia provado que existia uma corrente de pensamentos que não faziam parte da consciência, mas que estavam lá agindo e fazendo seus efeitos. A sugestão hipnótica inclusive se baseava em pensamentos que eram postos em movimento na mente do sujeito sem que sua consciência se desse conta que esses pensamentos estavam lá.

Essa segunda corrente de pensamentos, subterrânea, já é um fenômeno amplamente provado, não pela psicanálise, mas pelo próprio método da hipnose. Obviamente que Freud utiliza este fenômeno e o teoriza de forma profunda para construir sua metodologia da prática psicanalítica. Mas é seguro dizer que o fenômeno de uma corrente de pensamentos atuando na mente humana ao mesmo tempo que está distante da consciência, a validação da existência deste fenômeno vai muito além de Freud. Isso demonstra que Freud não está criando uma suposição de um campo de pensamentos fora da consciência. Ele não está produzindo um constructo chamado inconsciente para poder validar todo seu método de tratamento.

Na medida em que a psicopatologia recuperada e ampliada tinha que trabalhar com os processos inconscientes e os diversos sinais pelos quais eles se fazem sintoma era, no entanto, necessário que cada uma dessas vias metodológicas sofresse uma espécie de complicação ou talvez lhe fosse incorporada uma estrutura paradoxal para que levassem ao objeto da pesquisa e mostrassem a adequação do método ao objeto. (Stein, 1997, p. 52-53).

Eu trago como hipótese que Heidegger está esquecendo-se que a psicanálise será criada como um método de tratamento de doenças mentais. Isso significa que Freud tem que atender seus pacientes, eles têm que obter uma melhora de seu sofrimento psíquico e ele precisa validar de alguma forma que esses pacientes obtiveram uma melhora através do método da psicanálise.

Se dissermos que os benefícios terapêuticos da psicanálise não são medidos de forma quantitativa, que o psicanalista não prova na forma de um experimento científico que houve benefícios- não da mesma forma que um cientista prova a existência da bactéria por exemplo- isso não significa que qualquer resposta, qualquer suposição possa ser válida. Pelo contrário. Isso significa que as provas que Freud necessita demonstrar sobre a eficácia do seu método são ainda mais complicadas de serem obtidas do que uma mera validação científica.

A situação transferencial é o lugar onde emerge toda a massa de que se serve o pesquisador (psicanalítico). Há uma lógica da descoberta sustentando no nível epistemológico a relação transferencial. Porém, somente para o pesquisador se torna possível a lógica da justificação que dá conta sistematicamente dos momentos da situação transferencial. (Stein, 1997, p. 55).

Freud em toda sua obra produz um conceito próprio do que seja o seu inconsciente. Mas Heidegger parece não estar considerando alguns pontos. Primeiro, todo esse campo do conceito do inconsciente não é uma produção freudiana advinda do nada. Freud tem que lidar com os pacientes de sua clínica. No começo, ele tem a seu dispor a ferramenta do método da hipnose, que já lhe dá um conceito de inconsciente. Ele vai modificar este conceito e englobar outras coisas, a tal ponto que será um conceito praticamente novo, embora suas raízes sejam advindas da hipnose.

A IMPOSIÇÃO DA PRIMAZIA DO ATENDIMENTO CLÍNICO

Freud não está produzindo a psicanálise como uma técnica inovadora para tratar as doenças mentais. Fazer isso é esquecer de onde Freud está surgindo. Atrás dele tem toda uma história do atendimento de pacientes e do tratamento de doenças mentais. Todas essas práticas que vêm da psiquiatria e da psicologia são uma herança de Freud. Ele vai criar um método radicalmente diferente, por isso a psicanálise surge como algo nunca visto em sua radicalidade no tratamento desses pacientes que possuem um sofrimento psíquico. Mas Freud está inserido em uma tradição onde as pessoas se queixam de problemas psíquicos- tendo ou não uma base orgânica- e se busca um tratamento eficaz para aliviar seu sofrimento.

Penso que com isto, com essa dimensão da clínica, invalida-se o argumento de que são meras suposições. Se tal caso fosse, não haveria uma melhora terapêutica destes pacientes. Pode-se, claro, objetar que eles estão melhorando por sugestão. Mas isso seria desconhecer que Freud abandona a sugestão exatamente por esta ter um alcance muito limitado. A sugestão em si não responde a melhora terapêutica que os pacientes estão recebendo.

Como foi citado, não se quantifica esta melhora em termos de uma validação científica propriamente dita. Mas isso, como disse, faz com que o rigor da avaliação da terapêutica seja ainda mais necessário. Não basta o paciente dizer que teve uma melhora. Certos aspectos de sua vida também têm que se mover na direção de que ele esteja lidando melhor com sua vida do que lidava antes. O rigor da análise da validação da terapêutica da psicanálise é tão inflexível que Freud vai escrever seu famoso texto *Análise terminável e interminável*. Onde ele vai ponderar se realmente uma análise chega ao fim, até que ponto a terapêutica pode avançar e o que podemos considerar como um caso de sucesso. Freud a muito já havia abandonado o conceito de cura da patologia. Não se cura uma neurose ou uma psicose. O que se busca é transformar, modificar aquela patologia em alguma outra coisa que permita ao paciente diminuir seu sofrimento psíquico e ter uma vida mais plena. Um neurótico não deixará de ser neurótico. O conceito de ser curado vai ser modificado pelo conceito dele poder viver de uma forma mais tranquila e satisfatória. Será uma cura no sentido de que será minimizado o sofrimento psíquico ele poderá lidar melhor com sua vida cotidiana.

Haverá toda uma produção teórica freudiana que representa um lado mais abstrato e filosófico, digamos assim, de Freud. Como diz Stein, é a erotização da importância das suas ideias. As descobertas clínicas vão lhe permitir propor novos conceitos e pensar de forma renovada o que são as psicopatologias e seu tratamento.

Freud, de um lado, precisava dar conta dos fenômenos que observava no universo de sua clínica. Ele buscava clareza para aquilo que se lhe apresentava como fenômenos até aí inusitados, e as surpresas de Freud, as descobertas que ele comunica compulsivamente a Fliess e eventualmente a outros, revelando justamente essa espécie de auto-erotização do seu universo teórico. (Stein, 1997, p. 63).

Mas Freud também necessita demonstrar a validade de seus trabalhos perante seus pares. Isso significa demonstrar aos profissionais da saúde a qualidade de sua metodologia. Defender a psicanálise não seria apenas defender um ponto de vista de onde ele constrói seus conceitos, mas é a defesa de toda sua clínica e dos benefícios terapêuticos de seu método. Ele precisa mostrar e comprovar que os doentes obtiveram um alívio do seu sofrimento clínico. Isso implica ser avaliado com um rigor maior pela comunidade científica, pois Freud busca um objetivo que exige muito mais

rigor na prática clínica e na produção de teorias. Dar conta da clínica, essa meta é muito mais difícil de ser quantificada

O outro motivo pelo qual Freud desenvolveu conceitos metapsicológicos, que se tornaram conceitos padrões dentro da psicanálise, foi a necessidade de prestar contas ao público culto no universo científico, ou seja, poder participar da discussão científica através da defesa da psicanálise. Portanto, podemos observar razões pelas quais foi produzido um universo conceitual do qual Freud foi necessitando progressivamente. Estas as razões: dar conta da clínica e prestar contas diante do público científico. (Stein, 1997, p. 63).

Heidegger não está considerando que a psicanálise tenha que necessariamente provar de forma científica as questões do inconsciente. Ele mesmo cita a passagem de Aristóteles comentando sobre este lugar onde não há a necessidade de provas no sentido objetivo (objetificando) e que no entanto não quer dizer que não se possa fazer uma fundamentação rigorosamente bem estabelecida:

Deve-se diferenciar rigorosamente onde precisamos exigir e procurar provas e onde elas não são necessárias e onde, apesar disto, existe a forma mais elevada de fundamentação. Nem toda fundamentação pode e deve ser um provar, pelo contrário, todo provar é uma espécie de fundamento.

Aristóteles já dizia: 'é ignorância não reconhecer em relação a que é necessário procurar provas e em relação a que isto não é necessário'. Se houver a compreensão desta diferença é sinal de que somos criados e formados para o pensar. Quem não tem esta compreensão não é criado nem formado para a ciência. (Heidegger, 2001, p. 35).

A linha de crítica que Heidegger está estabelecendo diz respeito ao fato de que Freud está observando vários fenômenos e seu método está colocando as suposições produzidas acerca destes fenômenos como o ponto principal da busca da terapêutica. Heidegger situa que a verdade, para Freud, não está em um campo da fenomenologia. A verdade está em um campo de especulações que são tecidas para justificar os fenômenos que se observa. Nas palavras de Heidegger

Discussão entre a observação psicodinâmica e daseinanalítica do homem: sobre o que se delibera e se decide? Sobre a determinação do ser no ente, que nós mesmos. Que ser vemos em primeiro lugar? Em relação a quê, segundo Freud, os fenômenos devem retroceder perante as suposições? Em relação ao que se toma como real e como ente: só é real e verdadeiro aquilo que pode ser subordinado a ininterruptas conexões causais de forças psicológicas, na opinião de Freud. (Heidegger, 2001, p. 36).

Como foi dito acima, não podemos perder de vista que o trabalho de Freud é primeiramente a terapêutica de um sofrimento que o paciente traz. Se está terapêutica pode se dar pela via da sugestão- que é o que me parece que Heidegger está falando quando diz que Freud faz suposições-, enfim, que assim seja, pois o objetivo é o alívio deste sofrimento.

Freud já foi além da técnica da sugestão. Ela possui seus limites, por isso é abandonada por ele em um método mais refinado que será a psicanálise. A crítica do filósofo demonstra também que o mesmo não dedicou um olhar mais atento a obra freudiana. Nos textos, Freud sempre se utilizou de um recurso que é um leitor crítico e cético. O ceticismo foi representado por este leitor que contesta os próprios princípios que Freud está estabelecendo. É interessante este recurso utilizado por Freud, pois isso quer dizer que ele mesmo antecipa e trabalha vários questionamentos que estão vindo acerca do método que ele apresenta.

Se o filósofo tivesse se debruçado mais atentamente, perceberia que Freud conjectura, desde os primórdios teóricos, que a construção que ele faz em análise pode ser a maneira como está estruturada uma formação do inconsciente, como pode ser também uma produção fantasiosa do próprio analista. Freud comete mesmo certos escorregões, principalmente quando ainda tinha o hábito de realizar uma série de interpretações seguidas. Fascinado com suas próprias interpretações, ele não percebe que algumas não tem grande serventia. O aprimoramento de seu método constitui o processo de fundar-se na escuta, sendo a ferramenta da interpretação utilizada com uma certa parcimônia. Lacan vai nesta direção porque sua interpretação da obra freudiana vai lhe permitir observar qual a direção que Freud seguia como horizonte no aperfeiçoamento de seu método.

Toda a construção teórica do que seria o aparelho psíquico advém das observações dos fenômenos que aparecem na clínica. A questão sexual não é uma escolha temática para as interpretações de Freud por acaso, ela vem dos fenômenos da movimentação dos instintos, que *a posteriori* Freud

produzirá o conceito de pulsão, para diferenciar de algo biológico animal para algo já diferenciado característico do ser humano

Em primeira instância, a análise das neuroses de transferência forçou à nossa observação a oposição entre os ‘instintos sexuais’, que se dirigem para um objeto, e certos outros instintos, com os quais nos achamos insuficientemente familiarizados e que descrevemos provisoriamente como ‘instintos do ego’. Um lugar de proa entre estes foi necessariamente concedido aos instintos que servem à auto conservação do indivíduo. Foi impossível dizer que outras distinções deveriam ser traçadas entre eles. Nenhum conhecimento seria mais valioso como base para uma ciência verdadeiramente psicológica do que uma compreensão aproximada das características comuns e dos possíveis aspectos distintivos dos instintos, mas em nenhuma região da psicologia tateamos mais no escuro. (Freud, 1996, p. 34).

A resposta de Freud ao questionamento de Heidegger é bastante simples: a dita “suposição” construída como interpretação, por exemplo, necessita dar conta do fenômeno ao qual está ligada. Ou seja, uma interpretação tem que demonstrar como se formou um sintoma e como ele se tornou algo permanente que varia muito pouco ao longo do tempo. A interpretação explica o fenômeno observado, mas até aí o filósofo está correto em dizer que uma suposição explicativa está colocada como acima do fenômeno. No entanto, a interpretação não apenas explica o fenômeno em questão, ela tem que tocar em um determinado ponto que faça com que aquele fenômeno seja dissolvido. Uma boa interpretação vai ter como efeitos a dissolução de um sintoma a muito instaurado. Isso é definido por Freud

A IMPORTÂNCIA DA SEXUALIDADE NO FUNCIONAMENTO DA PSIQUE

É interessante apontar que Heidegger, em seus profundos estudos sobre a existência humana, deixa a questão da sexualidade de lado. Isso é escandaloso, já que, em contrapartida, Freud não pode fazer isso, pois o sexual lhe interroga desde o começo dos seus atendimentos clínicos.

Interessante que Freud mesmo constata o quão pouco a ciência tem auxiliado ao entendimento da sexualidade. Não seria um grande problema, se as psicopatologias não estivessem enraizadas profundamente nas questões sexuais

À parte isso, a ciência tem tão pouco a nos dizer sobre a origem da sexualidade, que podemos comparar o problema a uma escuridão em que nem mesmo o raio de luz de uma hipótese penetrou. Em outra região, inteiramente diferente, é verdade, defrontamo-nos realmente com tal hipótese, mas é de tipo tão fantástico, mais mito do que explicação científica, que não me atreveria a apresentá-la aqui se ela não atendesse precisamente àquela condição cujo preenchimento desejamos, porque faz remontar a origem de um instinto a uma necessidade de restaurar um estado anterior de coisas. (Freud, 1996, p. 38).

Freud constata a força das pulsões sexuais como um desejo de unir-se, tornar-se um. Uma espécie de busca de completude. A sexualidade assim busca um objeto faltante. O sexual impele para uma união que atingiria uma espécie de estado de satisfação onde essa falta seria suprimida. Lacan *a posteriori* levará mais adiante estes trabalhos iniciais de Freud.

Note-se que Freud vai encontrar um corpo teórico que descreve este funcionamento do sexual, não dentro do conhecimento científico, mas em uma mitologia. Será uma teoria platônica que sai da boca de Aristófanes, sobre o mito da diferenciação dos sexos

O que tenho no espírito é, naturalmente, a teoria que Platão colocou na boca de Aristófanes no *Symposium* e que trata não apenas da origem do instinto sexual, mas também da mais importante de suas variações em relação ao objeto. ‘A natureza humana original não era semelhante à atual, mas diferente. Em primeiro lugar, os sexos eram originalmente em número de três, e não dois, como são agora; havia o homem, a mulher, e a união dos dois [...]’ tudo nesses homens primevos era duplo: tinham quatro mãos e quatro pés, dois rostos, duas partes pudendas, e assim por diante. Finalmente, Zeus decidiu cortá-los em dois, ‘como uma sorva que é dividida em duas metades para fazer conserva’. Depois de feita a divisão, ‘as duas partes do homem, cada uma desejando sua outra metade, reuniram-se e lançaram os braços uma em torno da outra, ansiosas por fundir-se. (Freud, 1996, p. 38-39).

Os mitos são extremamente importantes para Freud. Ele sempre considerou que a mitologia, com suas construções fantásticas, consegue pegar excelentes porções da verdade, que muitas vezes escapa mesmo ao cientista mais arguto.

Heidegger, como vimos, não trabalha as questões sexuais. Mas Platão já percebe e problematiza essa força de atração que faz os diferentes sexos se unirem. Esse mito trazido por Aristófanes, tem as pinceladas aberrantes das fábulas fantásticas. Mas por mais ridícula que seja a fábula, ela é uma tentativa de explicar um fenômeno que já está chamando a atenção dos gregos, a força e o poder da atração que faz os sexos se unirem. A energia sexual que atua como a energia magnética dos ímãs. Obviamente os gregos já sabiam que não era uma atração entre os sexos opostos, podendo ser também entre os do mesmo sexo. Esta energia poderosa que funciona de forma misteriosa, a explicação só é possível no esdrúxulo do mito que Aristófanes evoca.

Se está contido ali no relato de Platão do *Banquete*, demonstra que os gregos já conheciam e se intrigavam com este fenômeno. Heidegger não vai lhe dar grande atenção, mesmo sabendo que se debruçar na obra freudiana significa olhar atentamente a questão sexual. Não se pode ignorar ela, sob pena de se estar míope as observações de Freud.

Temos que considerar que o interesse de Heidegger por Freud não irá avançar na época da grande guerra, por óbvias razões políticas. Assim o filósofo não percebeu que o trabalho de Freud se dá dentro do campo transferencial, isto é, do amor. Não é por acaso que ele encontra então a resposta em um texto que trata disto- *O Banquete*.

O poder e a força da sexualidade estão ali constatados pelos gregos. Essa energia sexual que move as pessoas e está dentro de toda a sociedade, mas da qual pouco se fala e pouco se teoriza. Há um pudor silencioso, que faz com que nos calemos quanto ao funcionamento sexual da sociedade. Freud vai escarafunchar tudo isso pois o sintoma psicopatológico que gera sofrimento ao ser humano está se dando nesta via desprezada.

UMA CERTA VISÃO EQUIVOCADA DA PSICANÁLISE?

