

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 9 - NÚMERO 1 - JAN.-JUN. 2024
FORTALEZA, CEARÁ



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. 9, n. 1 (2024) - Fortaleza: Ed. da Universidade Estadual do Ceará, 2024. Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (2016).

Semestral

ISSN: 2526-3676

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.13516>

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 9 - NÚMERO 1 - JAN.-JUN. 2024
FORTALEZA, CEARÁ

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 9 - NÚMERO 1 - JAN.-JUN. 2024
FORTALEZA, CEARÁ

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

GT BENEDICTUS DE SPINOZA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UECE

CAPA /GRAPHICS EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

EDITORIAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

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

IMAGEM DA CAPA

IMAGEM: UMBUZEIRO

Denominada por Euclides da Cunha como a “árvore sagrada do sertão” (CUNHA, Euclides da. Os Sertões. São Paulo: Três, 1984 (Biblioteca do Estudante). Disponível em <www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraDownload.do?select_action=&co_obra=1800&co_midia=2>. Acesso em 21 jan. 2020) o umbuzeiro é outra planta de destaque no bioma. Ela é versátil, pois dela pode-se aproveitar os frutos, tanto in natura quanto beneficiados (dos quais se faz suco, sorvete, geleias e doces); suas flores são apreciadas pelas abelhas; e suas raízes acumuladoras de água são usadas na culinária e na medicina popular. Enfim, há uma extensa lista de plantas da Caatinga, cujas folhas, cascas, raízes, flores, frutos e sementes são utilizados no preparo de alimentos, ração (para criação de gado, bodes, ovelhas etc.) e remédios, como a catingueira, o jerico, o angico, a aroeira, a baraúna, a catingueira e a imburana de cheiro. A Caatinga ainda abriga espécies raras e de grande valor como o ipê roxo, o cumaru, a carnaúba e a aroeira.

Imagem disponível em:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/55/UmbuzeiroBahia28fev2020_01.jpg

Texto disponível em:

<https://ispn.org.br/biomas/caatinga/fauna-e-flora-da-caatinga/>

**THIS FILE IS LICENSED UNDER THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION-SHARE
ALIKE 4.0 INTERNATIONAL LICENSE.**



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 9 - NÚMERO 1 - JAN.-JUN. 2024
FORTALEZA, CEARÁ

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
WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA, UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA, BRASIL

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
gt_spinoza@terra.com.br

FABÍOLA SOARES GUERRA
fabiolasoaresguerra@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

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.13516> (Edição Integral)

APRESENTAÇÃO

Editores, p. 9-10

CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA DE LUDWIG FEUERBACH PARA UMA ONTOLOGIA MARXIANA

Aldenir Costa da Silva Júnior, p. 11-18

FREUD E A DESCOBERTA DO INCONSCIENTE: SOBRE UMA FERIDA NARCÍSICA DA HUMANIDADE

Ana Luiza Barbosa

Caroline Vasconcelos Ribeiro, p. 19-32

IMANÊNCIA E ÉTICA NA FILOSOFIA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Esthella de Carvalho Santos

Wandeilson Silva de Miranda, p. 33-41

O MÉTODO HIPOTÉTICO NO PENSAMENTO PLATÔNICO

Francisco Gabriel Marques de Almeida Caroba, p. 43-56

KIERKEGAARD POR SARTRE: O TRANS-HISTÓRICO

Francisco Nicolau Araújo, p. 57-65

O CONCEITO DE PESSOA EM JOHN STUART MILL: DO SINGULAR AO RELACIONAL

Henor Luiz dos Reis Hoffmann, p. 67-72

ENTRE A EXPERIÊNCIA MÍSTICA E O DELÍRIO, UM ENCONTRO DA PSICANÁLISE COM A FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Isadora Baldi Pastore, p. 73-81

A ATRIBUIÇÃO DA LOUCURA À MULHER ENQUANTO INSTRUMENTO DE CONTROLE SOCIAL E DOMINAÇÃO

Jaciara Boldrini França, p. 83-91

A RADICALIZAÇÃO DA DEMOCRACIA NA PERSPECTIVA HABERMASIANA DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL

João Francisco de Siqueira Rodrigues, p. 93-105

A TEORIA ESTÉTICA DE BAUDELAIRE

Luana Kimberly Madruga Almeida, p. 107-111

O PROBLEMA MORAL E ONTOLÓGICO DO MAL AGOSTINIANO NO LIVRE ARBÍTRIO

Matheus da Silva de Moraes, p. 113-126

AS PERCEPÇÕES DAS JUVENTUDES: RELAÇÃO COM O CONSUMO E CONSUMISMO

Rafael Sacovicz

Fernando Melo, p. 127-138

ENSAIO

AS INDETERMINAÇÕES DO GOVERNO LULA

Manuel Bezerra Neto, p. 139-142

ENSAIO

CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DA GUERRA JUSTA NO CONTEXTO DA PALESTINA

Matheus de Sousa Paula Sarmiento, p. 143-147

ENSAIO

A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA FILOSOFIA COM O OBJETIVO DE ADESTRAMENTO SOCIAL

Renato B. Roman, p. 149-153

NORMAS DE PUBLICAÇÃO, p. 155-157



APRESENTAÇÃO

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.13604>

Com a publicação desta edição estamos encerramos o ciclo de migração de nossa *Occursus – Revista de Filosofia* para a atual plataforma. E também a partir desta edição, iniciaremos a atribuição de DOI para todos os textos publicados.

Esta edição conta com doze (12) artigos e três (3) ensaios, ordenados em ordem alfabética pelo prenome do autor.

Em nosso primeiro artigo, [Aldenir Costa da Silva Júnior](#), no texto intitulado **CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA DE LUDWIG FEUERBACH PARA UMA ONTOLOGIA MARXIANA**, apresenta a hipótese de que a construção de uma nova filosofia por Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) é um dos alicerces para o desenvolvimento e percurso do pensamento de Karl Marx (1818 – 1883).

A seguir, no segundo artigo, **FREUD E A DESCOBERTA DO INCONSCIENTE: SOBRE UMA FERIDA NARCÍSICA DA HUMANIDADE** as autoras, [Ana Luiza Barbosa](#) e [Caroline Vasconcelos Ribeiro](#), examinam a perspectiva freudiana acerca das feridas narcísicas que abalaram a humanidade e a relevância do conceito de inconsciente para a compreensão do funcionamento psíquico humano, cujo argumento chave é que as feridas narcísicas, resultantes de eventos científicos que abalaram certezas que imperavam na humanidade, têm um impacto profundo na relação do indivíduo consigo mesmo e com o mundo.

No terceiro texto, [Esthella de Carvalho Santos](#) e [Wandeilson Silva de Miranda](#), no texto **IMANÊNCIA E ÉTICA NA FILOSOFIA DE BENEDICTUS DE SPINOZA**, analisam os principais aspectos da ética spinozista, sobretudo, a sua relação com a imanência e como essa relação possibilitou o desenvolvimento de um novo conceito de realidade que se distingue dos conceitos defendidos pelas filosofias tradicionais.

No quarto artigo, intitulado **O MÉTODO HIPOTÉTICO NO PENSAMENTO PLATÔNICO**, [Francisco Gabriel Marques de Almeida Caroba](#), nos oferece um esboço geral acerca do método hipotético em Platão, mais especificamente nas obras em que o filósofo aborda este método de modo mais detalhado e aprofundado.

No artigo a seguir, o quinto, intitulado **KIERKEGAARD POR SARTRE: O TRANS-HISTÓRICO**, [Francisco Nicolau Araújo](#), realça a influência que Kierkegaard exerceu sobre o existencialismo sartriano mediante a análise do que é o trans-histórico, examinando o texto de Sartre *O universal singular*.

O sexto artigo, escrito por [Henor Luiz dos Reis Hoffmann](#) que tem por título **O CONCEITO DE PESSOA EM JOHN STUART MILL: DO SINGULAR AO RELACIONAL**, apresenta o conceito de pessoa milliano, contrapondo a crítica de Baschet a concepção moderna de indivíduo em *Corpos e Almas: Uma história da pessoa na Idade Média*.

No sétimo texto, intitulado **ENTRE A EXPERIÊNCIA MÍSTICA E O DELÍRIO, UM ENCONTRO DA PSICANÁLISE COM A FILOSOFIA DA RELIGIÃO**, [Isadora Baldi Pastore](#), busca esclarecer através da luz da psicanálise e da filosofia da religião uma diferenciação entre a experiência mística e o delírio religioso, analisando os autores clássicos da psicanálise aliados a casos clínicos, e correlacionar com a filosofia, para encontramos respostas mais amplas sobre nossos questionamentos.

No oitavo artigo, a autora [Jacira Boldrini França](#) com seu texto intitulado **A ATRIBUIÇÃO DA LOUCURA À MULHER ENQUANTO INSTRUMENTO DE CONTROLE SOCIAL E DOMINAÇÃO**, busca compreender loucura enquanto fato social a partir da análise da História da loucura, de Foucault.

A seguir, o nono artigo, **A RADICALIZAÇÃO DA DEMOCRACIA NA PERSPECTIVA HABERMASIANA DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL**, João Francisco de Siqueira Rodrigues, volta sua atenção à desobediência civil, considerada como um fenômeno político que conta com uma rica história teórica e prática, a partir de Habermas.

No décimo artigo, intitulado **A TEORIA ESTÉTICA DE BAUDELAIRE**, a autora Luana Kimberly Madruga Almeida, analisa de forma sucinta a teoria estética de Charles Baudelaire em meio ao seu contexto histórico, e como o poeta fundamenta sua teoria estética de arte e beleza em meio ao que ele determina por modernismo.

No décimo-primeiro texto, **O PROBLEMA MORAL E ONTOLÓGICO DO MAL AGOSTINIANO NO LIVRE ARBITRÍO**, Matheus da Silva de Moraes, apresenta a resolução ao problema do mal, do ponto de vista moral e ontológico, na obra De libero arbitrio de Agostinho.

No décimo-segundo artigo, **AS PERCEPÇÕES DAS JUVENTUDES: RELAÇÃO COM O CONSUMO E CONSUMISMO**, os autores Rafael Sacovicz e Fernando Melo, partindo da consideração do consumo como uma prática necessária para a sobrevivência humana, analisa a reconfiguração operada pelo capitalismo para representar valores e significados e incentivar o consumo desenfreado de produtos, com o objetivo de compreender o entendimento das juventudes acerca das relações com o consumo e o consumismo, buscando levantar fatores que determinam e diferenciam as relações do consumidor e do jovem consumista e identificar os principais impactos gerados, em especial, para a continuidade da vida no planeta e os riscos para a saúde emocional.

No primeiro ensaio, intitulado **AS INDETERMINAÇÕES DO GOVERNO LULA**, o autor Manuel Bezerra Neto, esboça uma análise do primeiro ano do Governo Lula, face a seus desafios e contradições internas.

No segundo ensaio, intitulado **CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DA GUERRA JUSTA NO CONTEXTO DA PALESTINA**, o autor Matheus de Sousa Paula Sarmento trabalha a noção de Guerra Justa do filósofo e teólogo espanhol Francisco de Vitória, assinalando que tal conceito tinha como objetivo construir um argumento para a guerra que a permitisse ser admitida tanto no campo da Razão quanto na ótica teológica cristã.

Encerramos este número com o ensaio de Renato B. Roman, intitulado **A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA FILOSOFIA COM O OBJETIVO DE ADESTRAMENTO SOCIAL** analisa as possíveis consequências do retorno da Filosofia como disciplina obrigatória no ensino médio, com a Lei nº 11.684 de 2008.

Até nossa próxima edição.

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



CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA DE LUDWIG FEUERBACH PARA UMA ONTOLOGIA MARXIANA

Aldenir Costa da Silva Júnior *

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.13219>

RESUMO

A crítica de Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) à tradição especulativa e seu projeto de uma filosofia do futuro, cujo modo de proceder tomasse o ser humano e a natureza em sua integralidade, abriram caminhos para novas possibilidades dentro da filosofia. A superação das problemáticas especulativas por Feuerbach tornou possível a ascensão de um novo materialismo, diferente do mecanicismo vulgar moderno, e capaz de reconduzir o esforço filosófico em direção aos problemas reais do homem. A construção de uma nova filosofia por Feuerbach é um dos alicerces para o desenvolvimento e percurso do pensamento de Karl Marx (1818 – 1883).

PALAVRAS-CHAVE

Feuerbach. Marx. Marxismo. Ontologia. Sensibilidade.

ABSTRACT

The Ludwig Feuerbach's (1804 - 1872) critique of speculative tradition and his project of a philosophy of the future, whose way of proceeding to conceive human beings and nature in their entirety, opened the way to new possibilities within philosophy. Feuerbach's overcoming of speculative problems made possible the rise of a new materialism, different from modern vulgar mechanism, and capable of leading the philosophical effort towards the real problems of Man. The construction of a new philosophy by Feuerbach is one of the foundations for the development and course of thought by Karl Marx (1818 - 1883).

KEYWORDS

Feuerbach. Marx. Marxism. Ontology. Sensibility.



INTRODUÇÃO

Por vezes, o pensamento filosófico de Ludwig Andreas Feuerbach não é explorado de maneira adequada e com um devido aprofundamento nas obras próprias do pensador, sendo abordado principalmente de uma forma mediada pela interpretação de outros autores, em especial Karl Marx e Friedrich Engels (1820 – 1895). São muitos os prejuízos hermenêuticos que podem ser apontados diante dessa forma de estudo, pois são deixados de lado elementos cruciais tanto do diálogo feuerbachiano com a tradição filosófica anterior, quanto dos princípios e teses defendidos pelo autor como base para uma filosofia que corresponderia a um novo tempo para a humanidade¹.

Do ponto de vista da pesquisa acadêmica filosófica, os poucos trabalhos que se debruçam de fato sobre os escritos próprios de Feuerbach se limitam a concentrar-se quase que exclusivamente

* Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (PPGFIL UECE), tendo desenvolvido pesquisa sobre o conceito de Entfremdung (alienação/estranhamento) na Ontologia do ser social de György Lukács. Possui graduação em Filosofia - Licenciatura pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), tendo desenvolvido pesquisa sobre o princípio do sensualismo na viragem ontológica de Ludwig Feuerbach. Possui interesse pelo campo de estudos da Filosofia política, com ênfase no pensamento de Karl Marx e nas correntes marxistas contemporâneas. Nesse contexto, possui interesse por temáticas e discussões tais como capitalismo e subjetividade, estética e política, ecossocialismo e ontologia marxista.

1 Ver nesse sentido *Princípios da filosofia: necessidade de uma reforma* (1843).

nas suas críticas e apontamentos acerca do caráter antropológico da religião. Não se pode negar que esta é uma problemática central em toda a produção filosófica do autor, porém, há no pensamento feuerbachiano um terreno extremamente frutífero para outras questões que são discutidas pelo filósofo com extremo rigor e seriedade. Encontram-se em seus textos, sobretudo naqueles redigidos na década de 1840, princípios ontológicos importantíssimos para a construção da viragem materialista que ocorreu na filosofia alemã de sua época. Esse acontecimento suplantou a tradição idealista-especulativa anterior e abriu caminhos para um novo proceder dentro do pensar filosófico.

Ao realizarmos um esforço hermenêutico de leitura sobre os escritos do autor, podemos perceber a grandiosidade do seu projeto filosófico, uma vez que ele assume uma postura crítica diante da forte tradição especulativa moderna, que atingiu o seu grau máximo de construção no sistema filosófico de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831). A partir da superação deste modo de filosofar abstrato e unilateral², Feuerbach buscou direcionar o procedimento de apreensão e investigação da realidade próprio da filosofia para um caminho em comunhão com a vitalidade e existência real da natureza.

É preciso esclarecer que Feuerbach identifica certa forma de filosofar, a qual ele nomeia como tradição especulativa, que pode ser entendida como “aquela que, de Spinoza a Hegel, substitui a transcendência do divino por sua imanência ao mundo” (Aquino, 2014, p. 251). Enquanto os filósofos especulativos esforçavam-se para compreender a realidade por uma via abstrata e ideal, voltando seus esforços para construções conceituais do pensamento em diálogo consigo mesmo, Feuerbach nos elucida em seus escritos a importância da vida sensível e prática para uma compreensão correta e fiel às condições efetivas de todos os entes, pois eles não são algo dependente do pensamento humano ou divino, mas elementos sensíveis e existentes por si mesmos materialmente:

[...] “sensibilidade”, “vivacidade”, “vitalidade”, “fiscalidade”, “exterioridade” são conceitos similares para a existência material da natureza, pois a natureza que existe real e objetivamente expressa sua existência material mediante efeitos físicos, fenômenos naturais que existem não apenas idealmente no entendimento, mas também constituem para o homem efeitos sensíveis, observados sensivelmente (Chagas, 2009, p. 120).

Os apontamentos e críticas realizados por Feuerbach em seu projeto de uma nova filosofia foram responsáveis por chamar a atenção para o fato de que a atividade filosófica de investigação da realidade deve se voltar para os problemas reais da natureza e da humanidade, denunciando que a verdadeira compreensão do mundo não se encerra nos seus conceitos, mas sim na comunhão entre o pensamento e a materialidade natural.

Não se pode deixar de evidenciar a preocupação do filósofo em seus escritos da década de 30’ e 40’ com a concepção especulativa do ser. Tal ponto de vista defendia uma concepção ontológica que posicionava o ser como predicado do pensar, ou seja, como um posto pela razão divina. Segundo sua crítica, este modo de pensar, característico da filosofia especulativa, se tratava de um esforço teológico de afirmação da criação divina do mundo que se vale de uma argumentação racional filosófica (FEUERBACH, 2005e, p. 102). A partir daí Feuerbach busca fundamentar e defender o que para ele é a verdadeira relação entre o pensamento e o ser:

A verdadeira relação do pensar com o ser é unicamente esta: o ser é sujeito, o pensar predicado, mas um predicado tal que contém a essência do seu sujeito. O pensar procede do ser, mas não o ser do pensar. O ser é a partir de si e através de si – o ser só é dado por meio do ser -, o ser tem o seu fundamento em si, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, em suma, é tudo em todas as coisas. – O ser é, porque o não-ser é não-ser, quer dizer, nada, sem-sentido (Feuerbach, 2005d, p. 96).

O pensamento feuerbachiano, bem como sua postura crítica à tradição especulativa alemã, atingiram fortemente a comunidade filosófica da época, especialmente com a publicação de sua obra *A essência do cristianismo* (1841), sobre a qual Engels comenta: “De repente, essa obra pulverizou a contradição criada ao restaurar o materialismo em seu trono” (Engels, 1985, p. 177). As polêmicas geradas a partir da publicação das teses feuerbachianas se dão pelo fato de que estas elucidam o

² Feuerbach considerava o modo de proceder da tradição especulativa como abstrato e incompleto, pois o método desta priorizava e tomava como critério de verdade apenas a razão e o pensamento, limitando-se a encarar a estrutura e substancialidade verdadeiras da realidade somente no âmbito conceitual.

pensamento idealista e especulativo como um esforço teológico e não real de afirmação da imanência divina ao mundo (Aquino, 2014, p. 251). Tal desvendamento foi responsável por preparar um caminho de superação do velho modo de proceder da filosofia especulativa e tornar possível a construção de um pensar filosófico que, por estar aberto à sensibilidade e considera-la como uma categoria ontológica, é capaz de apreender e discutir os problemas reais da existência prática e verdadeira na qual os seres humanos se inserem. Mais adiante, compreenderemos como os elementos expostos anteriormente foram cruciais para a formação do pensamento revolucionário e atento às demandas reais e históricas do mundo do jovem Karl Marx.

2 TRADIÇÃO ESPECULATIVA: A FILOSOFIA FECHADA EM SI MESMA

Enquanto historiador da filosofia, Feuerbach se dedicou a tratar de questões problemáticas e ainda não resolvidas que se mantiveram ao longo dos séculos, e, dessa maneira, percebeu entre os pensadores modernos uma série de dualismos e perspectivas unilaterais que comprometiam uma compreensão verdadeira sobre a natureza e o ser humano. O filósofo percebe na tradição moderna uma postura de valorização demasiada da razão e das faculdades pensantes do ser humano, de modo que a sensibilidade e as capacidades pré-reflexivas do homem são relegadas a um nível de contingência e até mesmo de caminho para o erro e engano no que diz respeito à investigação da realidade (Feuerbach, 2005, p. 14).

Nesse cenário de grande valorização unilateral da razão, o ser humano perde a sua integralidade, tendo suas faculdades sensíveis menosprezadas e seu grau de veracidade epistemológica excluído das categorias filosóficas. Esse processo se constitui pelo fato de que os filósofos dessa tradição afirmavam os entes da natureza como postos pela razão divina, que se objetiva no mundo e confere existência às coisas. Nesse sentido, o primado ontológico da realidade é compreendido como o pensar divino, que, sendo perfeito e autônomo, põe de si mesmo a realidade. O ser torna-se então algo subordinado à razão divina, sendo sobre ela onde repousa a sustentação da existência de todas as coisas.

Uma das consequências desse modo de pensar é a condução do filosofar por uma via julgada por Feuerbach como abstrata e insuficiente, pois, para os pensadores da tradição especulativa, se a verdade da realidade repousa na razão divina, cabe aos filósofos elucidarem as questões sobre a natureza e o ser humano por meio do estudo dos conceitos e dos desdobramentos do espírito, seja no nível subjetivo como também objetivo. Há também nesse contexto uma outra grande implicação, a saber, a desvalorização da sensibilidade, vista por esses autores como via de engano, ressaltada por Hegel como: “O sentimento como tal é em geral a forma do sensível, que temos em comum com os animais” (Hegel, 1995, p. 68). A intuição sensível é tomada então como uma interferência negativa na investigação racional da realidade, e como um obstáculo para o verdadeiro filosofar, pois este busca desvendar as categorias do pensamento humano e divino que se identificam com as próprias propriedades do mundo e da verdade: “Nesse sentido, o pensamento não é apenas pensamento, mas antes é a maneira mais alta e, considerado com rigor, a única maneira em que se pode ser apreendido o eterno e o essente em si e para si” (Hegel, 1995, p. 68).

O pensar passa a ser tomado como absoluto e suficiente para o proceder filosófico, de maneira que os pensadores devem dedicar suas atenções e esforços em direção à compreensão das categorias lógicas e do pensamento puro. A crítica feuerbachiana incide sobre todo esse cenário histórico-filosófico com o intuito de denunciar o fato de que essas concepções especulativas que subjugam o ontológico ao lógico, ou seja, o ser ao pensar, acabam por trilhar um caminho de investigação da realidade abstrato, incompleto e ilusório. O caminho percorrido pelo pensador que se mantém apenas nas investigações de caráter especulativo é um desdobrar-se sistemático do pensamento apenas sobre si mesmo. Ao recusar o corpo e a sensibilidade, o filosofar fecha-se para a exterioridade natural do mundo e se encerra no movimento do pensamento dentro de si próprio. A subjetividade do pensador nesse caso pode ser capaz de criar as mais complexas e belas construções especulativas, porém, todas essas formulações correm o forte risco de não terem ligação e correspondência alguma com a realidade objetiva.

É por meio do corpo e da sensibilidade que o pensamento pode de fato abrir-se para a exterioridade e captar nela as suas questões e problemáticas reais. O pensamento, portanto, “pela

corporeidade, ele está aberto a natureza, ao mundo, pois estar no corpo quer dizer nada mais do que estar no mundo” (Chagas, 2009, p. 123). É possível afirmar, segundo Feuerbach (2005d, p. 90), que ao negar o corpo, a sensibilidade e a intuição, a filosofia acaba por engendrar-se em uma via abstrata do pensamento em um livre desenvolvimento puramente lógico e desprovido de uma relação concreta com os verdadeiros problemas e objetos de investigação do ser humano e da natureza. O voltar-se da filosofia para a sensibilidade é condição de possibilidade para a construção de um filosofar verdadeiro e capaz de dar conta das demandas reais dos seres humanos, pois estes não são seres unicamente pensantes, mas sim seres que sentem, sofrem, amam e criam (Feuerbach, 2005c, p. 84).

3 ONTOLOGIA MATERIALISTA E A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO DE MARX

A influência do pensamento feuerbachiano sobre Marx é notória e de extrema importância para se compreender de que maneira a filosofia foi conduzida do nível da abstração unilateral idealista para o nível realista do materialismo histórico. Em sua juventude, especialmente na obra *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844), Marx evidencia o quanto foram importantes as críticas e descobertas de Feuerbach em relação ao sistema hegeliano. Na visão marxiana, Feuerbach foi o único pensador da escola hegeliana capaz de tratar das problemáticas e complicações da filosofia especulativa de modo a contribuir de fato com a superação do velho modo de pensar:

Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e o único que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, ele é em geral o verdadeiro triunfador da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que Feuerbach a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária (Marx, 2010, p. 117).

A relação entre Feuerbach e Marx está bastante além do reconhecimento de um para com as contribuições do outro. A filosofia marxiana é fortemente influenciada pelas elucidaciones realizadas pelo empreendimento crítico feuerbachiano. Ao apontar para as descobertas feitas por Feuerbach, Marx evidencia uma delas que constitui um apontamento decisivo para a construção de sua própria filosofia: “A fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a do ‘homem com o homem’, como princípio fundamental da teoria” (Marx, 2010, p. 118). Muito embora Marx, juntamente com Engels, em outras obras³ critique diversos pontos da perspectiva de Feuerbach sobre as relações sociais e a história, percebe-se aqui que este filósofo trás as investigações filosóficas do plano conceitual e puramente lógico para o universo dos desdobramentos reais entre os homens em sua relação com a natureza. Em Feuerbach, compreende-se um materialismo vivo que valoriza as relações reais entre o ser, compreendido como concreto, material e sensível e os seres humanos enquanto seres pensantes e também sensíveis.

A filosofia social de Marx está alicerçada sobre um terreno ontológico preparado anteriormente por Feuerbach. Enquanto no pensamento dos autores idealistas, o ser é tomado como um posto pelo pensamento, no materialismo feuerbachiano, o ser é o primado substancial da realidade e é a partir dele que o pensar humano pode se desenvolver. Portanto, as categorias ontológicas de Feuerbach apontam para a sensibilidade e concretude como características fundamentais da realidade objetiva. É por sobre esses princípios ontológicos que se desenvolvem os esforços reais de investigação do ser humano enquanto ser genérico, cuja a existência jamais é autônoma, mas dependente da natureza e do gênero.

Muito embora Marx não tenha se dedicado em suas obras a tarefa de sistematizar e explorar a fundo uma estruturação de categorias ontológicas, é possível compreender que há uma fundamentação dessa natureza em seu pensamento:

Por um lado, nenhum leitor imparcial de Marx pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente, isto é, fora dos preconceitos da moda, são ditos, em última análise, como enunciados diretos sobre certo tipo de ser, ou seja, são afirmações puramente ontológicas (Lukács, 2012, p. 195).

Sendo assim, ao se referir ao homem, Marx o concebe como um existente concreto, sensível e em relação direta com a objetividade. A existência humana e sua atividade são abordadas como

³ Ver nesse sentido a obra escrita em conjunto com Engels *A ideologia alemã* (1846) e o escrito de Marx *Teses sobre Feuerbach* (1845).

elementos reais e vinculados à vida prática de uma natureza externa ao pensar, uma natureza não posta pelo espírito, mas que possui uma existência em si mesma. O olhar marxiano se dirige então a seres humanos reais e às suas necessidades igualmente reais:

Que o homem é um ser corpóreo, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem objetos efetivos, sensíveis como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*lebensäußerung*), ou que ele pode manifestar (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: ser (*sein*) objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro (Marx, 2010, p. 127).

Aqui se ressalta a definitiva importância da elucidação feita por Feuerbach por meio do seu princípio ontológico do sensualismo, o qual afirma que somente um ser sensível é um ser verdadeiro (Feuerbach, 2005e, p. 138). A preocupação de Marx não se concentra no desenvolvimento dos conceitos e termos lógicos tal qual os filósofos da tradição especulativa, mas se volta aos seres humanos reais, suas necessidades e sua atividade sensível sobre a natureza e sobre a sociedade: “o pensamento de Marx opera em primeiro plano com o que é o real, para aferir as questões epistemológicas e metodológicas impostas pelo ser para o conhecimento” (Costa, 2009, p. 10).

Na obra *A ideologia alemã* (1846), Marx e Engels expressam um pensamento mais bem definido e com categorias mais precisas em relação ao seu método, a saber, o Materialismo histórico-dialético. Nesse escrito, os autores expõem diversas críticas à postura filosófica de Ludwig Feuerbach, por notarem nela certos pontos que não foram abordados de maneira satisfatória pelo filósofo, pois estes permaneceram ainda em um terreno idealista⁴. Os primeiros parágrafos da obra mostram a discordância dos autores em relação a muitos aspectos defendidos por Feuerbach, mas sem deixar de levar em consideração às suas contribuições no campo da filosofia. Um dos principais aspectos denunciados sobre o pensamento feuerbachiano é a sua incapacidade de empregar de forma adequada a dialética desenvolvida por Hegel em um âmbito histórico-material. Mesmo ao se afastarem do pensamento feuerbachiano, é possível notar a presença marcante das contribuições ontológicas nas teses defendidas por Marx e Engels:

Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, são privadas aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não tem história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (Marx; Engels, 2007, p. 94).