Penso que as críticas de Heidegger podem ser melhor trabalhadas se tirarmos o estigma de crítica, de verdadeiro ou falso, e utilizarmos um termo que Lacan nos cede como muito precioso que é o equívoco. Ao considerar isto, trabalhamos na linha de que o filósofo se equivoca quanto a visão do que seria propriamente dito a psicanálise. Do outro lado do equívoco, temos que Freud está desenvolvendo seu método de tratamento do sofrimento psíquico dos pacientes sem, no entanto, construir um sistema de conceitos e paradoxos que garanta uma compreensão mais clara do que está ocorrendo nesses fenômenos que surgem na clínica. Certamente Freud tem sua metapsicologia para explicar e sustentar sua prática clínica e os resultados que ele está obtendo com seu método. Mas ao mesmo tempo Freud não está produzindo todo um conjunto de paradigmas e também não está reformulando paradigmas já instaurados, como Heidegger está fazendo.

Freud não vai pelo caminho de estabelecer uma crítica da lógica vigente para então propor uma reformulação desta ou o acréscimo da lógica do inconsciente na formulação filosófica do conhecimento humano. Ele vai produzir toda uma construção teórica para dar conta de uma metodologia que ele está refinando aos poucos no atendimento clínico, na busca da melhor terapêutica.

No outro extremo, Heidegger está reformulando certas concepções que ainda estavam estabelecidas na psicologia. São lugares diferentes e, portanto, o que se espera do ofício de cada um é diferente. Freud tem que dar conta dos fenômenos que aparecem na clínica e busca a terapêutica deles. Heidegger tem que ressituar certos conceitos que não dão conta dos fenômenos que surgem. Os conceitos de homem, de consciência, de mente, de lógica, etc. é preciso uma nova reformulação e para isso é preciso situar estes conceitos dentro de uma linha temporal. Heidegger precisa retornar aos gregos, a Kierkegaard, Nietzsche, etc. Esta é a tarefa do filósofo, esmiuçar como um conceito surge e se modifica no tempo para poder buscar fazer uma reformulação dele. A lógica estabelecida desde Aristóteles tem que ser reconceituada de uma outra forma. O fenômeno do campo de pensamentos que não faz parte da consciência na mente humana mostra os limites da concepção de lógica e consciência que perdurava até então. Mas estas modificações são do campo do filósofo, pois implica um trabalho exaustivo de explanação do que é a lógica desde Aristóteles e estabelecer uma crítica para poder, *a posteriori*, introduzir um conceito novo que abarque o campo deste inconsciente, que tem uma lógica diferenciada da lógica formal estabelecida pro Aristóteles.

A IMPORTÂNCIA DO CONSTRUCTO *DASEIN*

As andanças de Heidegger vão lhe fazer reformular vários destes conceitos que estão reinando até então na psicologia. Com isso, vem o advento do seu famoso constructo do *Dasein*, uma ferramenta valiosíssima para o conhecimento humano

Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa um eu, uma consciência, usadas até hoje na Psicologia e na Psicopatologia, devem desaparecer na visão daseinanalítica em favor de uma visão completamente diferente. A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará 'Da-sein' ou 'ser-no-mundo'. Entretanto esse Da não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir como Da-sein significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir da sua clareira. O Da-sein humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação. (Heidegger, 2001, p. 33).

Veja que a citação de Heidegger demonstra seu lugar como filósofo na pretensão de fazer uma radical modificação em conceitos psicológicos vigentes até então. Não é o caminho de Freud. Ele cria seu método, sua metapsicologia própria. Em nenhum momento o objetivo de Freud foi reformular a psicologia. Que a psicanálise coloque em causa a psicologia, isso é consequência, não o objetivo.

Por isso que o olhar do filósofo vai abrir um outro campo não percorrido pela psicanálise. O constructo *Dasein* vai dar uma outra concepção ao termo psicologia. O *Dasein* será essa abertura do ser onde ele se presentifica. O *Da*, o *aí*, sugere uma certa espacialidade. O *Sein*, que será o ser, surge dentro deste lugar que não é propriamente um lugar. É uma abertura, clareira. Heidegger diz que o *Da* não é próximo ao observador. Ou seja, ali onde um fenômeno surge desta presentificação desse ser, não parece que é algo que possa ser observado com exatidão. Antes, me parece que o filósofo está dizendo que um fenômeno pode surgir e ser apreendido neste determinado ponto.

Se o *Dasein* (o ser-aí, na tradução precisa de Stein) não é passível de ser objetivado, como o filósofo pontua, é porque ele tem um caráter de radicalidade e de originalidade que faz com que ele nunca seja o mesmo. Ele é original, sempre surgindo de uma forma diferente. Pois se ele se repetisse, penso que poderíamos considerar que ele pode ser tomado como um objeto. Sua constância seria sua definição de ser objeto. Ora, se ele está escapando dessa objetivação – esse é seu caráter primordial – ele parece estar surgindo sempre de uma forma inusitada.

O *Dasein* será este elemento que Heidegger faz subir ao palco onde pode surgir o campo da compreensão. A busca da compreensão das coisas e da compreensão de sua própria existência é um fenômeno que o filósofo está situando como *Dasein*. Tudo o que comumente chamamos como o sentido da vida, as possibilidades do homem de transformar seu mundo, a própria imagem interpretativa que o homem faz do que é o mundo, são potencialidades que somente o ente *Dasein* pode ter:

O Dasein é o único ente capaz de compreender a si mesmo, e essa compreensão se dá na medida em que é, em que exerce o seu existir. Ele é um ente ontológico porque traz em si o sentido de ser, e é pré-ontológico por já ter uma (pré) compreensão desse sentido, uma compreensão antes mesmo de poder teorizá-la, o que Heidegger chama de uma compreensão pré-teórica. O *Dasein* é o único ente a possuir um sentido, o único capaz de criar, desejar, construir, destruir, e tudo mais que demonstre sua total interação com a própria existência, o que não é possível nos demais entes (Araujo, 2014, p. 203).

Com o constructo *Dasein*, Heidegger está situando o homem em um outro lugar. Se vulgarmente era considerado que o homem estava ali onde ele exercia seu poder e controle do seu raciocínio lógico sobre um mundo externo, isso agora já não é verdade. O raciocínio lógico ainda permanece como ferramenta fundamental. Mas vemos que o filósofo coloca um elemento como anterior a tudo. É um elemento indeterminado de onde surgem coisas originais. O ser-no-mundo implica que este elemento é um fenômeno produzido pelo fato do ente *Dasein* estar situado no mundo. O fenômeno *Dasein* surge nesta relação. Como fenômeno ele se dá a ver, se presentifica. Com isto Heidegger parece estar precisando um ponto anterior a concepção do ser humano detentor do raciocínio lógico que aplica em um mundo externo. Por isso o filósofo diz estar propondo uma mudança paradigmática no conceito do que pensamos ser a psicologia.

A mudança paradigmática de Heidegger terá um dos aspectos de que o constructo *Dasein* não define, de forma precisa, o que é seu objeto. Neste sentido, a psicologia, como ciência que estuda a psique, não pode mais pensar que seu conhecimento está fundamentado em um objeto bem definido, bem delimitado dentro dos conceitos. Ou seja, a psicologia pressupõe, em seus fundamentos, que o objeto psique é conhecido.

Ora, quando o filósofo propõe o *Dasein*, ele não irá pela via complexa de desejar dar uma definição precisa do ser. A mudança de olhar de Heidegger permite que o *Dasein* seja uma explanação do “como” é o ser, de que forma o ser se predica

A fenomenologia de Heidegger não tem a intenção de falar sobre o “quê” das coisas, mas do “como”. Heidegger não tem a intenção de dizer o que é o ser, nem o que é o *Dasein*, mas como são, como se apresentam. É esse “como” que nos mostra toda a complexidade do *Dasein* e sua importância para caminharmos para uma compreensão do ser (Araujo, 2014, p. 203-204).

O *Dasein* é o campo das possibilidades, pois ali onde o ser acontece é que ele pode ser compreendido em seu acontecimento. Me parece que o caminho da definição de Heidegger do *Dasein* será este duplo campo. Primeiro, o ser comporta em si mesmo todas as possibilidades, sendo infinito nas formas em que ele pode vir a ser. Portanto, ele de forma alguma pode ser objetificável, pois as possibilidades não podem ser podadas pela definição de um conceito. Segundo, é no acontecimento do “aí”, do Da, que o ser se revelaria em sua possibilidade que aconteceu. Por isso podemos compreender o ser neste instante em que ele é. Compreendemos a possibilidade que acontece. Podemos então objetificar, não o ser, mas o acontecimento do ser

O *Dasein* lida com sua existência de forma totalmente jogada, onde tudo é possibilidade e nada está pronto. Sendo assim, tudo é possibilidade no “sendo” do *Dasein*. Como nada está pronto para a presença, ela só se compreende sendo/existindo. Tal compreensão de ser é em si mesma uma compreensão de ser do *Dasein*, como Heidegger descreve, e nenhum ente traz em si essa determinação. Isso já deixa claro a importância da presença na questão do ser. (Araujo, 2014, p. 204).

O *Dasein* tem a característica de revelar o ser como fenômeno neste ponto privilegiado que é o “aí”, onde corresponde ao ponto que ocorre sua abertura, o instante. Seu acontecer é no campo de sua existência dentro do mundo, portanto seu aspecto de ser-no-mundo. Não cabe fazermos a diferenciação entre o ser e o mundo ou definir a forma como se caracteriza essa relação, porque o objeto tratado é a própria relação. Os dois elementos do ser e do mundo são indefiníveis. Somente produzimos uma compreensão da relação de ambos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As teorias freudianas são tecidas a partir dos atendimentos clínicos. Visam descrever os fenômenos que estão acontecendo assim como estabelecer uma metodologia que dê conta das psicopatologias. Essa visão é necessária para entendermos que a psicanálise é todo um campo de conhecimento construído para dar conta da terapêutica dessas psicopatologias. Ela não pode ser dissociada disto. Portanto, a ética da psicanálise é a direção terapêutica de minimizar o sofrimento dos pacientes.

Os trabalhos de Freud não são meras elucubrações do mesmo, pois antes precisam atender a essa norma ética acima descrita. Heidegger parte de um lugar diferenciado, pois seu campo teórico tem que estar estabelecido de acordo com o conhecimento filosófico de outros autores. Heidegger busca suporte em vários outros filósofos para repensar os conceitos que estes produziram antes dele. Heidegger desconstrói diversas teorias e repensa os fenômenos escritos.

Como Freud parte da clínica, ele não faz uma crítica diretamente aos conceitos estabelecidos, mas ele repensa estes conceitos a partir das questões que o trabalho clínico lhe imputa.

Freud e Heidegger partem de lugares diferentes, mas existe uma aproximação entre eles. Esmiuçamos o constructo *Dasein*, o ser-aí. Ele representa uma clareira de compreensão onde o ser pode ser capturado nesse instante do “aí”. Ele não pode ser objetivado, pois sempre é uma captura de um momento singular. O *Dasein* vai simbolizar a forma do ser-no-mundo. Essa existência inserida no mundo é a essência do ser humano, mas não pode ser capturada como algo estanque e imutável. Assim o homem, na teoria do *Dasein*, tem que ser entendido como uma possibilidade de capturar este momento onde o ser se apresenta nesta abertura.

O conceito de consciência se modifica porque, ao constatar que eu estou no mundo, isto já é um *a posteriori* dos efeitos da compreensão do *Dasein*. Heidegger, como os gregos, não vai definir objetivamente o ser. Mas vai pensá-lo em um determinado lugar e de uma determinada forma, onde esse ser pode se apresentar como essência da existência.

Em conclusão, muitos pontos levantados por Freud podem ser entendidos a luz do novo paradigma que foi estabelecido pelo conceito do *Dasein*. Freud demonstra que a consciência não é o centro do ser humano. Demonstra que os processos inconscientes têm prevalência na psique. Além disso, a lógica inconsciente que determina e mantém as psicopatologias também será a forma como o homem é no mundo, seu ser-no-mundo. Para Freud, este se dá pelo sintoma. Embora haja diferenças irreduzíveis entre o constructo inconsciente e o constructo *Dasein*, ambos questionam e criticam a posição antropológica do ser humano que vingava até uma época neokantiana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAUJO, Marcos Vinícius Gomes de. *Uma breve compreensão sobre o Dasein de Heidegger*. pp. 200 - 206. **Revista Lampejo**, n. 6, 2014.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio do prazer (1920)**. Vol. XVIII, Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Editado por Medard Boss. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001.

STEIN, Ernildo. **Anamnese: a filosofia e o retorno do reprimido**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

STEIN, Ernildo. **Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss-conferências**. Ijuí: Ed. Unijuí, p. 15-36, 2012.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e tempo”**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.





NIETZSCHE E O PROBLEMA DO CONCEITO ESSENCIALISTA DA LINGUAGEM

Raike Barone Costa Santos *

RESUMO

O presente trabalho tem por finalidade apresentar a crítica de Nietzsche ao conceito essencialista da linguagem. Desde o medievo as afirmações sobre verdade e realidade baseiam-se na correspondência do objeto com a ideia através das sensações e dos sentidos. A indagação do filósofo acerca dessa visão se fundamenta na filosofia de Kant, e no sistema do mundo como representação de Schopenhauer, para analisar a filosofia da linguagem através dos limites da capacidade humana de alcançar a essência e a verdade das coisas.

PALAVRAS-CHAVE

Linguagem. Nietzsche. Sociedade. Metáfora. Arte.

ABSTRACT

The present work aims to present the criticism of the Nietzsche to the essentialist concept of language. Since the Middle Ages, statements about truth and reality have been based on the correspondence of the object with the idea through sensations and senses. The philosopher's inquiry about this vision is based on Kant's philosophy, and on the world system as Schopenhauer's representation, to analyze the philosophy of language through the limits of human capacity to reach the essence and truth of things.

KEYWORDS

Language. Nietzsche. Society. Metaphor. Art.



INTRODUÇÃO

Friedrich Nietzsche foi um filósofo alemão do século XIX. Entre suas principais ideias estão o “eterno retorno”, vontade de potência e o surgimento do *Übermensch*¹, e das metamorfoses do espírito.

No ensaio *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral*, Nietzsche inicia uma investigação sobre o conceito essencialista da linguagem, conceito esse que atribui a verdade como a correspondência correta entre a ideia e o objeto expressa em forma verbal.

A intenção do filósofo não é questionar a serventia da linguagem, ou invalidar as formas verbais de comunicação, mas destacar o equívoco presente na visão essencialista da linguagem através de erros lógicos e da necessidade humana de aceitação social, e das sensações que envolvem a contemplação artística.

Nietzsche formula um pensamento original e profundo sobre a origem da linguagem e seu papel na codificação da realidade pela mente limitada do ser humano. Com efeito, a nossa civilização tornou a palavra uma ferramenta para expressar de forma racional os objetos exteriores e as sensações interiores, numa tentativa de estabelecer uma conexão claro com o que se observa e o que se sente.

* Discente do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Estadual de Santa Cruz-UESC. Atualmente bolsista do projeto de pesquisa “Vontade de Poder e a Instrumentalização dos Rabulas no Trilogia São Francisco”, liderada pelo doutor em filosofia e hermenêutica Roberto Savio Rosa.

¹ Super Homem ou Além do homem em algumas interpretações.

Nietzsche questiona a linguagem e a capacidade humana de conhecer. Ele compreende a linguagem como o início do espírito epistemológico do homem. Sendo assim, o principal erro não está na busca pelo conhecimento, mas em afirmar categoricamente que a linguagem possa estabelecer um critério de verdade absoluta sobre os objetos, visto que o ser humano é incapaz de chegar a “coisa em si” de qualquer elemento da realidade.

O filósofo fundamenta suas críticas através do intelecto humano e sua capacidade de observação e apreensão da realidade, bem como o processo de aprendizado e codificação da realidade por meio da linguagem e a suposta “racionalidade” por trás do processo.

Santo Agostinho é um dos mais proeminentes nomes do pensamento essencialista da linguagem. Para ele as palavras são um ponto referencial de conexão do objeto com a ideia. Sendo assim ao ouvir uma determinada palavra à mente do sujeito tende a procurar em si (em forma de conceito) a representação do objeto citado, e se por ventura não encontrar algo que corresponda a tal designação a palavra é considerada como um mero som. Nesse contexto a palavra seria a expressão verbal da relação entre a ideia e objeto observado, que por meio da conceituação cria um ponto referencial ao qual o sujeito reconhece e abstrai o objeto por meio de sua utilidade ou características.

Nota-se que na visão essencialista da linguagem os dados dos sentidos ocupam um papel primordial para o conhecimento, visto que primeiro se conhece o objeto por meios empíricos, e por meio das impressões produzidas por eles a palavra indica a verdade pela conceituação do objeto.

Na visão de Santo Agostinho, o significado das palavras é registrado na mente, e o som que ouvimos ao ser pronunciada uma determinada palavra suscita a representação mental do objeto correspondente. Deste modo, a verdade acerca do mundo sensível se resume a correspondência correta entre o conceito e o objeto expresso por meio da linguagem. Sobre esse assunto Santo Agostinho em sua obra *Confissões* relata:

Assim, pois, quando chamavam alguma coisa pelo nome, eu a retinha na memória e, ao se pronunciar de novo a tal palavra, moviam o corpo na direção do objeto, eu entendia e notava que aquele objeto era o denominado com a palavra que pronunciavam, porque assim o chamavam quando o desejavam mostrar. Que esta fosse sua intenção era-me revelado pelos movimentos do corpo, que são como uma linguagem universal, feita com a expressão do rosto, a atitude dos membros e o tom da voz, que indicam os afetos da alma para pedir, reter, rejeitar ou evitar alguma coisa. Deste modo, das palavras usadas nas e colocadas em várias frases e ouvidas repetidas vezes, ia eu aos poucos notando o significado e, domada a dificuldade de minha boca, comecei a dar a entender minhas vontades por meio delas. (Agostinho, 2007, p. 07-08).

Com efeito, a significação que Agostinho atribui as palavras supõe que a verdade possa ser expressa através da linguagem, desde que haja correlação entre a ideia e o objeto observado. Com efeito, pensar as palavras como ponte de ligação entre o sujeito e objeto pressupõe uma capacidade humana geral de contactar a realidade por meio dos dados dos sentidos e, através destes conhecer “a coisa em si”, como uma generalização universal das sensações.

Para Nietzsche a linguagem é um compilado de metáforas utilizadas pelos indivíduos em sociedade para facilitar o convívio e as interações. A linguagem surge como uma forma de preservação e comunicação dos indivíduos no decorrer da história, além da necessidade de codificar o mundo e atribuir significação aos fenômenos e objetos.

Através das eras a civilização humana buscou entender a realidade e o mundo que ao seu redor. Os modos de codificação foram os principais métodos para explicar a natureza e seus fenômenos, ou seja, pelos diferentes mitos, tradições e deuses os diferentes povos afirmavam sua existência e respondiam indagações sobre coisas além de seu entendimento.

A linguagem teve um papel fundamental na formulação do imaginário humano, mas para Nietzsche a codificação através da palavra é apenas a substituição de um mistério observável por uma simbologia pretensiosa e incompleta, uma metáfora do fenômeno e não o fenômeno em si.

O caráter histórico da linguagem justifica a conformidade do sujeito com seus postulados. Uma vez que aprendemos desde o berço que nossa língua materna é a forma ao qual devemos nos expressar, através dela buscamos respostas para questionamentos externos e internos com a esperança de que possamos codificar os resultados de modo inteligível. A linguagem por si só denomina um enigma, indecifrável, porém aceito pelo ser humano. Sobre isso Ivanaldo Santos afirma:

Em Nietzsche a metáfora é uma forma – e talvez a única forma – do homem pelo menos apontar para novas possibilidades dentro da existência e da vida social. Já que não podemos saber exatamente o que é a essência dos objetos e não temos acesso à verdade, então não podemos saber o que realmente é a linguagem. Ela apresenta-se ao homem como metáfora, como enigma. Sendo assim, a metáfora é a única forma do homem pelo menos se aproximar da linguagem e, simultaneamente, poder construir e destruir objetos dentro da vida social. (Santos, 2010, p. 05).

A linguagem não é uma forma de inviabilizar ou mascarar a “coisa em si” por trás do fenômeno, pelo contrário, é o modo rudimentar que a civilização criou para chegar até ela. Porém o erro da visão essencialista da linguagem está em supor uma afirmação positiva sobre essa questão. Para Nietzsche o uso da linguagem é uma das tentativas primárias da busca pelo conhecimento. Porém ela por si só não pode ser considerada fonte segura de certeza indubitável, pois as metáforas e usos incorretos dos conceitos induzem a erros, tendo como o primordial a incapacidade humana de afirmar alguma certeza sobre sua própria natureza, sendo assim é impossível afirmar algo sobre qualquer objeto, pois o principal veículo de conhecimento ainda não desvendou seus próprios meandros.

Ao estabelecer a crença na verdade como a correspondência correta entre ideia e objeto, passam-se quase como invisíveis os erros provenientes dos usos da linguagem e o estabelecimento de conceitos. Ao admitir que a palavra é o meio pelo qual a nossa civilização interage desde as épocas mais remotas, Nietzsche traz à tona a questão da capacidade de dissimulação da natureza dos seres vivos.

A planta carnívora deve esconder sua aparência para atrair e devorar seu alimento. O tigre deve ser sorrateiro e rápido caso queira encurralar sua presa de surpresa. Nos dois casos vemos exemplos de dissimulação presente da natureza, e o homem como ente participante da natureza encontrou na linguagem uma forma mais arrojada para fazer com que as coisas caminhem ao seu favor. Em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral Nietzsche* afirma:

No homem a arte da dissimulação atinge seu cume; aqui, o engano, o adular, mentir e enganar, o falar pelas costas o representar, o vier em esplendor consentido, o mascaramento, a convenção acobertadora, o fazer drama diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama, única da vaidade, constitui tal ponto de regra e a lei que quase nada é mais incompreensível do que pode vir a luz entre os homens um legítimo e puro impulso a verdade. (Nietzsche, 2007, p. 27-28).

A intenção de Nietzsche a colocar a natureza humana frente ao uso da linguagem não tem o intuito de inviabilizá-la, mas de adentar no cerne do problema. Outrossim, o conceito essencialista da linguagem possui em seu âmago um erro primordial: ao atribuir a palavra o modo de conexão entre ideia e objeto nasce o pressuposto de que, além de se conectar com a “coisa em si” por meio das sensações, o sujeito também conecta consigo mesmo, em outras palavras se tomarmos como verdadeiro esse conceito estamos admitindo que o homem tem conhecimento verdadeiro de si próprio e conseqüentemente da realidade.

Segundo Nietzsche, o homem não tem conhecimento ou controle de si próprio, neste ponto sua filosofia se assemelha ao determinismo de Espinosa², contudo enquanto o segundo atribui a causas anteriores (a com isso a um certo condicionamento psicológico) o resultado de escolhas presentes, o primeiro traz a ideia de que o homem perde o conhecimento de si para se ajustar as convenções sociais.

É por meio dessas convenções que a linguagem se mostra uma fonte abundante de enganos e mentiras, pois não é raro observar homens moralmente controversos utilizarem discursos para aparentarem ser aquilo que não são, ou ao vermos um homem legitimamente honesto, e tomarmos a honestidade como uma parte da essência constituinte do ser, quando na verdade se trata de um acidente.

Sendo assim, o pensamento nietzschiano aborda a incapacidade do ser humano de estabelecer certeza sobre si mesmo. Para o filósofo o homem vive numa realidade aparente e toma as ilusões como verdadeiras na tentativa de apreender algum conhecimento verossímil sobre a realidade.

2 Baruch Espinosa (1632-1677) foi um filósofo holandês, cuja filosofia panteísta afirma que Deus e Natureza são apenas uma coisa. O determinismo presente em seus escritos nega o livre arbítrio humano, relegando suas ações a disposições psicológicas, na maioria das vezes involuntárias.

Nietzsche define a palavra como uma expressão verbal dos sentidos. Desta forma, o ser humano só pode conhecer os objetos exteriores por meio dos dados dos sentidos. Contudo o conceito essencialista da linguagem pressupõe uma apreciação real da “coisa em si” dos objetos por meio da concordância com a ideia conceitual do objeto.

Nietzsche teve como base de sua filosofia as ideias de Arthur Schopenhauer³, que em *O Mundo Como Vontade e Representação* explica a relação sujeito e o objeto ao afirmar que:

“O mundo é minha representação”:- esta é a verdade em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o ser humano possa trazê-la a consciência refletida e abstrata: e se de fato o faz, então nele surge a clarividência filosófica. Torna-se claro e certo que não conhece Sol algum nem Terra alguma, mas sempre apenas o olho que vê um Sol, uma mão que toca uma Terra; que o mundo que o cerca existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa que é ele mesmo. (Schopenhauer, 2015, p. 03).

Embora Schopenhauer parta das investigações epistemológicas kantianas e suas concepções sobre a relação entre sujeito e objeto, em Nietzsche temos uma filosofia original que busca desmistificar a linguagem. Para o filósofo as representações dos objetos provem dos dados dos sentidos, todavia é impossível expressar por meio de palavras a essência dos objetos observados.

Ademais, é inviável tomar como verdadeira qualquer suposição que atribua a linguagem a expressão verbal da correspondência correta entre ideia e objeto, visto que o ser humano é incapaz de estabelecer qualquer certeza sobre si próprio.

O homem é um ser imerso em meio a cultura e a moral de sua civilização, tudo o que o homem conhece de si mesmo são conceitos estabelecidos a gerações sobre sua própria existência e potencialidades. Ele se perde entre os meandros sociais e acaba perdendo-se de si mesmo, tornando-se a forma metafórica do “camelo” presente em na obra *Assim Falava Zaratustra*, também de Nietzsche. Sendo o homem incapaz de estabelecer verdade sobre si mesmo, ele não tem a capacidade e contactar a “coisa em si”, seja dos objetos ou sobre a realidade.

Qualquer conceito sobre a realidade, segundo Nietzsche, nada mais é do que a consequência da interação do sujeito por meio dos dados dos sentidos e, através deles. o ser humano cria um conceito ilusório e incompleto sobre a realidade que não pode contemplar em sua totalidade. Em suma o homem não conhece o objeto, e tampouco a mão que o toca, os olhos que observam, e em forma diminuta a mente que cria o conceito, desta forma a palavra é apenas um veículo para a transição verbal dessas ilusões.

Nosso entendimento é uma força pouco profunda, é *superficial*, ou como também se lhe denomina é “subjetiva”. Ele conhece através de *conceitos*. Isso significa que nosso pensamento é um rubricar, um nomear. Algo, portanto, que resulta de um arbítrio do homem que não remonta a própria coisa. (Nietzsche, 2009, p. 60).

A linguagem é uma forma metafórica incompleta para codificar o mundo, tanto por não ser capaz de adentrar essência dos objetos como por não poder expressar todos os fenômenos da natureza humana. Ao tratar da linguagem Nietzsche tem a finalidade de desmistificar a racionalidade presente no conceito essencialista da linguagem. Para isso o filósofo preza por tratar dos sentimentos humanos e anteparo a incapacidade que as palavras tem de expressá-los.

A arte possui um papel fundamental na filosofia nietzschiana, pois desde os antigos gregos até a contemporaneidade as artes tem tido a função de incitar no ser humano os mais diversos tipos de impulso. Sendo assim, a vida seria insuportável sem os benefícios da arte, pois ela apresenta uma mimetização da existência. O filósofo trabalha com a ideia de que a vida é uma mistura de sofrimento, incertezas e momentos de neutralidade, com efeito, a literatura, o teatro e sobretudo a música e as artes em geral possui a capacidade de abstrair e canalizar as dores das mazelas humanas.

A linguagem é uma das formas mais primitivas de investigação sobre a verdade, a arte, em contraponto não tema intenção de chegar a uma certeza clara e indubitável, mas utilizar de ilusão como ponto de partida da criação estética, e para isso é dispensável a busca pela verdade na composição das artes. Sobre isso Nietzsche afirma:

³ Arthur Schopenhauer (1788-1860) foi um filósofo alemão conhecido pelo pessimismo metafísico em seus escritos. Em *O mundo Como Vontade e Representação* ele apresenta a ideia do mundo como o resultado da interação do sujeito co a realidade exterior, sendo impossível a contemplação da “coisa em si” dos objetos.

Ao narrador épico é permitida a mentira, pois, aqui, não se antevê nenhum efeito nocivo. Assim, lá onde a mentira parece agradável, ela é permitida: a beleza e a agradabilidade da mentira, desde que não cause danos. Eis como o sacerdote forja os mitos de seus deuses, ela (a mentira), justifica sua sublimidade. (Nietzsche, 2009, p. 63).

Na passagem acima Nietzsche faz referência a poesia e ao teatro grego para exemplificar a força de superação da arte perante a linguagem. As artes criam um mundo aparente em que o homem não só se encontra, como também sente os fados da existência menos pesado.

Sendo assim a arte ignora qualquer investigação sobre a verdade por meio da linguagem, nela não é necessário correspondência entre ideia e objeto, antes deixa claro que sua finalidade é tocar o homem em seus sentimentos profundos e, por meio deles, suscitar sensações que as palavras não são capazes de expressar com clareza. Sendo assim a arte não só despreza qualquer ligação com a verdade, como torna esse afastamento um ponto extremamente importante para a criação estética. A arte não tem obrigação alguma de representar a verdade, e como mimetização da vida ela é uma das válvulas de escape que a humanidade criou para amenizar as mazelas da existência.

Sendo a arte uma parte importante da vida humana, e ao assumir que ela estimula sensações ao qual a palavra não pode codificar com completude, podemos identificar a ineficácia da linguagem como método único de codificação verdadeira da realidade.

Em suma o que o filósofo quer contextualiza ao criar ao colocar a linguagem frente a arte é mostrar que existe algo presente na natureza humana que extrapola qualquer conceitualização racional, é trazer a toda a falha no espírito científico da linguagem. Deste modo a mesma teoria que colocava em xeque a capacidade humana de conhecer, agora põe o sujeito no centro de algo que é feito por ele e para ele, que a palavra é simplesmente ineficaz para responder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crítica de Nietzsche ao conceito essencialista da linguagem elucidada a concepção de verdade por meio da palavra. É importante ressaltar que a linguagem é o principal veículo de investigação e início da tentativa da codificação da realidade, todavia o filósofo aponta suas falhas e equívocos através da análise do homem e de suas potencialidades. Os pontos apresentados por Nietzsche não têm como finalidade destruir todos os conceitos sobre a realidade e inviabilizar totalmente a linguagem, mas mostrar que a palavra por si só é falha como critério correto de expressar a verdade, pois o sujeito que observa o objeto tem ciência apenas das suas impressões empíricas sobre os fatores externos a ele, e não uma certeza indubitável sobre o mesmo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. **Confissões**, São Paulo: Canção Nova, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim Falava Zarathustra**. São Paulo: Edipro, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral**. São Paulo: Hedra, 2007.

SANTOS, Ivanaldo. *Nietzsche e a Linguagem*. **Periódicos UFRN**, v. 1 n. 4, p. 7-14, 30 set. 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo Como Vontade e Representação**. Tomo I: São Paulo: Unesp, 2015.





ESFERA PÚBLICA E LEGITIMIDADE EM JÜRGEN HABERMAS

Roany Maurilio Salvador Alves *

RESUMO

O presente artigo pretende demonstrar, em vista do quadro geral do modelo deliberativo de democracia, a importância da esfera pública para o processo de legitimação das decisões do sistema político. Para tanto, destacar-se-á o *princípio do discurso* ('D'), postulado por Jürgen Habermas, a partir do qual fundamenta-se o consenso não-substantivo no contexto das sociedades pós-tradicionais por via da expansão das oportunidades de expressão. Por fim, corrobora-se com a hipótese de uma esfera pública como espaço privilegiado no qual a sociedade civil exerce sua autonomia tanto privada quanto pública através da formação da opinião e da vontade política.

PALAVRAS-CHAVE

Esfera pública. Legitimidade. Democracia.

ABSTRACT

This article intends to demonstrate, in view of the general framework of the deliberative model of democracy, the importance of the public sphere for the process of legitimizing the decisions of the political system. To this end, the principle of discourse ('D'), postulated by Jürgen Habermas, will be highlighted, based on which non-substantive consensus is founded in the context of post-traditional societies through the expansion of opportunities for expression. Finally, it corroborates the hypothesis of a public sphere as a privileged space in which civil society exercises its autonomy both privately and publicly through the formation of opinion and political will. Finally, it corroborates the hypothesis of a public sphere as a privileged space in which civil society exercises its autonomy both privately and publicly through the formation of opinion and political will.

KEYWORD

Public sphere. Legitimacy. Democracy.



INTRODUÇÃO

Sob a perspectiva de um novo modelo de teoria crítica, o marco teórico da reconstrução normativa reposicionou, a partir dos anos setenta, toda herança da primeira geração de pensadores críticos voltados para o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. A ruptura com a filosofia da consciência (sujeito → objeto) e a adesão ao paradigma linguístico-pragmático como ferramental teórico para o diagnóstico das patologias da comunicação entre os sujeitos em interação (sujeito ↔ sujeito), orienta o modo com que o pensamento de Jürgen Habermas se aproxima e se distancia da primeira geração de autores da *tradição*. Se, por um lado, Habermas considera parcialmente o diagnóstico de tempo dos anos 1930, no qual Theodor Adorno e Max Horkheimer expõem a dominação social pela racionalidade instrumental no contexto do capitalismo avançado nas sociedades de massa, cuja crescente diferenciação das esferas de coordenação, ressoando a tese weberiana¹, desponta para uma complexificação social aporética; por outro, buscará, no quadro de sua teoria da ação comunicativa, a reformulação do modelo

* Graduando em Filosofia na UFMG (2016-2019), com foco em Marxismo e Teoria Crítica. É membro do Programa de Educação Tutorial de Filosofia (2017), onde é pesquisador e extensionista. Integrante do grupo de pesquisa Crítica e Dialética (2017). Professor voluntário de Filosofia no cursinho popular Humanizar (2018).

1 Cf. COHN, Gabriel. (1995), "Prefácio: como um hobby ajuda a entender um grande tema", in Max Weber, Os fundamentos racionais e sociológicos da música, São Paulo, Edusp.

da crítica de modo a superar as aporias da primeira geração formuladas na *Dialética do Esclarecimento* (1947) e na figura da *grande recusa* marcusiana (Habermas, 2012b, p. 669).