Mesmo indo mais adiante do que o propósito filosófico de Feuerbach, Marx permanece ainda como um herdeiro de sua crítica e de seus princípios ontológicos. Ao elucidar a filosofia especulativa em teologia, e por sua vez esta em antropologia⁵, Feuerbach traz à tona que é a vida material e prática dos seres humanos que deve ser investigada pela filosofia, pois é nela que se encontra o fundamento ontológico real da existência humana.

CONCLUSÃO

Concluimos nossa exposição defendendo a concepção de que Ludwig Feuerbach e seu pensamento representaram para Karl Marx algo muito além do que um mero objeto de crítica. O pensamento marxiano, enquanto investigação da *práxis* histórica humana, como método de estudo

4 Marx reconhece o mérito de Feuerbach por ele ter trazido a atenção da filosofia para as relações humanas e ao seu universo material e sensível. Porém, ao tratar deste aspecto, Feuerbach teria estabelecido o amor e os sentimentos como fatores decisivos nas mediações dos fenômenos que acontecem na dimensão do gênero humano. Neste ponto, segundo Marx, o pensamento feuerbachiano acaba por se conduzir a uma via ainda idealista e insuficiente para a compreensão da atividade humana em sociedade.

5 Ver nesse sentido *A essência do cristianismo* (1841).

crítico do modo de produção capitalista e como teoria revolucionária da mudança social só é pensável, e só foi possível devido às contribuições resultantes da crítica feuerbachiana à tradição filosófica especulativa, em especial a Hegel. Sem mostram também como elementos cruciais para o desenvolvimento do método de Marx as teses ontológicas de Feuerbach que buscaram resgatar na filosofia a sua preocupação com a objetividade sensível do mundo.

O caminho que a filosofia moderna vinha trilhando antes da incisiva crítica feuerbachiana era uma via abstrata de conceitos e construções especulativas que pouco tinham relação com a condição concreta da natureza e do mundo. Os filósofos da tradição especulativa, ao tomarem o pensamento e a razão como instâncias máximas do ser humano, acabaram por deixar de lado aspectos fundamentais que compõem a integralidade da existência humana, a saber, a sensibilidade e a vida prática. A principal consequência dessa concepção incompleta do homem e do mundo foi o fato de que, durante os séculos em que a concepção especulativa da realidade se manteve, sobretudo durante o Idealismo alemão, a filosofia permaneceu presa em si mesma, pois os autores deste cenário posicionaram a verdade do ser no âmbito lógico, especificamente no nível do pensamento puro, que não se abre à exterioridade natural e se contenta com a elaboração e a construção de grandes sistemas de pensamento. A filosofia que assim se desenvolvia, pouco era capaz de dar conta das demandas reais das sociedades humanas.

Foi identificando essas problemáticas e seus comprometimentos que Feuerbach realizou uma mudança crucial no modo de filosofar por meio de uma forte crítica ao caráter abstrato e incompleto da assim chamada velha filosofia. É no pensamento feuerbachiano que a filosofia alemã se dirige para o ser em sua verdadeira forma: sensível, concreto, natural e exterior ao pensar humano e divino. O projeto de Feuerbach em construir uma filosofia para o futuro não se tratou apenas de um intento pessoal em criar algo novo simplesmente dentro do filosofar, mas foi um empreendimento que, segundo o autor, corresponde à demanda de uma época da humanidade, para a qual era necessária uma reforma no modo de pensar, para que a filosofia saísse de um campo conceitual abstrato e unilateral em direção à realização de sua verdadeira potência enquanto ciência da investigação da realidade em sua verdade.

O esforço feuerbachiano em re-estabelecer a filosofia enquanto área de conhecimento potente e transformadora da realidade abriu caminhos para o desenvolvimento de um método de compreensão do mundo que possui uma crucial importância para a humanidade até a nossa época, a saber, o Materialismo histórico-dialético de Marx e Engels. A superação da filosofia abstrata moderna e a construção de um novo materialismo foram condição de possibilidade para o surgimento de teorias críticas da sociedade e do modo de produção capitalista. A atenção para o concreto, para o objetivo e para o real presente em Marx é uma grande herança dos princípios filosóficos defendidos por Feuerbach em seu projeto de reforma na filosofia⁶.

Devemos deixar claro que a formulação do método marxiano não é resultado apenas das contribuições materialistas feuerbachianas. Em seu caminho intelectual, Marx analisou de modo profundo o sistema de pensamento hegeliano, tendo concebido que determinados desenvolvimentos filosóficos desse pensador se trataram de grandes avanços na compreensão ontológica do real. Nesse sentido, a dialética de Hegel foi incorporada por Marx na construção de seu método, no entanto, submetida à crítica e à perspectiva materialista de compreensão da relação entre natureza e ser social. E, nesse modo de proceder acerca da filosofia hegeliana, nota-se novamente a forte influência do pensamento feuerbachiano sobre Marx, tendo em vista que a primazia da concretude sensível na construção de uma dialética marxiana é seu legado direto.

Por meio dessa linha de argumentação aqui defendida, pode-se também evidenciar a importância e a riqueza da filosofia de Feuerbach, pois seu pensamento se trata de uma crítica corajosa perante toda uma tradição que se fazia presente dentro da história da filosofia. Embora seja um pensador muitas vezes negligenciado e tomado com um certo preconceito, não se pode negar o papel decisivo

⁶ Não se pode deixar de levar em consideração a imensa influência também do pensamento hegeliano na filosofia de Marx. Embora o pensamento feuerbachiano tenha sido crucial para a formação do jovem Marx, a dialética de Hegel e sua atenção para com o movimento histórico da realidade se fizeram presentes nas concepções marxianas até mesmo em suas obras mais tardias.

tanto da crítica quanto das categorias e princípios defendidos pelo autor que foi responsável em seu tempo pela realização de uma viragem ontológica que tornou possível o desenvolvimento de métodos filosóficos que seguem em comunhão com as demandas reais da humanidade mesmo no mundo contemporâneo.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Feuerbach e a fundação sensível da filosofia: imediatidade e mediação na relação EU-TU. Belo Horizonte: **Kriterion**, 2014. p. 247-263.
- CESA, Claudio. **Introduzione a Feuerbach**. Roma-Bari: Laterza, 1978.
- CHAGAS, Eduardo Ferreira. A Primazia da Natureza ante o espírito em Ludwig Feuerbach. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 32, n. 2, p. 119-133, 2009.
- COSTA, Frederico Jorge Ferreira. A natureza ontológica do pensamento de Marx. **Arma da crítica**, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 1-13, 2009.
- DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DUPUY, Maurice. **A filosofia alemã**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas**. Lisboa/Moscovo: Avante/Progresso, 1985. cap. 3, p. 171-207.
- FEUERBACH, Ludwig. **Filosofia da sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Tradução portuguesa de Adriana Veríssimo Serrão. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.
- FEUERBACH, Ludwig. A Karl Riedel para a rectificação do seu esboço. In: FEUERBACH, Ludwig. **Filosofia da sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Tradução portuguesa de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005a.
- FEUERBACH, Ludwig. Para a crítica da filosofia de Hegel. In: FEUERBACH, Ludwig. **Filosofia da sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Tradução portuguesa de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005b.
- FEUERBACH, Ludwig. Algumas considerações sobre “O começo da filosofia do Dr. J. F. Reiff”. In: FEUERBACH, Ludwig. **Filosofia da sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Tradução portuguesa de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005c.
- FEUERBACH, Ludwig. Teses provisórias para a reforma da filosofia. In: FEUERBACH, Ludwig. **Filosofia da sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Tradução portuguesa de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005d.
- FEUERBACH, Ludwig. Princípios da filosofia do futuro. In: FEUERBACH, Ludwig. **Filosofia da sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Tradução portuguesa de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005e.
- FEUERBACH, Ludwig. Princípios da filosofia: necessidade de uma reforma. In: FEUERBACH, Ludwig. **Filosofia da sensibilidade. Escritos (1839-1846)**. Tradução portuguesa de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005f.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo**. Tradução brasileira de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução brasileira de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2009.
- TOMASINI, Francesco. **Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Loyola, 2015.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica**. v. 1. Tradução brasileira de Cristian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas**. Em compêndio. Tradução brasileira de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, v. 1, A ciência da Lógica.
- LOPES, Fátima Maria Nobre. O caráter ontológico da filosofia de Feuerbach segundo Lukács. **Dialectus**, Fortaleza, v. 2, n. 6, p. 120-129, 2015.
- LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARTINS, Felipe Assunção. **A encarnação da filosofia**: uma análise da filosofia da sensibilidade de Ludwig Feuerbach. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2015.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MCLELLAN, David. **Marx y los jovenes hegelianos**. Barcelona: Ed. Martinez Roca, 1969.
- PERONE, Ugo. **Invito al pensiero di Feuerbach**. Milano: Mursia, 1992.
- PERONE, Ugo. **Teologia e sperienza religiosa in Feuerbach**. Milano: Mursia, 1972.
- SERRÃO, Adriana Veríssimo. **A humanidade da razão**: Ludwig Feuerbach e o projecto de uma Antropologia Integral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999.
- SCHMIDT, Alfred. **Feuerbach o la sensualidade emancipada**. Madrid: Taurus, 1975.
- SOUSA, André Luís Bonfim. **Questão de método em Ludwig Feuerbach**: da carta a Karl Riedel aos princípios da filosofia do futuro. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- SOUSA, Karla Samara dos Santos. A filosofia do futuro como filosofia da sensibilidade em Ludwig Feuerbach. **Revista brasileira de filosofia da religião**, Brasília, v. 3, n. 2, p. 85-102, 2016.



FREUD E A DESCOBERTA DO INCONSCIENTE: SOBRE UMA FERIDA NARCÍSICA DA HUMANIDADE

Ana Luiza Barbosa *
Caroline Vasconcelos Ribeiro **

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.12311>

RESUMO

Este artigo tem como objetivo examinar a perspectiva freudiana acerca das feridas narcísicas que abalaram a humanidade e a relevância do conceito de inconsciente para a compreensão do funcionamento psíquico humano. O argumento chave é que as feridas narcísicas, resultantes de eventos científicos que abalaram certezas que imperavam na humanidade, têm um impacto profundo na relação do indivíduo consigo mesmo e com o mundo. Para alcançar esse objetivo, o artigo adota uma abordagem teórica, baseada na pesquisa de natureza bibliográfica, utilizando como fontes primárias textos de Sigmund Freud e como fontes secundárias, obras provenientes de comentadores da psicanálise. Em conclusão, o artigo ressalta a importância de considerar não apenas a dimensão racional do ser humano, tão defendida pela filosofia moderna, mas também a dimensão inconsciente, que não funciona sob regimento da consciência racional. O texto propõe uma reflexão crítica sobre a influência do inconsciente e o que Freud nomeia de terceira ferida narcísica da humanidade, que destrona a racionalidade como elemento primordial que responde pelo ser humano.

PALAVRAS-CHAVE

Freud. Feridas narcísicas. Inconsciente. Psicanálise.

ABSTRACT

This article aims to examine the Freudian perspective on the narcissistic wounds that have shaken humanity and the relevance of the concept of the unconscious for understanding human psychic functioning. The key argument is that narcissistic wounds, resulting from scientific events that shook certainties that prevailed in humanity, have a profound impact on the individual's relationship with themselves and the world. To achieve this objective, the article adopts a theoretical approach, based on bibliographic research, using texts by Sigmund Freud as primary sources and works from psychoanalytic commentators as secondary sources. In conclusion, the article highlights the importance of considering not only the rational dimension of the human being, so defended by modern philosophy, but also the unconscious dimension, which does not function under the rules of rational consciousness. Therefore, a critical reflection is proposed on the influence of the unconscious and what Freud calls the third narcissistic wound of humanity, which dethrones rationality as the primordial element that responds for the human being.

KEYWORDS

Freud. Narcissistic Wounds. Unconscious. Psychoanalysis.



* Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)

** Professora do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas (DFCH) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e do Programa de Pós-graduação em Memória, Linguagem e Sociedade (PPGMLS/UESB).

1 INTRODUÇÃO

No âmbito da psicanálise, as feridas narcísicas ocupam um lugar central na compreensão do ser humano. De acordo com a teoria desenvolvida por Sigmund Freud (1917/1996), essas feridas representam experiências traumáticas que afetaram a humanidade e, conseqüentemente, a relação do indivíduo consigo mesmo e com o mundo. Objetivamos aqui examinar como Freud entende os golpes cosmológico, biológico e psicológico que abalaram as crenças humanas e realçar como o pai da psicanálise explica este último a partir do entendimento de que o inconsciente destronou a racionalidade como elemento que responde pelo ser humano. Defendemos a hipótese de que a conceituação freudiana acerca do inconsciente abalou a ideia, muito defendida pela cultura em geral e pelo pensamento filosófico moderno em particular, de que é a racionalidade consciente que define o ser humano.

Para atingir esse objetivo, adotamos como metodologia a revisão bibliográfica.¹ Essa abordagem metodológica desempenha um papel fundamental no processo de investigação científica, permitindo a análise e a síntese crítica de conhecimentos estabelecidos. Nossa revisão bibliográfica consistiu em um levantamento e análise sistemática da literatura disponível sobre a maneira como Freud pensou as feridas narcísicas da humanidade, com ênfase na função desconstrutora do conceito de inconsciente. Com isso, identificamos e avaliamos as contribuições teóricas apresentadas pelo pai da psicanálise e as cotejamos com a visão moderna de ser humano, especialmente a cartesiana.

Segundo Lakatos e Marconi (2003), a pesquisa bibliográfica é uma importante ferramenta para a construção do conhecimento científico, pois permite ao pesquisador familiarizar-se com as principais teorias, conceitos, argumentos e debates existentes na área de estudo. Por meio dessa abordagem, buscamos compreender os conceitos fundamentais propostos por Freud em relação às feridas narcísicas, bem como a importância do inconsciente na constituição do sujeito e no abalo da definição do humano como um ser racional.

A perspectiva freudiana, embasada em anos de pesquisa clínica e reflexões teóricas, nos permite compreender a complexidade do psiquismo humano, cuja abordagem e percepção diverge da visão filosófica dominante na modernidade, que defendia que a razão e o pensamento lógico definiam a condição humana.² A perspectiva aqui apresentada critica a concepção de ser humano como uma espécie de sujeito soberano, capaz de controlar todas as situações pelo exercício lógico-racional.

Freud (1917/1996) nos mostra que as feridas narcísicas, resultantes de eventos que frustram crenças humanas, tiveram um impacto profundo na forma como nós percebemos a realidade e a nós mesmos. Falaremos disso neste artigo que está organizado em tópicos, na seguinte ordem: “O aparelho psíquico e suas tópicas”, no qual examinamos o aparelho psíquico, um conceito central na teoria psicanalítica. Exploramos as duas tópicas sobre esta máquina e as instâncias que a compõem. Discutimos suas funções, relações e interações, e como cada uma dessas instâncias influencia a nossa vida mental e emocional. No tópico “O começo de tudo: a histeria”, voltamos nosso olhar para uma das primeiras manifestações clínicas estudadas por Sigmund Freud. Investigamos as causas e os sintomas da histeria, destacando seu papel no desenvolvimento da psicanálise. Discutimos as teorias freudianas relacionadas à histeria, com destaque ao papel da sexualidade e dos conflitos psíquicos na sua etiologia. Já no terceiro tópico, “As feridas narcísicas”, analisamos os abalos que afetam a humanidade. Investigamos os impactos psicológicos e culturais que descobertas científicas promoveram em crenças humanas, com destaque especial à descoberta do inconsciente. Por último, tecemos algumas “Considerações Finais” acerca da temática pesquisada.

2 O APARELHO PSÍQUICO E SUAS TÓPICAS

Sigmund Freud (1856-1939) foi um neurologista vienense que fundou a psicanálise. Este termo nomeia um procedimento de investigação de processos mentais inconscientes que estão, inicialmente,

1 Entende-se por pesquisa de cunho bibliográfico a que é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos (Gil, 2002, p. 44).

2 Aqui nos referimos, especialmente, à filosofia cartesiana que entende a existência do ser humano a partir da sua capacidade de pensamento racional, a qual é considerada a base do conhecimento que busca compreender toda a realidade. A filosofia de Descartes progrediu da dúvida para a certeza do pensamento e atrelou a certeza da existência ao ato de cogitar e pensar. A mente consciente e racional serviu como garantia de nossa existência. (Descartes, 2000; Marques, 1993).

inacessíveis e utiliza o material que emerge na clínica para o tratamento de distúrbios psíquicos. Trata-se, portanto, de uma teoria baseada na prática clínica. Em outros termos, trata-se de uma nova disciplina científica criada por Freud com base em sua experiência clínica. (Freud, 1923/1996). Ao longo de sua carreira, Freud desenvolveu um conjunto de teorias e conceitos que tiveram um grande impacto no campo da psicologia, bem como na cultura em geral. Um dos conceitos mais importantes é o de inconsciente, que se tornou a base de sua ciência e influenciou muitas outras teorias psicológicas e filosóficas.

O aparelho psíquico é um dos conceitos fundamentais da teoria psicanalítica. De acordo com Laplanche e Pontalis (1969), trata-se de um modelo que se refere ao funcionamento da mente humana e suas estruturas e processos psíquicos. Esse modelo é analógico e não tem pretensão de localização anatômica, serve como uma construção auxiliar formulada por Freud para dar explicabilidade a fenômenos clínicos. (Garcia-Roza, 2003; Ribeiro, 2014) A primeira tópica do aparelho psíquico foi formulada por Freud para explicar a estrutura e o funcionamento do psiquismo humano, sua forma de produzir sintomas, sonhos, atos falhos. Nesta tópica, a máquina psíquica é composta por três instâncias: o inconsciente, o pré-consciente e o consciente. O inconsciente aqui é um lugar, uma parte do psiquismo que não está disponível para a consciência imediata do indivíduo, mas que influencia de forma determinante suas ações e comportamentos. Para o autor, o inconsciente é o responsável pela maior parte do comportamento humano, e é nele que estão as raízes dos conflitos psicológicos. Na segunda tópica, como veremos, o conceito de inconsciente é reformulado e passa ser uma qualidade psíquica presente em conteúdo que estão nas diferentes instâncias de nossa máquina de produzir sonhos, chistes e patologias.

O termo inconsciente é usado de diferentes maneiras em diferentes contextos, mas a forma como Freud (1987) o usou em sua teoria psicanalítica tem algumas características específicas. Em primeiro lugar, o inconsciente é visto como um aspecto da mente que não é acessível diretamente à consciência. Em outras palavras, não podemos ter acesso consciente aos conteúdos, emoções e desejos que estão armazenados no inconsciente. Na perspectiva da primeira topografia do aparelho, inconsciente é um lugar profundo no psiquismo. De acordo com de Laplanche e Pontalis (1969), o inconsciente é a instância da psique que abriga representações e desejos reprimidos, cujo acesso direto é bloqueado para a consciência.

No horizonte desta primeira tópica, o pré-consciente é composto pelas representações que não estão no campo da consciência imediata, mas que podem ser trazidas à consciência através de um esforço de atenção. Por fim, o consciente é a instância da psique que abriga as percepções e pensamentos que estão acessíveis à consciência imediata. Esses três conceitos são basilares da fundamentação teórica proposta por Freud. Como se pode observar, cada um diz respeito a processos distintos da psique humana.

Freud (1987) utilizou essa primeira tópica do aparelho psíquico para explicar a dinâmica das neuroses, especialmente a histeria. Ele postulou que o conteúdo inconsciente reprimido era a causa dos sintomas neuróticos, e que o objetivo da terapia psicanalítica era trazer esses conteúdos à consciência para que pudessem ser trabalhados, elaborados e integrados à personalidade. Garcia-Roza (2003) explica que Freud desenvolveu essa teoria a partir da observação clínica de seus pacientes, especialmente aqueles que apresentavam sintomas corporais como hiperestesia, paralisias, contraturas musculares, cegueira, afonia, mas sem uma explicação orgânica para eles. Apesar de serem sintomas de natureza corporal, eram inexplicáveis do ponto de vista anatomofisiológico. Ele acreditava que muitos desses sintomas eram causados por traumas e conflitos emocionais que haviam sido reprimidos no inconsciente. Esses traumas e conflitos continuavam a exercer uma influência sobre o comportamento do indivíduo, mesmo que ele não estivesse ciente disso.

No texto *O Inconsciente* (1915/1987), Freud diz que, para a psicanálise, um ato psíquico passa, em geral, por duas fases e que entre ambas há uma espécie de teste (censura). Na primeira fase, o ato e o conteúdo psíquicos se encontram em estado inconsciente, portanto pertencem ao sistema Inconsciente. Se este conteúdo for doloroso, da ordem de algo cuja presença deva ser interdita no consciente, vai ser rejeitado pela censura e não conseguirá a passagem para a segunda fase.

Em casos assim, ele é designado como recalcado ou reprimido e terá de permanecer inconsciente. Entretanto, caso consiga passar – ainda que distorcido – pela censura, não trará consigo um poder de desestruturar o indivíduo, ele ingressará na segunda fase e passará a pertencer ao segundo sistema, o Consciente (Freud, 1987).

O inconsciente pode influenciar nosso comportamento e nossas emoções, mesmo que não tenhamos consciência disso. Por exemplo, uma pessoa pode ter medo de cães sem saber o porquê, e esse medo ter como causa uma experiência traumática em sua infância que foi esquecida conscientemente, mas que ainda está presente enquanto memória inconsciente. Na primeira tópica, o inconsciente é considerado a instância mais profunda da mente humana, onde se encontram os conteúdos reprimidos e os conteúdos instintivos, como as pulsões sexuais. Segundo Freud, “o Inconsciente é o verdadeiro reino do psiquismo” (Freud, 1987, p. 96). O pré-consciente, por sua vez, representa as informações que podem ser facilmente acessadas à consciência, mas que não estão presentes no momento. Já o consciente é a instância da mente em que as informações são percebidas de forma clara.

Do que foi exposto, podemos resumir que o inconsciente é composto por conteúdos que são reprimidos ou censurados pela parte consciente do psiquismo. Em outras palavras, aspectos que achamos inaceitáveis ou que não queremos enfrentar conscientemente são “empurrados” para o inconsciente. Esses conteúdos reprimidos podem incluir desejos sexuais, traumas, memórias dolorosas e outros tipos de emoções e pensamentos que são considerados inaceitáveis pela parte consciente do aparelho psíquico. A grande descoberta da psicanálise, segundo Freud, consistiu em mostrar que o psiquismo é mais do que o consciente. Para Laplanche e Pontalis (1969, p. 307) “se fosse preciso concentrar numa palavra a descoberta freudiana, essa palavra seria incontestavelmente inconsciente”. Em uma de suas últimas obras, intitulada *Esboço de Psicanálise*, na qual Freud faz um balanço da trajetória de sua teoria, há uma passagem sobre a instância consciente em que se faz uma analogia desse conceito com a consciência filosófica:

Ao longo deste trabalho, as distinções que descrevemos como qualidades psíquicas se impõem à nossa atenção. Não há necessidade de caracterizar o que chamamos de “consciente”: é o mesmo que a consciência dos filósofos e do senso comum. Tudo o mais que é psíquico é, em nosso ponto de vista; “o inconsciente”. Logo somos levados a fazer uma divisão importante nesse inconsciente. Alguns processos se tornam facilmente conscientes; podem depois deixar de ser conscientes, mas podem mais uma vez tornar-se conscientes sem qualquer dificuldade: como as pessoas dizem, podem ser reproduzidos ou lembrados. Isto nos faz lembrar que a consciência é, em geral, um estado altamente fugaz. O que é consciente é consciente só por um momento. (Freud, 1940/1996, p. 173).

A experiência clínica fez com que o cientista Freud reformulasse sua teoria sobre nosso funcionamento psíquico. Essa mudança o levou a produzir, no ano de 1923, uma segunda tópica do aparelho psíquico. Nesta tópica, o aparelho psíquico é dividido o Id, o Ego e o Superego. Apesar de falarmos brevemente desta segunda tópica, é imprescindível destacar que a discussão que estamos fazendo neste artigo diz respeito ao que Freud nomeia de “feridas narcísicas” da humanidade. Estas, por sua vez, foram explanadas na obra *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, que data de 1917 e que está centrada na primeira tópica do aparelho psíquico.³

O Id é a instância mais primitiva e inconsciente do aparelho psíquico. É responsável pelos impulsos instintivos e desejos primários que buscam satisfação imediata, sem considerar as regras sociais e morais (Laplanche; Pontalis, 1969). Freud descreve o Id como um “reservatório” de energia psíquica, regido pelo princípio do prazer.

O Ego é a instância intermediária entre o Id e a realidade, e é responsável pela parte consciente do aparelho psíquico. Ele é responsável por mediar os impulsos presentes no Id e as exigências da realidade externa, buscando encontrar um equilíbrio entre as demandas do Id e as restrições do mundo real e os imperativos morais do Superego. Segundo Freud, o Ego é regido pelo princípio da

3 Costa (2005, p. 22), destaca a importância da segunda tópica para a psicanálise, afirmando que ela “permite compreender as forças que estão em jogo na psicanálise, incluindo a resistência, a transferência e a contratransferência”. O autor ainda destaca que a segunda tópica do aparelho psíquico permite “uma compreensão mais adequada da natureza dos processos psíquicos e do papel da linguagem e da cultura na formação do sujeito”

realidade e tem como função principal a sobrevivência do indivíduo (Laplanche; Pontalis, 1969). Em *Esboço de Psicanálise*, Freud afirma:

São estas as principais características do ego: em consequência da conexão preestabelecida entre a percepção sensorial e a ação muscular, o ego tem sob seu comando o movimento voluntário. Ele tem a tarefa de autopreservação. Com referência aos acontecimentos externos, desempenha essa missão dando-se conta dos estímulos, armazenando experiências sobre eles (na memória), evitando estímulos excessivamente intensos (mediante a fuga), lidando com os estímulos moderados (através da adaptação) e, finalmente, aprendendo a produzir modificações convenientes no mundo externo, em seu próprio benefício (através da atividade). Com referência aos acontecimentos internos, em relação ao id, ele desempenha essa missão obtendo controle sobre as exigências dos instintos, decidindo se elas devem ou não ser satisfeitas, adiando essa satisfação para ocasiões e circunstâncias favoráveis no mundo externo ou suprimindo inteiramente as suas excitações (Freud, 1940/1996, p. 158).

Já o Superego é a instância moral do aparelho psíquico. Ele é responsável por incorporar os valores e normas sociais internalizadas pelo indivíduo, além de estabelecer padrões morais e éticos para o comportamento humano. O Superego é regido pelas regras e interdições internalizadas.

De acordo com Freud (2010), a relação entre essas três instâncias do aparelho psíquico é dinâmica e pode variar em função da história individual de cada pessoa: “as três instâncias não estão isoladas umas das outras, mas se comunicam se influem reciprocamente e se entrelaçam numa rede complicada de processos” (Freud, 2010, p. 44). Assim, o aparelho psíquico funciona como um sistema complexo e dinâmico que busca atender às demandas do indivíduo e do ambiente, equilibrando impulsos inconscientes com as necessidades da realidade. A compreensão do funcionamento do aparelho psíquico é fundamental para a teoria e prática psicanalíticas, pois permite aos profissionais entenderem a dinâmica interna do paciente e ajudá-lo a lidar com suas questões psicológicas e emocionais. Na obra *Freud e o inconsciente*, Garcia-Roza (2003) indica que características do inconsciente foram definidas qualidades psíquicas. O Id, repleto de energia instintiva, sem obediência ao princípio de não-contradição, à vontade coletiva, ao juízo de valor, ao que se constitui como bem ou mal, à moralidade, sem a ação da temporalidade é totalmente inconsciente. Estas eram as características do inconsciente na primeira tópica e passam a ser as do Id na segunda tópica. Já o Ego e o Superego possuem conteúdos cuja natureza é inconsciente, mas não são totalmente inconscientes como os que habitam o Id (Freud, 1940/1996).

Segundo o psicanalista André Green (2011, p. 78) a segunda tópica do aparelho psíquico “modifica radicalmente a teoria da mente, a partir de uma topografia estática para uma dinâmica estruturada em termos de processos de troca, transformação e transmissão de energia psíquica”. De acordo com o autor, essa mudança de perspectiva representa uma evolução significativa na teoria psicanalítica, permitindo uma compreensão mais abrangente e dinâmica dos processos psíquicos e das interações entre as diferentes instâncias da mente. Além disso, a ênfase na energia psíquica e nos processos de transformação e transmissão permite uma abordagem mais ampla e integrativa da psicanálise.