Tendo em vista a diferenciação entre dois modelos de reflexão², o giro linguístico empreendido por Habermas em sua análise dos pressupostos da ação comunicativa, agora reorientada para a análise dos processos institucionais e comunicativos que perpassam o entendimento mútuo de indivíduos em interação na sociedade, busca reconstruir os ideais emancipatórios implícitos na própria racionalidade comunicativa dos atos de fala (nomeadamente: a verdade em relação ao mundo objetivo, a correção normativa com respeito ao mundo social, e a autenticidade ou veracidade no que se refere ao mundo interno, bem como modificações pontuais desses princípios). A reconstrução desses princípios que estruturam implicitamente o entendimento dos indivíduos intersubjetivamente engajados serve, por sua vez, para a formulação de uma base normativa a partir da qual é possível informar e estabelecer a crítica às patologias sociais, conceito com o qual Habermas operacionaliza os entraves institucionalmente mediados que constroem a adesão ao fundo normativo do entendimento intersubjetivo. O esforço dessa nova agenda de pesquisa busca o diagnóstico das interferências estratégica dos *sistemas*, como o mercado e a burocracia estatal, nas ordens simbólicas do *mundo da vida* onde as ações dos sujeitos voltam-se para o entendimento mútuo. Em contraste aos integradores sistêmicos, tais como o dinheiro e a administração, é nas relações do *mundo da vida* que Habermas encontrará, como contexto próprio da linguagem compartilhada, o *locus* privilegiado da integração social que se realiza através do entendimento e da solidariedade coordenada entre os sujeitos de uma comunidade política.

Procurando retirar as consequências institucionais de sua teoria da ação comunicativa, a compreensão de Habermas sobre a esfera pública, enquanto estrutura comunicacional enraizada no mundo da vida, ressurgiu inicialmente no interior de uma teoria da sociedade dividida em dois níveis (Habermas, 2012b). Sob essa perspectiva, a esfera pública cumpriria o papel de mediação entre sociedade civil e os imperativos sistêmicos do Estado e do mercado. Esse esforço ficará ainda mais claro com o lugar central que passa ocupar a categoria de esfera pública na proposta deliberativa de democracia em *Direito e Democracia* (1992). Do empreendimento teórico deste livro, cabe destacar a pretensão de pensar os meios de institucionalização do *princípio do discurso* como fundamento para a legitimação do processo decisório no interior do sistema político no contexto das sociedades pluralistas, nas quais a base da legitimação do regime político encontra-se ela mesma em suspeição³.

Nas trilhas do problema da legitimação, Habermas busca no processo de formação da opinião e da vontade política a base de compreensão da integração social nas sociedades modernas. A partir dessa proposta, o presente artigo apresenta o papel da esfera pública na institucionalização do *princípio do discurso*, sobre o qual se deve basear as condições do processo democrático e a legitimidade do sistema político. Para tanto, dividimos a apresentação em três partes: em um *primeiro* momento, uma breve apresentação da categoria de esfera pública na obra habermasiana; no *segundo*, o esclarecimento da importância da redescoberta da categoria de *sociedade civil* para um novo modelo de relação entre sociedade e Estado mediada pela esfera pública; e, por fim, a exposição das condições para a legitimação do sistema político com base no *princípio do discurso* no qual se fundamenta a participação política autônoma no contexto geral do modelo de democracia deliberativa.

1 BREVE GÊNESE DA ESFERA PÚBLICA

Mudança Estrutural da Esfera Pública, referência central nos estudos sobre o tema desde sua publicação por Habermas, em 1962, como tese de livre-docência⁴, reposiciona o conceito de esfera pública no centro da teoria democrática. Escrito ainda no rescaldo da desnazificação e do processo de consolidação do novo Estado Democrático de Direito na Alemanha, o livro é concebido sob a preocupação de consolidar um processo constitucional democrático capaz de se autoimunizar em

2 A saber, uma primeira voltada para as condições de possibilidade do conhecimento do sujeito cognoscente (transcendental/autorreflexiva) e outra orientada para as regras que restringem o sujeito em sua formação (não-transcendental/reconstrutiva). Cf. HABERMAS, J. Conhecimento e interesse. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

3 Cf. Jürgen, Habermas. A crise de legitimação do capitalismo tardio. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002

4 Embora publicado em 1962, é somente com a tradução para o inglês em 1989 que o livro torna-se referência nos estudos sobre esfera pública a partir especialmente dos trabalhos de Craig Calhoun, Seyla Benhabib e Nancy Fraser que irão se engajar em um intenso debate a respeito do estatuto da categoria de esfera pública.

relação tanto aos efeitos da burocracia de setores tecnocratas sobre o processo decisório, quanto da influência das elites oligárquicas que pudessem bloquear os potenciais da redemocratização. No centro da argumentação presente no livro, a esfera pública política liberal, compreendida como fenômeno genuinamente moderno, ao lado do mercado e do Estado, surge das determinações do contexto sócio-histórico que recobre, especialmente, o final do século XVII na Inglaterra, estendendo-se posteriormente para França e Alemanha.

Remontando ao movimento inicial da expansão das trocas, sob o qual as informações sobre a circulação de mercadorias passaram a exercer papel fundamental no cálculo dos produtores privados, a gênese histórica da esfera pública política consolida-se de fato a partir da crescente politização das experiências privadas compartilhadas até então por indivíduos nas chamadas *esferas públicas literárias* (*Literarische Öffentlichkeit*) em espaços como os grandes salões e cafés onde eram compartilhadas experiências da formação subjetiva e, assim, se formava o ideal de humanidade enredado pela noção de liberdade individual que acompanhava a consolidação da classe burguesa então emergente (Habermas, 2014). Como consequência do processo de busca de interpretações públicas para a própria experiência pessoal, os indivíduos privados passam a não mais compreender a regulação do poder público sob a perspectiva da *autoridade*, mas como preservação dos seus próprios interesses privados, convertidos em críticas e controvérsias públicas com relação às políticas de Estado, promovendo desse modo a politização da esfera pública literária até então voltada para a autocompreensão da esfera conjugal (Habermas, 2014).

Com a politização da esfera pública, os indivíduos privados, reunidos para discutir mediante razões questões referentes à administração pública, geram fundamentalmente as condições para o surgimento da imprensa que, em sua emergência no século XVIII, reestrutura toda a esfera pública em torno do *princípio da publicidade*⁵. Esse princípio, por sua vez, torna-se central para o controle do exercício da coerção e dominação do Estado a fim de garantir o exercício da autonomia dos indivíduos por meio das discussões livres e racionais entre os cidadãos (Habermas, 2014). A exigência da publicidade, como observa Koselleck em seu livro *Crítica e Crise* (1999), nasce uma vez que a esfera íntima, tomada pelo domínio moral, outrora reservado, como aduz Thomas Hobbes, ao foro privado e *secreto* como condição do Estado absolutista, passa a guiar a ação dos cidadãos que, embora sem poder executivo, assumem o status de “*poder espiritual do juízo moral*” (Koselleck, 1999, p. 49). Desse modo, as ações do Estado e suas motivações são postas a nu diante de um público formado pela classe burguesa emergente e interessada nas consequências das decisões estatais em seus negócios privados.

A novidade de uma *sociedade civil*, até então associada à esfera econômica e contraposta ao Estado, mobiliza o debate público de indivíduos privados que discutem mediante razões, formando o *tipo-ideal* de esfera pública liberal que servirá como parâmetro para Habermas descrever o processo de decadência desse mesmo modelo de esfera pública no século XX. Segundo esse novo diagnóstico de tempo, seria em função da tensão entre Estado e sociedade civil por meio da manipulação do interesse público pelos interesses privados – a exemplo dos lobbies e de uma maior intervenção estatal na esfera privada⁶ com a transformação dos cidadãos em *clientes* pelas políticas assistenciais – que ocorre uma considerável mudança nas condições do que é *público*. No contexto das democracias de massa e do *Welfare State* na primeira metade do século passado, tanto o intervencionismo estatal quanto a feudalização da esfera pública colaboraram para refuncionalizar o *princípio da publicidade* típica da esfera pública liberal que se torna, desde então, cada vez mais distorcida por uma lógica manipuladora do debate público pelos grandes meios de comunicação, intrinsecamente voltados para a *publicity* das intenções das campanhas de mercado (Habermas, 2014).

No entanto, o diagnóstico pessimista, que nada deixa dever àquele da *Dialética do Esclarecimento*, sofre modificações em *Teoria do Agir Comunicativo* (1981). Em sua nova concepção, diante das mobilizações e dos novos movimentos sociais que surgem ao longo dos anos 60 e 70, Habermas concebe a sociedade civil como mobilizada em novas esferas públicas, no quadro de uma teoria da

5 Cf. KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

6 Cf. POLLOCK, Friedrich. “State capitalism: its possibilities and limitations”. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9: 200-225, 1941.

sociedade dividida em dois níveis, *mundo da vida* e *sistema*, na qual a função de resguardar a autonomia privada, sem ter propriamente a pretensão de tomada do poder ao contrário dos movimentos de inspiração revolucionária, se faz a partir da mediação daqueles dois níveis (Habermas, 2012). Esse modelo prevalece até o novo conjunto de problemas apresentados no prefácio para a segunda edição de *Mudança estrutural* (1990), e que levam à uma terceira formulação da categoria de esfera pública em *Direito e Democracia* (1992).

2 O REDESCOBRIMENTO DA SOCIEDADE CIVIL E A MUDANÇA DE MODELO

Com o, assim chamado, redescobrimto da sociedade civil nos anos noventa, legatário da sociologia política americana, em especial do trabalho seminal de Jean Louise Cohen e Andrew Arato⁷, e o acúmulo que se seguiria da elaboração de sua *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas introduz de modo paradigmático, em 1990, a nova edição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Na busca de responder às principais contribuições ao debate sobre a categoria de esfera pública, o autor reavalia, no novo prefácio, aspectos importantes observados por seus críticos. Entre esses, vale destacar nomes importantes da teoria feminista que, ao pensar o domínio patriarcal sobre as relações recíprocas entre esfera pública e privada, problematizam a abordagem habermasiana em relação aos grupos excluídos anteriormente das considerações do modelo liberal, como é o caso de trabalhadores, negros e mulheres (Fraser, 1992; Young, 2001; Benhabib, 1992; Negt; Kluge, 1993). Tais críticas levam Habermas a uma reformulação em termos funcionais do papel da esfera pública, o que ganhará contorno mais nítido em *Direito e Democracia*.

Com efeito, em *Direito e Democracia*, Habermas busca dar consequências institucionais às pretensões de sua teoria da ação comunicativa como resposta ao problema da integração social no contexto das *sociedades pós-tradicionais*, o que justamente indica que ele reconhece os limites de uma teoria social que não considere a lógica de exclusão inerente ao modelo liberal (Habermas, 1997b). Sob a perspectiva da ética do discurso, a argumentação do livro se encaminha para a recuperação do conteúdo normativo do Direito a partir das ideias de *autonomia* e *soberania popular*. Na tentativa de superar o embate entre liberais e republicanos, no qual direitos humanos e direitos políticos seriam concebidos em oposição um ao outro (Audard, 2001), a solução encontrada para o impasse entre a *autonomia pública* e *autonomia privada* é solucionado pelo modelo de *autolegislação*: de acordo com Habermas, os cidadãos só poderiam ascender à autonomia privada de sujeitos jurídicos “na medida em que esses sujeitos se reconhecem mutuamente em seu papel de destinatários de leis” (Habermas, 1997a, p. 159). A partir dessa compreensão, na qual a dimensão do reconhecimento intersubjetivo entre indivíduos ganha destaque, a esfera pública transforma-se por excelência no espaço onde os membros da sociedade civil, por meio da formação da opinião e da vontade política, não só exercem sua autonomia em relação ao Estado, mas também interpretam suas experiências em relação aos outros membros envolvidos no processo político e engajados na formação cooperativa da vontade (Habermas, 1997b).

Em contraponto ao *modelo de sítio* que caracterizava a relação entre esfera pública e Estado no quadro teórico de sua *Teoria da Ação Comunicativa*, no qual a sociedade civil organizada possuiria somente a pretensão de se proteger da intervenção do Estado na ordem simbólica do mundo da vida, em *Direito e Democracia* é empregado o *modelo de eclusas*. Nesse novo modelo, o próprio Estado encontra-se profundamente interligado com as pretensões do mundo da vida através do *medium* do Direito compreendido a partir da teoria do discurso (Habermas, 1997a).

Descrita como “estrutura comunicacional enraizada no mundo da vida através da sociedade civil” (Habermas, 1997b, p. 91), a esfera pública, embora não seja ela mesma uma categoria normativa, em razão da sua índole anárquica, passa ser compreendida como o espaço social em que os atores da sociedade civil articulam autonomamente suas razões políticas e morais através do reconhecimento mútuo de suas experiências, a fim de fornecer argumentos para suas demandas com a finalidade de influenciar os processos de tomada de decisão no centro do sistema político (Habermas, 1997b). Portanto, a esfera pública torna-se ativa em relação ao Estado, informando-o, como uma “caixa de ressonância” dotada de sistemas de alarme, sobre os diferentes contextos do mundo da vida, por meio dos quais a teoria normativa de democracia pode extrair não só a força social de integração

7 Cf. COHEN, J. L. and ARATO, A. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1992.

através da ação comunicativa, mas também a legitimidade das decisões tomadas pelas instituições que formam o sistema político (Habermas, 2014).

Em vista da integração da sociedade através da ação comunicativa que busca reconstruir as condições para o entendimento implícito entre os sujeitos da linguagem, no modelo de democracia deliberativa proposto por Habermas a legitimidade é compreendida não pela legalidade do Estado de Direito em sua forma positiva e autorreferente, como concebe a escola positivista inspirada por Hans Kelsen, mas segundo o *processo* democrático que “institucionaliza o caminho para seu resgate argumentativo” (Habermas, 1997b, p. 214). Através desse resgate é possível demandar as razões sobre as *pretensões de validade* carreadas no processo de comunicação, caso isso seja exigido e problematizado por qualquer um dos sujeitos implicados na discussão. Desse modo, as normas presentes no sistema de direitos devem ser legitimadas através do processo de discussão mediante razões fornecidas pelos sujeitos livres e iguais,⁸ engajados na esfera pública concebida como estrutura intermediária que cumpre a função de “mediação entre sistema político de um lado, e os setores privados do mundo da vida de outro” (Habermas, 1997b, p.107).

3 O PRINCÍPIO DO DISCURSO COMO BASE PARA LEGITIMIDADE

Na encruzilhada entre o pluralismo das sociedades pós-tradicionais e a ausência de um consenso substancial de valores que leva ao desaparecimento dos pontos de referências da certeza⁹, cabe ao quadro de uma proposta de democracia deliberativa assentar no processo de deliberação pública as condições para a legitimidade do sistema político. A democracia deliberativa, sob a perspectiva de uma teoria do discurso reconstituída a partir do estabelecimento do Direito como instância de mediação, transfere a fonte da legitimidade política, outrora garantida pelos costumes e valores da tradição em sociedades mecânicas, para uma deliberação *comum* a todos os cidadãos igualmente livres e iguais. No contextos dessas sociedade pós-tradicionais, não é mais a vontade predeterminada da maioria que legitima as decisões – como na figura da ‘vontade geral’ imaginada por Rousseau por via da pressuposição de uma correspondência entre costumes e leis –, mas sim os *princípios* expressos no procedimento do modelo deliberativo de democracia que conduzem à formação da legitimidade – embora não propriamente do consenso substantivo, vale destacar – através do processo reflexivo de formação da opinião e da vontade política na esfera pública.

O processo de deliberação democrática, que encontra no direito o *medium* para a estabilização das expectativas entre os sujeitos intersubjetivamente implicados e reconhecidos em determinada comunidade política, baseia-se na reconstrução institucional do *princípio do discurso*. Sob esse princípio postula-se, no processo de deliberação, a validade somente das normas de ação nas quais “todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento na qualidade de participantes de discursos racionais” (Habermas, 1997a, p. 142). Procurando estabelecer a relação entre *princípio do discurso* e *democracia*, escreve Habermas:

O princípio da democracia destina-se a amarrar um procedimento de normatização legítima do direito. Ele significa, com efeito, que somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva (Habermas, 1997a, p. 145).

Desse modo, a democracia deliberativa encontra no princípio do discurso a possibilidade de fundamentar imparcialmente normas de ação fundadas “nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente” (Habermas, 1997a, p. 143). Nessa compreensão, essas estruturas comunicativas preservam os *ideais* encontrados nas pressuposições contrafactuais e mutuamente vinculadas que guiam as pretensões de validade dos atores orientados para o entendimento no mundo da vida. São essas pressuposições que, de acordo com Habermas, fundamentam no nível

8 Cabe aqui considerar novamente as críticas feitas pelos novos movimentos sociais, principalmente aqueles inspirados pelas teorias feministas que passam a questionar profundamente os critérios sob os quais geralmente um discurso é considerado racionalmente como válido. De acordo com teóricas feministas, esses critérios ocultam marcadores de gêneros e de raça, o que restringiria a participação de públicos subalternos na esfera pública, produzindo desigualdades sociais. Tratando dessa questão temos o texto seminal da Iris Marion Young, “Comunicação e o outro: Além da democracia deliberativa”. In: Souza, J. (org.). Democracia hoje: Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001.