Costa (2005) salienta que um dos principais avanços dessa nova concepção foi a inclusão do conceito de inconsciente dinâmico, que passou a ser compreendido como um sistema organizado, regido por leis próprias e capaz de influenciar diretamente o comportamento e as emoções do indivíduo. Com isso, a psicanálise passou a considerar a mente como um campo de forças em constante interação, e não mais como um conjunto de instâncias estáticas. Além disso, a segunda tópica do aparelho psíquico permitiu a inclusão do conceito de ego, como uma instância psíquica responsável por mediar os conflitos entre as demandas do id e as exigências da realidade externa e da moralidade cativa ao superego. Nesse sentido, o ego passou a ser compreendido como uma função reguladora, responsável por manter o equilíbrio entre as diferentes instâncias psíquicas e pela adaptação do indivíduo ao ambiente.

Apesar dos avanços operados por Freud em sua teoria, cumpre dizer que este artigo tem uma delimitação temporal dentro do percurso da edificação da psicanálise. Centra-se na discussão sobre a tese freudiana de que a sua ciência promoveu uma ferida narcísica na ideia de que somos

apenas seres de consciência, como se advogava antes dele. Por isso, nos interessa o conceito de inconsciente enquanto instância psíquica que compõe nosso aparato anímico, junto com o consciente e o pré-consciente. Em outros termos, nos interessa a concepção de psiquismo defendida por Freud na ocasião de sua discussão sobre as feridas narcísicas, nos interessa a primeira tópica. Mas antes de apresentarmos a maneira como Freud pensa os golpes científicos que abalaram a humanidade, convém falar, ainda que em traços cargos, sobre o começo das formulações freudianas. O que nos coloca diante de uma patologia específica, a histeria.

3 O COMEÇO DE TUDO: A HISTERIA

Antes de apresentarmos os argumentos de Freud sobre as feridas narcísicas, convém falar um pouco sobre o começo de suas pesquisas. A histeria foi uma das primeiras doenças psicológicas descritas por Sigmund Freud em parceria com o médico Josef Breuer (Freud; Breuer, 1893/1996). Eles acreditavam que a histeria era causada por traumas psicológicos reprimidos que se manifestavam fisicamente em sintomas como paralisia, cegueira, convulsões, dentre outros.

Segundo Freud (1912/2004), os sintomas histéricos eram uma forma de expressão simbólica do conflito psicológico interno. Ele desenvolveu uma forma escuta para ajudar seus pacientes a acessar esses conflitos reprimidos e lidar com eles. Inicialmente recorreu à hipnose, ao método catártico, mas posteriormente, estabeleceu a associação livre como sua metodologia clínica. Esse método consistia em pedir que o paciente dissesse qualquer coisa que viesse à mente, sem censura ou julgamento. Mas antes deste método, foi a hipnose a via escolhida para acessar o conteúdo esquecido, ou seja, o conteúdo inconsciente:

Uma observação casual levou-nos, durante vários anos, a pesquisar uma grande variedade de diferentes formas e sintomas de histeria, com vistas a descobrir sua causa precipitante - o fato que teria provocado a primeira ocorrência, muitos anos antes com frequência, do fenômeno em questão. Na grande maioria dos casos não é possível estabelecer o ponto de origem através da simples interrogação do paciente, por mais minuciosamente que seja levada a efeito. Isso se verifica, em parte, porque o que está em questão é, muitas vezes, alguma experiência que o paciente não gosta de discutir; mas ocorre principalmente porque ele é de fato incapaz de recordá-la e, muitas vezes, não tem nenhuma suspeita da conexão causal entre o evento desencadeador e o fenômeno patológico. Via de regra, é necessário hipnotizar o paciente e provocar, sob hipnose, suas lembranças da época em que o sintoma surgiu pela primeira vez; feito isso, torna-se possível demonstrar a conexão causal da forma mais clara e convincente (Freud; Breuer, 1893/1996, p. 39).

Os sintomas da histeria podiam variar de paciente para paciente, mas geralmente envolviam sintomas físicos inexplicáveis do ponto de vista anatomofisiológico e envolviam paralisia, tremores, cegueira, surdez, pequenos ataques epileptóides, entre outros. Os sintomas poderiam se manifestar em diferentes partes do corpo e, mediante tratamento inicial, mudar ou desaparecer completamente com o tempo. De acordo com Freud e Breuer (1893/1996), a complexidade e a diversidade dos sintomas histéricos evidenciavam a natureza multifacetada dessa condição psicopatológica. Os estudos realizados por Freud e Breuer com pacientes histéricos mostraram que a ab-reação era uma etapa importante no processo de cura desses pacientes. Eles descobriram que a escuta dos enunciados sobre a origem dos sintomas do paciente e a identificação das experiências traumáticas subjacentes eram cruciais para que estes expelisses memórias dolorosas. Ao reviver essas experiências traumáticas, o paciente era capaz de liberar a energia emocional contida, aliviando seus sintomas. O método catártico estimulava a ab-reação que era pensada como o processo pelo qual o indivíduo revive o evento traumático e o reprocessa conscientemente, permitindo que ele seja integrado à sua vida emocional e psicológica.

Como dissemos acima, Freud, em parceria com Breuer, experimentou inicialmente a hipnose como meio de extrair as lembranças reprimidas dos pacientes, buscando um efeito catártico. No entanto, ele logo percebeu que nem todos os pacientes eram suscetíveis à hipnose e passou a considerar a fala sem censuras como um método de investigação mais eficaz. Em função disso, adotou gradativamente a técnica da associação livre como a regra fundamental da psicanálise, permitindo o acesso mais fácil aos elementos capazes de liberar os afetos, as lembranças e as representações dolorosas (Fochesatto, 2011).

Ainda que a psicanálise tenha abandonado a hipnose e adotado o método da associação livre, convém explicar como a pesquisa começou, e o conceito de ab-reação é bem importante para isso. Ao ajudar os pacientes a processar adequadamente experiências traumáticas passadas, o psicanalista pode ajudá-los a superar sintomas psicológicos e a viver uma vida mais plena e satisfatória. Um evento é traumático porque na ocasião do acontecimento a pessoa não fez a ab-reação, conforme explica os autores:

Quando a reação é reprimida, o afeto permanece vinculado à lembrança. Uma ofensa revidada, mesmo que apenas com palavras, é recordada de modo bem diferente de outra que teve que ser aceita. A linguagem também reconhece essa distinção, em suas consequências mentais e físicas; de maneira bem característica, ela descreve uma ofensa sofrida em silêncio como “uma mortificação”. A reação da pessoa insultada em relação ao trauma só exerce um efeito inteiramente “catártico” se for uma reação *adequada* - como, por exemplo, a vingança. Mas a linguagem serve de substituta para a ação; com sua ajuda, um afeto pode ser “ab-reagido” quase com a mesma eficácia. Em outros casos, o próprio falar é o reflexo adequado: quando, por exemplo, essa fala corresponde a um lamento ou é a enunciação de um segredo torturante, por exemplo, uma confissão. (Freud; Breuer, 1893/1996, p. 23).

O método catártico estimulava uma ab-reação tardia, ou seja, com ele o indivíduo era encorajado a expressar livremente suas emoções e sentimentos relacionados ao evento traumático, liberando a energia emocional que estava contida. Com o trabalho solo, depois deste feito com Breuer, Freud (1912/2004) passa a entender os sintomas da histeria e das neuroses em geral como uma expressão de conflitos internos de natureza sexual. Ele acreditava que os pacientes psiconeuróticos estavam sofrendo de traumas psicológicos reprimidos que eram expressos através dos sintomas, sejam de conversão histérica, de fobia ou de neurose obsessiva. De acordo com a teoria freudiana, os traumas carregam conteúdos que foram reprimidos no inconsciente devido ao seu caráter perturbador ou ameaçador.

No início de suas pesquisas, Freud se dá conta de que esses traumas podem ser relacionados a experiências sexuais, abuso, violência ou outros tipos de eventos traumáticos que a pessoa experimentou durante a vida. O tratamento da histeria, para Freud, envolvia a exploração do trauma subjacente que causou os sintomas. Ele acreditava que o processo de lembrar, reconhecer e expressar o trauma era fundamental para a cura. Através da análise do inconsciente, Freud descobriu que os traumas reprimidos podiam ser relacionados a experiências sexuais e a agressões sofridas na infância, por exemplo. (Freud, 1896/1996).

O trauma ocorrido na vida de uma pessoa deixa marcas psicológicas profundas. Freud, ainda no fim do século XIX, passou a argumentar que essas marcas reprimidas no inconsciente eram de natureza sexual. Aprendemos com Freud que a maior parte do que fazemos e pensamos é determinada por motivos inconscientes, é mobilizada por forças das quais não temos consciência. Esses motivos inconscientes são em grande parte determinados por impulsos e desejos reprimidos, que estão fora do alcance da consciência, mas que ainda assim exercem um forte impacto na vida psíquica do indivíduo.

É importante destacar que, para Freud, a noção de inconsciente não se limita apenas aos aspectos negativos ou patológicos da psique. Pelo contrário, ele acreditava que muitos dos processos mentais mais positivos e criativos também têm origem no inconsciente. Ele afirmou várias vezes que a maioria das criações culturais e intelectuais também está relacionada ao inconsciente, uma vez que são processos sublimatórios de desejos reprimidos.⁴

O conceito de inconsciente é uma peça-chave da teoria psicanalítica e o exame clínico da histeria ofereceu ao pai da psicanálise as condições para formulá-lo e sistematizá-lo. Ele nos alertou para a seletividade de nossas memórias, para as lacunas em relação aos primeiros anos da infância e em relação a eventos traumáticos e impactantes. Laplanche e Pontalis (1969, p. 30) destacam que a amnésia infantil “é tanto mais importante quanto os elementos da vida psíquica que se formam nos primeiros anos influem profundamente na evolução ulterior da personalidade”.

4 Laplanche e Pontalis (1969, p. 495) definem o conceito de sublimação como um “processo postulado por Freud para explicar atividades humanas sem qualquer relação aparente com a sexualidade, mas que encontrariam o seu elemento propulsor na força da pulsão sexual”. Os autores citam ainda alguns exemplos que o próprio Freud pontuou para descrever atividades de sublimação: “a atividade artística e a investigação intelectual”.

Dessa forma, a amnésia infantil é um elemento chave para a compreensão da psicodinâmica da personalidade e das neuroses.

Freud (1987) considera o inconsciente como a fonte dos nossos desejos, impulsos e motivações mais primitivas e muitas vezes inaceitáveis socialmente. Segundo ele, “o inconsciente é a maior parte da mente, e a mais importante em termos de motivação e determinação” (Freud, 1987, p. 205). Isso significa que a maior parte da nossa vida mental é governada por impulsos e desejos que não temos consciência e que estão fora do nosso controle consciente. No entanto, o inconsciente não é completamente separado do consciente e do pré-consciente. Cabe destacar a repressão, que é um processo que envolve a retirada de conteúdos mentais da consciência e o seu armazenamento no inconsciente. A repressão é um recurso utilizado para evitar sentimentos desconfortáveis ou conflitos internos. A repressão tem por objetivo manter afastadas da consciência as representações e lembranças dolorosas e perturbadoras, que se originaram de desejos inaceitáveis ou que de outra forma não puderam ser integradas à vida psíquica normal. (Freud, 1987). Os conteúdos reprimidos, no entanto, não ficam completamente inacessíveis à consciência. Esses conteúdos podem retornar à superfície através de mecanismos como os sonhos, lapsos de memória, chistes, sintomas. E é através do processo de reconhecimento e elaboração desses conteúdos que a pessoa pode lidar com os conflitos e liberar a energia psíquica que estava sendo investida na repressão. Desse modo, a repressão é a operação pela qual o sujeito tenta manter fora da consciência tudo o que é penoso ou perturbador, por essa razão, os sintomas psicológicos presentes em patologias como a histeria, são a manifestação de desejos reprimidos que emergem do inconsciente (Freud, 1987).

Cumprir destacar que o conceito de inconsciente não se limita apenas à teoria psicanalítica. Ele também influenciou outras áreas do conhecimento, como a arte e a literatura. Muitos artistas e escritores foram inspirados pelo conceito de inconsciente de Freud, como Salvador Dalí, René Magritte e James Joyce, que exploraram a natureza do inconsciente em suas obras. Para Freud (1987), o inconsciente e a racionalidade humana são duas forças antagônicas que coexistem na mente do indivíduo. Enquanto a racionalidade é responsável pela nossa capacidade de pensar, planejar e tomar decisões conscientes e logicamente embasadas, o inconsciente é uma força poderosa que influencia nossas emoções, desejos e comportamentos de forma automática e impulsiva.

Freud acreditava que o inconsciente era uma fonte poderosa de emoções reprimidas e impulsos instintivos, que muitas vezes não podem ser alcançados pela razão e pela lógica. Ele argumentou que essas emoções e impulsos são tão poderosos que poderiam afetar nosso comportamento consciente, mesmo que não estivéssemos cientes disso. Por exemplo, argumentou que muitos dos comportamentos aparentemente irracionais que observamos em nós mesmos e nos outros, como medos inexplicáveis, compulsões e fobias, eram na verdade o resultado de forças inconscientes que não podíamos controlar diretamente. Essas forças poderiam ser desencadeadas por experiências passadas, desejos reprimidos ou outras formas de trauma emocional. Para Freud, o tratamento científico do conceito de inconsciente operacionalizado por sua psicanálise provocou uma ferida narcísica na humanidade.

4 FERIDAS NARCÍSICAS DA HUMANIDADE

Em 1917 Freud publica o ensaio “*Uma dificuldade no caminho da psicanálise*”. Nesse texto, ele menciona que se propõe a descrever como o narcisismo universal sofreu três severos golpes por parte das pesquisas científicas. Esses três golpes são como feridas e se referem a momentos importantes da história em que a ciência, ao questionar a autoimagem grandiosa e onipotente do ser humano, causou uma crise na autoestima e na autoconfiança da humanidade (Freud, 1917/1996).

A primeira ferida narcísica mencionada por Freud (1917/1996) é a descoberta de que a terra não é o centro do universo. Essa descoberta foi feita no século XVI por Nicolau Copérnico, e foi confirmada posteriormente por Galileu Galilei. Antes dessa descoberta, a humanidade acreditava que a terra era o centro do universo, e que tudo que existia orbitava ao seu redor. Essa crença dava aos seres humanos uma sensação de importância e de superioridade em relação ao restante do universo. Com a descoberta de que a terra é apenas um dos muitos planetas que orbitam ao redor do sol, a humanidade teve que lidar com a ideia de que não é tão importante quanto imaginava.

Nas primeiras de suas pesquisas, o homem acreditou, de início, que o seu domicílio, a Terra, era o centro estacionário do universo, com o sol, a lua e os planetas girando ao seu redor. Seguiu, assim, ingenuamente, os ditames das percepções dos seus sentidos, pois não sentia movimento na Terra, e, todas as vezes que conseguia uma visão sem obstáculos, encontrava-se no centro de um círculo que abarcava o mundo exterior. A posição central da Terra, de mais a mais, era para ele um sinal do papel dominante desempenhado por ela no universo e parecia-lhe ajustar-se muito bem à sua propensão a considerar-se o senhor do mundo. A destruição dessa ilusão narcisista associa-se, em nossas mentes, com o nome e a obra de Copérnico, no século XVI. (Freud, 1917/1996, p. 149).

Para Freud (1917/1996) nossa ilusão narcisista de que éramos senhores de tudo, sofreu um abalo com a descoberta de que a terra não é o centro do universo; isso foi um dos primeiros achados científicos que desafiaram a posição central do ser humano no mundo. A destruição dessa ilusão narcisista, ou seja, a percepção de que a humanidade não ocupa uma posição privilegiada no universo, está associada ao trabalho de Copérnico no século XVI. No entanto, Freud ressalta que questionamentos sobre a posição da terra já haviam sido levantados muito antes desse período, a exemplo dos pitagóricos no século III a.C. Lembra que Aristarco de Samos já havia afirmado que a terra era menor que o sol e orbitava ao seu redor. Portanto, antes da grande descoberta de Copérnico, existiam indícios e teorias que apontavam para a verdade heliocêntrica.

No momento em que a descoberta de Copérnico ganhou reconhecimento geral, ocorreu o que Freud (1917/1996) chamou de “golpe cosmológico”, referindo-se ao impacto que essa mudança de paradigma teve sobre o amor-próprio da humanidade. Essa mudança na compreensão do lugar da terra no cosmos abalou a visão antropocêntrica e forçou a humanidade a pensar numa perspectiva diferente, diminuindo a importância atribuída ao ser humano dentro do universo.

Esse “golpe cosmológico” evidencia a importância dos avanços científicos e do pensamento crítico ao longo da história, demonstrando que a descoberta de Copérnico não foi uma ruptura abrupta no conhecimento, mas sim a consolidação de uma trajetória de questionamentos e reflexões sobre a posição da terra. (Freud, 1917/1996). Para o pai da psicanálise, é importante reconhecer a necessidade de lidar com os impactos emocionais e psicológicos decorrentes de grandes mudanças nas concepções do mundo e da própria identidade humana.

A segunda ferida narcísica mencionada por Freud (1917/1996) é a descoberta de que a animalidade do homem não segue regras e leis distintas das dos demais animais. Essa descoberta foi feita no século XIX, graças aos estudos de Charles Darwin sobre a evolução das espécies. Antes dessa descoberta, a humanidade acreditava que havia sido criada à imagem e semelhança de Deus, e que era diferente e superior aos outros animais. Com a descoberta da evolução das espécies, a humanidade teve que lidar com a ideia de que é apenas mais uma espécie animal, sem uma origem divina especial.

O homem não é um ser diferente dos animais, ou superior a eles; ele próprio tem ascendência animal, relacionando-se mais estreitamente com algumas espécies, e mais distanciadamente com outras. As conquistas que realizou posteriormente não conseguiram apagar as evidências, tanto na sua estrutura física quanto nas suas aptidões mentais, da analogia do homem com os animais. Foi este o segundo, o golpe biológico no narcisismo do homem. (Freud 1917/1996, p. 150).

Freud (1917/1996) argumenta que, embora os seres humanos tenham se destacado em muitas áreas, incluindo tecnologia, ciência e cultura, não se pode ignorar o fato de que somos seres biológicos que evoluímos a partir de espécies animais mais antigas. Isso significa que temos muitas semelhanças com outros animais, o que pode ser difícil de aceitar para algumas pessoas que se consideram superiores aos animais.

Sobre a posição narcísica do homem em relação aos demais animais, Freud destaca a evolução da relação entre o homem e os animais ao longo do desenvolvimento da civilização. Inicialmente, o homem adquiriu uma posição dominante sobre as outras criaturas do reino animal. No entanto, não estando plenamente satisfeito com essa supremacia, começou a estabelecer uma separação entre sua própria natureza e a dos animais. Uma das maneiras pelas quais o homem afastou-se dos animais foi não lhes reconhecendo a posse da razão. Ao mesmo tempo, atribuiu a si próprio uma alma imortal, reivindicando uma suposta ascendência divina que o permitiria romper o laço de comunidade com o reino animal.

É interessante observar que Freud (1917/1996) menciona que esse aspecto de arrogância é estranho às crianças e às civilizações mais primitivas. As crianças, por exemplo, não usam nomes de animais para depreciar alguém, já os adultos fazem isso constantemente. Isso sugere, de acordo com o pai da psicanálise, que a ideia de superioridade e separação entre o homem e os animais é algo que se desenvolve ao longo do tempo, possivelmente influenciado por fatores culturais, sociais e individuais.

Freud (1917/1996) também menciona o totemismo primitivo como um exemplo em que o homem não tinha repugnância em atribuir sua ascendência a um ancestral animal. Para ele, em estágios anteriores da evolução cultural, o homem sentia uma conexão mais próxima com os animais, reconhecendo sua importância como parte integrante do mundo natural. A discussão proposta por Freud levanta questões sobre a relação complexa e mutável entre o homem e os animais ao longo da história. Ela nos convida a refletir sobre as crenças, valores e percepções que moldam essa relação, bem como a considerar a importância de uma visão mais equilibrada e respeitosa em relação aos outros seres vivos que compartilham o planeta conosco.

A percepção de que o homem é o centro e não tem relações com a evolução de todas as espécies animais sofreu um golpe causando uma segunda ferida narcísica. Como já citamos acima, Freud (1917/1996) afirma que a crença generalizada de que o homem é fundamentalmente distinto dos animais ou superior a eles foi abalada pela pesquisa conduzida por Charles Darwin e aqueles que trabalharam com ele ou influenciaram sua pesquisa destruíram a noção de que os humanos são uma espécie distinta do reino animal. O pai da psicanálise salienta que as evidências revelam que os humanos, de fato, têm ancestrais animais e compartilham laços genéticos estreitos com algumas espécies, embora sejam parentes mais distantes de outras. Apesar de suas conquistas subsequentes, a estrutura física e as habilidades cognitivas do homem fornecem ampla evidência de suas semelhanças com os animais. Essa revelação biológica da conexão do homem com os animais, foi o segundo grande golpe nas tendências narcísicas da humanidade. Freud acreditava que aceitar esse golpe biológico era importante para o desenvolvimento psicológico saudável e a construção de uma visão de mundo mais realista e humilde.

A terceira ferida narcísica mencionada por Freud (1917/1996) é de natureza psicológica e se relaciona com a descoberta do inconsciente feita por ele. Antes dessa descoberta, a humanidade acreditava que tinha pleno controle sobre seus pensamentos e que era a consciência que definia nossa existência, que a certificava. Essa visão foi defendida por vários filósofos, dentre eles Rene Descartes. Em sua forma de entendimento, a razão era tida como a única forma confiável do conhecimento, e era a base para a filosofia, a ciência e a moralidade (Descartes, 2006). Nessa concepção, a razão é a única força capaz de governar a mente humana. No entanto, a partir da visão sobre o inconsciente defendida por Freud, a humanidade teve que lidar com a ideia de que muitas das suas ações e pensamentos são influenciadas por forças inconscientes e irracionais que estão além do seu controle consciente. Apesar de não mencionar Descartes diretamente, Freud indica que sua posição entra em choque com a filosofia. Vale lembrar que a filosofia cartesiana defende que a certeza do existir humano atrela-se ao seu ato de cogitar, à sua capacidade de ter ideias claras e distintas, de raciocinar com método. Sua filosofia partiu da dúvida em busca de certeza e esta chegou à conclusão que é o ato de cogitar, de pensar, que nos permite que nos asseguremos de nosso existir. Esta certeza tornou-se base para a possibilidade de se pensar a partir de métodos, de ideias claras e distintas.

Marques (1993), em seu livro *Descartes e sua concepção de homem* sustenta que a afirmação “Penso, logo existo” não sugere que a existência de alguém seja derivada de seus pensamentos por meio de dedução lógica, mas sim como uma verdade inerente. Essa verdade se torna clara porque é o conceito mais básico e fundamental que o cérebro humano pode conceber. Vejamos então como Marques (1993) conduz sua argumentação sobre Descartes:

Nos *Princípios* Descartes diz que “eu penso, eu existo é a proposição primeira e mais certa que se apresenta àquele que conduz por ordem seus pensamentos”. Ele reconhece que há elementos que devem ser reconhecidos como o pensamento, a existência e a certeza que por serem simples não precisam ser catalogados. (Marques, 1993, p. 76).

Segundo Marques (1993), quando Descartes procurou uma verdade indubitável foi confrontado com as antigas crenças do ensino escolástico, que sustentavam que ele era um homem. Mas isso o deixou com uma pergunta: o que exatamente é um homem? Ele considerou rotular a si mesmo como um “animal racional”, mas isso provou ser insuficiente, pois só levaria a mais questões e complexidades em relação às definições de “animal” e “racional”. Isso só levaria a um ciclo infinito de perguntas desconcertantes. O filósofo colocou sob suspeita as verdades especulativas e usou a dúvida hiperbólica como método, chegando à sua primeira verdade inabalável: a de que o *cogito* é que assegura a certeza do existir.

Descartes (2006; 2000) só considera a consciência racional como uma fonte fiável de crenças verdadeiras de uma maneira que os sentidos, por exemplo, não são. Além disso, o autor considera a consciência como uma fonte produtora de conhecimento. A mente então está consciente de todos os fenômenos mentais, não há nada escondido ou reprimido. Uma das teses cartesianas é que não pode haver na mente pensamento sem estar consciente disso. Essa premissa cartesiana é contestada por Freud (1917/1996) no chamado terceiro golpe, conforme pode-se observar na citação abaixo.

O terceiro golpe, que é de natureza psicológica, talvez seja o que mais fere. Embora assim humilhado nas suas relações externas, o homem sente-se superior dentro da própria mente. Em algum lugar do núcleo do seu ego, desenvolveu um órgão de observação a fim de manter-se atento aos seus impulsos e ações e verificar se se harmonizam com as exigências do ego. Se não se harmonizam, esses impulsos e ações são impiedosamente inibidos e afastados. (Freud 1917/1996, p. 150-151).

Freud (1917/1996) argumenta que, embora os seres humanos tenham uma percepção de si mesmos como seres racionais e controláveis, a verdade é que a mente humana é complexa e fragmentada, portanto, invadida por muitos impulsos e instintos que podem ser antagônicos e incompatíveis com regras morais e com condutas conscientes. Para lidar com essa complexidade interna, o ego (eu)⁵ desenvolve um órgão de observação que monitora seus próprios pensamentos e ações e tenta mantê-los em harmonia com as exigências da realidade. Contudo, nosso “eu” nem sempre consegue manter sobre controle a situação e os impulsos que habitam o inconsciente podem ser mais fortes do que as determinações conscientes.

Em determinadas doenças – incluindo as próprias neuroses que estudamos em particular –, as coisas são diferentes. O ego sente-se apreensivo; rebela-se contra os limites de poder em sua própria casa, a mente. Os pensamentos emergem de súbito, sem que se saiba de onde vêm, nem se possa fazer algo para afastá-los. Esses estranhos hóspedes parecem até ser mais poderosos do que os pensamentos que estão sob o comando do ego. Resistem a todas as medidas de coação utilizadas pela vontade, não se deixam mover pela refutação lógica e não são afetados pelas afirmações contraditórias da realidade. Ou então os impulsos surgem, parecendo como que os de um estranho, de modo que o ego os rejeita; mas, ainda assim, os teme e toma precauções contra eles. O ego diz para consigo: ‘Isto é uma doença, uma invasão estrangeira’. Aumenta sua vigilância, mas não pode compreender por que se sente tão estranhamente paralisado. (Freud, 1917/1996, p. 151).

Essa percepção de que a mente tem “estranhos hóspedes” mais poderosos que os pensamentos, causa uma terceira ferida narcísica, pois o indivíduo é levado a sentir que não tem controle completo sobre estes e que sua mente é mais fragmentada e complexa do que imaginava. Freud (1917/1996) argumenta que é importante aceitar a complexidade do aparelho psíquico e aprender a trabalhar com ela de forma construtiva. Em vez de tentar reprimir ou negar seus impulsos, é importante aprender a reconhecê-los e integrá-los em uma personalidade mais ciente de si.

Essa é uma grande revolução operada pela psicanálise: a ferida narcísica que destrona a ideia de que somos senhores de nossas ações, que somos seres apenas racionais. De acordo com Freud (2010) a distinção entre o consciente e o inconsciente na esfera psíquica é um pressuposto fundamental da psicanálise. Segundo o autor, essa diferenciação é essencial para compreender os processos patológicos que ocorrem na vida psíquica, bem como os seus aspectos saudáveis.

5 Como este texto freudiano é de 1917 e ainda vigorava a primeira tópica do aparelho psíquico, cujas instâncias são: Inconsciente, consciente e pré-consciente, quando usa a expressão Ego Freud está se referindo ao Eu, à concepção vigente de Eu.

Essas três feridas narcísicas, segundo Freud (1917/1996), foram responsáveis por uma crise na autoestima e na autoconfiança da humanidade. A psicanálise instaurou a terceira ferida e se apresentou à humanidade como método terapêutico e uma teoria que ajuda as pessoas a se conhecerem melhor, lidarem com seus conflitos e suas produções de sintomas. Em termos culturais, a psicanálise revoluciona porque nos obriga a reconhecer e aceitar as limitações de nossas pretensões racionais.

Segundo Freud (1917/1996) a psicanálise busca educar o “eu”, levando em consideração duas descobertas fundamentais. A primeira descoberta é a de que os instintos sexuais não podem ser completamente dominados, ou seja, a vida sexual não pode ser totalmente controlada ou reprimida. A segunda descoberta é a de que os processos mentais são, em sua maioria, inconscientes e só se tornam acessíveis ao ego (eu) por meio de percepções incompletas e distorcidas. Essas duas descobertas representam uma afirmação de que o ego não é o senhor absoluto de si mesmo, que não tem total controle sobre seus instintos sexuais e que sua consciência é limitada e imperfeita (Freud, 1917/1996). Essas afirmações podem ser vistas como um “golpe psicológico” no amor-próprio do ser humano, desafiando sua ideia de controle absoluto e de uma consciência plenamente abrangente.