9 Cf. Lefort, Claude. Essais sur le politique: XIXe – XXe siècles, Paris: Seuil, 1986, p. 30.

interno – ou seja, no interior das condições que estruturam a comunicação – o papel normativo do direito como meio de integração social que deve visar não só a manutenção da ordem, a distribuição e a garantia social, mas também a proteção de identidades coletivas e tradições culturais comuns (Habermas, 1997a).

Portanto, é sob a forma do direito que as pretensões que já de algum modo guiam a conversação entre indivíduos voltados para o entendimento mútuo no nível dos atos de fala, conforme sustenta a teoria da ação comunicativa habermasiana, encontram a possibilidade de serem *externalizadas*. Essa exemplificação da externalização dos pressupostos internos e que, em um primeiro momento, não são destacados nos atos de fala correntes nas comunicações do mundo da vida demonstra o esforço constitutivo que nos faz saltar do *plano do discurso* (em sua primeira formulação geral e abstrata) para o *princípio democrático-institucional* que, de acordo com Habermas, “resulta de uma especificação correspondente para tais normas de ação que surgem na forma do direito” (Habermas, 1997a, p. 143). Um exemplo inspirado por esse esforço – a saber, de institucionalização do *princípio do discurso* através da especificação do *princípio da democracia* – são os «orçamentos participativos» (OP) que tiveram impacto significativo nas cidades brasileiras em que foram implementados (Avritzer 2009a). Nesse sentido, os orçamentos participativos, enquanto exemplo da institucionalização do procedimento de democracia deliberativa de recorte discursivo, buscam, ao menos em tese, agregar os indivíduos afetados pela política orçamentária e seus efeitos sobre a sociabilidade mais imediata, abrindo o processo decisório para a participação da sociedade civil, que passaria, então, a ter condições institucionais de influir comunicativa e autonomamente nos processos de tomada de decisão, por meio da formação da opinião e da vontade política.

Nesse plano *exterior*, os processos de institucionalização das energias pressupostas na própria ação comunicativa assentam sua legitimidade na necessidade de esferas públicas autônomas em uma cultura política liberal. O direito à discussão e à comunicação nessas esferas públicas autônomas, compreendido geralmente como constitutivo de direitos políticos secundários, são reconstruídos por Habermas como direitos humanos fundamentais (Audard, 2001). Tornam-se, portanto, imprescindíveis para a garantia da dignidade da pessoa humana. Com essa nova compreensão do direito à discussão e à comunicação, deve-se garantir que a institucionalização da formação da opinião e da vontade política seja informada pelos diferentes contextos comunicacionais no espaço social. São os fluxos de comunicação na esfera pública que, produzidos e agitados pelos diferentes atores da sociedade civil, justificam as normas ao mobilizar argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais, tendo em vista os seus distintos, e quase sempre conflitantes, interesses.

A elaboração dos discursos, presentes em todas as discussões encetadas pelos mais distintos públicos, carrega tanto a *força* legitimadora do Estado de Direito quanto a da integração social. Por um lado, do ponto de vista das decisões do Estado, sua legitimidade é tanto mais garantida quanto mais os sujeitos implicados em determinada política têm a possibilidade de intervir no processo de discussão sobre os termos das decisões tomadas pelo sistema político. Por outro lado, a *integração social* é tanto mais orgânica quanto mais o debate público sobre os modos de exercício do poder é continuamente preservado e enredado pelas mais diferentes esferas públicas (Habermas, 1995).

Assim, a legitimidade do processo de institucionalização da formação da opinião e da vontade política, segundo o modelo discursivo de democracia, baseia-se na deliberação pública¹⁰ na medida em que o modelo de *autolegislação* confere aos indivíduos engajados nas discussões na esfera pública o caráter tanto de *legisladores* quanto de *destinatários* do direito. Essa perspectiva, que segundo Habermas garante a *cooriginariedade* entre direitos humanos e soberania popular – e, portanto, dos direitos subjetivos ancorados na moral e do status de cidadãos de determinada comunidade política – relaciona-se reflexivamente¹¹ na forma do sistema de direitos que deve estar, por sua vez, aberto para os impulsos comunicativos que circulam na esfera pública (Habermas, 1997a).

Destacando também a importância das esferas públicas ativas e livres como fonte para a legitimidade das instituições no modelo deliberativo de democracia, Seyla Benhabib (2007), comentando sobre tal proposta, chama atenção para as consequências do pressuposto desse modelo,

10 BENHABIB, 2007, p.56.

11 Cf. também: MELO, Rúrion. “Habermas e a estrutura ‘reflexiva’ do direito”. **Revista Direito GV**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 67-78. 2005.

a saber, o *princípio do discurso* que fundamenta a legitimidade por meio da compreensão de serem válidas somente as normas de ação sobre as quais os possíveis atingidos possuem condições de fornecer assentimento na qualidade de participantes de discursos racionais. O modelo de democracia deliberativa baseado no princípio do discurso, de acordo com a nossa autora, deve preservar três pressupostos: o (1) pluralismo de valores, no qual assenta-se o procedimento deliberativo em condições não substantivas, mas abertas a processos e práticas de revisão; a (2) assunção dos conflitos de interesses na vida social; e a (3) pluralidade de modos de associação no qual todas as pessoas atingidas possuem o direito de articular seus pontos de vista (Benhabib, 2007).

Esses princípios destacados por Benhabib norteiam a *razão prática*¹² que encontra na esfera pública o espaço para sua realização enquanto *razão pública*, na busca de fundamentar racionalmente imperativos com referências à ação, decisões e à vontade (Habermas, 1989). No modelo deliberativo, portanto, o uso público da razão, incorporado às justificativas e demandas dos conflitos sociais, é caracterizado como um processo não-coercitivo e não-final de formação da opinião numa esfera pública irrestrita (Benhabib, 2007), processo que se torna a base para a integração social por meio da permanente reconstituição do “espaço de convivência e das relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco” (Werle, 2013, p. 159).

CONCLUSÃO

Desde a publicação de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1962), a categoria de esfera pública ocupa papel central não só na agenda da teoria crítica de habermasiana, mas também de toda teoria democrática posterior. No novo diagnóstico de tempo, elaborado nos anos noventa, em vista da participação cada vez mais expressiva dos movimentos sociais no interior da sociedade civil, os movimentos reivindicatórios e a relação entre sociedade e Estado recolocam o problema da legitimidade das decisões do sistema político.

Procuramos mostrar, neste breve trabalho, a importância da esfera pública para a legitimação das decisões do sistema político em uma sociedade pós-tradicional. Embora não seja uma categoria normativa, passível de ser determinada segundo os conteúdos que efetivamente circulam no mundo da vida, a esfera pública “constitui principalmente uma *estrutura* comunicacional do agir orientado pelo entendimento” (Habermas, 1997b, p. 92), permitindo que os diferentes públicos possam, por meio da tematização, problematização e performance de suas experiências, exercerem sua *autonomia* sobre o processo deliberativo. Ao fundamentar imparcialmente as normas de ação pela postulação do *princípio do discurso*, o próprio processo deliberativo solicita a participação de todos os sujeitos implicados em determinado problema como garantia da legitimidade das decisões.

Nessa proposta de democracia deliberativa de corte discursivo, vimos que o *princípio do discurso* se incorpora externamente ao *princípio da democracia* pela mediação do direito, preservando a possibilidade da legitimidade num contexto social em que o consenso substancial se inviabiliza em razão do pluralismo de valores. Desse modo, a esfera pública torna-se o espaço social em que a *autolegislação* busca complementar reflexivamente tanto a *autonomia privada* (direitos humanos) quanto a *autonomia pública* (soberania popular), de modo a legitimar o direito enquanto *medium* de integração social, por meio da estabilização das expectativas mútuas entre sujeitos intersubjetivamente implicados.

A ordem corrente das relações de reconhecimento recíproco entre participantes de discursos racionais na esfera pública carrega *já* implicitamente, enquanto norma, o princípio do discurso a ser reconstruído e, no quadro da teoria democrática, institucionalizado como procedimento deliberativo de legitimação do Estado democrático de direito (Werle, 2013). Essa formulação, por fim, garante uma fundamentação não só pós-convencional, mas também pós-metafísica do Estado constitucional e do sistema político que, por sua vez, passam a sedimentar sua legitimidade a partir dos impulsos comunicativos produzidos na esfera pública com a tematização e transmitem a força necessária para a integração das sociedades que buscam preservar o *ethos* de uma vida livre e democrática.

12 Sobre como os indiferentes problemas de ordem prática podem ser tratados no interior da esfera pública, ver HABERMAS, Jürgen. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. *Estud. av.*, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 4-19, Dec. 1989.

BIBLIOGRAFIA

- AVRITZER, Leonardo. Modelos de deliberação democrática: uma análise do orçamento participativo no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de S. (Org.). **Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009a. p. 561-597.
- BENHABIB, Seyla. “Sobre um modelo deliberativo de legitimidade democrática”. In: **Democracia deliberativa**. Organizado por Denilson Luis Werle e Rúrion Soares Melo. São Paulo, SP: Esfera Pública, 2007.
- FRASER, Nancy. “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. In: Calhoun, Craig. (org.). **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge: MIT, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.
- HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.
- HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. São Paulo: UNESP, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. Três modelos normativos de democracia. **Lua Nova**, São Paulo, n. 36, p. 39-53, 1995.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. V. 1. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. V. 2. Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- HABERMAS, Jürgen. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 4-19, Dec. 1989.
- KLUGE, Alexander; NEGTE, Oskar. **Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999.
- MELO, Rúrion. **O uso público da razão: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas**. São Paulo: Loyola, 2011.
- WERLE, Denilson. *Razão e democracia: uso público da razão e política deliberativa em Habermas*. **Trans / Form / Ação**, Marília, v. 36, n. spe, p. 149-176, 2013.
- YOUNG, Iris M. *Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa*. In: SOUZA, Jessé (org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática na contemporaneidade**. Brasília, DF: UNB, 2001. p. 365-386.



UMA ANÁLISE DO LUGAR DA RELIGIÃO NO NC/FP DA PRIMAVERA DE 1888, 14 [89]

Vinícius Alencar *

RESUMO

No Fragmento Póstumo 14, [89] da primavera de 1888, o filósofo alemão Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) problematizou a questão do sofrimento sob uma perspectiva um tanto quanto singular e curiosa. A presente pesquisa se propõe analisar qual o lugar da religião no modo com que o sofrimento foi problematizado no texto. Destarte, de que maneira o sofrimento foi problematizado por Nietzsche no Fragmento Póstumo da primavera de 1888? Qual o lugar da religião na formulação deste problema? Como se correlacionam estas duas temáticas no texto e quais são as consequências de seus desdobramentos no modo com que a vida é valorada? São a estas questões que nos dedicaremos neste texto.

PALAVRAS-CHAVE

Nietzsche. Religião. Sofrimento. Crítica.

ABSTRACT

In the Posthumous Fragment 14, [89] from the spring of 1888, the German philosopher Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) problematized the issue of suffering from a somewhat singular and curious perspective. The present research proposes to analyze the place of religion in the way in which suffering was problematized in the text. Thus, in what way was suffering problematized by Nietzsche in the Posthumous Fragment of the spring of 1888? What is the place of religion in the formulation of this problem? How are these two themes correlated in the text and what are the consequences of their unfolding in the way life is valued? These are the questions that we will focus on in this text.

KEYWORDS

Nietzsche. Religion. Suffering. Criticism.



1 INTRODUÇÃO

Junto à apresentação de nosso tema e de nossa arquitetura textual, faz-se mister que já no prelúdio desta pesquisa, encontre-se dadas as razões pelas quais Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) foi escolhido como substrato para a investigação de nosso filosofema, a saber, o lugar da religião na formulação do problema do sentido do sofrimento no fragmento póstumo 14 [89] da primavera de 1888.

Tratando-se de Nietzsche, duas imagens são fortemente significativas, a da dinamite e a do martelo. Em *Ecce Homo*¹ diz, “Eu não sou homem, sou dinamite” (EH/EH, porque sou um destino, 1) e o subtítulo

* Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), é membro do Grupo de Pesquisa em Fenomenologia e Existencialismo do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (GEF-PPGFIL/UFJF) e do Grupo de Estudos Nietzsche, Consciência e Cultura da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE-BH).

1 Para as citações das obras de F. Nietzsche utilizaremos a forma proposta pelo *Os Cadernos Nietzsche* que adotam o modelo presente na edição Colli/Montinari das *Obras Completas de Nietzsche*. As siglas são compostas do título da obra em alemão acompanhadas das siglas do título em português. Para as obras publicadas: após a sigla da obra [vírgula] [espaço] nome da seção (se houver) [vírgula], número do aforismo (ou do parágrafo ou do fragmento): (MA/HH I, das coisas primeiras e

de *Crepúsculo dos Ídolos* enuncia seu modo de filosofar, com o martelo. Tais imagens de seu autorretrato podem parecer exageradas e indicar um pensamento reducionista que entende o filósofo como um destruidor pessimista, porém, se analisarmos com cautela, perceberemos que dinamite não serve apenas para destruir, mas, também, para abrir caminhos, desbravar horizontes. E que o martelo, não serve apenas para quebrar ou fixar, mas, nas mãos de um artista serve para fazer aparecer aquilo que estava encoberto, dar novas formas àquilo que era tido por acabado, esculpir novas possibilidades (Moraes, 2013).

Ao passo de toda polêmica que sua figura desperta, seja pelos preconceitos intelectuais que dizem respeito ao seu modo anti-sistêmico e crítico, ou seja pelos preconceitos religiosos no que diz respeito ao seu modo de tratar a questão de Deus pelo qual ficou entendido como demolidor do cristianismo ou aquele amargo filósofo que será eternamente conhecido por matar Deus e descrever poeticamente seu féretro, “procuramos compreender a filosofia nietzschiana tendo como premissa que a faceta crítica e a faceta criativa de Nietzsche são indissociáveis. É o que A Gaia Ciência expressa com esta máxima: “Somente enquanto criadores temos o direito de destruir!”” (Moraes, 2013, p. 1)

É justamente a partir desta compreensão da coexistência de uma faceta crítica e criativa que se dá a razão pela qual Nietzsche foi escolhido como substrato desta pesquisa, pois, assim também entendemos que filosofar é transvalorar, é interpretar, é possibilitar caminhos de afirmação e não de uniformização, engessamento, estagnação. O pensar e o viver não se desassocia, mas, afirmam-se. Em Nietzsche encontramos essa possibilidade de investigação sob o prisma da vida, da vida em si mesma, sem a necessidade de se criar ultra mundos que “justifiquem” nossa existência.

O que se percebe é que normalmente, tendemos diante das problemáticas existenciais que nos circundam à formulações teóricas, respostas e conclusões racionais e/ou religiosas que nos estabilizem em uma verdade, e nos salvem da angústia de sabermos-nos circunscritos em um absurdo não dito. Este *modus operandi* pode ser descrito pelo que Nietzsche chamou de “vontade de sistema”³ e “vontade de verdade”⁴. Tais vontades se equivalem à uma vontade metafísica, ou seja, à uma vontade de nada, pois, elas são como que uma expressão do ideal ascético infiltrado, também na produção filosófica, que se mostra como caminho para a construção da ideia de uma finalidade, de uma totalidade, de uma uniformidade.

Ao contrário da vontade de verdade, no *corpus* nietzschiano se encontra a possibilidade da criação, do deslocamento, da desconstrução, da transvaloração dos valores e nunca uma teleologia. Ao contrário da vontade de sistema, o pensamento nietzschiano é formulado em movimento e pelo movimento⁵, que são expressos por sua diversidade estilística, de maneira especial pelo estilo aforístico que permite no silêncio do vazio entre os aforismos, na metaforização, uma admirável dinamicidade.

Pesquisar uma temática em Nietzsche, é estar disposto ao artístico, cauteloso, delicado e laborioso “milagrar novos amanheceres”⁶ com criticidade e criatividade. É estar disposto a deixar-se ser provocado e provocar, é sobretudo querer, desejar, mergulhar e não se apartar, é sentir o texto

últimas, 22), (FW/GC, 324). No caso das citações da obra *Genealogia da Moral*, no lugar do nome seção (salvo o prólogo) aparecerá em algarismo romano o número da dissertação: (GM/GM, prólogo, 8), (GM/GM, I, 4). Para os fragmentos póstumos, adotamos as traduções feitas para o português por Rubens Rodrigues Torres Filho, para o volume de Nietzsche da Coleção *Os Pensadores*. À vista disso, em caso de primeira ocorrência, após a sigla da obra (Nc/FP) [espaço] ano em que o fragmento foi escrito [vírgula] [espaço] algarismo arábico indicando a série do manuscrito [espaço] e entre colchetes número dos manuscritos constantes na referida série das edições críticas Colli/Montinari [travessão] e a indicação das siglas do nome do tradutor (em nosso caso RRTF) [vírgula] [espaço] e indicação do parágrafo [vírgula] [espaço] e da página em que correspondem à tradução na Coleção: (Nc/FP 1888, 14 [89] – tradução de RRTF, §1502, p. 394).

2 Cf. FW/GC, 58.

3 Cf. Nc/FP 1888, 15 [118].

4 Cf. FW/GC, Prólogo, 4.

5 “Nada mais estranho ao filósofo do que o projeto de enclausurar o pensamento, encerrá-lo nos limites estreitos de uma dogmática. Nada mais distante dele que o propósito de colocá-lo a serviço da verdade, asfixiá-lo sob o peso do incontestável. Não é por acaso, pois, que o autor de Zarathustra se apresenta como pensador que permanece inconcluso; segundo seus próprios pressupostos, ele não pode apresentar-se de outra maneira, não pode almejar um termo de chegada”. (MARTON, Scarlett. Apresentação. In: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche, sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Trad. Claudemir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009. p. 09 – 20.)

6 Esta expressão é uma construção que tem suas raízes referenciais no pensamento poético de Manuel de Barros e quer dizer da atitude de possibilitar o brilhar daquelas auroras que ainda não brilharam como anunciado por Nietzsche na epígrafe da obra *Aurora*.

fazendo-se contexto na vida, na corporeidade. É descobrir não respostas, mas, um solo fértil para o perguntar-se e desconfiar-se.

Ao escolhermos Nietzsche, não escolhemos apenas seus textos, escolhemos sua atitude filosófica⁷ de entender a vida enquanto vontade de potência⁸ como um todo. Nosso filosofema não será aqui tratado sob ares de uma formulação que busque aliviar crises existenciais ou fornecer respostas, nem de cristalizar tal temática nos escritos do autor encaixando citações como peças de quebra-cabeças afim de se achar um sentido singular e unificado. Abordaremos o problema enquanto um problema sob os ares antagônicos e tensionados, que tendem a expansão da vida em afirmação, pois, a hipótese de uma cosmovisão nietzschiana a partir do *Amor Fati*, tendo o sofrimento como ponto chave de avaliação, não é conclusão, é continuação. Pretendemos aqui uma reflexão “prenhe de futuro (o termo que uso para isso é, como se sabe, “dionisíaco”)” (FW/GC, 370, grifo do autor).

No Fragmento Póstumo 14, [89] da primavera de 1888, o filósofo alemão Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) problematizou a questão do sofrimento sob uma perspectiva um tanto quanto singular e curiosa. A presente pesquisa ao se propor analisar de que modo o sofrimento foi problematizado no texto, detectou que o filósofo valeu-se de uma outra importante temática amplamente trabalhada em seus escritos, a religião. De que maneira o sofrimento foi problematizado por Nietzsche no Fragmento Póstumo da primavera de 1888? Qual o lugar da religião na formulação deste problema? Como se correlacionam estas duas temáticas no texto e quais são as consequências de seus desdobramentos no modo com que a vida é valorada? São a estas questões que nos dedicaremos neste texto.

Para alcançarmos nosso objetivo, teremos que percorrer algumas etapas. Na primeira etapa, demonstraremos qual foi a metodologia utilizada em nossa pesquisa para a leitura dos escritos nietzschianos. Na segunda etapa, o que se pretende é lançar um olhar mais detalhado sobre o fragmento póstumo 1888 14, [89], com o fim de se apresentar aonde e como ele se localiza no conjunto das obras de Nietzsche, assim como perceber suas características textuais o que nos possibilitará compreender de que modo o sofrimento é ali problematizado. Isto feito, na terceira etapa, evidenciaremos a estrutura formal da formulação da problematização, o que nos levará ao nosso objetivo nuclear, o lugar da religião que será desenvolvido na quarta etapa. Nesta penúltima etapa, percorreremos o caminho da crítica à religião estabelecida por Nietzsche em seu pensamento enquanto movimento que nega a vida em sua interpretação.

Como veremos, no decorrer do texto, é indicado que a religião não é algo a ser expurgada no pensamento nietzschiano e que há possibilidades de pensá-la enquanto caminho de afirmação da vida. Porém, nesta pesquisa, trataremos de trabalhar o lugar da religião de maneira crítica enquanto negadora da vida em sua interpretação, pois, entendemos que é valendo-se dessa crítica primeira de seu pensamento que Nietzsche conseguira formular o problema do sentido do sofrimento ao contrapor, por meio dos antagonismos, esta ideia no simbolismo de Dioniso e do Crucificado. Assim sendo, veremos que a religião encontra-se no texto como condição de possibilidade para se refletir a interpretação imposta ao sofrimento de maneira antagônica, e que o modo com que ela interpreta a existência a vida em si sofre diferentes valorações.

1.1 METODOLOGIA

Ler Nietzsche é um grande desafio que o próprio autor enuncia: “não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente não ser compreendidos” (FW/GC, 381); “escrevo de modo que nem o populacho, nem os *populi* [povos], nem os partidos de qualquer espécie me queiram ler” (MA I/HH I, 71) e por fim, o célebre imperativo com que encerra o prólogo de Aurora, “aprendam a ler-me bem!” (M/A, Prólogo, 5). Diante desta exigência, como, portanto, ler Nietzsche?

7 No que se refere a “atitude filosófica” de Nietzsche, conferir o aforismo 346 de *A Gaia Ciência*.

8 O termo alemão *Wille Zur Macht* encontra duas possibilidades de tradução para o português, a saber, vontade de potência, ou vontade de poder. Ambas as traduções se propõem a indicar o mesmo conteúdo conceitual expresso por Nietzsche em seu pensamento. Nesta pesquisa adotaremos a tradução do termo *Wille Zur Macht* como Vontade de Potência. Esta escolha se dá por dois motivos, o primeiro é pelo fato de que autores utilizados como referência para a leitura do pensamento nietzschiano, aos quais nos alinhamos teoricamente, nesta pesquisa como Scarlet Marton, utilizam esta mesma tradução, e o segundo motivo, é pelo fato de que nos parece que o termo potência, sintetiza de maneira mais adequada a noção do conceito enquanto possibilidade de novas configurações, de novas perspectivas e interpretações, um eterno criar e perecer em constante embate sem nunca cessar.

Esta é uma questão antiga e complexa que já foi tema de discussão entre os estudiosos de Nietzsche como por exemplo, Eugen Fink (1905-1975), Sarah Kofman (1934-1994) e Karl Löwith (1897-1973), no Colóquio de Cerisy em 1972. E diante desta questão outra nos surge, qual estrutura metodológica seria a que mais possibilitaria uma boa leitura dos textos de nosso filósofo do martelo de maneira nietzschiana⁹? Aliás, é possível estabelecer uma estrutura metodológica para a leitura dos textos de Nietzsche?

Na tentativa de respondermos a tais questões, alinhamo-nos nesta pesquisa a Patrick Wotling no entendimento de que “a Nietzsche não se pode aplicar as mesmas técnicas de análise que comumente se aplica a outros autores; a ele não se pode fazer exigências análogas às que se faz a seus pares; em suma: não se pode lê-lo como se lê a maioria dos filósofos” (Marton, 2010, p. 39) e ao mesmo tempo a Scarlet Marton, no entendimento de que a leitura estrutural de um texto filosófico tem singular importância para sua compreensão, especialmente quando se trata de um texto nietzschiano (Marton, 2010, p. 49). A relação, *a priori* paradoxal, dos pensamentos de Wotling e Marton nos permite entrever a possibilidade de se pensar um planejamento metodológico de leitura nietzschiana, ainda que de um modo não convencional.

Para este fim, é preciso compreender que “Nietzsche não elege como alvo de ataque indivíduos isolados, mas, “uma prática comum que os caracteriza”” (Marton, 2010, p. 42). Esta prática comum atacada por Nietzsche e percebida por Wotling é a vontade de verdade, que por sua vez, nega a perspectiva, a pluralidade angular de se examinar um mesmo objeto. É justamente a partir da percepção desta prática comum de busca, de vontade de verdade que Wotling organiza sua interpretação nietzschiana. E ao fazer isso, possibilita-nos vislumbrar uma metodologia coerente com o pensamento de Nietzsche, no sentido de que, para o lermos de modo eficaz, não devemos excluir a pluralidade, a perspectiva interpretativa, pois, tratando-se de uma leitura nietzschiana, “devemos frequentar sua obra, explorar suas tramas conceituais, conviver com suas estratégias” (Marton, 2010, p. 39).

Como estudiosos, ainda que aspirantes, do laborioso pensamento nietzschiano, procuramos estabelecer uma postura de contextualização do recorte do *corpus* nietzschiano que nos serve de base, assim como, um exame de nossas aspirações afim de transfiguramos uma possível vontade de verdade aqui subjacente, em abertura criativa aos impulsos de afirmação e expansão do pensamento afirmativo em contraposição à leituras tendenciosas¹⁰ do pensamento de Nietzsche que acabam por cristalizar conceitos e problemáticas expostas por ele em suas obras afim de se alcançar uma resposta para a atualidade.

Para isso, recorreremos ao próprio Nietzsche que nos indicou em seu texto *Genealogia da Moral*, o método que utilizaremos. Assim diz o autor, “bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’ ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte da interpretação” (*GM/GM*, prólogo, 8, grifo nosso) e ainda mais a frente, “faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido [...] para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e não um ‘homem moderno’: *o ruminar*” (*GM/GM*, prólogo, 8, grifo nosso).

Utilizaremos em nossa leitura do textos base para essa pesquisa, o método grifado acima, interpretar e ruminar como indicados por Nietzsche enquanto boas posturas de leitura. Sobre estes métodos explica Rosa Dias que, “interpretar um texto não é explicá-lo, não é transportá-lo de uma

9 A expressão, ler Nietzsche de maneira nietzschiana, quer indicar a postura de abordar os escritos do autor tal como ele mesmo se entendia sem maximização, ou minimização dos conteúdos presentes.

10 Um de nossos autores referência na interpretação do pensamento nietzschiano, Müller-Lauter, dedicou-se consideravelmente em desmascarar tais leituras ideologizantes dos escritos do autor de Zarathustra. E a título de situarmos concretamente o que entendemos por leituras tendenciosas, ou ideologizantes – segundo os termos de Müller-Lauter – apresentamos como exemplo o processo de construção de uma imagem marxista de Nietzsche em contraposição à imagem nacional-socialista forjada no Terceiro Reich (no segundo capítulo há uma nota que apresenta um outro exemplo de leitura ideologizante). Tal construção, deu-se consideravelmente a partir da leitura do pensamento nietzschiano realizada por Georg Lukács em sua obra *A Destruição da Razão*. Segundo Marton, Lukács “pretendeu explicar as colocações do filósofo como resultantes de determinada posição ideológica que consistia na defesa da burguesia imperialista alemã e na luta contra o socialismo” (Marton, 2009, p. 11). Tal processo, possibilitou outros caminhos de leituras que intencionavam capturar no pensamento nietzschiano justificativas para suas ideologias não sendo, portanto, coerentes e agindo “como soldados saqueadores” que retiram do texto “alguma coisa de que podem necessitar; sujam e desarranjam o resto e difamam todo conjunto” (MA/HH II, Opiniões e sentenças diversas, 137).

linguagem para outra linguagem como se a primeira fosse referência para a segunda; ao contrário, é essa que dará uma nova forma, um novo conteúdo à primeira” (Dias, 2011, p. 30) e que “ruminar não é uma elucubração da consciência, nem uma combinação de conceitos. É uma atividade que nos permite refazer a experiência do autor, apropriar-se do seu pensamento e assimilá-lo” (Dias, 2011, p. 31).

Esta, portanto, é a metodologia utilizada, uma pesquisa bibliográfica analítica e seletiva onde, nesse processo de leitura, buscaremos analisar sistematicamente os elementos que compõem o texto, com a intenção de compreender as ideias de Nietzsche acerca do objetivo geral desta investigação. E isto se dará por uma postura lenta, interpretativa e ruminante diante de seu pensamento, onde talvez esta postura se transpareça como repetitividade no texto, mas, o que se pretende não é um repetir por repetir mas é ruminar, é um ir a diante, olhar atrás e voltar a ir a diante e assim sucessivamente afim de obtermos uma depuração sadia dos conceitos.

Diante do pensamento nietzschiano, priorizaremos a busca por confrontá-lo e ao pensá-lo, criar possibilidades de afirmação da vida em si mesma na tentativa de se exercer uma atitude de filosofar assim como Nietzsche espera de seus leitores, que se “distingam do “homem moderno”: que à precipitação oponham a lentidão, que à pressa desenfreada contraponham a paciência” (Marton, 2018, p. 10).

2 O SOFRIMENTO NO Nc/FP DA PRIMAVERA DE 1888, 14 [89]

O tema do sofrimento no pensamento nietzschiano não é uma novidade introduzida pelo *Fragmento Póstumo* da primavera de 1888, visto que desde sua obra de estreia *O Nascimento da Tragédia* (1871) ele já é abordado. É um tema curioso que atravessa o pensamento do autor multiformemente e dilata os horizontes dos estudos de seu pensamento por meio da possibilidade dos pesquisadores em abordá-lo e relacioná-lo de modo variado dentro de seu arcabouço teórico ou em diálogo com outros autores como por exemplo Pascal, como fez Thiago Calçado em *O sofrimento como Redenção de Si* e Freud, como fez Isabel Fortes em *O sofrimento como travessia*.

Assim também nós, poderíamos abordar o sofrimento em Nietzsche sob diversas perspectivas e textos. Acontece que no *Fragmento Póstumo* da primavera de 1888, 14 [89], o sofrimento aparece problematizado sob um enfoque singular que se comunica de modo muito íntimo com a possibilidade de uma cosmovisão nietzschiana que tem a ver com seu pensamento trágico-afirmativo. O solo onde a trama argumentativa se desenvolve para a problematização e o modo com que este argumento se estrutura é surpreendentemente rico, pois, evoca elementos basilares do pensamento de Nietzsche e realiza-se sendo como que um ponto chave de leitura que contextualiza algumas noções como crítica moral, religião, afirmação, negação, pensamento trágico, etc.

Ainda que em sua escrita, o uso de aforismos seja a marca de seu pensamento, onde estes se caracterizam por não, necessariamente, terem de ter conexão entre si, mas podendo haver possibilidade de mudança sutil ou brusca de assuntos entre um e outro, conclusão de um pensamento em apenas um aforismo ou em aforismos sequenciados ou distribuídos, nosso texto de Nietzsche em questão, ainda que esteticamente se pareça com um, não é um aforismo, mas, sim, uma anotação do autor ainda inacabada. À vista disso, nossa leitura e interpretação deve estar cuidadosamente atenta, pois, por se tratar de uma anotação inacabada, o texto apresenta uma variada possibilidade de abordagens.

Esta atenção exigida na leitura de um texto que contém estas características, é por sua vez expressa no direcionamento e na delimitação daquilo que se quer pesquisar e isto não se trata de exercer uma leitura tendenciosa ou excludente, mas, de orientar-se. O que constitui a especificidade do tema do sofrimento no Nc/FP 14, [89]? De que modo se desenvolve e como se estrutura esta especificidade? São estas perguntas que nos orientam nesta pesquisa.

Nosso texto basilar, está circunscrito naquilo que chamamos de fragmentos póstumos. Trata-se, como já dito, de um conjunto de anotações pessoais, elaboração de projetos para a publicação, feitos por Nietzsche e que foram publicados, como o próprio nome mesmo diz, após sua morte, e que portanto, contém os textos de modo inacabado. Eles dizem respeito à produção filosófica do autor entre os anos de 1885 e 1889.

Até chegarmos na composição da obra dos *Fragmentos Póstumos* que temos hoje, houve muita polêmica no que concerne à história de sua editoração. Isto porque a primeira pessoa a reunir

e publicar estes escritos, foi sua irmã Elisabeth Förster-Nietzsche em 1901 e depois em 1906 e finalmente em 1911. Estas edições dirigidas pela irmã de nosso filósofo, foram alvo de duras críticas por entrever uma apropriação deturpada e tendenciosa das ideias de Nietzsche, como também, na invenção da obra “*Vontade de Potência*”¹¹, o que trouxe uma certa desconfiança na utilização destes fragmentos pelos pesquisadores.

Conforme assevera Oswaldo Giacóia Junior, não obstante à problemática acerca da autenticidade e a validade dos fragmentos póstumos exposta acima, estes

[...] encerram, de per si, *considerável relevância filosófica*: eles explicitam elementos e articulam argumentos que devem ser reputados essenciais para a adequada compreensão do modo como Nietzsche pretende ter refutado a tese filosófica da autonomia da consciência e a pretensão de conquistar um inabalável fundamento para o edifício do saber. (Giacóia, 1990, p. 139, grifo nosso).

A partir de 1960 surgiram as edições críticas¹² das obras completas de Nietzsche elaborada por Giorgio Colli (1917-1979) e Mazzino Montinari (1928-1986) que constituem até hoje referência segura para os pesquisadores do pensamento nietzschiano. Sobre o trabalho de Colli e Montinari, aponta Sandro Barbera que, a notabilidade desta edição crítica foi a de “desmontar a ordem arbitrária imposta por Elisabeth Förster-Nietzsche à obra póstuma com o intuito de fornecer aos leitores contemporâneos o esperado “sistema” filosófico do irmão”. (Barbera, S., 2006 p. 59 *apud* Marton, S. 2020 p. 50)¹³.

O texto a que nos referimos como basilar, redigido na primavera de 1888, compõe o caderno W II 5 dos fragmentos póstumos que segundo Joan B. Llinares (2008, p. 25), reúne um amplo acervo de anotações destinadas à elaboração da obra *Vontade de Potência. Décadence*, crítica ao niilismo e crítica ao cristianismo, são temáticas recorrentes nas anotações deste período. De maneira particular neste caderno, a crítica ao cristianismo é realizada sob a perspectiva dos aspectos filosóficos e metafísicos, diferentemente de outras anotações anteriores que detinham traços mais históricos e psicológicos. Arte e verdade se apresentam como ênfases à uma retomada reflexiva de *O Nascimento da Tragédia* e à considerações sobre a problemática do mundo “verdadeiro” e do mundo “aparente”.