De acordo com Freud (1917/1996), o “golpe psicológico” desafia a supremacia do ego, o qual não recebeu a psicanálise de bom grado e resistiu em acreditar nela. Por sua vez, a psicanálise confronta o ego humano de maneira prática, demonstrando como esses pontos tocam cada indivíduo. A psicanálise nos forçou a encarar os estranhos hóspedes que habitam o psiquismo humano e resistem à coação e à refutação lógica (Freud, 1917/1996). Sendo assim, a mente funciona numa hierarquia entre as instâncias superiores e as subordinadas, um labirinto de impulsos que se esforçam independentemente um do outro, muitos dos quais antagônicos e incompatíveis. Isso significa que o ego pode enfrentar desafios ao tentar controlar todos esses impulsos e instintos que emergem da mente (Freud, 1917/1996).

Nesse sentido, a consciência é fundamental para ajudar o ego a lidar com essa complexidade da mente. Por meio da consciência, nosso eu pode ter conhecimento do que está acontecendo e tomar decisões com base nessas informações. Mas, nos ensinou Freud, não é o eu consciente que responde por todas nossas ações, pensamentos, sonhos e atos falhos. O pai da psicanálise nos mostrou que a hipótese de uma instância inconsciente no psiquismo é legítima porque ele é composto por lacunas de memória e é frutífera, porque torna muitos de nossos comportamentos explicáveis. Por isso, esse conceito revoluciona a concepção contemporânea de ser humano e golpeia sua pretensão de ser definido apenas a partir da racionalidade. O pai da psicanálise argumenta que, assim como as descobertas de Copérnico, de Galileu e de Darwin abalaram a autoconfiança da humanidade, a sua própria descoberta acerca do inconsciente abalou a visão humana sobre a vida, sobre seu próprio eu. Essas feridas fizeram o ser humano perceber que não é o centro do universo, que não tem controle absoluto sobre o mundo e nem sobre si mesmo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos explorar a perspectiva freudiana sobre as feridas narcísicas. A primeira, de natureza cosmológica, consistiu na percepção de que a terra não era o ponto focal do universo, mas sim um minúsculo componente de um vasto sistema, fazendo a humanidade reavaliar sua posição. A segunda, de natureza biológica, desafiou ainda mais a ideia da superioridade humana, indicando que os humanos eram meramente animais com tendências animais inerentes às demais espécies. E a terceira, e a mais importante, a de natureza psicológica, evidenciou que a racionalidade não é o único elemento que responde pelo psiquismo, sendo o inconsciente o fator causal de muitas de nossas ações, reações, pensamentos, esquecimentos, desejos e impulsos. Esse golpe científico operado por Freud na crença humana sobre o poder da razão, nos fez ver que somos governados por forças e impulsos desconhecidos, que somos incapazes de compreender ou administrar totalmente nossas atitudes. Essa ferida narcísica nos forçou a perceber que a complexidade do ser humano vai além da visão filosófica que enfatiza a racionalidade consciente como o elemento distintivo da humanidade. Ao contrário de Descartes, que advogava que é a cogitação consciente que responde pela certeza de

nosso existir e fundamenta nossas ações, Freud entendeu que muitos de nossos comportamentos possuem causas que são inconscientes.

Através dessa análise, percebemos que o pensamento freudiano vai além do pensamento filosófico, especialmente o cartesiano, contemplando aspectos até então impensados, como a concepção de que o psiquismo é, em grande parte, inconsciente.

Descartes foi uma figura revolucionária que apresentou uma certeza advinda do cogito, entendendo o ser humano como sujeito do conhecimento racional. Freud tinha como horizonte essa visão de ser humano, mas revolucionou a compreensão de sua época ao aplicar o terceiro golpe narcísico contra crenças da humanidade. Essa mudança envolveu a descentralização do conhecimento consciente e apontou para a necessidade de se reconhecer reino do inconsciente. A discussão empreendida por Freud abalou a visão de homem que imperava na sociedade ocidental. Freud demonstrou, com sua teoria, que o indivíduo não é mais senhor sua própria morada, que sua consciência não responde por tudo que nós somos. Com a descoberta do inconsciente, Freud operou uma ferida na humanidade e nos forçou a examinar nossas memórias, comportamentos e impulsos reconhecendo que nem tudo está sob a luz da racionalidade

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BREUER, Josef. Freud, Sigmund. (1893). Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In: **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Vol. II).

COSTA, J. F. **O enigma do sujeito: o sujeito na psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOCHESATTO, W. A cura pela fala. **Estud. psicanal.**, Belo Horizonte. 36, p. 165- 171, dez. 2011.

FREUD, S. O inconsciente. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora. 1987. (Vol. XIV).

FREUD, S. (1923) Dois verbetes de enciclopédia. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (vol. XVIII).

FREUD, S. **O ego e o id**. Tradução de Renato Zwick. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. Inibições, sintomas e ansiedade. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1987 (Vol. XX).

Freud, S. (1896). A etiologia da histeria. In: **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Vol. III).

FREUD, S. (1917). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Vol. XVII).

FREUD, S. (1940). Esboço de psicanálise. In: **Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Vol. XXIII).

FREUD, S. (1912) Alguns Comentários sobre o Conceito de Inconsciente na Psicanálise. In: **Obras completas de Sigmund Freud**. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004 (Vol. I).

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

GEEN, A. **A vida, a morte e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago, 2011.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo, SP: Atlas, 2002.

- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J. B. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1969.
- LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. **Fundamentos de Metodologia Científica**. São Paulo, SP: Atlas, 2003.
- MARQUES, J. **Descartes e sua concepção de homem**. São Paulo: Loyola, 1993.
- RIBEIRO, C. V. Freud e o *Methodenstreit*: um debate a partir dos ‘Seminários de Zollikon’. **Diálogos Possíveis** (FSBA). Salvador, v. 13, p. 97-123, 2014.



IMANÊNCIA E ÉTICA NA FILOSOFIA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Esthella de Carvalho Santos *
Wandeilson Silva de Miranda **

DOI: <https://doi.org/10.52521/occurus.v9i1.12682>

RESUMO

O presente trabalho busca analisar os principais aspectos da ética spinozista, sobretudo, a sua relação com a imanência e como essa relação possibilitou o desenvolvimento de um novo conceito de realidade que se distingue dos conceitos defendidos pelas filosofias tradicionais. Em sua principal obra intitulada *Ética*, Spinoza nos apresenta uma interpretação de Realidade que foge do quadro teológico dualista e mecanicista marcado por Descartes, inaugurando uma visão de mundo baseada na totalidade da relação dos entes.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Deus. Substância. Ética. Imanência.

ABSTRACT

This article analyzes the main aspects of Spinozist philosophy, above all, its relationship with immanence and how this relationship enabled the development of a new concept of reality that differs from the concepts defended by traditional philosophies. In his book entitled *Ethics*, Spinoza presents us with an interpretation of the idea of Reality that escapes the dualist and mechanistic theological framework marked by Descartes, inaugurating a worldview based on the totality of the relationship between entities.

KEYWORDS

Spinoza. God. Substance. Ethic. Immanence.



1 INTRODUÇÃO

Considerado um racionalista, Benedictus de Spinoza (1632-1677), estabelece a gênese de seu pensamento em sua obra principal - *Ética* (1677). Nela, o filósofo apresenta um pensamento revolucionário frente a sua época, a qual, apesar dos avanços das ciências e das correntes filosóficas, ainda era fortemente determinada pela religiosidade cristã.

Apesar disso, Spinoza não limita a sua filosofia a uma mera refutação da religião, insistindo em um método que comprove a existência divina, como já era comum entre os filósofos da época¹. A

* Graduanda no curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão, campus de São Bernardo. E-mail: esthella.cs@discente.ufma.br

** Coordenador do Grupo de pesquisa NEO-BIO: ontologia, corpo e biopolítica (CNPQ); atualmente coordenador do GT Benedictus de Spinoza (ANPOF); professor permanente do Mestrado em Filosofia do Departamento de Filosofia (PPGFil-UFMA). E-mail: wandeilson.miranda@ufma.br

1 Na *Ética*, Spinoza adverte sobre a incompreensão que advém de sua filosofia, como o vulgo vive de modo confuso, senão mutilada a experiência da existência. A intenção dele não é destruir a Religião, mas demonstrar as premissas teológicas e filosóficas que produzem a confusão fundamental na constituição do conhecimento da Realidade. Diz ele no Apêndice da Parte I: “Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto. É esse preconceito, portanto, que antes de mais nada, considerarei, procurando saber, em primeiro lugar, por que a maioria dos homens se conforma a esse preconceito e por que estão todos assim tão naturalmente propensos a abraçá-los. Mostrarei, depois, sua falsidade e, finalmente, como dele se originam os preconceitos sobre o bem e o mal, o mérito e o pecado, o louvor e a desaprovação, a ordenação e a confusão, a beleza e a feiura, e outros do mesmo gênero”. Assentados sobre o

filosofia spinozista foca na compreensão da realidade humana. Nesse sentido, a *Ética* nos apresenta um novo conceito de Realidade que se difere das estabelecidas pelas filosofias ocidentais, de tal modo que chega a ser considerada como herética, alheia à lógica representacional do pensamento ocidental.

A ética defendida por Spinoza se opõe à ética cartesiana que determinou o pensamento moderno ocidental. Nela, Spinoza defende o conceito de imanência se opondo a ideia de uma ideia de realidade transcendente dualista. Ao relacionar ética e imanência o autor pontua a base de sua filosofia. Para Spinoza a realidade não está dividida ontologicamente em duas ou mais substâncias, mas há apenas uma única substância infinita e eterna que é a própria causa de si e que por si mesma é concebida, cujo conceito não precisa de outro conceito para existir².

Para Spinoza, a relação entre mente e corpo não está limitada na finitude, para ele toda relação de existência é infinita entre a substância (Deus) e os modos (seres). É a partir desse pensamento que a filosofia de Benedictus de Spinoza se distingue das tradições religiosas e das filosofias tradicionais que se perpetuaram ao longo da história do Ocidente.

Em suma, Spinoza pretende abordar uma ética na qual a totalidade do indivíduo e dos seres estão inseridos em um movimento de simultaneidade no qual o indivíduo não se separa do Ser Perfeito e, conseqüentemente, sendo capaz de constituir uma vida ética que o levará a conquista beatitude e da verdadeira liberdade.

2 O DUALISMO CARTESIANO

O conceito de indivíduo defendido pelo pensamento moderno ocidental é idealizado a partir dos conceitos apresentados pelo método cartesiano e o separa da base que o sustenta, visto que parte de uma ideia dualista transcendental. Nele a noção de mundo e ontologia surge como algo separado no qual essa última é compreendida como algo superior, ou seja, que ultrapassa a realidade humana. Descartes explica o indivíduo por meio da divisão entre corpo e mente:

Concebamos, pois, que a alma tem sua sede principal na pequena glândula que existe no meio do cérebro, de onde irradia todo o resto do corpo, por intermédio dos espíritos, dos nervos e mesmo do sangue, que, participando das impressões dos espíritos podem levá-los pelas artérias e todos os membros [...]. (Descartes, 1979, p. 230).

Para Spinoza, essa divisão concebida pelo método cartesiano distingue a mente do corpo de forma tão severa que é impossível atribuí-la a algo singular a qualquer uma das três partes, restando assim, associá-la a causa suprema do universo, isto é, Deus³. A divisão cartesiana compreende a força da mente como o elemento capaz de se sobressair sobre a força do corpo, criando uma relação entre vontade e movimento.

Descartes acreditava que a mente e o corpo eram duas substâncias distintas, independentes. Entretanto, propõe que a glândula pineal poderia ser o ponto de interação entre essas duas substâncias, considerando a sua localização central no cérebro e sua aparente falta de duplicação em hemisférios. Para ele a glândula pineal seria uma espécie de “plenitude da alma”, onde a mente exerceria sua influência sobre o corpo físico. Como esclarece em sua obra *As Paixões da Alma*

É necessário também saber que embora a alma esteja unida a todo o corpo, não obstante há nele alguma parte em que ela exerce suas funções mais particularmente que em todas as outras; e crê-se comumente que esta parte é o cérebro, ou talvez o coração: o cérebro porque é com ele que se relacionam os órgãos dos sentidos; e o coração porque é nele que parecem sentirem-se as paixões. (Descartes, 1979, p. 228).

A noção cartesiana da glândula pineal permitiu um aprofundamento médico-fisiológico do corpo, visto agora como pura extensão, tornou-se objeto das ciências, e possibilitou um passo importante

que Deleuze denominou de tríplice ilusão, os indivíduos não podem discernir os princípios falsos dos verdadeiros: “Não é suficiente dizer que a consciência gera ilusões: ela é inseparável da tripla ilusão que a constitui, ilusão da finalidade, ilusão da liberdade e a ilusão teológica. A consciência é apenas um sonho de olhos abertos. (Deleuze, 2003, p. 31). A filosofia de Spinoza é precisamente o campo da imanência, pois toda sua realização se dá na fundação da ética.

² “À natureza de uma substância pertence o existir” (EIP7). Em outras palavras, uma substância não pode ser produzida por outra coisa, sua natureza pertence ao existir. Sendo, assim, a causa de si mesma.

³ Cf., Spinoza, *Ética V*, prefácio.

para a abordagem mais complexa da questão entre mente-corpo, porém, desde sua apresentação à comunidade filosófica não ficou isenta de críticas e refutações. Spinoza, por exemplo, afirma que a potência da mente é moldada exclusivamente pela inteligência e não está relacionada com a vontade e a liberdade como indica Descartes:

Tratando-se de um filósofo que havia firmemente se proposto nada deduzir que não fosse de princípios evidentes por si mesmos; e nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente; e que tantas vezes censurara os escolásticos por terem querido explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas; não posso, certamente, surpreender-me o bastante de que um tal filósofo admita uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas. (EVPref.)

Tal crítica se dirige a ideia defendida por Descartes no art. 50 de *As Paixões da Alma*, onde ele defende que não existe alma tão fraca a ponto de ser incapaz de adquirir poder absoluto, se bem conduzida. Para esse filósofo ainda que o movimento da glândula pineal pareça ter sido unido a cada um de nossos pensamentos através da natureza desde o início de nossa vida, ainda assim é possível que esses pensamentos se unam a outros a partir de hábitos. Isso significa que para Descartes os nossos padrões de pensamentos e ações poderiam se desenvolver com base em repetições e experiências passadas.

Nesse contexto, Descartes abordava sua perspectiva sobre a capacidade humana de autorregulação emocional, visto que ele acreditava que por meio do uso da razão e do exercício da vontade poderíamos adquirir o controle sobre nossas emoções e impulsos, independente da força das paixões. Ademais, ele defende que a mente humana possui a capacidade de direcionar e moderar suas próprias reações emocionais, se sujeitada ao treinamento e a disciplina adequada. Nessa ideia é possível identificar os aspectos do dualismo mente-corpo do pensamento mais amplo de Descartes sobre a capacidade da mente em atuar sobre as ações do corpo.

É útil também saber que, embora os movimentos, tanto da glândula como dos espíritos e do cérebro, que representam à alma certos objetos sejam naturalmente unidos aos que provocam nela certas paixões, podem, todavia, por hábito, ser separados destes e unidos a outros muito diferentes, e, mesmo, que esse hábito pode ser adquirido por uma única ação e não requer longa prática (Descartes, 1979, p. 247).

Descartes define as paixões como percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que para ele eram geradas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos⁴, como explica no art. 27 da mesma obra mencionada anteriormente. Diferentemente desse filósofo, Spinoza não interpreta as paixões como algo que deve ser superado, mas observa-as como parte inerente da experiência humana. Ele aborda as paixões como afetos que se desenvolvem de acordo com o modo em que o indivíduo interage com o mundo ao seu redor.

Se separamos uma emoção do ânimo, ou seja, um afeto, do pensamento de uma causa exterior, e a ligamos a outros pensamentos, então o amor ou o ódio para com a causa exterior, bem como as flutuações de ânimo, que provêm desses afetos, serão destruídos. (EVP2).

Como indica a proposição, os afetos são constituídos a partir de uma sensação de alegria ou de tristeza, que possui como base a ideia de uma causa exterior. Visto isso, quando criamos uma ideia clara sobre esses afetos, eles e o que deles resultam são destruídos. Portanto, Spinoza explica os afetos como ideias confusas que quanto mais nós conhecemos, quanto mais determinamos as suas causas, menos a mente padece, deixando assim, de ser uma paixão, para torna-se desejo:

Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem. Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa. (EIIIP 9 Sch.).

Dado isso, é a partir da crítica à filosofia cartesiana que Spinoza inicia seu discurso sobre o que denomina como “o caminho que conduz à liberdade”, tratando também sobre a potência da razão e sua verdadeira relação com os afetos.

4 Descartes defendia que os espíritos consistiam em uma substância intermediária que atuava entre a mente e o corpo. Essa substância seria a responsável por transmitir as influências da mente para o corpo e vice-versa. Esses espíritos estavam divididos em dois tipos principais: os espíritos animais e os espíritos vitais.

3 A IDEIA DO SER PERFEITO EM SPINOZA

A princípio, para Spinoza não é possível que haja separação entre corpo e intelecto, uma vez que ambos são extensão de uma única substância que é infinita em suas atribuições e expressões sendo a condição intransitiva de tudo o que existe. Tal ideia parte do que podemos entender como o problema central da filosofia de Spinoza, a imanência sintetizada na expressão de Deus que para o filósofo consiste na própria Natureza, o que se difere do conceito dualístico transcendental defendido pelo cartesianismo. Spinoza, rejeita a dualidade tradicional entre Deus e a Natureza, visto que para ele Deus não consiste em uma entidade transcendente separada do mundo, mas o considera a própria substância que dá origem ao mundo.

Portanto, compreendendo Deus não mais como um elemento acima da Natureza, mas como a própria Natureza, desta forma, se estabelece um novo conceito de Realidade. Essa que para Spinoza, consiste em entender adequadamente o que é uma ideia verdadeira, aprendendo a reconhecer os afetos e as paixões como uma causa externa. Seria, portanto, através desse entendimento que nós reconheceríamos a verdadeira realidade, alcançando a beatitude da mente:

Assim, quem tenta regular seus afetos e apetites exclusivamente por amor à liberdade, se esforçará, tanto quanto puder, por conhecer as virtudes e as suas causas, e por encher o ânimo do gáudio que nasce do verdadeiro conhecimento delas e não, absolutamente, por considerar os defeitos dos homens, nem por humilhá-los, nem por se alegrar com uma falsa aparência de liberdade. Quem observar com cuidado essas coisas (na verdade, elas não são difíceis) e praticá-las poderá, em pouco tempo, dirigir a maioria de suas ações sob o comando da razão. (EVP10 Sch).

Para Spinoza, apesar de toda ideia que vem da razão e, conseqüentemente que estão ligadas aos modos infinitos serem adequadas, isto é, claras e distintas, elas não nos são de fato a essência das coisas, pois são concepções comuns. A ideia que nos dá a verdadeira realidade é a intuição, uma vez que ela é o resultado de uma identificação da mente com o real.⁵

A discussão sobre as ideias também está presente na obra *Tratado da Reforma da Inteligência*⁶, nele Spinoza explica que o verdadeiro método consiste no caminho pelo qual as verdadeiras ideias são procuradas de acordo com a ordem adequada. Nessa obra, Spinoza nos direciona a entender a verdadeira ordem das coisas, para ele consiste em partir da ideia do Ser Perfeito:

Só em poucas palavras direi aqui o que entendo por bem verdadeiro e, igualmente, o que é o sumo bem. Para que se compreenda isso corretamente, deve-se notar que “bom” e “mau” só se dizem em sentido relativo, visto que, de diversos pontos de vistas, uma mesma coisa pode ser dita boa ou má; assim também com o “perfeito” e o “imperfeito”. Efetivamente, coisa alguma, considerada só em sua natureza pode ser dita perfeita ou imperfeita, principalmente depois que se chega a compreender que tudo o que acontece, acontece segundo uma ordem eterna e segundo leis imutáveis da natureza. (TIE,§12).

Ao falar de uma ordem eterna Spinoza se refere a uma ordem superior que para ele é onde se encontra a verdade total do universo. De acordo com a sua filosofia, essa ordem é uma, isto é, mente e natureza não se diferem, visto que ambas partem de um só princípio. O Ser Perfeito, portanto, trata-se da substância que origina todas as essências e existências: “A ordem das causas é, portanto, uma ordem de composição e de decomposição de relações que afeta infinitamente toda a natureza”. (Deleuze, 2003, p. 30)

Nesse âmbito, é possível acreditar que a filosofia de Spinoza não se difere drasticamente das teologias tradicionais ou das outras filosofias anteriores a ele, e até mesmo de Descartes, ao atribuir a causa do Universo a um Ser Perfeito, como indicou Lívio Teixeira⁷. No entanto, para Spinoza,

5 Cf., Lívio Teixeira, Introdução ao TIE, p. 11, 2001.

6 “A filosofia tradicional entendia a sensibilidade a matéria do conhecimento como uma prova da existência de um mundo exterior. Para filósofos como John Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1776), é a partir das percepções sensoriais como cores, sons e sensações táteis, identificadas pela nossa mente que construímos o nosso entendimento do mundo. Já a filosofia cartesiana parte do ponto de vista em que sendo o conhecimento produto da mente, um desvelamento da razão alheio aos dados do sentido, torna-se possível questionar se o mundo de fato existe ou se esse produto da mente é mesmo o conhecimento do mundo. Entretanto, Spinoza parte da análise dos modos de percepção, visto que para ele não há outros dados senão o conteúdo da consciência. Para ele, é por meio do exame dos aspectos da consciência e sem se desvincular do pensamento que encontramos toda a realidade, até mesmo as que não são pensamentos.” (Teixeira, 2001, p. 10).

7 Cf., Teixeira, 2001, p. 12.

ainda que tais pensamentos partissem de onde deveriam, essas teologias e correntes filosóficas não possuíam capacidade de alcançar a verdade, uma vez que não tinham o cuidado minucioso de analisar os aspectos com os quais se identificavam dando espaço para que abstrações de todos os tipos tomassem o lugar das verdadeiras ideias.

A noção de substância defendida por Spinoza também está ligada a uma concepção de causalidade ou *causa sui*. Para ele, a substância é a causa de si mesma e de tudo que acontece, ou seja, todas as coisas são expressões ou modos dessa única substância, sendo os modos determinados pela natureza da substância. Portanto, os eventos e as ações são resultados das leis imutáveis da natureza, que emanam da própria substância divina. Esse pensamento evidencia ainda mais a impossibilidade de separação entre mente e corpo, visto que ambos provêm da mesma causa.

Esta definição é fundamental ao sistema spinozista, pois é ela que vai postular a identidade entre aquilo que é e aquilo que é concebido; ou seja, a *causa sui* funda a ontologia spinozista porque possibilita que aquilo que o entendimento finito concebe da coisa e o que a coisa é em si sejam postos como idênticos (Fragoso, 2001, p. 12).

A *causa sui* é a gênese da filosofia spinozista, através dela conseguimos compreender com clareza o significado da imanência defendido por Spinoza. O entendimento humano é uma parte do entendimento infinito de Deus se distinguindo apenas a partir de potências.

4 A IMANÊNCIA E A ÉTICA

Ao usarmos o termo imanência, indicamos como Spinoza questiona a ideia de transcendência presente na filosofia em geral e no pensamento cartesiano. O autor inicia sua obra *Ética*, definindo termos fundamentais como: substância, atributos e modo. A substância consiste naquilo que é concebido por si mesmo, que não depende de outra coisa para existir, ou seja, Deus. O atributo se entende como uma expressão da substância, uma forma da substância existir, é uma qualidade essencial que pertence a natureza de Deus. Enquanto o modo consiste nas variações dos atributos e são também determinados por eles.

Na preposição 1, Spinoza afirma que Deus é uma substância infinita, eterna e única e tudo aquilo que existe é uma manifestação de Deus. Na preposição 2 diz que se uma substância possui atributos distintos, elas não possuem nada em comum, ou seja, só pode haver uma substância com variados atributos. No caso das coisas que não possuem nada em comum, uma não pode ser considerada a causa da outra. Ou seja, duas coisas que não possuem propriedade em comum não podem ser causalmente relacionadas. Essa ideia está alinhada à sua visão de que a causalidade e conexão necessária entre as coisas dependem da existência de uma relação comum entre elas. Portanto, algo infinito não pode possuir natureza finita:

Não existe senão uma única substância de mesmo atributo, e à sua natureza pertence o existir. À sua natureza, portanto, pertencerá o existir, ou como finita ou como infinita. Ora, não poderá ser como finita, pois, neste caso, ela deveria ser limitada por outra da mesma natureza, a qual também deveria necessariamente existir. Existiriam, então, duas substâncias de mesmo atributo, o que é absurdo. Logo, ela existe como infinita (EIP8).

Se Deus é infinito, nada pode existir fora dele. Spinoza defende que Deus é a única substância existente. Ele nega a dualidade tradicional entre Deus e o mundo, afirmando que tudo o que existe é uma expressão necessária e determinística de Deus. Somos modos da substância e estamos limitados em termos de tempo e espaço. Podemos entender esses dois últimos como atributos, visto que um modo depende de seu atributo, mas o atributo não depende do modo para existir. Por exemplo, uma mesa depende de uma árvore para existir, mas uma árvore não depende da mesa para ser árvore. Spinoza fará essa diferenciação a partir da medição a partir da noção de potências. Nós também somos modos da substância, mas com uma potência muito superior à de uma mesa:

Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo (EIDef. 2).

Além disso, Spinoza enfatiza a ideia de que tudo o que existe segue uma ordem necessária e racional, a “ordem da natureza”. Ele defende que é ao compreendermos essa ordem que alcançamos a liberdade e a felicidade. É também no livro I da *Ética* que o autor explica que o verdadeiro conhecimento de Deus é capaz de levar a beatitude da mente e que a busca pelo conhecimento das causas das coisas é o caminho para a libertação das paixões e para a vida virtuosa. A beatitude não é algo que é algo que podemos alcançar através de recompensas divinas, mas por meio do entendimento da natureza e da harmonização com suas leis.⁸ Para Spinoza a verdadeira felicidade e bem-aventurança vem da compreensão das causas naturais das coisas e da aceitação de nossa posição na ordem natural:

Como os corpos humanos são capazes de muitas coisas, não há dúvida de que podem ser de uma natureza tal que estejam referidos a mentes que tenham um grande conhecimento de si mesmas e de Deus, e cuja maior parte, ou seja, cuja parte principal, é eterna, e que, por isso, dificilmente temem a morte. Entretanto, para que se compreenda isso mais claramente, deve-se, aqui, observar que nós vivemos numa variação contínua e que, conforme mudamos para melhor ou para pior, dizemos que somos, respectivamente, felizes ou infelizes (EVSch).

A beatitude consiste na virtude que nos possibilita desejar de obter aquilo que nos é próprio, aumentando nossa potência. Ao alcançarmos esse estado sentimos o divino que brilha em nós e nos tornamos partes ativas de Deus. Dessa forma, entendemos a morte apenas como uma mudança de estado, no qual uma parte mínima perece, isto é, o modo. No entanto, enquanto nossa extensão física desaparece a nossa verdadeira essência que nos aproxima do eterno permanece. “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos”. (EVP42).

O conceito de Realidade abordado por Spinoza busca nos fazer pensar em uma composição imanente de todas as expressões da totalidade. A ontologia apresentada por ele se opõe as demais ontologias tradicionais, especialmente, a da filosofia moderna ocidental que objetifica o conhecimento criando uma relação de sujeito e objeto, criando uma ideia de Deus que é sustentada na própria ideia de indivíduo.

A imanência na filosofia spinozista questiona a realidade defendida pelo cartesianismo que possui um caráter hierárquico. Ao compreendermos que tudo é imanente, entendemos que não há uma hierarquia entre os seres, o que acaba causando estranheza ao indivíduo que está fincado na ideia de superioridade do homem ocidental. É a partir desse pensamento que se origina também a ideia antropomórfica de Deus defendida pelo cristianismo e criticada por Spinoza. Tal ideia rompe completamente a nossa relação com a natureza criando a ilusão de domínio do homem sobre ela:

É incontestável que, segundo o pensamento de Descartes, a vontade desempenha na atividade do espírito humano um papel muito mais importante do que em geral se reconhece. Há mesmo uma sorte de preeminência da vontade que, aliás, não diminui a importância do intelecto propriamente dito. Usamos a palavra preeminência não no sentido de atribuir à vontade de qualquer sorte de superioridade essencial, que daria ao sistema de Descartes um aspecto voluntarista ou pragmatista, estranho a sua verdadeira índole. O que existe em Descartes é a concepção de que da harmonia entre a vontade e o intelecto surge o que de mais alto pode alcançar o espírito humano. O seu ideal é sem dúvida o próprio Deus em que, como veremos, não se pode fazer distinção entre inteligência e vontade, a não ser uma distinção de razão. (Teixeira, 1990, p. 13).

A filosofia cartesiana defende que existem algumas proposições auto evidentes, que não necessariamente dependem de um conhecimento verdadeiro sobre Deus. Como indica na ideia de cogito⁹, que de acordo com Descartes, sempre que este é proferido pela mente é verdadeiro. Mas

⁸ Para Karoui-Bouchoucha (2010, p. 146), a condição mesma de uma ética em Spinoza se dá na definição da essência do homem como desejo, pois a potência do desejo ao sofrer uma transformação reflexiva permite retirar os indivíduos da servidão e levá-los à beatitude, pois a definição spinozana apresenta o desejo como a fonte da energia que permite a cada ser insistir em seu ser e agir: Afirma Spinoza: “Por bem compreendo todo gênero de alegria e tudo o que a ela conduz e, especialmente, aquilo que aplaca uma saudade, qualquer que ela seja. Por mal, em troca, compreendo todo gênero de tristeza e, especialmente, aquilo que agrava uma saudade.” (EIII P39 Sch.).