Já que nosso texto base está inserido no caderno W II 5, carrega consigo do mesmo modo as temáticas supracitadas e assim como nos indica Guiomarino, no caderno no qual nosso texto está inserido, e portanto, podemos dizer também em nosso texto, vê-se que “o predomínio do tema da vida e da dinâmica vital dos impulsos e do corpo assume relevância como critério de valor” (2019, p. 43).

Isto posto, parece-nos que temos condições de avançar e concentrar nossos esforços em desvendar o Nc/FP 14, [89]. Eis o texto:

Os dois tipos: Dioniso e o Crucificado. – Verificar: se o típico homem religioso é uma forma de *décadence* (os grandes inovadores são, ao todo e em particular, doentios e epiléticos); mas aqui não deixamos de fora um tipo do homem religioso, o pagão? Não é o culto pagão uma forma de ação de graças e de afirmação da vida? Tipo de um espírito que acolhe em si e redime as contradições e problemáticas da existência! Aqui coloco o Dioniso dos gregos: a afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não negada e pela metade; (típico – que o ato sexual desperta profundez, mistério veneração). Dioniso contra o

11 A obra *Vontade de Potência* não havia sido terminada para publicação, mas, estava ainda sendo preparada para publicação por Nietzsche, por isso a colocamos entre aspas e nos referimos a ela como invenção. O que Elisabeth Förster-Nietzsche fez foi organizar, a seu bel-prazer, os conteúdos previstos por Nietzsche e publicá-los como se já tivessem sido assim dispostos por ele. Este feito trouxe muito transtorno ao pensamento nietzschiano. Para exemplificar, um deles foi a ligação que se estabeleceu entre Nietzsche e o nazismo. Isto se dá por meio da figura de Elisabeth Förster e o modo com que ela dispôs e divulgou as obras póstumas de seu irmão. Os nazistas se aproximaram e interpretaram o pensamento nietzschiano como confirmador de seus ideais, o que resultou em muito trabalho para os estudiosos comprometidos com o pensamento nietzschiano para desvincularem esta relação inexistente causada por um equívoco que tem como primaz Elisabeth Förster. Para aprofundar o tema, cf.: <https://doi.org/10.1590/2316-82422016v37n1an>.

12 KGB - *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*, edição crítica das correspondências; KGW - *Kritische Gesamtausgabe* edição crítica completa; KSA - *Werke: Kritische Studienausgabe* edição de estudo crítico; KSB - *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe*, cartas completas, edição de estudo crítico. eKGW: *Digitale Kritische Gesamtausgabe*.

13 Em nossa pesquisa utilizamos para leitura a eKGW, a segunda edição do quarto volume das edições críticas de tradução espanhola realizada por Joan B. Llinares (JBL) e Juan Luis Verma (JLV) sob a direção de Diego Sánchez Meca e da *Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN)* e a tradução para o português realizada por Rubens R. T. Filho na Coleção *Os Pensadores*, que utilizamos, também, para a citação.

“Crucificado”: ai tendes a oposição. Não é uma diferença quanto ao martírio, - é só que ele tem um outro sentido. A vida mesma, sua eterna fecundidade e retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento. No outro caso, o sofrer, o “crucificado como inocente”, vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação. – Adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrer: se é um sentido cristão, se é um sentido pagão. No primeiro caso, deve ser o caminho para um ser que seja santo; no segundo, o ser vale como santo o bastante para justificar ainda uma monstruosidade de sofrimento. O homem trágico afirma ainda o mais acerbo sofrer: ele é forte, pleno, divinizante e bastante para isso; o cristão nega ainda a sorte mais feliz sobre a terra: ele é fraco, pobre, deserdado o bastante, para em cada forma ainda sofrer com a vida. O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontando para redimir-se dela: - o Dioniso cortado em pedaços é uma promessa de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição. (Nc/FP 1888, 14 [89] – tradução de RRTF, §1502, p. 394).

Uma das perguntas postas como pano de fundo deste trabalho, é respondida por Nietzsche no texto: “adivinha-se: o problema é o do sentido do sofrer” (14 [89], RRTF). O que isto significa? Nestes termos, entende-se que o autor não problematiza o lugar do sofrimento diante da vida, mas aprofunda a questão perguntando-se pelo modo com que ele foi interpretado, valorado e, portanto, o sentido que obteve e como o valor deste sentido o estabeleceu como expressão de um fator decisivo de avaliação da vida.

Ajuda-nos a compreender a especificidade com que o tema do sofrimento é abordado, ou melhor aprofundado, em nosso texto basilar o aforismo 345 de *A Gaia Ciência* quando Nietzsche anuncia a moral como um problema. Segundo uma possível leitura que fazemos do aforismo sob o *prima* de nosso filosofema, compreendemos que não basta problematizarmos o sofrimento e sua relação com a existência, isto porque ainda sim, aquilo que de fato precisa ser posto em questão, o valor de seu valor, não seria alcançado. Ao problematizar o sentido do sofrimento, Nietzsche aprofunda a questão para além da relação que ele exerce com a existência e se pergunta pelo modo com que esta última o interpreta nos meandros de suas estruturas morais, pois, ao desvendar o modo com que o sofrimento é interpretado, conseguiremos vislumbrar como ele é avaliado e a partir disso como exerce sua influência na existência por meio da valoração que o marca¹⁴.

Este é inegavelmente um trabalho genealógico que se desenvolve no Nc/FP 14, [89], sob ares antagônicos, que se propõe a decompor as estruturas que se formaram entorno da questão do sofrimento com o intuito de se perceber o que se esconde por detrás daquilo que aparece. Ao investigarmos o problema do sentido do sofrimento em nossa pesquisa, desejamos demonstrar o modo com que esta experiência natural e inerente a nossa vida foi interpretada e valorada, singularmente, por meio da sanção religiosa. “Este é justamente o nosso trabalho” (FW/GC, 345). Para isso precisamos compreender como o sentido do sofrimento é posto em questão.

2.1 A FORMULAÇÃO DA PROBLEMATIZAÇÃO

Em *Nietzsche e a Filosofia*, ao tratar do modo com que nosso filósofo alemão formula suas questões, Gilles Deleuze nos ajuda a compreender a especificidade com que o tema do sofrimento aparece em nosso texto basilar, por meio da diferenciação da fórmula “que é” e “o que é”. Quer parecer-nos que nosso filósofo se pergunta pelo “que é o sofrimento” e não pelo “o que é sofrimento”. Parece ínfima a diferença entre as duas formas de questionamento, porém, uma se revela enquanto questão trágica e a outra metafísica.

Ao se perguntar pelo “que é o” sofrimento, Nietzsche se pergunta por quais são as forças que dele se apoderaram, qual é a vontade que o possui? E principalmente, quem se exprime, se manifesta e até mesmo se oculta nele? (Deleuze, 1976). Esta forma de se perguntar supõe o ser, a essência,

14 Dado o fato de que o sofrer se expressa de variadas formas, como por exemplo, existem pessoas que sofrem pela morte de seus animais domésticos e acreditam que este sofrimento seja legítimo, assim também existem pessoas que não consideram esta experiência de sofrer como legítimas e sim a morte de seres humanos e outras ainda que sofrem pela perda de seus investimentos na bolsa, etc. Assim sendo, se Nietzsche se detivesse na tentativa de problematizar o sofrimento pelo sofrimento diante da existência, ele se encontraria em um impasse que o impediria de chegar de fato à questão substancial, pois, demoraria em diferenciar e superar as diversas formas do sofrer se colocando nos rumos metafísicos da necessidade de se estabelecer um significado universal que abarcasse a ideia de sofrimento para enfim poder caminhar. Ao estabelecer a questão do sofrimento para além do bem e do mal e abordá-la por uma perspectiva genealógica, característica de uma crítica moral, nosso filósofo não precisa se importar com as particularidades do sofrer, pois, qualquer que ela seja, será influenciada por um modo de interpretar e valorar. Problematizando o sentido, o valor e o modo com que é valorado, Nietzsche consegue chegar ao que de fato importa e influencia nossa experiência existencial.

enquanto uma realidade perspectiva e plural, ao contrário da fórmula “o que é” sofrimento, que por sua vez, é expressão metafísica de uma vontade de estabilização e negação da pluralidade e do *devoir*.

Da questão “que é” deriva-se o método nietzschiano tipológico e genealógico e inicia-se uma sucessão de outras questões investigativas. O “que” da pergunta é aprofundado e transformado em um “quem”, ou seja, quem interpreta, quem é que avalia deste modo? Este “quem” por sua vez, é transformado na pergunta pelo “o que quer”, ou seja, no fundo a intenção é a de desvendar o modo de querer presente naquele que avalia e expor a partir daí como se deu a construção daquilo que é avaliado.

Ao se perguntar pelo que é o sofrimento, e deste modo problematizar o seu sentido, Nietzsche não o faz com a intenção de encontrar uma resposta ou um *finale* para a questão, ao contrário, de forma coerente com a noção de que sua filosofia é constitutivamente plural, ele quer de fato é investigar qual é a força que se apropria, explora, apodera e avalia (Deleuze, 1976) o sofrimento¹⁵. Quer perceber qual é o valor do valor com que o sofrimento tem sido avaliado. Com isso faz sentido o uso da tensão, dos antagonismos em seu argumento. Em suma, tratar do problema do sentido do sofrimento é tratar do modo com que ele foi, e por quem foi interpretado, pois, é na interpretação que se dá a avaliação, isto é, a afirmação ou a negação, é “elevá-lo” à crítica moral.

Ao identificarmos o modo com que o sofrimento aparece e a especificidade com que ele é abordado em nosso texto basilar, para seguirmos adiante precisamos de investigar por onde se desenvolve e como se estrutura esta especificidade para compreendermos a questão da interpretação, enfim, como Nietzsche estrutura e deixa entrever o problema do sentido do sofrimento?

3 A RELIGIÃO COMO VISÃO DE MUNDO

Ao contrário do texto traduzido por Rubens R. T. Filho, no texto das edições Colli-Montinari e espanhola, o fragmento é precedido por uma espécie de título que resgatamos aqui por se tratar, em nosso julgamento, de um importante complemento para o entendimento da questão, pois, a frase que encabeça o texto, a saber, “Contramovimento: Religião”¹⁶ (14 [89] tradução nossa), expressa, desde já, o ritmo do movimento da reflexão e nos ajuda a refletir sobre as questões propostas neste capítulo, visto que é num contramovimento, na tensão, no antagonismo que Nietzsche deixa entrever sua formulação do sentido do sofrimento como um problema, tendo a religião como contraponto, solo possibilitador do germinar da problematização do sentido do sofrimento. Como veremos, noção de religião e tensão articulam-se constantemente no texto produzindo a estrutura do problema.

Ao inquirirmos o escrito, percebemos que este contramovimento, por meio de uma linguagem fisiológica, de uma tensão entre o “típico ser humano religioso” e o “típico ser humano pagão”, revela uma matiz intensamente religiosa no modo com que o tema é abordado. Os dois tipos de seres humanos anunciados neste primeiro momento pelo texto, são prefiguração da imagem do simbolismo central, Dioniso e o Crucificado. No “típico ser humano pagão” encontramos Dioniso, prenuncio de um modo de ser que acolhe a pluralidade numa afirmação extasiada e transbordante da vida, que estabelece um culto de agradecimento. No “típico ser humano religioso”, encontramos o Crucificado, fórmula da decadência, da vida negada. Chama-se a atenção ao fato de que não é só o típico ser humano detentor da decadência que é ligado a uma religiosidade. Também o típico ser humano pagão é visto como religioso em seu culto afirmador. No antagonismo simbólico central, também entrevemos representações religiosas, Dioniso e o Crucificado.

Não seria incoerente dizer que Nietzsche se vale da religião dado que, não é segredo que em seus escritos encontram-se inúmeras críticas à essa temática? O que justifica a utilização da religião enquanto contraponto? Até mesmo antes dessa questão é preciso se perguntar como se articula, como se compreende o conceito desta crítica a religião dentro da filosofia nietzschiana.

De antemão, é preciso compreender que a problematização da religião em Nietzsche “trata, no fundo, de questões bem mais abrangentes, sobretudo para o campo da investigação filosófica, do que meramente promover a descrença ou a tentativa de erradicar a religião” (Landim, 2017, p.

15 “Oh, compreendem-me, meus irmãos? Compreendem essa nova lei do fluxo e refluxo?” (FW/GC, 1).

16 No original, “Gegenbewegung: Religion” (14 [89] eKGW); na tradução espanhola, “Contramovimiento: la religión” (14 [89] tradução de JLV e JBL, 2008, p. 538).

11). É certo que a religião muitas vezes, fica entendida como algo a ser expurgado do pensamento nietzschiano, porém, o que se percebe é que há a possibilidade de se pensar em Nietzsche vários sentidos para a religião¹⁷, isto por meio da investigação das forças que dela se apoderam, como nosso texto mesmo apresenta sob expressões como: “afirmação religiosa da vida”, “culto de ação de graças” e “divinização da vida”.

Dentro de uma leitura nietzschiana, a religião apresenta-se enquanto um modo de interpretar que, por sua vez, estabelece um modo de avaliar e, ao criticar a religião, conforme assinala Landim (2017), Nietzsche intenciona, justamente, avaliar em que medida esse sistema favorece ou enfraquece a vida. De modo significativo,

[...] a novidade da acusação filosófica nietzschiana gira em torno de sua perspectiva que, ao longo de sua filosofia, se configura como uma crítica radical tanto da religião quanto do conjunto de convicções que constituem a consciência do homem culto de seu tempo. (Landim, 2017, p. 68).

Em nosso texto basilar, Nietzsche se vale da noção de religião como visão de mundo, pois, como já dito, para se problematizar o sentido do sofrimento, é preciso entender de que modo ele foi interpretado, e é isso que uma investigação a partir da noção crítica da religião possibilita, perceber de que modo as coisas são interpretadas, em nosso caso, o sofrimento. Destarte, não se caracteriza como incoerência nossa inferência de que a religião se estabelece como um contraponto na argumentação nietzschiana, precisamente se situarmos tal crítica. Na presente pesquisa e na argumentação nietzschiana do fragmento da primavera de 1888, a crítica a religião está situada no cristianismo, dado que, segundo Eugen Fink, ele

[...] representa algo de mais geral: não representa uma dada metafísica, não tão-pouco uma dada avaliação, mas sim a *avaliação da metafísica*, a avaliação de toda interpretação [...] ocidental do ser, a interpretação que, à luz das ideias, à luz de um mundo supraterrrestre, autêntico e “verdadeiro”, concebe o sensível, o terrestre, o corpo como algo provisório, inautêntico e aparente. (Fink, 1988, p. 149, grifos do autor *apud* Landim, 2017, p. 73)

O texto nietzschiano de 1888, *O Anticristo*, ajuda-nos a compreendermos de que maneira o fenômeno religioso do cristianismo se mostra como interpretação e negação da vida. Enquanto visão de mundo derivada do platonismo e do judaísmo, o cristianismo estabelece um princípio valorativo mediado por uma vontade fraca. E é evidenciado “enquanto religião que historicamente degradou um tipo de homem forte” (Landim, 2017, p. 68), pois, apresenta-se intimamente conectada a uma moral segundo os moldes dos mestres da ética do aforismo 1 de *A Gaia Ciência*¹⁸ que desnaturalizam tudo aquilo que é natural. Ainda de acordo com a reflexão de Landim no que se refere ao cristianismo, compreendido nessa ótica, “Nietzsche não se propõe questioná-lo enquanto doutrina religiosa, mas compreendê-lo como fenômeno moral, cujos valores modelaram e conduziram o projeto civilizatório ocidental” (2017, p. 68).

Seguindo o método genealógico em sua pesquisa, nosso filósofo vai à origem e ao tratar das religiões, buscando compreender de que maneira se articulam enquanto fenômeno moral, no aforismo 353 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche demonstra que duas são as ações morais fundamentais dos fundadores de religiões, a primeira ação consiste em estabelecer uma *disciplina voluntatis* (disciplina da vontade) por meio da determinação, de uma fixação de um modelo de vida, e a segunda ação consiste em dar a essa vida fixada como modelo uma interpretação que a oferte um valor tão alto a ponto de torná-la um *τέλος/Télos*¹⁹.

17 “E quantos novos deuses são possíveis ainda! A mim próprio, em quem o instinto religioso, isto é, formador de deuses, às vezes adquire vida fora do tempo; quão outro, quão diferente se manifestou a mim, cada vez, o divino! [...] Eu não duvidaria de que há muitas espécies de deuses... Não”. (§1038, tradução de RRTF, 1983, p. 492).

18 Aquilo que é tido pela moral religiosa cristã como natural é na realidade tido por Nietzsche como antinatural. Isto porque na pretensa naturalização moral, “entra em cena o mestre da ética, como mestre da finalidade da existência; para isso ele inventa uma segunda, uma outra existência, e com sua nova mecânica tira essa velha, ordinária existência de seus velhos, ordinários eixos” (FW/GC, 1), ou seja, acaba por desnaturalizar aquilo que realmente é natural em vista de uma outra realidade metafísica.

19 “Telos é uma palavra grega que diz o processo contínuo de referência entre o operar do princípio (arché) e sua realização e plenificação de sentido (finalidade de cada próprio)” CASTRO, Manuel Antônio de. Época e tempo poético. In: **Leitura**: questões. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2015, p. 279.