⁹ O cogito consiste em uma proposição cartesiana que discute o próprio ato de questionar. Em meio aos questionamentos sobre o mundo físico e até mesmo a existência de um Deus, Descartes concluiu que uma coisa não poderia ser posta em dúvida: o próprio ato de duvidar. Mesmo quando duvidava ele estava pensando. Portanto, o próprio ato de pensar é a prova da existência do pensador, da mente. Em resumo, se ele está pensando, ele existe enquanto um ser pensante.

se a mente e o corpo fazem parte de um mesmo princípio e este princípio é Deus, como podemos conhecer a verdadeira realidade sem antes compreendê-lo?

Do ponto de vista espinozista, não é possível sabermos o que é uma ideia verdadeira sem ter uma ideia verdadeira. Saber só formalmente que, quando tiver uma ideia verdadeira saberei que sei. Esse sentido não se ajustaria as concepções de Espinoza sobre o método, tais como as encontramos pouco adiante no TIE, em todos aqueles textos que a norma da verdade é a verdade (Teixeira, 2001, p. 29).

Através desse trecho entendemos que uma ideia finita jamais será capaz de explicar uma ordem infinita. Spinoza não nega o ato de pensar, mas o reinterpreta a partir de uma filosofia monista, defendendo a unidade da Natureza e rejeitando a ideia de uma mente separada como proposto pelo cartesianismo. Contrário a essa realidade, Spinoza esclarece que o único meio de alcançar a beatitude, isto é, a salvação da alma é através do conhecimento da união entre a natureza inteira: “Apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza”. (EIVP 35). Diferente do conceito de ética estabelecido pelo pensamento moderno ocidental atrelado a um conceito de moralidade ontológica, Spinoza busca apresentar um conceito de ética atrelado a condução correta da razão na qual o indivíduo caminha para a verdadeira liberdade. Ele enfatiza que ao serem dominados pelas paixões os indivíduos podem discordar e termos de ações e comportamentos. Mas quando o homem é conduzido pela razão ele tende a agir de forma mais coerente e previsível, uma vez que ao agir sob a orientação da razão ele age de acordo com a própria natureza humana:

Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão. Com efeito, o que é de máxima utilidade para o homem é aquilo que concorda, ao máximo, com sua natureza, isto é (como é, por si mesmo, sabido), o homem. Ora, o homem age inteiramente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão e, apenas à medida que assim vive, concorda, sempre e necessariamente, com a natureza de outro homem. Logo, não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem *etc.* (EIVP35Cor1).

Para Spinoza, quando as pessoas vivem sob a orientação da razão elas fazem o que é bom para a natureza humana e, conseqüentemente, para cada indivíduo. O seu argumento é baseado na ideia de que a razão é a guia para a ação moralmente correta. Portanto, quando o ser humano age com base de acordo com a razão eles genuinamente buscam o que é bom para si mesmo e para os outros, guiando a concordância entre os indivíduos.

O tipo de ética apresentada por Spinoza, não visa depreciar os afetos e as paixões, mas os adequar conforme a realidade do indivíduo. Como já mencionado anteriormente, o autor considera os afetos são apenas ideias confusas que quando esclarecidas deixam de ser paixões e, conseqüentemente, deixam de ser nocivas ao ser humano. Compreender adequadamente essas ideias são indispensáveis para o bom desempenho do *conatus*¹⁰, assim como para a busca da liberdade.

Deste modo, Espinoza não renega as paixões que caracterizam a existência humana para alcançar a felicidade; muito pelo contrário, parte delas, mas para ultrapassá-las, ajudando o homem a libertar-se, através do exercício da razão como forma de realização da essência do humano, como já referimos (Pedro, 2013, p. 30).

O que diferencia a ética spinozista do conceito de ética estabelecida pelas demais filosofias ocidentais é o objetivo. Em Spinoza a ética é apresentada como a busca pelo verdadeiro conhecimento que para ele consiste em algo genuíno da natureza humana. É através desse conhecimento que conseguiremos discernir o eterno e o finito, conquistando também a plenitude. Enquanto para Descartes a ética consiste mais em um dever moral que não necessariamente tem como fim a beatitude. Portanto, entende-se que a racionalidade em Spinoza está diretamente relacionada a ética de ser, de modo que nossas ações só serão virtuosas, se realizadas por meio da razão.

Agir por virtude é agir sob a condução da razão, e todo nosso esforço por agir segundo a razão consiste em compreender. Por isso, o bem supremo dos que buscam a virtude consiste em conhecer a Deus, isto é, um bem que é comum a todos os homens e que pode ser possuído igualmente por todos, à medida que são da mesma natureza (EIV, P 36).

10 O *conatus* possui um papel central na ética de Spinoza. Ele define esse elemento como a virtude que nos impulsiona a agir de acordo com a razão, buscando o que é verdadeiramente bom para nós e os demais indivíduos.

Entretanto, para que isso de fato se concretize é necessário que o *conatus* atue como a base motora, pois é somente através dele que o sujeito ganhará capacidade de reconhecer as afeições positivas que o fará conquistar a plenitude. A trindade formada pelo *conatus*, a liberdade e o conhecimento, é o que nos possibilitará atingir o bem supremo, visto que o conhecimento puramente racional não é suficiente para guiar o indivíduo para a liberdade. Ele é o responsável por discernir e escolher, mas é o *conatus* movido por esses dois elementos que consegue guiar o indivíduo a excelência do ser.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ética de Spinoza tem como proposta a libertação do indivíduo dos afetos negativos, as paixões tristes, por meio do uso razão associada à potência do desejo. Seu principal argumento é o de que quanto maior for o conhecimento que o indivíduo possuir sobre suas emoções, maior será a sua capacidade de intervenção a elas, podendo, assim, libertar-se dos afetos negativos e substituí-los por afetos mais positivos. Vale lembrar que por afetos negativos, Spinoza compreende como ideias confusas, que resultam nas paixões.

Ora, a ideia da mente, a definição do entendimento, é exatamente a ideia de Deus. Em suma, a razão nos conduz para fora de nós, isto é, para uma dedução do geral para o particular que, partindo de abstrações não nos pode dar a realidade; a intuição, partindo dos dados, não pode deixar de levar regressivamente aquilo que constitui a essência de nossa mente – a ideia de Deus (Teixeira, 2001, p. 97).

O conhecimento claro, livre de abstrações pode nos conduzir em busca da realidade única. A razão nos proporciona o conhecimento do Bem e do Mal, nos dando a capacidade de reconhecer de quais paixões devemos nos afastar. Em sua obra *Ética*, Spinoza defende uma ética fincada na razão, e argumenta que agir de acordo com a razão e entender a causa das coisas nos guia à verdadeira liberdade e felicidade, compreendida também por beatitude.

O conhecimento do bem e do mal é o próprio afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes. Portanto, cada um necessariamente apetece o que julga ser bom e, inversamente, rejeita o que julga ser mau. Mas esse apetite nada mais é do que a própria essência ou natureza do homem. Logo, cada um necessariamente apetece ou rejeita, exclusivamente pelas leis de sua natureza, aquilo *etc.* (EIVP 19).

Na ética spinozista, o Bem e o Mal são categorias da razão, ou seja, abstrações resultantes da intuição, que como já explicado, consistem na relação entre o concreto e o Todo. Ora, se tudo parte de uma mesma natureza, logo tudo é necessário, não havendo, assim, nem o Bem e nem o Mal. De acordo com Spinoza, a ideia que temos de bem nada mais é que uma conformidade de ideia geral sobre o homem.

Por fim, Spinoza via a ética como um conhecimento prático, que nos permite compreender como viver uma vida virtuosa e feliz. É a partir da compreensão da natureza e da prática da razão que possuímos a possibilidade de superar as paixões tristes e alcançarmos uma forma de bem-estar duradouro. Portanto, fica claro que o monismo absoluto idealizado pela ética spinozista oferece uma visão única sobre a importância da natureza e a adesão razão como elementos centrais para o alcance da beatitude.

REFERÊNCIAS

BIASOLI, Luís Fernando. **Deus: Causa Sui, Razão e Transcendência nas Mediações Físicas de Descartes**. Porto Alegre: PUCRS, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza: Philosophie pratique**. Paris: Les Éditions Minuit, 2003.

FRAGOSO, E. A. da R. **As definições de *causa sui*, substância e atributo na Ética de Benedictus de Spinoza**. UNOPAR Cient., Ciênc. Hum. Educ., Londrina, v. 2, n. 1, p. 83-90, jun. 2001.

KAROUÏ-BOUCHOUCHA, Faten. **Spinoza et la question de la puissance**. Paris: L'Harmattan, 2010.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SPINOZA, B. **Tratado da reforma da inteligência**. Tradução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Nacional, 1966.

TEIXEIRA, Lívio. **Ensaio sobre a moral de Descartes**. USP/FFCL, 1990.

TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepções e conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

PEDRO, Ana. A ética como o *conatus* de Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 29, p. 26-36, jul-dez 2013.





O MÉTODO HIPOTÉTICO NO PENSAMENTO PLATÔNICO

Francisco Gabriel Marques de Almeida Caroba *

DOI: <https://doi.org/10.52521/occurus.v9i1.12360>

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo oferecer ao leitor um esboço geral acerca do método hipotético em Platão, mais especificamente nas obras em que o filósofo aborda este método de modo mais detalhado e aprofundando. Não só isso: como também aplica o método hipotético em Platão: o Mênon, o Fédon e, em especial, República. Diz-se “em especial” porque a tratativa acerca desta metodologia de pesquisa se apresenta com uma diferença diante dos outros dois diálogos. A saber, por um lado temos o método hipotético em seu funcionamento próprio, donde vemos nos três diálogos. Por outro lado, temos uma questão sobre qual seja a função do método hipotético para a pesquisa filosófica e para que se entende para a Filosofia enquanto Ciência, donde vemos esta questão sendo mais desenvolvida na República, o qual é onde culminará nossa exposição. Nesse sentido, esse ensaio tem como objetivo oferecer uma abordagem sobre o argumento hipotético de forma que se veja a importância deste método para Platão, ao tratá-lo em suas vantagens e limites lógicos e epistemológicos que lhes é intrínseco, como também se possa fazer enxergar sobre o diálogo direto que filósofo ateniense tinha com as “matemáticas”.

PALAVRAS-CHAVE

Platão. Epistemologia. Ciência. Método. Hipótese.

ABSTRACT

This paper aims to provide the reader with a general outline of the hypothetical method in Plato, more specifically in the works in which the philosopher discusses this method in greater detail and depth. Not only that, but it also applies the hypothetical method in Plato: the Mênon, the Fédon and, in particular, the Republic. We say “in particular” because the treatment of this research methodology differs from the other two dialogues. On the one hand, we have the hypothetical method in its own right, as we see in all three dialogues. On the other hand, we have a question about what the function of the hypothetical method is for philosophical research and what it means for Philosophy as a Science, where we see this question being further developed in the Republic, which is where our exposition will culminate. In this sense, this essay aims to offer an approach to the hypothetical argument so that we can see the importance of this method for Plato, by treating it in its advantages and logical and epistemological limits that are intrinsic to them, as well as making us see the direct dialog that the Athenian philosopher had with “mathematics”.

KEYWORDS

Plato. Epistemology. Science. Method. Hypothesis.



* Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Tem experiência na área de Filosofia Antiga, com ênfase em Platão, atuando principalmente nos seguintes temas: Epistemologia, Filosofia das Ciências, Metafísica e Ética.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No Pórtico da Academia de Platão estaria escrito algo como: “Quem não é geômetra não entre!”¹. Esta seria uma prova histórica da alta estima que Platão dava para as matemáticas², como a geometria. Contudo, no interior do que pode se falar de um “Platão standart”, o método hipotético não é levado tão a sério, como um método que não tem tanta importância para a pesquisa platônica e para o que ele entende para a Filosofia como Ciência. Por outro lado, quando voltamos nossos olhares para a pesquisa filosófica platônica ao decorrer de suas obras, observamos que o filósofo sempre deu um alto grau de importância epistêmica para as matemáticas, por nos ajudar no aguçamento e treinamento do uso do intelecto com o fim de estarmos preparados para o que é própria e rigorosamente científico: a Filosofia, com seu método próprio, a Dialética. Podemos enxergar isso em obras onde Platão não só discorre sobre o método hipotético, como também o utiliza, refletindo sobre esta espécie de raciocínio e nos relatando sobre qual seja sua importância relativa a pesquisa filosófica, com um maior ou menor grau de profundidade. Nesse sentido, daremos um esboço geral sobre o método hipotético em cada uma das obras em que este método é exposto e aplicado, i.e. os diálogos intermediários *Mênon*, *Fédon* e a *República*. Mas antes, abordaremos primeiro sobre a noção geral do termo “hipótese”, tanto em suas situações morfossintáticas, em sentido corriqueiro da língua grega, como em seu uso nas obras platônicas, em seu sentido técnico-filosófico.

1 O MÉTODO HIPOTÉTICO NOS DIÁLOGOS INTERMEDIÁRIOS DE PLATÃO

1.1 Noção geral do termo “hipótese”

O substantivo ὑπόθεσις (*hypothesis*) donde se origina a palavra “hipótese” na língua portuguesa e na maioria das línguas de família latina é uma das variações em sua forma verbal do verbo τίθημι (*títhemi*), donde vem sua raiz (-θη). Sabendo disso, precisaremos fazer como primeiro passo uma breve exposição sobre este verbo e aqueles dos quais este verbo compõe e dele derivam, até chegarmos a falar do verbo que origina o nome “hipótese”. Este verbo na voz ativa tem como significado primário “pôr”, “colocar”. Em seu sentido lógico, este verbo pode denotar os significados de “postular”, “estabelecer”, “assumir”, “definir”. Nesse sentido, τίθημι na grande maioria das vezes corresponde ao debate dos interlocutores com Sócrates nos diálogos. Isto pode ser visto de forma mais clara em passagens de alguns desses diálogos. No *Fédon*, por exemplo, vemos: “[...] tudo aquilo que lhe seja consoante eu considero [τίθημι] como sendo verdadeiro” (*Féd.* 100a 4-5). Como também na *República* nos é dito: “[...] Pois é provável que não tenhamos definido [θέσθαι] corretamente o que é amigo e o que é inimigo” (*Rep.* I, 334e 6). Estas duas passagens com seus respectivos tempos verbais e contextos de discussão nos esclarecem um pouco mais sobre o alcance semântico deste verbo. Nesse sentido, observamos que o ato de “estabelecer” ou “definir” pode ter o aspecto de “opinar”, “julgar” ou “tomar posição sobre algo”, como uma coisa que é tomada enquanto um fator determinante de um pensamento ou raciocínio. No exemplo que demos da *República*, uma posição sobre o que seja a amizade e a inimizade é requerida para que o restante da argumentação se torne possível, ou como no exemplo que demos do *Fedón*, onde Sócrates considerará como verdadeiro o que concordará com o que ele pretende postular. Porém, é importante lembrar duas coisas sobre essa idiosincrasia do verbo τίθημι em seu sentido lógico. Em primeiro lugar, esta proposição que se expressaria como um opinamento ou julgamento a faz caracterizar-se como não sendo algo sabido como verdadeiro, como

1 A prova bibliográfica que detemos até hoje para este escrito na entrada da Academia de Platão são dos relatos dos neoplatonistas João Filipono e Olympiodoro que viveram em meados do séc. VI d.C, como também pelo escritor bizantino Tzetzes, cujo período de vida é datado no séc. XII. Para mais informações, Cf. Saffrey, Henry. *Ageômetrêtos mèdeis eisitô: une inscription légendaire. Revue des Études Grecques*, n. 81, p. 67-87, 1968.

2 Dizemos “matemáticas” (no plural) pois a Matemática nasceu na Grécia com várias ramificações, particularidades desses gêneros de estudo, como a música, a astronomia, a geometria plana e espacial e a aritmética. Só após muitos séculos depois que a Matemática se torna uma ciência unitária, cuja principal característica é a redução das demonstrações dos teoremas e axiomas matemáticos às leis lógicas gerais, no que se pode denominar de “lógicas simbólica. Nesse ensejo, podemos lembrar sobre o caráter do nascimento da matemática na Grécia com o socorro de Werner Jaeger, onde ele afirma: “Como a Matemática, entra na formação grega um elemento essencialmente novo. Primeiro, desenvolvem-se independentemente os seus ramos particulares. É que cedo se reconheceu a fecundidade criadora de cada um deles. Só num estágio posterior se estabeleceu a sua ação recíproca e acabaram por formar um todo” (Jaeger, 1995, p. 206).

algo fixo e inalienável. Esta proposição que é “postulada” ou “assumida” é uma tentativa de alguém que está a responder sobre tal ou qual assunto e, portanto, é meramente aproximativa e mantém-se no nível da crença daquele que responde ou dos que estão a debater. Em segundo lugar, uma definição ou proposição que se estabelece não necessariamente é algo que precisa ser assumido no começo de um raciocínio, mas pode expressar-se como a conclusão do caminho de um pensamento. Vemos isso, por exemplo, no Górgias, onde lá é afirmado: “Queres, assim, que estabeleçamos [θῶμεν] duas formas de persuasão” (Górg. 454e 4). Contudo, a partir de τίθημι, acompanhado de uma preposição na composição do verbo, produzimos outros sentidos que se diferem do sentido original. Vejamos quais sejam eles. O primeiro que podemos elencar dentre eles é o verbo προστίθεμαι (*prostítēmai*) que, como todos as outras variações, estão estritamente na voz média. Este verbo significa primariamente sugerir ou propor algo para ser feito ou que pode ser efetuado, em vez de propriamente fazer tal ou qual coisa de forma imperativa ou categórica. Em seu sentido lógico, este verbo significa sugerir uma proposição que pode muito bem ser estabelecida, mas que não necessariamente é o melhor ou é o que deve ser postulado. Nesse sentido, é uma sugestão da substituição de uma por outra proposição, mesmo que não seja sabido se é a correta ou a mais adequada. Já com o acréscimo da preposição ἀνά (*aná*) nós temos ἀνατίθεμαι (*hanatítēmai*), que pode significar cessar de efetuar tal coisa. No âmbito de uma atividade raciocinativa, este verbo tem o sentido de parar a ato de estabelecer ou postular, tendo em mente o alcance da característica de tentativa que essa(s) proposição(ões) tem. Ou seja, em vez de continuar a sugerir tais proposições, sabendo ou tendo o julgamento de que pode não nos levar a um resultado satisfatório, sugere-se que se cesse esta atividade. Porém, temos uma outra derivação do verbo τίθεμαι que é ainda mais específica que advém com o acréscimo da preposição μετα (*meta*) que é μετατίθεμαι (*metatítēmai*) que significaria propor fazer, fixar ou estabelecer o contrário do que se efetuou. Em seu sentido lógico, este verbo significaria o ato de postular uma proposição contrária ao que foi estabelecido ou postulado, com a alternativa que então se suspenda o juízo. Entretanto, dentre essas variações, temos uma que é mais específica de todas ou que sua atividade tem seu alcance semântico bem mais delimitado e que é encontrada quando acrescentamos a preposição ὑπό que é ὑποτίθεμαι (*hypotítēmai*). Em sentido estrito, este verbo tem como significado a ato de propor algo previamente para uma atividade futura ou estabelecer algo de início e que determina o que será feito depois. Por exemplo, quando um médico prescreve um tratamento a um paciente ele é um ὑποθέμενος (*hypothēmenos*), ou seja, aquele que prescreve o que deve ser feito para que, assim, o paciente alcance a cura. O quesito lógico do verbo lhe atribui o sentido de tomar uma proposição como base para um argumento ou raciocínio. É um começo para um pensamento subsequente. Este sentido do verbo ὑποτίθεμαι é encontrado já nos primeiros diálogos, como no Protágoras: “No primeiro momento, ele asseverava [ὑπέθετο] que difícil é tornar-se deveras um homem bom”¹ (Prot. 339d 2-3). É nesse sentido que vemos que este verbo é bem mais estrito que as anteriores, tanto em sua face prática quanto sua face lógica. E, como vimos, na sua dimensão lógica este verbo denota o ato de estabelecer algo como começo para um raciocínio ou argumentação futura. Mas aqui cabe algumas observações. A primeira delas é que em seu corriqueiro ou ordinário nos diálogos de Platão nem sempre este verbo é usado como um começo “absoluto” de um pensamento. Ou seja, ele pode ser precedido de um raciocínio ou é encontrado a partir de um raciocínio. Como exemplo disso, podemos citar uma passagem do Cármides que diz: “[...] resta saber se não haverá impedimento supor [ὑποθέμενος] que a temperança é fazer cada um o que lhe é 1 Platão. Protágoras. 1. ed. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2017, p. 467, 469 próprio” (Cár. 163a 6-7 – grifos nossos). Ou seja, Sócrates aqui está dizendo que é preciso buscar uma explicação para se saber se a proposição “a temperança é fazer cada um o que lhe é próprio” é possível. Outro exemplo está no Fédon, mas ao invés do verbo nós temos o substantivo “hipótese” onde é dito: “Achas também que isso assim estaria bem expresso e razoável, se fosse certa a teoria [ἡ ὑπόθεσις] segundo a qual a alma é harmonia?” (Féd. 94a 12 – b 2). Aqui Sócrates critica Símiás, seu interlocutor no momento, em razão dele tomar a alma como uma harmonia sendo que anteriormente ele admirou em acordo com Sócrates que “aprender é recordar” (τὴν μάθησιν ἀνάμνησιν εἶναι – 92c 9) o que significa que alma existia antes de estar

em um corpo e que, portanto, entra em conflito com a alma enquanto harmonia pois ela seria composta de coisas que ainda não existem que no caso são os elementos que comporiam o corpo. Essa passagem do Fédon nos serve de gancho para a próxima observação quanto ao ato de ὑποτίθεμαι que é a seguinte: mesmo que no caso do exemplo acima a proposição seja precedida de um raciocínio, ela mesma permanece como um começo para o raciocínio de Símiias. Outro aspecto a se notar com atenção é que a proposição tomada como base para Símiias (“a alma é uma harmonia”) serve a ele para chegar a uma conclusão específica (que no caso é que “a alma não é imortal”, como crítica a Sócrates que quer provar o contrário). E outra observação importante derivada diretamente das duas últimas é que essa proposição que Símiias toma como começo de seu argumento não é tomada como verdadeira indubitavelmente (e muito menos como falsa), mas como um ponto de partida que provavelmente pode ser satisfatório para a conclusão que ele quer chegar. Quando Sócrates extrai as consequências da proposição inicial de Símiias de que “a alma é uma harmonia” o próprio admite que a sua “hipótese” deve ser descartada, pois se mostrou não ser o caso. A partir de todas as considerações acima nós já temos condições para dar uma noção geral do termo “hipótese” como se segue: uma hipótese (em sua face lógica) é uma proposição tomada como ponto de partida ou começo para um pensamento, raciocínio ou argumento ulterior ou, melhor dizendo, de uma dedução. Ou seja, como já pôde ser visto pelo que foi dito nas últimas páginas, assumo essa proposição e parto dela para derivar algo dela ou para chegar a alguma conclusão, o que constitui propriamente a atividade de “hipotetizar”. Contudo, esse tipo de dedução raciocinativa com base na hipótese tem outros contornos e características próprias a partir do momento que tomamos a hipótese como um princípio em caminho em direção a um conhecimento verdadeiro, que se pretenda científico. Esse tipo de método a partir de hipóteses muito provavelmente veio dos geômetras gregos que utilizavam essa metodologia em suas investigações. Uma forte razão de termos essa posição sobre a origem do método hipotético são os diálogos de Platão que se remontam aos geômetras como aqueles que utilizavam esse tipo de argumentação, como também Platão foi o primeiro a tratar sobre o método hipotético nesse sentido técnico na Filosofia. Logo, precisaremos recorrer a alguns diálogos de Platão para tratar, agora, sobre o que constitui o método hipotético e suas principais características. E o primeiro desses diálogos é propriamente o Mênon.

1.2. MÊNON

O diálogo *Mênon* representa, dentro do *corpus platonicum*, um ponto de inflexão na pesquisa platônica, donde vemos ali teses que já tornam célebre um Platão maduro, que começa a se desvencilhar de seu mestre Sócrates. Temos, então, nesse diálogo ideias que apontam a passagem dos *diálogos socráticos* ou os primeiros diálogos de Platão para os *diálogos intermediários*, ou, os diálogos propriamente platônicos³. Em razão disto, o diálogo apresenta ainda características dos primeiros diálogos de Platão como também apresenta ideias novas que denotam um desenvolvimento⁴ das ideias de seu mestre.

Como característica remanescente dos primeiros diálogos, ou *diálogos socráticos*, nós temos um procedimento metodológico atribuída a Sócrates que se chama método elêntico ou *elêntico*

3 É sempre oportuno lembrar que a discussão sobre essa nomenclatura não alcançou um consenso, gerando um grande debate entre os comentadores. Dentre estes temos Charles Kahn (1996) que, para fugir desse compromisso, prefere chamar esse período da obra platônica de “Grupo Um” (consequentemente, os outros dois períodos possuem como nome “Grupo Dois” e “Grupo Três”). Porém, a maioria dos comentadores como Terence Irwin (1995) e Richard Robinson (1941) tomam a posição de que os primeiros escritos de Platão podem ser denominados de “socráticos” pois admitem que neles podem ser encontrados teses que remontam a Sócrates.

4 Aqui é importante pontuar uma querela que há sobre esta posição acerca da obra platônica e que é resumida pelo especialista Charles Kahn (1996, p. 38-42) ao dividir entre a posição “unitária” e “desenvolvimentista”. A posição “unitarista” defende que cada uma das fases do pensamento platônico é compreensível por um mesmo ponto de vista, não tendo uma ligação direta entre elas do ponto de vista do conteúdo, ou seja, não há uma continuação entre as fases dos escritos de Platão quantos aos conceitos, por exemplo, entre os primeiros diálogos (ou, os diálogos “socráticos”) e os diálogos “platônicos” ou intermediários. Já a posição “desenvolvimentista”, como afirma Kahn, é aquela posição “[...] que assume que Platão mudou sua mente, e que a diversidade dos diálogos reflete diferentes estágios na evolução do pensamento de Platão” (1996, p. 38) – o que é nossa posição.

socrático⁵. Do ponto de vista da Epistemologia, esta metodologia tem como principal característica a afirmação socrática de sua absoluta ignorância diante de um assunto a ser debatido. Os primeiros diálogos sempre tinham, um tema em específico para debate, geralmente eram virtudes, como “o que é amizade” (no caso do diálogo *Lísis*). Contudo, Sócrates sempre afirmava quando perguntado qual era seu parecer que era ignorante diante do assunto e se contentava em perguntar ao seu interlocutor qual é seu parecer. Estas perguntas geravam respostas, e outras perguntas, sempre com algumas indicações metodológicas exigidas pelo filósofo, em especial o da Prioridade Socrática⁶, donde se pedia que se definisse primeiro o que é tal conceito, em sua essência, para depois predicar sobre ele, como Sócrates nos admoesta no diálogo *Eutifron* (11a) onde o filósofo distingue οὐσία (*ousía* – “essência”) e seu πάθος (*páthos* – “qualidade”). Diante disso, eram dadas outras respostas que conflitavam com as primeiras respostas, fazendo o respondente cair em contradição, em um embaraço, em *aporía*. Este fim negativo é onde os primeiros diálogos de Platão incorrem, fazendo com que o respondente tenha consciência de que não sabe, quando antes tinha plena convicção de que sabia.

No caso do diálogo *Mênon*, este procedimento metodológico é mantido, em busca da resposta da pergunta inicial sobre se a virtude é ensinável (ἄρα διδακτόν ἢ ἀρετή – *Mên.* 79a 1-2). Com o decorrer do diálogo chega o momento em que Sócrates pede-lhe que diga seu interlocutor primeiro defina o que é virtude. Como de praxe, Sócrates faz outras perguntas fazendo com que Mênon fique em embaraço sobre se realmente sabe sobre o que é a virtude. Contudo, como Sócrates sempre se punha na posição de um ignorante diante do conceito desta virtude, Mênon põe Sócrates contra a parede sobre sua abordagem metodológica (*Vide. Mên.* 80d 5-9) no que Gail Fine chama de “paradoxo da investigação” (1999, p. 7) em que podemos resumir desta forma a insatisfação de Mênon: é impossível saber, por exemplo, o que é X se se assume que não se sabe o que é X, e mesmo que se encontrássemos o que é X, nunca poderíamos saber com certeza o que é X e se é o que se estava investigando. Em socorro de tal dificuldade que lhe foi posta, Sócrates oferece uma solução para saber se a virtude é ensinável, como Mênon a pede: que se examine esta questão por meio de uma hipótese. E esta proposta de usar o método hipotético de maneira inédita na obra platônica para se abordar esta questão é afirmada por Sócrates como se segue:

Parece então que é preciso examinar que tipo de coisa é [τί ποῖόν ἐστιν] aquilo que não sabemos ainda o que é. Se mais não então, pelo menos relaxa um pouco o comando sobre mim e consente que se examine a partir de uma hipótese [ἐξ ὑποθέσεως] se [εἴτε] ela é coisa que se ensina ou se [εἴτε] <é> como quer que seja. Por “a partir de uma hipótese” quero dizer a maneira como os geômetras [οἱ γεωμέτραι] frequentemente conduzem suas investigações. Quando alguém lhe pergunta, por exemplo sobre uma superfície, se é possível esta superfície aqui ser inscrita como triângulo neste círculo aqui, um geômetra diria: “Ainda não sei se isso é assim, mas creio ter para essa questão como que uma hipótese útil [ὑπόθεσιν προὔργου] qual seja: se esta superfície for tal que, aplicando-a alguém sobre uma dada linha do círculo, ela fique em falta de uma superfície tal como for aquela que foi aplicada, parece-me resultar uma certa consequência [τι συμβαίνει], e, por outro lado, outra consequência, se é impossível que a seja passível disso. Fazendo então uma hipótese [ὑποθέμενος] estou disposto a dizer-te o que resulta [τὸ συμβαῖνον] a propósito de sua inscrição no círculo: se é impossível ou não [εἴτε ἀδύνατον εἴτε μὴ] (*Mên.* 86d 8 – 87b 2).

Como Sócrates afirma acima, quando se quer saber sobre que espécie de coisa é tal, podemos nos utilizar de um dado: uma hipótese. Podemos ver a partir da passagem acima algumas características do método hipotético, atribuída no texto aos geômetras, que já utilizavam tal procedimento metodológico. No caso, para se atingir tal conclusão, nós admitimos como ponto de partida uma proposição para que, a partir de suas consequências, vejamos se ela nos leva a essa conclusão. Temos então a clara distinção entre o que se toma como ponto de partida (ὑποθέμενος) e a conclusão ou “o

5 Para um aprofundamento sobre o método elêntico e seu funcionamento, Cf. Vlastos, 1999, p. 36-63; Robinson, 1941, p. 7-21. É sempre oportuno lembrar que existem estudiosos que não enxergam a presença de um método em sentido estrito na argumentação de Sócrates nos primeiros diálogos, sendo o principal exemplo dentre estes o de Vlastos (Cf. 1999, p. 36-63). Por outro lado, nossa afirmação da caracterização do caminho argumentativo de Sócrates nos primeiros diálogos é suportada pela posição de Robinson (Cf. 1941, p. 7-21), que associa exatamente o elêntico socrático como um método usado de forma sistemática no primeiro período dos escritos de Platão.

6 No *Mênon*, o que se denomina de prioridade socrática é resumida da seguinte forma: “E, quem não sabe o que uma coisa é (τί ἐστιν), como poderia saber que tipo de coisa (ὁποῖόν) ela é?” (*Mên.* 71b 3- 4).

que resulta” (τὸ συμβαῖνον). Temos aqui o caráter eminentemente dedutivo da hipótese. Eu postulo uma certa proposição como princípio, que serve como premissa, para atingir determinada conclusão que se quer atingir, de forma que um argumento hipotético tem a fórmula “Se P, então Q”.

Outra importante característica a se notar sobre o caráter de uma hipótese é que ela é um ponto de partida provisório. Em outras palavras, para aquele que se usa deste método não é preciso dar razões sobre este princípio, pois ele já serve como ponto de partida para um raciocínio subsequente. Isto é denotado pela expressão “hipótese útil” (ὀπόθεσιν προϋργου – 87a 2), no sentido de que dada proposição donde se parte já serve para se atingir a conclusão a que se quer chegar, apesar de não se justificar tal hipótese com um raciocínio que o preceda, ou como não sendo a mais adequada ou a mais sólida. No caso desse diálogo, a hipótese candidata para se atingir a conclusão de que “a virtude é ensinável” é a de que “a virtude é uma ciência” (87b 7 – c 5). Se for o caso de que a virtude é uma ciência, então, poderemos nos asseverar de que a virtude é ensinável. Platão neste momento não dispensa tempo para se certificar se de fato a proposição “a virtude é uma ciência”. Ele só a admite como ponto de partida para que examine se as consequências desta hipótese asseguram a conclusão. Sócrates contenta-se em dizer que esta hipótese é “evidente para todos” (παντὶ δῆλον – 87c 2). Ou seja, sendo evidente ou claro para os envolvidos na discussão a hipótese já serve para se tentar atingir a conclusão de que a virtude é ensinável, pois ela serve para provar a conclusão e não ela mesma⁷.

Isto nos leva (como pontuamos brevemente no parágrafo anterior) a mais algumas características do método hipotético segundo a passagem citada acima, Primeiro, a hipótese é uma proposição que pode ser falseada. No caso, ela pode servir para a conclusão ou não. Isto é afirmado quando Sócrates nos fala que a hipótese que pode ser postulada tem de ser certificada “[...] se é impossível ou não” (εἴτε ἀδύνατον εἴτε μὴ – 87b 2). Porém, se a hipótese é uma proposição que pode ser falseada, então, pode surgir a pergunta de como poderemos nos certificar se tal hipótese nos encaminha para tal conclusão. Sócrates nos diz que, neste caso, a hipótese pode ser verificada a partir de suas consequências, ou, como ele afirma sobre o caso da hipótese da superfície de um triângulo aplicado a um círculo a maneira que os geômetras a propoiam: “[...] parece-me resultar uma certa consequência [τι συμβαίνειν] e, por outro lado, outra consequência, se é impossível que a superfície seja passível disso [εἰ ἀδύνατον ἐστὶν ταῦτα παθεῖν]” (Mên. 87a 6-7). Por último, podemos elencar como outra característica de uma hipótese a partir da passagem acima a seguinte: se a hipótese e as consequências advindas dela não nos assegurar sobre a verdade da conclusão, então, pode-se formular uma outra hipótese ou sobrepujá-la para que, assim, se obtenha com mais certeza sobre a conclusão a ser alcançada. No diálogo, a outra hipótese a que Sócrates propõe para saber, por sua vez, se a virtude é uma ciência é a de que “a virtude é um bem”. A partir desta nova hipótese, uma cadeia hipotético-dedutiva é criada: se for o caso de que a virtude é um bem, então a virtude é uma ciência; e se a virtude se provar como sendo uma ciência, então, ela pode ser ensinada.

Contudo, no final do diálogo, nem uma hipótese nem outra foram provadas como sendo o caso e, conseqüentemente, a conclusão sobre se a virtude é ensinável fica em suspenso, de acordo com a derivação das consequências de ambas as hipóteses no restante do diálogo. No fim das contas, Sócrates não chega a dar contas sobre a validade epistêmica do método hipotético. Pelo contrário, vemos no decorrer das páginas desta obra que o método hipotético não nos ofereceu resultados satisfatórios. Pelo contrário. Sócrates nas derradeiras páginas do diálogo nos admoesta sobre o que ele sempre indicou nos outros diálogos que compreendem os primeiros escritos de Platão: a da prioridade da definição. Ou seja, nunca poderemos saber se a virtude é ensinável se não soubermos de antemão o que é a virtude em sua essência, ou, na nomenclatura utilizada por Platão no diálogo, o que seja *a virtude em si e por si mesma* (αὐτὸ καθ' αὐτὸ... ἀρετή) (Mên. 100a 4-7). Ora, este método não poderia alcançar tal finalidade tão nobre do ponto de vista do conhecimento, pois esta abordagem metodológica tem um caráter aproximativo. Em outras palavras, ela não pretende esgotar determinada questão (até porque ela tem a possibilidade de ser falseada, como vimos acima), em razão de ser uma proposta provisória para se atingir determinada conclusão. Por outro lado, há um diálogo do mesmo período dos escritos platônicos que nos apresentam o método hipotético como

⁷ O caráter provisório da hipótese fica ainda mais claro pelo uso que Sócrates faz da cláusula condicional “se” ao se referir a esta hipótese quando combina com Mênon de que “[...] se [Ei] é uma ciência, a virtude, é evidente que pode ser ensinada” (Mên. 87c 5-6).

tendo um resultado satisfatório, muito por conta de um ponto de partida que nos permite produzir, de fato, conhecimento. Tal ponto de partida são as Formas Inteligíveis, o que é em si e por si mesmo, como requereu Sócrates no final do *Mênon*, como podemos ver no diálogo *Fédon*.

1.3. FÉDON

Este diálogo tem uma importância significativa para a Epistemologia e a Metafísica platônicas. A razão para isto é que Platão apresenta soluções para os problemas de ordem epistêmica em que se enredou no diálogo *Mênon*, a partir do debate sobre o conceito de αἰτία, ou “causa”/ “explicação”. Vejamos, então, como o filósofo chega a expor sobre tal conceito.

O diálogo relata os últimos momentos de Sócrates antes de sua sentença por morte através de veneno. Junto com seus interlocutores, o filósofo tem por papel provar-lhes que o próprio não teme diante de sua morte iminente. Em suma, é lhe atribuído o papel de pesquisar sobre se “a alma é imortal” (ἀθάνατον ἢ ψυχὴ... εἶναι – *Féd.* 73a 2-3). Para tal fim, Sócrates se utiliza de alguns argumentos muitos conhecidos, tais como o argumento dos contrários (70d – 72d), o argumento da oposição da alma e do corpo (64a – 69e), o argumento da ἀνάμνησις (i.e. da Reminiscência; 72e – 76e) e o argumento da afinidade da alma com o corpo (78a c – 80b). Contudo, os interlocutores de Sócrates não ficam satisfeitos ao fim de sua argumentação, alegando que no máximo estes argumentos só provariam que a alma “[...] existia antes de nos tornamos homens” (ἦν ἔτι πρότερον, πρὶν ἡμᾶς ἀνθρώπους γενέσθαι – 95c 5-6), ou que ela “dura muito” (πολυ χρόνιον – 95c 7-8), mas não nos asseguraria de que ela subsistirá após nossa morte. Diante disso, Sócrates, então, formula a conclusão a que é preciso se certificar: a imortalidade da alma. Porém, antes de trabalhar sobre esta questão, Sócrates nos diz que uma outra questão a ser trabalhada antes desta: a da “causalidade” ou, como afirma o filósofo, sobre a “[...] causa da geração e da corrupção de todas as coisas” (ὅλως... γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν – 95e 9). No geral⁸, Platão tem agora de dar conta do conceito de αἰτία (*aitía*), ou de “explicação” ou “causa”. E esse conceito tem a ver com a explicação, fundamento ou condição de possibilidade de as coisas sensíveis portarem suas respectivas propriedades, de deixarem de ter ou passarem a ter suas respectivas qualidades. Ou, como afirma Sócrates ao dizer que almeja “[...] conhecer as causas de tudo [εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστων], saber por que [διὰ τί] tudo vem à existência, por que [διὰ τί] perece e por que [διὰ τί] existe” (*Féd.* 96a 8- 10). No caso, o objetivo subjacente a sua pesquisa a partir de então é encontrar uma condição que nos permita predicar verdadeiramente e de modo incontestado as coisas que aparecem a nós através da percepção. Um especialista que resume bem acerca do conceito de αἰτία é Gregory Vlastos em seu aclamado artigo *Reasons and Causes*, ao nos falar que a busca pela conceito de “explicação” pode ser resumida na fórmula “Porque x é F?” (1973, pgs. 87-91). Ou seja, Platão deseja saber a “explicação” (τὴν αἰτίαν – 95e 9) ou o “por que” (διὰ τί – 96a 9-10) das coisas possuírem, deixarem de ter e passarem a ter tal ou qual propriedade, como a beleza de uma rosa.

Com esta exposição tem-se o objetivo de superar uma espécie de investigação ou de “método” (μεθόδον – 97b 6) que o filósofo denomina de “pesquisa da natureza” (περὶ φύσεως ἱστορίαν – *Féd.* 96a 8), cuja principal característica é o uso dos dados da percepção para estabelecer o ponto de partida de seus argumentos que, no fim, sempre nos faz cair em contradições. E estas contradições se resumem no fato de que seu gênero de estudos se utilizam daquilo que era para ser explicado para servir como explicação, relativo aos dados da sensibilidade⁹. Tendo em vista a superação deste método

8 Esta discussão sobre a “causalidade”/“explicação” é extremamente densa e demandaria muitas de nossas páginas no atual trabalho. Para se pesquisar de forma mais detalhada sobre este debate, Cf, Gallop, D. *Plato Phaedo*. Oxford: Oxford University Press. 1975, p. 168-174; Bostock, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1986, p. 135-145; Vlastos, G. *Reasons and Causes*. In: Vlastos, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973. Este último em especial para se tratar sobre esse debate pois este célebre artigo de Vlastos trata-o de forma mais detalhada e pormenorizada e que, inclusive, o usaremos neste momento para resumirmos sobre esta questão.

9 Um ótimo exemplo da metodologia dos “pesquisadores da natureza” é o exemplo “da cabeça”. Sócrates nos diz que alguém que usa esse procedimento metodológico para determinar sobre quem é maior ou menor quando vê duas pessoas que são diferentes em tamanho dirá que um é menor e outro é maior por conta de “uma cabeça” (τῆ κεφαλῆ – 96e 1). Contudo, Sócrates nos faz observar que a partir de apenas um ponto de partida eles chegaram a duas conclusões: de que um é grande e outro é pequeno. Daí vemos a contradição que esse tipo de investigação com base nos sentidos implica, ainda mais pelo fato de usarmos algo que é pequeno para determinar a grandeza de um dos casos.

dos físicos, Platão então terá de efetuar uma exposição em duas faces: uma lógica e outra metafísica. No quesito lógico, será preciso apresentar um método que evite que caiamos em contradição, donde as premissas nos encaminhem a uma conclusão de modo acertado e que, também, se dê a partir de um trâmite puramente intelectual, sem se valer em nada dos dados da sensibilidade. Por outro lado, em seu quesito metafísico, será preciso apresentar um ponto de partida ou princípio que garanta esta “explicação” a pouco requerida pelo próprio filósofo, um fundamento que garanta uma conclusão rigorosa sobre uma predicação verdadeira das coisas sensíveis. Este ponto de partida será um ponto de virada no pensamento platônico, que são as Formas Inteligíveis. Quanto ao método, Platão se utilizará exatamente do método hipotético. E o anúncio do seu uso do método hipotético é descrito como se segue, com a tradução em inglês de David Gallop (1975, p. 53-54):

But anyhow, this was how I proceeded: hypothesizing on each occasion the theory I judge strongest, I put down as true whatever things seem to me to accord with it, both about a reason and about everything else; and whatever do not, I put down as not true (Féd. 100a 3- 7).

Mas de qualquer forma, essa era a maneira que eu procedia: hipotetizando (ὑποθέμενος) em cada ocasião a teoria (λόγον) 17 que eu julgo mais forte, eu considero (τίθημι) como verdadeiro (ὡς ἀληθῆ ὄντα) qualquer das coisas que parecem para mim concordar (συμφωνεῖν) com ela, tanto sobre a causa (περὶ αἰτίας) quanto para qualquer outra coisa; e qualquer coisa que não concorde, eu considero como não verdadeiro (ὡς οὐκ ἀληθῆ).

A partir da passagem citada nós podemos delinear algumas características acerca do método hipotético e que também se encontram no *Mênon*. A primeira delas é que o método hipotético é uma espécie de argumentação que é eminentemente dedutivo. Ou seja, eu parto de um princípio para se alcance determinada conclusão. Isto é denotado pela distinção entre o que tomado como base ou o que se “hipotetiza” (ὑποθέμενος – 100a 3) e o que “concorda” (συμφωνεῖν – 100a 5) ou “o que não concorda” (ἄ δ’ ἂν μή – 100a 6) com o que ele “hipotetiza”.

Esta concordância ou não com o que é “hipotetizado” ou tomado como ponto de partida para um raciocínio subsequente faz-nos extrair uma outra característica de um raciocínio a partir de hipóteses que é a seguinte: a hipótese é verificável a partir do confronto das suas consequências. No caso do diálogo *Fédon*, a conclusão a que se quer chegar é a de que “a alma é imortal”. Se o que é para ser assumido como ponto de partida do raciocínio não garantir ou não nos fazer atestar acerca desta conclusão ou não “concordar” com aquele, então, essa hipótese pode ser tomada “como falsa” (ὡς οὐκ ἀληθῆ – 100a 7). Por outro lado, se o que se deduz da hipótese em relação a suas consequências não conflitarem ou concordarem com a hipótese, logo, ela mesma pode ser considerada “como sendo falsa” (ὡς ἀληθῆ ὄντα – 100a 5). Ora, o fato desta proposição tomada como princípio pode ser tomada como verdadeira ou como falsa nos leva a próxima nuance do método hipotético, como também se vê no *Mênon* (*Mên.* 87b 1-2): a hipótese é uma proposição que pode ser verdadeira ou falsa. Ou seja, é uma proposição que pode ser negada. Com a descrição do método hipotético, Platão passa agora a nos apresentar qual seja a proposição que servirá para ele como a verdadeira “explicação”, que ele dissera que é a “a mais forte/sólida” (ἔρρωμενέστατον – 100a 4): a hipótese da existência das Formas Inteligíveis. E ele nos apresenta desta maneira:

[...] Tentarei mostrar-te a espécie de causa (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος) que descobri. Volto a uma teoria que já muitas vezes discuti e por ela começo (ἄρχομαι ἀπ’ ἐκείνων): suponho (ὑποθέμενος) que há um belo (τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ), um bom (καὶ ἀγαθὸν), e um grande em si (καὶ μέγα), e do mesmo modo as demais coisas. Se concordas comigo também admites que isso existe (εἶναι ταῦτα), tenho muita esperança de, por esse modo, explicar-te a causa mencionada e chegar a provar que a alma é imortal (ὡς ἀθάνατον [ἡ] ψυχῆ).

– Naturalmente admito que isso existe – confirmou Cebes; – e, agora, faz depressa o que dizes.

– Examina, pois, com cuidado, se estás de acordo, como eu, com o que se deduz dessa teoria! Para mim é evidente (φαίνεται γάρ μοι): quando, além do belo em si (αὐτὸ τὸ καλὸν), existe um outro belo (ἔστιν ἄλλο καλὸν), este é belo porque participa (μετέχει) daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa (αἰτία). O mesmo afirmo a propósito de tudo o mais (*Féd.* 100b 3 – c 6).

Aqui temos apresentada a hipótese que serve como princípio necessário e suficiente para a predicação das coisas sensíveis: a existência das Formas Inteligíveis. São as Formas que nos permitem predicar verdadeiramente sobre as coisas, como no exemplo que o filósofo dá do “Belo em si e por si mesmo” (καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ – 100b 6; αὐτὸ τὸ καλὸν – 100c 4-5). É por conta daquilo que é o próprio belo, ou do belo em sua absoluta autoidentificação, do que detém o próprio conceito do Belo que podemos denominar este ou aquele objeto como detendo beleza ou não, distanciando-se daquelas “outras causas” (τὰς ἄλλας αἰτίας – 100c 9-10), aqueles do “exame da natureza” (περὶ φύσεως ἱστορίαν – *Féd.* 96a 8), que se contentam a predicar sobre a beleza das coisas a partir de qualidades acidentais, como a “cor” (χρῶμα) e a “forma” (σχῆμα – 100d 1). Em suma, é partindo do que é o próprio Belo que podemos inferir sobre a beleza das coisas ou, como afirma Sócrates: “[...] o que é belo é belo por meio do Belo” (ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίνονται καλά – 100e 2-3). É por meio deste princípio que Platão fará o restante de sua argumentação visando pesquisar se este princípio nos habilita concluir sobre a imortalidade da alma, o que é feito no restante do diálogo no que compreende o que os especialistas chamam de “argumento final”¹⁰ do diálogo *Fédon*. Mas ainda há uma outra questão que está diretamente ligado com o uso que Platão faz do método a partir de hipóteses que é a seguinte: mesmo que este princípio nos assegure a conclusão sobre a imortalidade da alma, como saberemos, afinal, se esta hipótese é mesmo o caso, no caso de precisarmos dar razões sobre ele para alguém que a peça? Para esta questão, Platão responderá de forma que satisfaça aquele que tem uma posição crítica com os resultados deste método desta forma:

Mas o medo que tens, como se costuma dizer, da tua própria sombra, o receio da tua ignorância e o teu apego à segurança (τοῦ ἀσφαλοῦς) que encontraste ao tomar por base a tese (ὑποθέσεως) em questão – tudo isso te inspiraria uma resposta semelhante. E se alguém se apresentasse censurando essa tese (ὑποθέσεως) porventura não o deixaria em paz e sem resposta, até o momento em que houvesse examinado as consequências (ὀρμηθέντα) delas extraídas e verificado se ela concorda (συμφωνεῖ) consigo mesma ou se contradiz (διαφωνεῖ)? E depois, quando viesse a ocasião de dar razões (διδόναι λόγον) desta tese em si mesma, não o farias da mesma forma, tomando desta vez por base uma outra tese (ὑπόθεσιν ὑποθέμενος), aquela em que encontrasses maior valor, até atingires um resultado satisfatório (ικανὸν)? E não é claro que tu, desejando a doutrina do ser verdadeiro (τι τῶν ὄντων), te absterias de tagarelices e mais discussões a propósito do princípio (ἀρχῆς) e das consequências (ὀρμημένων), assim como fazem os que polemizam profissionalmente (οἱ ἀντιλογικοὶ)? (*Féd.* 101c 9 – e 3).

A partir desta passagem nós temos a resposta para um possível objetor do método hipotético e o que se deduz dela e que, ao mesmo tempo, apresenta uma outra característica do método hipotético: o da verificação da hipótese. No presente caso, a verificação se dá em duas etapas. A primeira, como já vimos outrora, é a verificação da própria hipótese postulada, a partir da análise das “consequências” (ὀρμηθέντα – 101d 4) do que é “hipotetizado” (ὑποθέμενος – 101c 7) a fim de observar se essas consequências “concordam” (συμφωνεῖ – 101d 5) ou “contradiz” (διαφωνεῖ; 101d 5) entre si e garantam ou não a atestar sobre a conclusão buscada. Contudo, se alguém não considerar isto suficiente e quiser que aquele que utiliza o argumento através de hipóteses dê razões (διδόναι λόγον – 101 d 6 da hipótese antes postulada, de forma que ela não nos ateste sobre determinada conclusão a ser obtida, então, Platão nos oferece uma nova etapa que é a seguinte: se a hipótese tomada como princípio não nos conduzir a conclusão desejada, logo, pode ser o caso de se descartar esta hipótese e se postular uma outra. E Platão acrescenta falando que esta operação deve ser feita a fim de tornar o argumento “adequado” (ικανὸν – 101e 1) e para os envolvidos no debate. Note-se que o termo usado é “adequado”,

¹⁰ Para que se examine mais a fundo sobre isso que os comentaristas denominam de o “argumento final” do diálogo, Cf. Goldschmidt, V. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002, p. 189-200; *Ibid.* 1986, p. 178-193; *Ibid.* 1975, p. 192-222. Contudo, a fim de curiosidade podemos resumir o argumento desta forma: 1. Existem as coisas que são em si e por si mesmas (A Formas Inteligíveis; 100b). Ou seja, aquilo que detém o próprio conceito do belo ou que tem a capacidade de atribuir o conceito do belo que é a própria Beleza (i.e. A=A); 2. É a partir delas ou na participação nelas que é explicado por que as coisas detêm suas respectivas propriedades ou passam ou deixam de tê-las (i.e. x=A; 100c – 101c); 3. A mudança ou o processo do vir-a-ser é explicada como uma passagem da participação em uma Forma Inteligível para a participação em outra Forma Inteligível, e não são as próprias Formas que são sujeitas a mudança (102b – 103c); 4. Se a Alma é Vida (pois ela é que confere vida a um corpo), então a alma não pode admitir o seu contrário (Sendo a Vida uma Forma Inteligível, ela é uma coisa que é eterna, então ela é sempre a mesma e não está sujeita a mudança, pois basta a si mesma para ser o que é) que é a morte (103d – 105e); 5. Logo, a alma é imortal (Porque é indissolúvel, visto que não admite a morte; 105e – 107b).

e não “exato”. Isto porque o método hipotético não tem a finalidade de esgotar alguma questão. Por outro lado, visa a consistência do argumento ou, em outras palavras, visa evitar contradições, como aquelas em que se enredam os “pesquisadores da natureza” aludidos anteriormente pelo filósofo. No caso, produzir conhecimento (digamos assim) para um aplicante do método hipotético é seguinte: Se a partir desta hipótese e de suas consequências pudermos alcançar determinada conclusão, então, o método alcançou êxito, como alcançou de fato êxito no diálogo quanto a imortalidade da alma, donde os envolvidos nos diálogos se dão por satisfeitos. Em suma, o método hipotético é um método que é, também, aproximativo, e tem como característica crucial de sucesso a consistência do argumento¹¹.

No final do diálogo, a aplicação do método hipotético a partir das Formas Inteligíveis como pontos de partida para a dedução da imortalidade da alma alcança seu sucesso. No curso tanto da descrição do método hipotético quanto em sua aplicação no “argumento final” do diálogo não encontramos alguma crítica, ou melhor, alguma autocrítica advinda de alguma reflexão que nos permita falar sobre a validade epistêmica deste método. Contudo, há um diálogo que nos oferece uma reflexão mais aprofundada deste método, nos falando quais sejam suas vantagens e seus limites do ponto de vista científica, do que se pretende a Filosofia como ciência rigorosa, que é a *República*, dando-nos novos contornos acerca desta metodologia.

1.4. REPÚBLICA

Richard Robinson em sua magnânima obra “*Plato’s Earlier Dialectic*” afirma, em sua interpretação da *República*, que “Platão acreditou na possibilidade do absoluto, do conhecimento incorrigível” (1941, p. 151 – grifos nossos). Não ousamos discorrer deste importante especialista. Até porque concordamos com a posição de que Platão na *República* tem como uma das finalidades demonstrar que a Filosofia tem como condição de ser denominada como ciência no sentido rigoroso do tempo, por deter um método que nos proporciona produzir ciência, i.e. conclusões exatas e indubitáveis, que é a Dialética. É em relação com a pesquisa filosófica em sua cientificidade que Platão discorrerá sobre o método hipotético, nos relatando de modo mais aprofundado sobre qual seja seu estatuto, seus limites e seu papel para a reflexão filosófica.

Esta discussão se dá dentro de um debate mais detalhado e profundo no campo da Epistemologia e da Ontologia, principalmente nos chamados Livros centrais da República (Livros V-VII), no momento em que o filósofo está a tratar sobre a educação que futuros guardiões – enquanto filósofos – da Cidade devem sofrer para governá-la. Para tal, alguns argumentos muito célebres nos são oferecidos, tais como o *Argumento da Linha Dividida*, a *Alegoria da Caverna*, e as *Ciências Propedêuticas para o estudo da Filosofia*. Dentre esses, o que mais serve ao nosso propósito é o *Argumento da Linha Dividida*, pois ali temos descrito de forma detalhada um esboço do programa onto-epistemológico em termos tecnicamente filosóficos, se debruçando sobre seus respectivos estados mentais e operações. No caso, haveriam para o filósofo “[...] quatro operações da alma” (τέτταρα ταῦτα ἐν τῇ ψυχῇ – 511d7) para Platão nós temos a εἰκασία (eikasía, “conjectura”; εἰκασίαν – 511e 2, 534a 3) a πίστις (pístis, “fé”; πίστιν – 511e 1, 534a 3) que estão em uma das duas grandes divisões da Linha que corresponde ao “Sensível” ou ao “Visível” (ὄρατόν – *Rep.* VI, 509d 4). Já na outra grande divisão da Linha, que compreende a grande secção do “Inteligível” (νοητόν – *Rep.* VI, 509d 4), donde temos a διάνοια (diánoia; “pensamento”/“entendimento” – 511d 2, 5, 8) e a νόησις (nóesis; “razão”/“inteligência” – 511d 8). E é exatamente na descrição dos métodos destes estados mentais que nós encontramos uma descrição do método hipotético em contraposição a Dialética, método que são próprios e respectivos a διάνοια e a νόησις. O que nos interessa, no momento, é descrição que Platão nos oferece sobre o método hipotético como método próprio do estado mental denominado de διάνοια, que é efetuado como se segue:

11 É importante notar que este tipo de operação relativo a etapa de verificação da hipótese se distancia de um suposto dogmatismo, pois é exatamente este dogmatismo que é criticado por Sócrates nesta passagem no momento em que ele faz uma crítica indireta (ou seja, sem dar nome aos bois) aos sofistas (ou, os que se contentam em contradizer, os ἀντιλογικοί (*hantilogikoi* – 101e 2). São estes, segundo Sócrates, que se contentam única e exclusivamente em ficar no jogo ou na discussão do “[...] princípio e das suas consequências” (περὶ τῆς ἀρχῆς διαλεγόμενος καὶ τῶν ἐξ ἐκείνης ὀρημένων – 101e 2-3). Ou seja, estes que se contentam em contradizer buscam apenas deduzir diretamente do princípio (a saber, da hipótese) para a conclusão, sem dar razões sobre se essa conclusão se deduz do princípio ou da premissa assumida como base. Nesse sentido é que esses, do ponto de vista do conhecimento, se compraziam na verossimilhança, no que é aparentemente verdadeiro.