Esta interpretação moral realizada pela religião cristã, produz artigos de fé que são constantemente transmitidos como anuncia o cântico do *Magnífica*, “de geração e geração” (cf. Lc 1, 50)²⁰ e, por conta da antiguidade desta transmissão, estes artigos ficam entendidos como verdades dadas, patrimônios fundamentais da humanidade, o que é um erro, pois, a força desta “verdade” dos artigos de fé advindos da interpretação religiosa da existência, “não está em seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida” (FW/GC, 110). Logo, por exemplo, “a decisão cristã de achar o mundo feio e ruim tornou o mundo feio e ruim” (FW/GC, 130), não porque isso seja “verdade”, mas porque esta decisão, ou melhor interpretação, tornou-se uma verdade por meio da antiguidade da transmissão de sua narrativa discursiva.

Ao examinarmos as narrativas da moral cristã, percebemos que elas estão expressivamente marcadas por uma linguagem controladora, disciplinadora e delimitadora, que provocam uma singular ferida na vida em suas expressões mais potenciais, como por exemplo os corpos e as sexualidades, isto por meio da apresentação de um sujeito metafísico ideal enfraquecido e aprisionado em sua vontade, capaz, por meio de uma má consciência, renunciar a si mesmo, esquecendo-se a si mesmo em detrimento de um outro modo de ser normatizado e naturalizado.

Auxilia-nos no exame das narrativas da moral cristã a obra *A ordem do Discurso* (1971) de Michel Foucault (1926-1984), pois, possibilita-nos a compreensão do discurso como sendo uma materialização de ideologias onde, muitas vezes, o indivíduo, a instituição, utiliza-o para mascarar uma realidade, suplantar verdades, garantir posições. Deste modo, o discurso começa a representar interesses de classes, servir de dominação e passa a ser símbolo do poder. Saber utilizar o discurso significa controlar pessoas, direcionar a história, torna-se desejável para alimentar o instinto de rebanho (Sousa, 2010).

Nessa perspectiva, acrescentamos à discussão a noção de poder ampliada por Foucault na mesma obra, onde é possível perceber que instâncias disciplinares legitimadoras das “verdades”, como a Igreja Católica, por meio dos procedimentos externos de controle da produção de discursos, que correspondem à *interdição* – que estabelece os direitos e as proibições em relação ao ato de falar, silenciamento e apagamento das minorias – e à *rejeição* – que se apoia na segregação dos discursos dissidentes – buscam controlar a produção discursiva sobre a realidade, expressando uma vontade de verdade, uma “vontade de eternizar” (FW/GC, 370) revogando para si o direito do pertencimento de julgar.

Isto posto, entrevemos na crítica nietzschiana que esta maneira de interpretar e discursar exercida pelo cristianismo se apresenta como negação da vida e seus desdobramentos produzindo assim um desprezo por tudo aquilo que é intrinsecamente humano como a corporeidade, o prazer, o *dever*. Os *homines religiosi*, “[...] com prolongada suspeita meditaram sobre o valor da existência [...]. Toda a Igreja romana repousa numa desconfiança quanto à natureza do ser humano [...]” (FW/GC, 350).

Aqui é interessante destacarmos o aforismo 13 de *A Gaia Ciência*, por nos permitir entrever o modo com que a moral cristã exercita seu discurso de poder e valida sua interpretação. O movimento por ela realizado, segundo consta no escrito, consiste em fazer sofrer àqueles que resistem a seus propósitos e bem àqueles que colocam em si sua causa de ser. Ao fazer bem àqueles que lhe são submissos, a intenção é mostrar a vantagem de lhe estarem submissos oferecendo-lhes aparentes atributos com o intuito de que, promovendo a satisfação, os satisfeitos fiquem mais “hostis e belicosos com os inimigos” de seu poder discursivo e por consequência não atrapalhem sua segurança. Assim acontece com tudo aquilo que está do lado contrário ao que o discurso moral cristão quer afirmar, primeiro nega, destitui o outro e o aponta como mal para depois colocar-se como bem. Não consegue afirmar-se por si só sem antes negar, oprimir o que destoa, por isso, é afoita pela uniformidade e temerosa da pluralidade, pois, encontra nesta última um inimigo mortal. Exemplo claro da questão é o modo com que as questões das dissidências sexuais e de gênero são por ela tradas. Eis o *ethos* cristão, negar tudo aquilo que ameaça sua conservação, mascarado de boas intenções. O remédio que adocece.

20 BÍBLIA, N. T. Lucas. In: BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém - Nova edição, revista e ampliada 9. imp. São Paulo: Paulus, 2013. p. 1786 – 1834.

À vista disso, o que levou a religião em seus primórdios a criar a ideia de ultra mundos, foi seu erro de “interpretação de determinados processos naturais” (FW/GC, 151) e, posto que o sofrimento é algo inerente à vida, é um processo natural, este não escapou das equivocadas interpretações religiosas e seus discursos dominadores e disciplinadores do *devoir* e da vontade.

Corroborando este nosso pensamento o que está disposto no capítulo terceiro de *Humano demasiado Humano I*, principalmente no aforismo 108 onde percebemos o movimento feito pela religião de alteração do nosso juízo e de nossa sensibilidade em relação ao sofrimento, por meio de uma psicologia falsa e de uma fantasia na interpretação (MAI/HHI,135).

Na passagem que se segue de nosso texto basilar, assim como na epígrafe do capítulo presente, temos condições de sintetizar o que foi dito até agora. A maneira com que o sofrimento é interpretado oferece-lhe um sentido, e este sentido por sua vez influencia na maneira com que a vida é valorada. No antagonismo dos signos religiosos Dioniso e Crucificado, o sofrimento se expressa em sentidos diferentes que valoram a vida também de forma antagônicas sob o prisma da religião entendida como fenômeno moral que valoriza a vida. Em um caso,

[...] a vida mesma, sua eterna fecundidade e retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento. No outro caso, o sofrer, o “crucificado como inocente”, vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação. (14, [89], RRTF).

O sofrimento em sua reinterpretação religiosa foi internalizado e instrumentalizado pelos sacerdotes ascéticos assim como expressa a terceira dissertação da *Genealogia da Moral* especialmente no aforismo 17, de onde destacamos a expressão “narcotizante”²¹ que é o efeito produzido pelo sentido dado ao sofrimento por meio da interpretação religiosa (MAI/HHI,108). Tal sentido narcotizante, fornece ao sofrimento uma espécie de vontade divina, que segundo Jelson Roberto de Oliveira, transforma-se para o sujeito em anestésico para a dor de existir (Oliveira, 2013). O problema é que essa “anestesia” ao passo que aparenta ser um remédio que cura ao dar um sentido para a dor do *horror vacui*, nega a vida e na realidade adoce o sujeito com sua humanidade inferior e incapaz diante da grandeza divina e, ainda segundo Oliveira, (2013) ameaça o sujeito com um Deus vingativo, atormentando-o com medos, castigos e ressentimentos se não levam à cabo o processo de *disciplina voluntatis*.

Nesse processo perverso de uma espécie de psicologia do enfraquecimento²², do adoecimento, nesse sentimento de total abjeção a tudo que é humano, demasiadamente humano, a religião “de repente faz brilhar o esplendor de uma misericórdia divina” (MA/HH I, 114) oferecendo ao sujeito um caminho de regras que o conduzirá à salvação, à vida no mundo verdadeiro, à vida posta como ideal por meio de sua interpretação, consolida-se como fenômeno moral que orienta o processo de desenvolvimento civilizatório do ocidente. Esse modo de interpretação religiosa da moral cristã em sua psicologia que nega acolhida à pluralidade mesma da vida, “esmagou e despedaçou o homem por completo, e o mergulhou como num lodaçal profundo” (MAI/HHI,114).

Deste modo, é se valendo da religião como visão de mundo, no sentido de que, ela faz entrever formas antagônicas de interpretação dos processos naturais e pelo qual elabora-se um modo de avaliar, que o sofrimento tem condições de ser problematizado por Nietzsche em seu sentido. Ao tencionar os dois signos “religiosos”, a saber Dioniso e o Crucificado, apresenta-os enquanto dois tipos profundamente ambíguos que revelam afetos, forças e vontades diferentes em relação à existência, à forma com que a vida é recebida em sua plenitude.

Ao investigarmos o modo com que o sofrimento é interpretado dentro da noção religiosa de cada signo, perceberemos que

[...] existem dois tipos de sofrendores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio quietude, mar liso, redenção de si. (FW/GC, 370, grifo nosso).

21 “O que os povos selvagens tomam primeiramente dos europeus? Aguardente e *cristianismo*, os *narcóticos europeus*. – E o que os leva mais rapidamente à ruína? – Os *narcóticos europeus*” (FW/GC, 147, grifos nosso).

22 “Sobre esse excesso doentio do sentimento, sobre a profunda corrupção de mente e coração que lhe é necessária, agem todas as invenções psicológicas do cristianismo: ele quer negar, despedaçar, aturdir, embriagar” (MA/HH I 114).

4 À GUIA DE CONCLUSÃO

Tendo exposto o olhar crítico nietzschiano lançado sobre a religião como caminho de negação da vida, compreendemos que é se valendo da religião como visão de mundo, no sentido de que ela faz entrever formas antagônicas de interpretação dos processos naturais e pelo qual elabora-se um modo de avaliar, que o sofrimento tem condições de ser problematizado por Nietzsche em seu sentido. Esta noção religiosa é articulada em um contramovimento, isto é, a estratégia argumentativa que se baseia no uso do antagonismo e se constrói a partir da tensão. O lugar da religião na formulação do problema do sentido do sofrimento é o de tencionar campos antagônicos de afirmação e negação da vida.

Não trabalhamos neste texto de maneira aprofundada o significado dos signos contrapostos, Dioniso e o Crucificado, isto porque, antes de trabalhá-los era preciso salientarmos de que maneira a religião figura na problemática. De posse desse entendimento, temos condições de dar continuidade na pesquisa, agora aprofundando o significado deste signos de maneira específica.

Porém, para que não fique uma lacuna, podemos adiantar que, de acordo com o autor de Zarathustra, o Crucificado “vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação” (14, [89], RRTF), sua interpretação entende a vida como um caminho rumo à bem-aventurança, ou, segundo o texto um “caminho para um ser que seja santo” (14, [89], RRTF) e que encontra nos desígnios divinos as justificativas de seu sofrer assim como nas noções de pecado, culpa e ressentimento, ao contrário da interpretação dionisíaca que entende a vida como bem-aventurada em si mesma, ou, segundo o texto, onde “o ser vale como santo o bastante para justificar ainda uma monstruosidade de sofrimento” (14, [89], RRTF). Se a partir da interpretação que a religião cristã, enquanto fenômeno moral que de certa forma continuou as aspirações socrático-platônicas, acerca da existência forneceram ao sofrimento um sentido que desmerecesse a vida em sua diversidade e inocência, uma interpretação trágica da existência, a partir de um prisma dionisíaco que reconcilia o sagrado com a imanência, o divino com o humano, e o humano com o mundo, a vida e suas potencialidades, o sofrimento é dotado de um outro sentido, desta vez afirmador, que não despreza a vida. Um sentido de “afirmação religiosa da vida, da vida inteira, não negada e pela metade; (típico – que o ato sexual desperta profundez, mistério veneração)” (Nc/FP 14 [89] RRTF).

Por essa abordagem nietzschiana, entrevemos a possibilidade de que o sofrimento proporciona à pessoa humana um encontro com sua finitude em seu lugar mais íntimo e que deparando-se com essa realidade que lhe é inerente, o ser humano se dará conta de que há uma ausência de sentido profundo na vida e que ao mesmo tempo que há esta ausência, haverá do mesmo modo a percepção de que lhe é dada a oportunidade de se permitir se construir nessa ausência como criador. Esse processo diz de uma afirmação de si mesmo que o estado de sofrimento exige, pois, retira-nos de toda redução exterior e nos leva à contemplação de que é um lugar de experiência e contato com a realidade (Calçado, 2012).

O sofrimento diante da vida não deve ser excluído ou mascarado, pois, faz vislumbrar o que a finitude proporciona para além das reduções simplistas de fuga da dor, a possibilidade de se oferecer e se afirmar numa nova saúde, exuberante, redimida e não metafísica tal como afirma Nietzsche: “Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge” (FW/GC, 3).

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DIAS, Rosa. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.
- GIACÓIA JR. Oswaldo. Fragmentos póstumos Friedrich Nietzsche. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 13, pp. 139-145, 1990.
- GUIOMARINO, Hailton Felipe. A autoencenação de Nietzsche como sofredor trágico. **Ipseitas**, São Carlos, v. 6, n. 1, pp. 146-162, (2020).

LACERDA, Tiago Eurico de. A análise de Nietzsche sobre a reinterpretação que a religião cristã dá ao sofrimento. **Theoria**, Pouso Alegre, v. 6, n. 15, p. 106 – 117, 2014.

LANDIM, Robione Antonio. **Deus morreu**: consequências para pensar a religião em Nietzsche. 2017. Tese. (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Filosofia da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2005.

Livros de comentadores:

MARTON, S. Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling. **Cadernos Nietzsche**,

MARTON, S. Friedrich Nietzsche. Obras completas, Fragmentos póstumos. **Discurso**, São Paulo, v. 48, n. 2, p. 201-202, outubro de 2018.

MARTON, Scarlett. Ler Nietzsche como “nietzschiano”: questões de método. **Discurso**, São Paulo, v. 48, n. 2 p. 7–24, outubro 2018.

MARTON, Scarlett. Nietzsche: edições, traduções e deturpações. **Cadernos de Tradução LELPrAT**, vol. 1, pp. 43-61, junho de 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos**. Volumen IV (1885-1889). Tradução, introdução e notas de Juan Luis Vermal e Joan B. Llinares, Madrid: Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras Incompletas**. Col. “Os Pensadores”. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A religião como má interpretação do sofrimento no humano, demasiado humano, de Nietzsche. **Dissertatio**, Pelotas, n. 38, p. 97-120 2013.

SANTOS, Ronivaldo de Oliveira Rego; PEREIRA, Idonizeth Alves. Nietzsche e sua crítica à unidade metafísica do sujeito. **Fragmentos de cultura**, Goiânia, v. 30, n. 2, p. 381-390, (2020).

SOUSA, Simone Aparecida de. **Discurso, autor e sujeito dentro da obra A Ordem do Discurso de Michel Foucault**: uma análise metadiscursiva. Disponível em: <https://www.ufjf.br/darandina/files/2010/01/Simone-Aparecida-de-Sousa.pdf>.

ZATTONI, Romano S. Sobre o valor filosófico de uma autobiografia. **Cadernos de Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 3, p. 273-278, (2018).





NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A *Occursus – Revista de Filosofia (Qualis B3)* 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, 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.

DIRETRIZES PARA AUTORES

1 Os artigos, ensaios, resenhas e traduções devem ser enviados exclusivamente por meio eletrônico para o endereço abaixo:

<https://revistas.uece.br/index.php/Occursus/about/submissions>

1.1 Não será permitido o envio de textos fora do prazo da chamada de submissões estabelecidas pela revista, caso contrário, tomaremos a liberdade de desconsiderar a submissão.

1.2 Não aceitaremos mais de uma submissão de texto por chamada.

2 Os textos devem estar digitados em arquivos **doc ou similar** (não podem estar em PDF), papel A4, digitado em espaço 1,5, **fonte Charter ou Charter BT**, 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 ou similar). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em **1,0 cm**. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., a serem empregados, deve-se consultar as normas da ABNT.

3 Os **artigos** não podem ter mais de vinte e cinco (25) 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, acrescido do título e da **tradução do resumo indicativo** em uma das seguintes línguas: **francês, inglês, espanhol ou italiano**.

3.1 Para **ensaios**, as regras variam, não sendo necessário resumo/*abstract*, número mínimo e máximo de páginas (exceção para as **resenhas** com máximo de cinco páginas).

3.2 Para **traduções**, o autor deve anexar, ao submeter sua tradução, o que segue: (1) o texto original em língua estrangeira, caso não realize uma apresentação da tradução em versão bilíngue; e (2) a declaração de concessão de direitos autorais por parte do autor e/ou detentor dos direitos de publicação do texto em questão, quando se exige o direito autoral do mesmo (o tradutor precisa observar que a obra só entra em domínio público 70 anos, contados a partir do primeiro dia após a morte do autor do texto a ser traduzido).

4 Deve-se incluir (nos dados do Perfil do usuário no ato do cadastro da revista) uma pequena apresentação do autor e do coautor se for o caso (máximo de dois coautores) e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

4.1 Um mesmo autor não poderá publicar textos em dois volumes seguidos na **Occursus – Revista de Filosofia**.

5 A **Occursus – Revista de Filosofia** será publicada em sua versão eletrônica, no endereço abaixo:

<https://revistas.uece.br/index.php/Occursus>

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 bilíngue (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**. València: 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

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

8.5 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: <<http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE/search.fulltext.form.html>>. 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.: COMISSÃO EDITORIAL (V7N2 - JUL./DEZ. 2022)

COMISSÃO EDITORIAL

FABÍOLA SOARES GUERRA, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL
FRANCISCA JOELMA DE OLIVEIRA FERREIRA, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, BRASIL
FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, BRASIL
HENRIQUE LIMA DA SILVA, UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ, BRASIL
MARCELO DE SOUSA FERREIRA ALVES, UNIVERSIDADE FEDERAL DO 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

ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM EM
ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN FACE, BWGRKL, DAVYS
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS MT
EM FORMATO PDF PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA
EM JULHO DE 2024.