– Na parte anterior, a alma, servindo-se, como se fossem imagens [εἰκόσιν], dos objetos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipótese [ἐξ ὑποθέσεως], sem poder caminhar para o princípio [ἐπ' ἀρχὴν], mas para a conclusão [τελευτήν]; ao passo que, na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto [ἀρχὴν ἀνυπόθετον], parte da hipótese, e, dispensando as imagens [εἰκόνων] que havia no outro, faz caminho só com auxílio das ideias.

– Não percebi bem o que estiveste a dizer.

– Vamos lá outra vez – disse eu – que compreenderás melhor o que afirmei anteriormente. Suponho que sabes que aqueles que se ocupam da geometria, da aritmética e ciências desse gênero, admitem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos, e outras doutrinas irmãs destas, segundo o campo de cada um. Estas coisas dão-nas por sabidas [ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες], e, quando as usam como hipóteses [ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά], não acham que ainda seja necessário prestar contas disto a si mesmos nem aos outros, uma vez que são evidentes para todos [παντὶ φανερῶν]. E, partindo daí [ἀρχόμενοι] e analisando todas as fases, e tirando as consequências [τελευτῶσιν ὁμολογουμένως], atingem o ponto cuja investigação se tinham abalanzado.

– Isso, sei-o perfeitamente

– Logo, sabes também que se servem de figuras sensíveis [ὄρωμένοις] e estabelecem acerca delas os seus raciocínios [τοὺς λόγους], sem, contudo, pensarem neles, mas naquilo com que se parecem [ἔοικε]; fazem os seus raciocínios por causa do quadrado em si ou da diagonal em si, mas não daquela cuja imagem traçaram, e do mesmo modo quanto às restantes figuras. Aquilo que eles modelam ou desenharam, de que existem as sombras e os reflexos na água, servem-se disso como se fossem imagens [ὡς εἰκόσιν], procurando ver o que não pode avistar-se, senão pelo pensamento [τῆ διανοίᾳ].

– Falas verdade

– Portanto, era isto o que eu queria dizer com a classe do inteligível [νοητὸν... τὸ εἶδος], que a alma é obrigada a servir-se de hipóteses [ὑποθέσεις] ao procurar investigá-la, sem ir ao princípio [οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰούσαν] pois não pode elevar-se acima das hipóteses [οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων], mas utilizando como imagens [εἰκόσι] os próprios originais [ἐναργέσι] dos quais eram feitas as imagens pelos objetos da secção inferior, pois esse também, em comparação com as sombras [ἀπεικασθεῖσιν], eram considerados e apreciados como mais claros (Rep. VI, 510b 4 – 511a 8)¹².

Por meio desta citação nós podemos, em primeiro lugar, elencar algumas características da argumentação a partir de hipóteses que também estão presentes tanto no *Mênon* quanto no *Fédon*. A primeira delas é que este método tem o aspecto primordialmente dedutivo. Ou seja, a partir de algo tomado como ponto de partida estabelecido vamos direto a suas consequências e, enfim, a uma dada conclusão. Vemos isto quando o filósofo distingue de modo claro o “princípio” (ἀρχὴν – 510b 5) no que diz respeito a quando se parte da hipótese (ἐξ ὑποθέσεως – 510b 5) e a “conclusão” (τελευτήν – 510b 6). A hipótese ela mesma é tomada como um princípio que deve ser tomado como verdadeiro para um raciocínio subsequente. E isto nos leva a próxima nuance sobre o método hipotético que é sua provisionalidade. A saber, a hipótese é uma proposição que precisa ser aceita como fundamento para o restante da argumentação. Este aspecto é delineado quando Sócrates nos relata que a hipótese é considerada por parte daquele que a utiliza como “evidente para todos” (παντὶ φανερῶν – 510d 1) ou tratadas “como sabidas” (ὡς εἰδότες – 510c 6), da mesma que no *Mênon* (παντὶ δῆλον – 87c 2) e no *Fédon* (φαίνεται γάρ μοι – 100c 4) quanto a suas respectivas hipóteses formuladas. Ou seja, sendo a hipótese evidente por parte daqueles envolvidos no debate em torno da aplicação deste método já lhes serve, pois, a hipótese tem como principal característica servir de base para que se prove a verdade da conclusão que se quer obter.

Em contraposição ao método hipotético, operação própria da via dianoética, temos o método ou a ciência dialética (διαλέγεσθαι ἐπιστήμης – Rep. VI, 511c 5; διαλεκτικὴ μέθοδος – Rep. VII, 533c 7) que caracteriza a Filosofia como Ciência¹³ por não se usar das hipóteses como princípios, mas como meios pelos quais podemos galgar finalmente um princípio que nos habilitará a justificar

12 PLATÃO. República. 9. ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 314-315.

13 Neste caso, a Dialética é o método eminentemente científico (por alcançar, digamos assim, uma dedução perfeita, ou seja, de um ponto de partida chegamos necessária e suficientemente a uma conclusão).

e fundamentar estas mesmas hipóteses sob uma base mais sólida: o ponto de partida anipotético (ἀνυποθέτου – 511b 6) que significa literalmente “o que não admite hipóteses”. Este princípio, obtido por meio do “poder da dialética” (διαλέγεσθαι δυνάμει – 511b 4), enquanto um método puramente noético ou intelectual ou, tem como nuance principal o fato de não precisar de ulteriores justificações sobre ela, pois ela já serve como ponto de partida absoluto, um princípio necessária e suficientemente para dar validade as hipóteses e capaz de nos assegurar conclusões exatas e incontestes, retirando o caráter das proposições antes tomadas como hipóteses *ipsis litteris*. Desta forma, o método hipotético seria um meio para se pode obter a capacidade da Dialética, pois as hipóteses são “[...] inteligíveis com um princípio [i.e. hipótese]” (νοητῶν... μετὰ ἀρχῆς – 511d 2), mas não o mais apropriado do ponto de vista do que Platão entende por ciência.

Podemos pontuar a partir do parágrafo anterior no que se refere a provisionalidade da hipótese na maneira que ela aparece na passagem antes citada que a hipótese não se basta a si mesma. Ela é insuficiente para se obter conclusões exatas, até porque a hipótese é uma proposição que não necessita de justificações, de modo que se se soçobra qualquer incógnita sob princípio hipotetizado, logo, a conclusão dela inferida também estará comprometida, como afirma Sócrates:

Quanto às restantes, aquelas que dissemos que aprenderam algo da essência, a geometria e suas afins, vemos que, quanto ao Ser, apenas têm sonhos, que lhes é impossível ter uma visão real, enquanto se servirem de hipóteses [ὑποθέσεισι χρώμεναι] que não chegam a tocar-lhe, por não poderem justificá-las [λόγον διδόναι]. Se se principiar [ἀρχῆ] por aquilo que não se sabe [ὃ μὴ οἶδε], e se o fim [τελευτή] e as fases intermediárias [μεταξὺ] forem entretecidas de incógnitas, que possibilidade haverá jamais de que esta concordância [ὁμολογίαν] se torne uma ciência [ἐπιστήμην γενέσθαι]?” (Rep. VII, 533b 6 – c 5).

Desta forma, a dedução empreendida a partir da hipótese nunca poderá nos dar um resultado satisfatório do ponto de vista do científico. O que se infere da hipótese não garante a exatidão da conclusão (τελευτή – 533c 3) pois não se justificou ou se “deu razões” (λόγον διδόναι – 533 c 2) dela e, logo, muito menos poderemos dar razões sobre o raciocínio que advém da hipótese. Porém, a hipótese e a conclusão advinda são ditas como tendo a possibilidade de haver uma “concordância” (ὁμολογίαν – 533d 5). Platão não nega que uma determinada hipótese possa, através da análise das suas consequências, atingir determinada conclusão de modo consistente. Porém, esta concordância não garante que possamos atingir Ciência (ἐπιστήμην – 533c 5), pois não é dado razões sobre ele, princípio utilizado enquanto hipotético.

Contudo, voltando a penúltima citação, podemos dar outras características do argumento hipotético que demonstram a insuficiência da hipótese. Uma delas é o estatuto hipotético da hipótese¹⁴. Ou seja, o uso dos dados sensíveis ou, como é dito, as “imagens” ou “figuras sensíveis” (εἰκόσιν – 510b 4, e 3; εἶδεσι – 510b 8, d 5; ὀρωμένοις – 510d 5), donde estabelecem as suas proposições hipotéticas a partir delas. Como exemplo Platão nos fala do procedimento dos géometras ou daqueles que “[...] que se ocupam da geometria [γεωμετρίας]” (510c 2)”, em quem, pelo menos de começo, tem a intenção de apreender o “quadrado em si” (τετραγώνου αὐτοῦ) ou a “diagonal em si” (διαμέτρου αὐτῆς – 510d 4,5), mas os raciocínios que eles constroem se contentam com as figuras sensíveis para estabelecê-los, como no exemplo da “imagem traçada” (γράφουσιν – 510e 1,2) de um quadrado – o que lhes impede de acessar o que seja o quadrado em si e por si mesmo. Estas mesmas imagens sensíveis são ditas como baseadas nos objetos sensíveis concretos, situados na secção abaixo referente ao o Sensível ou do Visível (Vide. 509d 1 – 510a 6). E aqui temos um outro problema que Platão pontua quanto ao uso do método hipotético e que tem a ver, também, com a insuficiência da hipótese que estamos presentemente a discutir. Este problema, conectado diretamente com o uso dos dados da percepção para se estabelecer os raciocínios hipotéticos, é que a hipótese, por se basear nos sentidos, pode se apresentar tanto como verdadeira como também falsa. Platão nos fala um pouco antes, aquilo que está no âmbito do sensível se divide “[...] no que é verdadeiro e no

14 Para um maior aprofundamento sobre o estatuto hipotético da percepção, Cf. Caroba, Francisco Gabriel Marques de Almeida. O estatuto hipotético da percepção no diálogo Fédon de Platão. 2021. 73 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação). Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2021. Este trabalho tem como finalidade defender a hipótese de que o tipo de argumento que se pode obter a partir dos dados da percepção é hipotético, traçando um paralelo entre o Fédon e a República.

que não é [διαρηθῆσθαι ἀληθεία τε καὶ μὴ]” (510a 8-9). E aqui reside o problema de se basear nos sentidos para estabelecer nossos argumentos, como vimos também no *Fédon*: ao se basear nos dados da sensopercepção incorremos no risco de cair em contradição. O mesmo é dito por Platão quando afirma no Livro VII acerca do que acontece quando o pensamento se utiliza dos dados sensíveis nas suas reflexões, ao dizer que as sensações informam “[...] à alma que a mesma coisa é dura e mole, quando tem a percepção [αἰσθανομένη] de que é assim” (*Rep.* VII, 524a3-4). Esta contradição faz-nos pesquisar acerca da determinação destes termos (*Vide. Rep.* VII, 524c 10-11). Em contraposição, temos a Dialética que pode ser denominada como um método eminentemente científico pois ela não se usa em absoluto dos dados sensíveis e, conseqüentemente, exclui o caráter hipotético de seu ponto de partida ou, como afirma Sócrates, seria “[...] aquilo que não admite hipóteses [ἀνυποθέτου], que é o princípio de tudo [παντός ἀρχὴν], atingido o qual desce, fixando-se em todas as conseqüências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível [αἰσθητῶ]” (*Rep.* 511b 4 – c 1).

Chegamos ao término da exposição do método hipotético na República como também deste trabalho que pretendeu dar um esboço geral do método hipotético também no *Mênon* e no *Fédon*. Em resumo, diante das considerações feitas sobre este método, podemos listar as seguintes características de um método hipotético: 1. *Dedutividade*. Toma-se como princípio uma proposição para se deduzir o que lhe é conseqüente; 2. *Possibilidade de ser falseada*. A hipótese é uma proposição que pode ser negada; 3. *Provisionalidade*. Estabelece-se uma hipótese como ponto de partida para se obter dada conclusão sem necessitar de qualquer justificação, pois ela é suficiente para atingir uma conclusão determinada com relação a aquele que aplica tal método; 4. *Possibilidade de ser verificada*. A hipótese é validada a partir da análise das suas conseqüências e, a partir dessa cadeia dedutiva, podemos saber se as conseqüências concordam consigo ou se contradizem; 5. *Consistência*. O método hipotético serve ao propósito dedutivo daquele que a usa e pode se mostrar adequado ou satisfatório, mesmo que não seja assegurado a verdade da conclusão. 6. *Estatuto perceptivo*. As hipóteses, enquanto pontos de partida de um raciocínio, são estabelecidas a partir dos dados advindos da sensopercepção. 7. *Insuficiência*. A hipótese não é autossuficiente para assegurar a exatidão da conclusão que se deseja atingir, o que nos leva a última característica; 8. *Uma metodologia aproximativa*. Já que a hipótese não se basta a si mesma para nos assegurar conclusões acertadas, alguém que não tem consciência desse fato pode buscar um melhor resultado ao postular uma outra hipótese se a hipótese anterior se mostrar incapaz de inferir a conclusão que se almeja e, assim, se faça uma dedução das conseqüências de forma mais eficaz e adequada (tendo o risco de cair numa regressão *ad infinitum*). Algumas características deste método delinham como seja seu funcionamento lógico. Já outras mostram alguns limites inerentes ao próprio método do ponto de vista epistêmico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temos aí o resultado de nossa pesquisa referente a exposição sobre o método hipotético no interior do pensamento platônico, e como o filósofo o considera. Obviamente, não tivemos a pretensão de esgotar tudo o que compreende a metodologia a partir de hipótese. Porém, nossa pesquisa extraiu estas características que consideramos centrais dado a maneira como aparecem nos diálogos que o abordam e o aplicam – podendo haver outros. O método hipotético, principalmente como vimos na *República*, é exposto não como uma nota de rodapé, como uma metodologia que pode meramente ser citada de soslaio, como uma informação histórica da produção intelectual de sua época, por exemplo. Por outro lado, Platão está dialogando diretamente com as ciências de seu tempo, assim como o filósofo debateu diretamente com os Físicos e como Sofistas. Toda este debate tinha como finalidade mostrar suas vantagens para o aguçamento do exercício intelectual (Como vemos na discussão sobre as Ciências propedêuticas a Filosofia no Livro VII da República, tratando as ciências matemáticas gregas com seu uso do método hipotético como a música, a astronomia, a aritmética e geometria plana e espacial um “prelúdio” – προοίμια, 531d 5 – à Filosofia) como também um meio para que alcancemos um método que garante à Filosofia o estatuto de Ciência: a Dialética. O método hipotético, em suma, é uma abordagem argumentativa que, para Platão é um procedimento inteligível, mas que não garante a exatidão das conclusões.

REFERÊNCIAS

- ADAM, J. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press, 1981.
- ANNAS, J. "On The Intermediates". In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 57, pgs. 146-166, 1975.
- BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- CONFORD, F. M. *The Republic of Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1941.
- DORTER, K. "The Divided Line and The Structure of Plato's Republic". In: *Journal of the History of Philosophy*, v. 21, n. 1, p. 1-20, Jan, 2004.
- FINE, G. Introduction. In: FINE, G. *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, "Introduction". Oxford: Oxford University Press, 1999.
- FINE, G. Knowledge and Belief in Republic V-VII. In: FINE, G. *Plato on Knowledge and Forms*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- GALLOP, D. *Plato Phaedo*. Oxford: Oxford University Press. 1975.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 3. ed. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- PLATÃO. *Fédon*. 2. ed. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os pensadores).
- PLATÃO. *Mênon*. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio; Loyola, 2001.
- PLATÃO. *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Et. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1900 – 1909.
- PLATÃO. *República*. 9. ed Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KAHN, Charles H. *Plato And The Socratic Dialogue: The Philosophical Use Of A Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press. 1996.
- KAHN, Charles H. *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2003.
- ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941.
- ROWETT, C. *Knowledge And Truth in Plato: Stepping Past The Shadow of Socrates*. Oxford: Oxford Clarendon Press: 2018.
- SCOTT, D. *Levels of Argument: A Comparative Study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York: Oxford University Press, 2015
- SCOTT, D. *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- VLASTOS, G. *Reasons and Causes*. In: VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.



KIERKEGAARD POR SARTRE: O TRANS-HISTÓRICO

Francisco Nicolau Araújo *

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.13260>

RESUMO

Esta pesquisa visa realçar a influência que Kierkegaard exerceu sobre o existencialismo sartriano mediante a análise do que é o trans-histórico. Para tanto, examinou-se o texto *O universal singular*, que se trata de um artigo de Sartre pouco difundido, apesar de ter sido exposto no famoso colóquio - Kierkegaard Vivo. Vale ressaltar que o conceito que será abordado aqui, situa-se no mesmo horizonte teórico que um dos temas mais sensíveis às teses do filósofo existencialista, a saber, a História. Ademais, no escrito mencionado, evidenciou-se que Sartre ao recordar a filosofia do dinamarquês, discute a noção de compreensão para criticar a interpretação que reduz o caráter ontofenomenológico da liberdade inerente à condição humana, que enquanto categoria de universal singular, encontra-se em uma perspectiva arraigada no trans-histórico, definido como aquilo que pode estar na História, mas que não pode ser determinada pela objetificação do saber.

PALAVRAS-CHAVE

Sartre. Kierkegaard. Universal singular. Trans-histórico. História.

ABSTRACT

This research aims to highlight the influence that Kierkegaard had on Sartre's existentialism through an analysis of what trans-historical is. To this end, we examined the text *The Singular Universal*, which is an article by Sartre that is not widely disseminated, despite having been presented in the famous colloquium - Kierkegaard Vivo. It is worth highlighting that the concept that will be addressed here is located on the same theoretical horizon as one of the themes most sensitive to the existentialist philosopher's theses, namely, History. Furthermore, in the aforementioned writing, it is evident that Sartre, when recording the Dane's philosophy, discusses the notion of understanding to criticize the interpretation that reduces the ontophenomenological character of the freedom inherent to the human condition, which as a category of singular universal, is found in a perspective rooted in trans-historical, defined as that which can be in History, but which cannot be determined by the objectification of knowledge.

KEYWORDS

Sartre. Kierkegaard. Universal singular. History. Trans-historical.



INTRODUÇÃO

Se considerado o périplo percorrido por Sartre entre as obras *O Ser e O Nada*¹ (1943) e a *Crítica da Razão Dialética* (1960), é perceptível um movimento que inicia por uma fase comumente definida como abstrata, solipsista e distante das preocupações históricas, para posteriormente surgir uma postura em que a História e o engajamento nas questões sociopolíticas ganharam evidência na vida e escritos do filósofo. Uma evidência bastante nítida desse primeiro momento é a emblemática pergunta aventada em SN, “A história tem sentido?” (Sartre, 2009, p. 667), que permaneceu latente até meados da década de 60.

* Graduado e Mestre pela Universidade Estadual do Vale do Acaraú - UVA. Professor da SEDUC - CE.

1 Para uso contínuo das citações neste trabalho, serão utilizadas as seguintes abreviações: SN para *O Ser e o Nada* e CRD para *Crítica Razão Dialética*.

Sem dúvidas, no escopo da obra sartriana, a História representa um dos desafios mais significativos, visto que esse processo, que Gerd Bornheim (cf. 2011, p. 221) qualifica de “conversão”², só seria possível por meio da guinada das teses ontofenomenológicas em direção à dialética, algo que se engendrou pela recusa e avançou na discussão do sentido da História. Por conseguinte, o que se tem é uma leitura negativa desse périplo, isso por parte de alguns intérpretes mais críticos, que colocam em suspeição a existência ou não de uma continuidade na filosofia de Sartre.

Evidentemente, a mudança supracitada só foi possível em virtude da aproximação de Sartre com os preceitos políticos inspirados no marxismo, o que por sua vez resultou na construção de um diálogo mais amistoso entre o existencialismo e o materialismo histórico-dialético³. Vale ressaltar que antes disso, as teses sartrianas se mantiveram reticentes em fazer uma interpretação dialética da História, devido ao receio de tombar em um determinismo, ou qualquer tipo de fatalismo materialista e/ou histórico que pudesse furtar o caráter ontológico da liberdade humana. Soma-se a esse imbróglio o fato dramático de que esse percurso, que ocorreu na filosofia de Sartre, foi acompanhado por polêmicos posicionamentos políticos que causaram rompimentos e dissensões com alguns amigos-filósofos.

Quanto a Søren Kierkegaard, um dos objetos desta pesquisa, aparece na elaboração argumentativa de Sartre tanto SN quanto na CRD, mormente, para pensar algumas dimensões basilares do existencialismo, tais como: subjetividade, angústia, medo, desespero, liberdade e a crítica ao hegelianismo. Mas, apesar da inegável influência, é necessário observar que não são recorrentes, especialmente no Brasil, trabalhos que se debruçam sobre a leitura e atualização crítica que o filósofo existencialista faz dos textos kierkegaardianos. Essa realidade apontada se torna mais perceptível quando comparada a outros teóricos abordados por Sartre, como Husserl, Heidegger e Marx.

Deste modo, dentre os artigos e livros produzidos visando aprofundamento da obra sartriana, quase sempre é uma exclusividade encontrar algum que se dedique à relação com a filosofia do dinamarquês, principalmente para além do que se percebe nos aspectos mais comuns do existencialismo. Nesse sentido, essa pesquisa se propõe a contribuir com um ponto importante dessa lacuna, ao apresentar uma investigação que, ao mesmo tempo, que explora a relação entre as filosofias de Kierkegaard e Sartre, o empreende no tocante aos conceitos que impactam no que se pode considerar como “o ponto mais sensível” da filosofia sartriana, a saber, a questão da História.

Para tal propósito, será fulcral resgatar um texto da bibliografia sartriana pouco difundido, embora tenha sido exposto no célebre colóquio organizado pela Unesco (1964) *Kierkegaard vivo*, onde Sartre conferenciou um curto escrito de menos de 40 páginas, intitulado *O universal singular*. Na oportunidade, o filósofo existencialista retornou ao átomo da doutrina da existência partindo da dimensão do *universal singular* e da concepção do *trans-histórico*. Assim sendo, por meio de uma rápida revinda à presença das teses kierkegaardianas em SN e na CRD, e ainda do exame da discussão enfrentada na conferência de 64, esse trabalho se empenha em entender as noções de *trans-histórico* e o estatuto desse elemento para a questão da História na filosofia sartriana, bem como recrudescer a importância da influência de Kierkegaard para o pensamento de Sartre.

A INFLUÊNCIA DE KIERKEGAARD SOBRE O EXISTENCIALISMO SARTRIANO

Em *Temor e Tremor* (1843), a análise espiritual kierkegaardiana formula uma crítica a Hegel, acusando-o de absorver a existência concreta do indivíduo em função da universalização sistemática da realidade do mundo no Absoluto. Alguns anos depois, no *Post Scriptum Final Não-científico às Migalhas Filosóficas* (1846), o filósofo dinamarquês sentenciava que “a subjetividade é a verdade possível” (Kierkegaard, 2013, p. 317). Assim, Kierkegaard preconizava o singular contra o hegelianismo, enfatizando que o universal é uma abstração oriunda do particular, impossibilitando a

2 O termo conversão é utilizado pelo filósofo Bornheim para referenciar este caminho trilhado por Sartre entre o texto de 1943 e 1960. Contudo, é preciso afastar o sentido religioso da palavra, no intuito de não indicar que o filósofo francês estivesse antes no erro e, somente depois, tenha enfim alcançado a redenção. Sobre isso, cf. Bornheim, 2011, p. 223.

3 O diálogo entre Sartre e os comunistas nem sempre foi de apoio, mas sim marcado por alguns episódios de acirramento. Um dos primeiros contatos aconteceu na década de 40, durante a ocupação alemã, quando Sartre fundou o famoso grupo de resistência Socialismo e Liberdade (1941). Todavia, o PFC (Partido Comunista Francês) tratava o filósofo como um “agente provocador” que incitava a criação de um movimento de resistência sem a autorização dos comunistas.

irredutibilidade da existência humana em apenas conceitos abstratos. Nessa perspectiva, o universal estaria representado no singular, e não o contrário. Isso implica também que a consciência só pode conhecer ao nível da subjetividade, já que o saber não pode reduzir a subjetividade em detrimento dos aspectos universais da razão.

Dessa maneira, mesmo que focado em realizar uma interpretação filosófica-teológica, Kierkegaard fornecia o elemento basilar das reflexões que seriam realizadas pelas doutrinas filosóficas do existencialismo francês do século XX, que até mesmo entre os ateus, como Sartre, se questionaram sobre o sentido da existência subjetiva de cada indivíduo⁴ no cenário caótico do pós-guerra. Outrossim, Jack Reynolds explica em *O existencialismo* (2013) que: “Kierkegaard foi um dos primeiros a sublinhar a relevância filosófica de experiências como o desespero e temor, precursoras da *Angst* heideggeriana e da angústia sartreana” (Reynolds, 2013, p. 17)⁵. A *angústia*, que constitui um dos temas abordados por Sartre na análise ontofenomenológica da liberdade humana no texto de 43.

No SN, o suporte para problematizar a *angústia existencial* advém das reflexões de Kierkegaard e avança com a interpretação elaborada por Martin Heidegger. Vinícius Hoste no texto *A constituição da angústia em Sartre: do patológico ao ontológico* (2016), relata que a compreensão sartriana terá como “base ambas as reflexões, pois a *angústia* diante da liberdade e a *angústia* diante do Nada formam uma mesma coisa, já que a liberdade implica a aparição do nada no mundo” (Hoste, 2016, pp. 450-451). Conseqüentemente, a análise de Sartre considera que as duas concepções seriam “complementares”, pois se Kierkegaard demonstra que a *angústia* se difere do medo, que é fundado no mundo externo, por outro lado, é Heidegger quem esclarece que o angustiar é uma faculdade humana voltada ao medo do nada que permeia a consciência humana. A respeito disso, explica o filósofo existencialista:

Kierkegaard, descrevendo a angústia antes da culpa, caracteriza-a como angústia frente à liberdade. Mas Heidegger, que, como se sabe, sofreu profundamente a influência de Kierkegaard, considera a angústia, ao contrário, como captação do nada. Duas descrições da angústia que não parecem contraditórias, mas, ao contrário, implicam-se mutuamente. Em primeiro lugar, há que se dar razão a Kierkegaard: a angústia se distingue do medo porque medo é medo dos seres do mundo, e angústia é angústia diante de mim mesmo. A vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele (Sartre, 2009, p. 73).

Pelo extrato, sobretudo, o que entusiasma Sartre é a diferenciação entre o simples medo e a *angústia*, visto que o primeiro desponta como um fenômeno dado na presença do que é externo, enquanto a *angústia* é o “temer ter o medo”, ou seja, se manifesta enquanto possibilidade à consciência. No trecho a seguir, o filósofo existencialista ratifica essa posição definindo que o: “medo e angústia são mutuamente excludentes, já que o medo e apreensão irrefletida do transcendente e a angústia apreensão reflexiva de si” (Sartre, 2009, p. 73). Dessa forma, para Sartre, a *angústia* é um demonstrativo da condenação à liberdade, que submetida à existência humana, definida pela estrutura ontofenomenológica do *ser-para-si* (consciência humana), que ao se perceber como fonte de *nadificação*, ao contrário do *ser-em-si* (mundo e as coisas), toma consciência da indeterminação do projeto humano enquanto “um ser dos possíveis” determina seus valores.

Essa condição humana também denota a singularidade e a unicidade de cada *para-si*, que ao se encontrar responsável por conduzir a própria vida sem um modelo a ser reproduzido, angustia-

4 A resposta dessa questão, Kierkegaard explicava que a existência do homem se desenvolve em três estágios: o *estético* (busca pelo sentido da existência sob o domínio dos sentidos, vivendo livre aos sabores dos impulsos), o *ético* (a liberdade racional presa aos limites do social) e o *religioso* (o salto do racional para a fé).

5 Outro aspecto da relação Kierkegaard - Sartre é levantado por Márcio Gimenes de Paula (2018, p. 50) ao recordar o livro *Jean-Paul Sartre: Kierkegaard's influence on his theory of Nothingness in Kierkegaard and Existentialism* (2011) de Manuela Hackel. A obra de Hackel questiona a leitura que Sartre fez dos textos de kierkegaardianos em três itens: (1) *Quais traduções de Kierkegaard existiam em francês no período de Sartre?* (2) *Dessas traduções, que foram efetivamente lidas pelo filósofo?* (3) *A leitura feita por Sartre também se beneficiou de outros autores que se referiram a Kierkegaard?* Ao final, Hackel arrazoá, concluindo que: “A leitura de Kierkegaard feita por Sartre é tudo, menos simples, não se pode reivindicar que Sartre não deve nada a Kierkegaard. No entanto, a dificuldade surge quando se tenta verificar se a imagem de Kierkegaard feita por Sartre ainda se assemelha a Kierkegaard ou se já se tornou demasiado Sartre” (Hackel, 2011 *apud* Paula, 2018, p. 82). Relativo ao item 3, pode-se ponderar que Sartre menciona dois trabalhos de Jean Wahl (1888-1974): *Kierkegaard et Heidegger* (1938) em SN, e na CRD, *Kierkegaardian Studies* (1938), indicando que sua análise poderia ter sido influenciada por outra. Porém, tudo isso é um obstáculo que só pode ser considerado enquanto conjectura insolúvel, haja vista não haver uma resposta final para essas indagações que parta do próprio Sartre.

se ao detectar o seu poder da autoescolha. Então, é a *angústia* que aparece quando o homem se vê na iminência da responsabilidade de ter que se construir como um projeto individual desamparado. Paulo Perdigão diz em *Existência e Liberdade* (1995) que justamente “o que nos angustia é saber que não temos a quem recorrer para orientar nossas escolhas” (Perdigão, 1995, p. 113).

Mais tarde, na conferência *O Existencialismo é um Humanismo* (1945), Sartre retoma ao tema defendendo que mesmo quando disfarçada pelo homem em atitude de *má-fé*, a *angústia*, emerge nas situações em que as consequências das ações revelam ao homem a responsabilidade de refletir a escolha como um possível universal. Escreve Sartre: “[...] não é apenas aquele que escolher ser, mas também um legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e à humanidade inteira, isso implica uma profunda responsabilidade angustiante” (Sartre, 1987, p. 7). É nesse sentido que o filósofo existencialista recorre ao exemplo bíblico elucidado por Kierkegaard na interpretação da angústia de Abraão. Para Sartre, a narrativa bíblica tomada por Kierkegaard para ilustrar a provação e as incertezas que acometeram Abraão durante a iluminação que recebeu do anjo do Senhor servem para evidenciar que a angústia possui um caráter universalizador. Assim, ao se escolher, o homem se coloca com um possível aos outros.

Já na CRD, Sartre critica Hegel, respaldando-se inicialmente em Kierkegaard, que anterior ao filósofo existencialista havia realizado uma análise do Saber objetivo da lógica hegeliana, que em sua visão oblitera as experiências vividas dos indivíduos em nome da Razão Absoluta. Nos dizeres de Sartre: “[...] para Kierkegaard, a superação da consciência infeliz permanece puramente verbal - o filósofo constrói um palácio de ideias e habita uma cabana” (Sartre, 2015, pp. 18-19). Por conseguinte, segundo Sartre, Kierkegaard realizava um significativo “progresso em relação a Hegel”, pois afirmava a realidade do vivido em detrimento ao Saber Absoluto, o que na opinião do filósofo dinamarquês não passava de “uma transfiguração de palavras distantes da realidade humana” (Kierkegaard, 1979, p. 75).

No entendimento de Sartre, essa a “interioridade” que pretende se afirmar contra toda a filosofia em sua “estreiteza e profundidade infinita”, é a subjetividade ultrapassa a linguagem abstrata de Hegel, a “aventura pessoal de cada um diante dos outros e de Deus, eis o que Kierkegaard designou por existência” (Sartre, 2015, p. 19). Diz Sartre:

O que opõe Kierkegaard a Hegel é que, para este, o trágico de uma vida é superado. O vivido se esvai no saber. Hegel fala-nos do escravo e do seu medo da morte. Mas este, que foi sentido profundamente, torna-se o simples objeto do conhecimento e o momento de uma transformação, por sua vez, superada. Para Kierkegaard, pouco importa que Hegel fala de “liberdade para morrer” ou que descreva corretamente alguns aspectos da fé; o que ele critica no hegelianismo é o fato de negligenciar a insuperável opacidade da experiência vivida (Sartre, 2015, p. 17).

Nesse ponto, Sartre se põe ao lado de Kierkegaard ao reafirmar que a lógica hegeliana “suprime o vivido no desenvolvimento do Saber objetivo” do Espírito. Assim, segundo o filósofo existencialista, a relutância de Kierkegaard ao sistema de Hegel significa também a defesa de que o “Saber total, não pode de modo algum ser racionalizado”, mas somente “vivido no ato de fé pela singularidade da existência humana” (Sartre, 2015, p. 121). Entretanto, Sartre adverte, afirmando que o que se pode dizer é que inicialmente Kierkegaard tem razão contra Hegel. Contudo, “[...] na mesma proporção que Hegel tem razão contra Kierkegaard” (Sartre, 2015, p. 18). Explica Sartre:

Hegel tem razão: de obstinar-se, como o ideólogo dinamarquês, em paradoxos congelados e pobres que, no final de contas, remetem a uma subjetividade vazia, o filósofo de Iena visa por seus conceitos o concreto verdadeiro; além disso, a mediação apresenta-se sempre como um enriquecimento. E Kierkegaard tem razão: a dor, a necessidade, a paixão, o sofrimento dos homens são realidades brutas que não podem ser superadas ou modificadas pelo Saber; é claro, seu subjetivismo religioso pode passar, pelo cúmulo do idealismo, mas em relação a Hegel, marca um progresso em direção ao realismo já que, antes de tudo, insiste sobre a irredutibilidade de um certo real ao pensamento e sobre a sua primazia (Sartre, 2015, p. 19).

Mas na CRD era preciso que esses dois sistemas (hegeliano e kierkegaardiano) fossem enfim “atualizados” pela relação existencialismo-marxismo, que conseguiria absorver esses dois saberes em uma reflexão sobre as questões sociais. Diz Sartre que Marx tem razão:

Contra Kierkegaard e Hegel, uma vez que afirma, com o primeiro, a especificidade da existência humana, e uma vez que toma, com o segundo, o homem concreto em sua realidade objetiva. Nessas condições,

pareceria que o existencialismo, esse protesto idealista contra o idealismo, tivesse perdido toda a utilidade e não tivesse sobrevivido ao declínio do hegelianismo (Sartre, 2015, p. 21).

Sartre evidencia que Kierkegaard em relação a Hegel, afirmava um radicalismo, que comportava uma razão, mas também descartava algo imprescindível. Ademais, Sartre salienta que esse é um duelo que acontece sob o “domínio de uma tradição que nada podia afirmar fora do hegelianismo”, ou seja, Kierkegaard estava por todos os lados “acuado pela força da História”, era o embate entre o “romantismo cristão e racionalização da fé” (Sartre, 2015, p. 121). Logo, Sartre embora tenha deixado nítido que muito se influencia pelas teses de Kierkegaard para refundar a crítica à dialética hegeliana, faz uma ressalva ao tentar um caminho diferente do filósofo dinamarquês se aproximando de Marx ao estabelecer que “não pretendemos - como fazia Kierkegaard - que esse homem real seja incognoscível. Dizemos apenas que ele não é conhecido” (Sartre, 2015, p. 29).

A conclusão de Sartre é que o existencialismo só conseguiria renascer em paralelo ao marxismo, por manterem sempre o mesmo foco, a realidade concreta dos homens, e se Kierkegaard fosse um avanço em relação a Hegel, mas somente para ser repensado e superado posteriormente por Marx. Esse, e outros posicionamentos, levaram à conhecida sentença do filósofo existencialista no prefácio da CRD “[...] o marxismo é a filosofia insuperável de nosso tempo, visto que é a totalização do saber contemporâneo” (Sartre, 2015, pp. 11-12). Assim, insistindo na ideia de que alguns conhecimentos se somam em uma filosofia que se coloca com o suprassumo do saber de determinado tempo histórico.

Portanto, a bem da verdade, é fato que o filósofo dinamarquês, ainda que delimitado ao âmbito da fé, desvela uma análise existencial que forneceria alguns aspectos elementares para os existencialistas. Mas, para além da *angústia* e da crítica contundente ao sistema lógico hegeliano, há outro ponto que o filósofo existencialista explora partindo de pressupostos kierkegaardianos, e que aqui interessa por orbitar a polêmica questão da História. Em um texto que inicialmente vem a público apenas quatro anos após o aguardado lançamento da CRD, a densa análise dialética da História, Sartre para, e inspeciona novamente as teses de Kierkegaard quanto à compreensão do *universal singular*, discutindo o *trans-histórico*. Isso posto, convém examinar o discriminado escrito no próximo momento.

O UNIVERSAL SINGULAR E O TRANS-HISTÓRICO

O colóquio *Kierkegaard Vivo* organizado pela UNESCO ocorreu em Paris em 1964. Na intenção de homenagear a filosofia de Kierkegaard e *in memoriam* do 150º aniversário de nascimento do dinamarquês, o encontro apresentou um balanço da influência das teses kierkegaardianas sobre o pensamento contemporâneo. Dois anos depois as apresentações surgiram como livro, ou melhor, um compêndio organizado pela editora Gallimard que carregava o mesmo título da palestra, reunindo assim os textos proferidos pelos intelectuais das diversas tendências relacionados ao existencialismo⁶ do século XX e que participaram da ocasião.

Quanto a Sartre, contribuiu com a apresentação do texto *O universal singular*, escrito que até hoje não é muito conhecido, e que por razões quaisquer sequer possui uma tradução para o português⁷. Na curta, todavia densa, exposição de exatas 32 páginas, Sartre exuma a filosofia do “cavaleiro da subjetividade” e introduz a retomada de uma inquietação que circundou boa parte das obras sartrianas que foram publicadas em datas posteriores aos anos 50, o desejo de compreender a categoria de *universal singular*.

Consoante a isso, Deise Quintiliano Pereira em *Sartre fenomenólogo* (2007), defende que “[...] o enigmático (*universal singular*) suscita inúmeras hipóteses interpretativas”, mas que a real intenção de Sartre com a análise era, “[...] impedir a redução do indivíduo a uma mera contextualização temporal, à medida que realça sua relação com o momento que ocupa na sua historicidade” (Pereira, 2007, pp. 285-286). Assim, mesmo que seja complexo categorizar a ambiguidade contida nessa expressão, como afirma Pereira, pode-se de imediato destacar que a ideia central reside na compreensão de

6 Tais como Heidegger, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Enzo Paci, Jean Wahl, René Maheu, Jeanne Hersch, Lucien Goldmann, Jean Beaufret e Niels Thulstrup. Jean Hyppolite também estava no evento como convidado.

7 Nesta pesquisa, será usada a edição espanhola traduzida por Andrés-Pedro Sánchez e publicada pela Alianza Editorial em 1968.

que a pretensão universal do projeto humano só pode se realizar no fluxo da singularidade, sem, no entanto, poder ser dirimida como aquilo que apenas se realiza na história determinando-se como um saber entre outros.

O primeiro elemento interessante dessa discussão, apontado por Sartre em *O universal singular*, é que a análise póstuma de Kierkegaard comporta um paradoxo, ao se indagar o conhecimento que se pode ter a respeito de um morto quando se busca enfatizar a irreducibilidade da subjetividade. Nas palavras do próprio filósofo existencialista: “*Kierkegaard está vivo en la muerte en la medida en que afirma la singularidad irreductible de todo hombre a la historia, la cual le condiciona rigurosamente, sin embargo*” (Sartre, 1966, p. 49).

Por certo, no texto de 64, o objetivo de Sartre era defender que a subjetividade jamais pudesse ser reduzida ao conhecimento objetivo sobre algo, pois isso poderia suprimir o caráter ontológico da liberdade. Em seus dizeres:

Este escándalo histórico, provocado por la desaparición de lo subjetivo en un sujeto de la historia, y por el devenir-objeto de lo que fue agente, se da a propósito de todos los desaparecidos. La historia está agujereada. Kierkegaard es el hombre que se planteó la cuestión del absoluto histórico, que subrayó la paradoja escandalosa de la aparición y desaparición de este absoluto en el tiempo de la historia (Sartre, 1968, p. 18).

Na passagem, Sartre reforça, ao demonstrar que a contraposição a Hegel, de Kierkegaard, revela a necessidade de se pensar que enquanto subjetivo, uma singularidade surge no mundo e desaparece, mas ao fazer isso também se condiciona com um absoluto histórico que pode transpassar a História como subjetividade, ou melhor, na dimensão do *trans-histórico*.

De acordo com Antony Aumann, no trabalho intitulado *Sartre's View of Kierkegaard as Transhistorical Man* (2006), justifica que o dilema que Sartre deseja responder é se, “[...] *it is possible for a person to have validity as a subject not only in his own historical time period but also in others (and hence be “transhistorical”), or once a person is dead his subjectivity is lost and gone forever*” (Aumann, 2006, p. 2)⁸. Essa proposição de Aumann é desenvolvido por Sartre na própria dinâmica do evento, ao enfatizar a antítese existente no nome - Kierkegaard vivo, menção que só faria sentido se Kierkegaard estivesse morto, escreve Aumann: “[...] *problem with talking about Kierkegaard after he has died is that he is no longer what he was. While alive he was an individual subject, an agent of free choice. But since that time death has intervened and robbed him of his subjectivity*” (Aumann, 2006, p. 2).⁹

Assim, pelo exemplo homem que não pertence mais à História, Sartre esboça a condição de *trans-historicidade*, que “*desde este punto de vista, el momento de verdade subjetiva es un absoluto temporalizado [...]*” (Sartre, 1968, p. 18). Ora, é justamente na antítese entre vida e morte que o filósofo existencialista compreende a condição do *universal singular* e que essa definição só se torna possível na dimensão do *trans-histórico*. Escreve Sartre:

Kierkegaard vive porque al rechazar el conocimiento revela la contemporaneidad transhistórica de los muertos y los vivos, es decir, manifiesta que todo hombre es todo hombre como un universal singular. O, si se prefiere, por el hecho de que, frente a Hegel, manifiesta la temporalización como una dimensión transhistórica de la Historia, la humanidad pierde sus muertos y los recomienza a través de su vivir (Sartre, 1968, p. 18).

Deste modo, Sartre revela que é somente como historicidade que o homem pode ser entendido em sua dimensão de *universal singular*. Mas é importante delinear que a finitude de Kierkegaard não pode extinguir o conhecimento de sua vivência, pois o que se sabe sobre ele não supera a constituição subjetiva da existência. Conforme isso, Marcelo Prates, em *Do singular ao singular: finitude, trans-historicidade e compreensão em Sartre* (2021), diz que:

Ser *trans-histórico*, nesse sentido, é resguardar a existência ante a História impedindo-a que ela converta o indivíduo em mero saber histórico, mantendo a relação não na linearidade da narrativa histórica, mas como “ambivalências vividas”. Sujeito múltiplo, *trans-histórico*, irreduzível ao saber objetivo, uma

8 Tradução livre: [...] se é possível para uma pessoa ter validade como sujeito não apenas em seu próprio período histórico, mas também em outros (e, portanto, ser “transhistórico”), ou uma vez que uma pessoa morre, sua subjetividade se perde e desaparece para sempre.

9 Tradução livre: O problema de Sartre em falar sobre Kierkegaard depois que ele morreu é que ele não é mais o que ele era. Enquanto vivo, ele era um sujeito individual, um agente de livre escolha. Mas desde então a morte interveio e roubou sua subjetividade.

liberdade sempre contemporânea, eis não apenas Kierkegaard, mas todo aquele que o compreende para compreender a si [...] (Prates, 2021, p. 280).

Pelo extrato, nota-se que o *trans-histórico* adquire um papel fundamental na filosofia de Sartre, ao permite apreender a subjetividade sem a tornar um saber objetivo, preservando a constituição do *universal singular* como “*ambivalência*” que ao compreender o mundo “compreende a si mesmo” como historicidade. Assim, a interpretação da História como não linear e contemporânea dispensaria a necessidade de uma evolução e da temporalidade causal, o que por sua vez não reduziria o sujeito ao significado do saber histórico. Todavia, essa é uma diferença que reside na distância existente entre o conhecimento e a *compreensão*, que: “ao apelar à totalidade do existente e, por isso mesmo, a sua liberdade e criação, possibilitaria não apenas a compreensão de mim mesmo, mas também do outro em sua liberdade, isto é, em seu aspecto também subjetivo” (Prates, 2021, p. 268).

Nessa mesma perspectiva, Donizeti Sass esclarece em *A noção de compreensão na filosofia de Sartre* (2014) que a noção de *compreensão* é parte da construção da psicanálise existencial sartriana, pois “[...] a compreensão do agir humano não pode ser separada das intenções que animam tais ações, desse modo, interpretar as condutas humanas é também resgatar a temporalidade e a historicidade da própria sociabilidade” (Sass, 2014, p. 223). Prates sintetiza que toda essa discussão confirma que para Sartre a “[...] liberdade não é denotada como um saber objetivo, mas um convite à compreensão de nós mesmos”. Logo, não poderia haver “conhecimento da liberdade, mas apenas compreensão de uma liberdade” (Prates, 2021, p. 268).

Contudo, as questões que estão por detrás do *trans-histórico* situam-se em um panorama mais amplo, como especifica o próprio filósofo existencialista: “*¿Se puede obtener de la historia una certeza eterna? ¿Se puede encontrar, en ese punto de partida, un interés distinto del histórico? ¿Se puede fundar una felicidad eterna sobre un saber histórico?*” (Sartre, 1968, p. 19).

Outro aspecto dessa análise é que o filósofo dinamarquês sempre argumentou que a fé genuína não depende de evidências objetivas ou de conformidade com doutrinas vigentes, mas sim de um *salto* da subjetividade. Desta forma, o estágio religioso da procura pelo sentido da existência humana, para Kierkegaard, não estaria ao alcance histórico e racional, mas sim em questões universais sobre o significado da vida e a relação do indivíduo com o divino. Assim sendo, pode-se afirmar que as assertivas kierkegaardianas buscavam uma fé de caráter *trans-histórico*. Haja vista, e demonstra que esta percepção kierkegaardiana inicialmente tinha um aspecto positivo, pois na medida em que afirma a irreduzível singularidade de cada homem à história, que, no entanto, o condiciona rigorosamente.

Ao fim da exposição, Sartre lança mão de uma questão imprescindível na tentativa de atualizar as reflexões de Kierkegaard, mas acrescentando a sua interpretação da noção marxista de *práxis* como forma elementar de conectar a instância do universal ao singular:

Karl y Marx: estos muertos-vivos condicionan nuestro arraigo y, habiendo desaparecido, se hacen instituir como nuestro porvenir, como nuestra tarea futura: ¿cómo concebir la historia y lo trans-histórico para restituir, en la teoría y en la práctica, su realidad plenaria y su relación de interioridad recíproca a la necesidad trascendente del proceso histórico y a la libre inmanencia de una historialización recomenzada sin cesar, en una palabra, para descubrir en cada coyuntura, indisolublemente ligadas, la singularidad del universal y la universalización del singular? (Sartre, 1968, p. 49).

Mais tarde, nas entrevistas concedidas ao secretário Benny Lévy, postumamente publicadas com o título *A esperança é agora* (1980), Sartre é questionado sobre a finalidade da revolução marxista, e diz que: “o fim, como revolução, não pode ignorar a sujeira, e a merda e o sangue que o ato de revolucionar produz” (Sartre, 1992, p. 48). A revolução das classes também tem de considerar uma unidade indissociável entre os fins e os meios de uma ação, observando que o meio é condicionado pelas condições materiais, enquanto os fins transcendem a história. Portanto, de uma forma mais enfática, o filósofo existencialista conduz a revolução como fim, a conceber o *trans-histórico*.

Nesse sentido, “o fim seria o estabelecimento radical da intenção, atravessando a história propriamente dita”. Dessa forma, Sartre interrompe a entrevista e, de forma lacônica, afirma que o fim sempre: “é *trans-histórico* – e nesse sentido pertence à história. Ele se manifesta na história, mas

não pertence a ela” (Sartre, 1992, p. 48). Essa posição concorda o texto de 64, onde Sartre havia alegado que “*La historia existe, sin embargo, y es el hombre el que la hace*” (Sartre, 1968, p. 19), e que “*cada uno de nosotros, en su historicidad misma, escapa a la historia en la misma medida en que la hace*” (Sartre, 1968, p. 40). Assim, embora a História, enquanto totalização das vivências singulares seja também construída pelo tempo próprio dessas singularidades, propagando o movimento e a transformação da História, não pode resumir a existência humana em um conhecimento positivo. Enfim, esse estatuto dessa discussão para o problema da História no escopo da filosofia de Sartre.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na seguinte pesquisa, foi discutido que a defesa da subjetividade que Kierkegaard faz contra a força do sistema hegeliano, sem dúvida, foi uma disputa intelectual que fundamentou as bases do que anos mais tarde se tornaria o pensamento existencialista ateu na Europa do pós-guerra. Para Sartre, além de Husserl e Heidegger, o filósofo dinamarquês ofereceu alguns dos caracteres básicos que possibilitaram refletir sobre a liberdade, sobretudo nos elementos para conceber, como o *para-si*, o indeterminado do projeto humano, que se angustia ao perceber como projeto.

Em 1964, o filósofo mais uma vez revisou as proposições kierkegaardiana para discutir o *trans-histórico*. Assim, partindo da reflexão sobre a morte do dinamarquês, pensou na dimensão de *universal singular*, na impossibilidade de captar a existência por meio do conhecimento objetivo, e também na incomensurabilidade de absorver a subjetividade pela História. Logo, pode-se notar que a dimensão de *trans-histórico* representa a historicidade como condição da existência humana, ou seja, aquilo que pode estar na História, mas sem, no entanto, pertencê-la, tal qual um acontecimento histórico da realidade de modo absoluto.

Ademais, é importante dizer que a leitura que Sartre faz de Kierkegaard é sempre na perspectiva de atualização e qualificada pelo confronto com outros filósofos. Desta maneira, se no SN o diálogo com Kierkegaard evoca a contribuição de Heidegger na reflexão sobre a angústia, na CRD, é Hegel quem Sartre revive para enfrentar o filósofo dinamarquês e finalmente avançar em direção a Marx. Mas, ao contrário, no texto que foi central dessa pesquisa, *O universal singular*, o que se tem é uma observação em que o único interlocutor direto de Sartre é Kierkegaard. O resultado disso é uma discussão em que ao mesmo tempo que reforça a importância do filósofo dinamarquês, Sartre agrega a partir do marxismo um novo elemento inerente à sua percepção da História, a *práxis*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUMANN, A. Sartre's View of Kierkegaard as Transhistorical Man. *Journal of Philosophical Research*, n° 78, 2006. Disponível em: <https://commons.nmu.edu/cgi/>. Acesso em 04 jan. 2023.
- BORNHEIM, G. A. **Sartre: metafísica e existencialismo**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- HOSTE, V. A constituição da angústia em Sartre. **Sofia Eletrônica**, ES, p. 445-462, 2016.
- KIERKEGAARD. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. 1. ed. Vol. 1, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- KIERKEGAARD. **Temor e Tremor**. Tradução de Maria M. José. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- PAULA, M. O tema da subjetividade e os limites da história: uma leitura de Sartre a partir de suas influências kierkegaardianas. **Ekstasis**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 2018.
- PERDIGÃO, P. **Existência e Liberdade**. Porto Alegre, RS: L&PM, 1995.
- PEREIRA, D. Sartre Fenomenólogo. **Estudos e pesquisas em psicologia** - UERJ, Rio de Janeiro, 2014.
- PRATES, M. Do singular ao singular: finitude, trans-historicidade e compreensão em Sartre. **Griot: Revista de Filosofia** [S. l.], BA. V. 21, n. 3, pp. 268–282, 2021.
- PRATES, M. Do singular ao universal: totalização, pluralidade e liberdade na ideia de história em Sartre. **Guairacá Revista de Filosofia**, PR, v. 35, n. 1, pp. 1-18, 2019.

- REYNOLDS, J. **Existencialismo**. 1. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Coleção Pensamento Moderno).
- SASS, S. A noção de compreensão em Sartre. **Sapere Aude**, MG, v. 5, p. 223-240, 2014.
- SARTRE, J. **A Esperança agora**. Trad. Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- SARTRE. **Crítica da razão dialética: precedido por questões de método**. Tradução de Guilherme F. Teixeira. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2015.
- SARTRE. **El universal singular in Kierkegaard Vivo** - Coloquio organizado por la Unesco en París. Traducción de Andrés-Pedro Sánchez. Madrid: Alianza Editorial. 1968, p. 17-49.
- SARTRE. **Existencialismo é um Humanismo**. Trad. Rita Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- SARTRE. **O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.





O CONCEITO DE PESSOA EM JOHN STUART MILL: DO SINGULAR AO RELACIONAL

Henor Luiz dos Reis Hoffmann *

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.13232>

RESUMO

O objetivo do artigo é apresentar o conceito de pessoa milliano, contrapondo a crítica de Baschet a concepção moderna de indivíduo em *Corpos e Almas: Uma história da pessoa na Idade Média*. Na primeira parte é apresentado o problema e objeto a ser investigado. Depois é analisado a dimensão do individualismo de Mill e a compatibilidade com o aspecto social. A seguir é desenvolvido a visão do livre debate entre os indivíduos no pensamento milliano e as relações intersubjetivas. Conclui que Mill concebe um conceito de pessoa que integra a autonomia individual com a dimensão social, isto é, relacional.

PALAVRAS-CHAVE

Pessoa. Milliano. Indivíduo. Relacional. Liberdade.

ABSTRACT

The objective of the article is to present the Millian concept of the person, opposing Baschet's criticism to the modern conception of the individual in *Bodies and Souls: A history of the person in the Middle Ages*. The first part presents the problem and object to be investigated. Then, the dimension of Mill's individualism and its compatibility with the social aspect are analyzed. Next, the vision of free debate between individuals in Millian thought and intersubjective relationships is developed. I conclude that Mill conceives a concept of person that integrates individual autonomy with the social, that is, relational, dimension.

KEYWORDS

Person. Milliana. Individual. Relational. Liberty.



1 Situando o problema

O presente artigo tem por objetivo apresentar de forma breve o conceito de pessoa do filósofo britânico John Stuart Mill do século XIX. O autor britânico é considerado ao mesmo tempo um dos pais da doutrina utilitarista e um dos principais expoentes da tradição liberal. Jérôme Baschet na obra *Corpos e almas – Uma História da pessoa na Idade Média*, apresenta algumas críticas ao modelo de pessoa moderna. No oitavo capítulo da obra ele descreve de forma crítica o individualismo moderno¹, originado no século XVII e o seu principal representante John Locke. Segundo Baschet no decorrer do século XVII, se afirmar “a figura daquele indivíduo, autofundado e a-relacional, que tem sua consciência, retirada de qualquer ligação constituinte [...] com o mundo” (Baschet, p. 270). Quando Baschet fala da ideia do individualismo moderno, está criticando o ideal de indivíduo da tradição liberal, pois, Locke é considerado o pai desta tradição.

O presente artigo procura mediante a apresentação da concepção de pessoa milliana, demonstrar que é possível ao pensamento liberal, conciliar a ideia da singularidade individual com a sociabilidade.

* Graduado e mestre em filosofia pela Unisinos, pesquisador em filosofia moral e política, com ênfase no liberalismo em especial John Stuart Mill.

¹ Ver mais detalhes na página 267.

Quando falo de pessoa nesse contexto, refiro-me a uma pessoa que é o agente dos próprios atos. Em outras palavras é possível pensar em um EU que é consciente de si mesmo, mas se constrói e se desenvolve na interação com os outros, isto é, pensar em um eu relacional. A constituição da pessoa relacional milliana, ou seja, da pessoa que se autodesenvolve na relação consigo mesmo e na interação com os outros.

É válido lembrar que a obra de Baschet, realiza uma ampla crítica ao conceito de pessoa moderno e resgata a concepção medieval. O presente artigo tem por objetivo, somente demonstrar a existência de concepções que afirmam a ideia do indivíduo moderno liberal, mas não de forma atomista como Locke e Hobbes. Mill pensa a pessoa de forma relacional e não solipsista. No decorrer do texto veremos que o caráter histórico e social do indivíduo milliano, e o papel do livre debate no desenvolvimento individual e no progresso da sociedade.

2 A concepção de pessoa milliana

Mill não entende pessoa como uma substância, e nem como uma coisa que exista de forma *a priori*, ou algo transcendente. No que concerne a este ponto específico, a visão de pessoa de Mill, se enquadra fielmente a descrição do indivíduo moderno que Baschet crítica. Mill recusa a existência de qualquer origem substancial na sua visão de pessoa, a primeira pedra da construção da identidade é a consciência de si. O professor John Sporupski, assinala - para Mill “um estado de consciência não é simplesmente acreditar que ele existiu ou existirá; é acreditar que eu mesmo experimentei ou experimentarei esse estado de consciência” (Sporupski, 2002, p. 236). Mill compreende a *Mente* como uma série de sentimentos, [...], chamando-a de uma série de sentimentos que têm consciência de si mesma como passado e futuro” (Mill, 1979, p. 194). Como em Locke, a memória desempenha um importante papel de acesso as nossas experiências mentais e sensíveis.

Se no tocante ao papel da memória, Mill se assemelha a Locke, no que se refere ao jusnaturalismo, ele se distancia completamente. No ensaio *Nature*, Mill advoga a favor do artificial sobre o natural, “se o artificial não é melhor que o natural, para que fim são todas as artes da vida? Cavar, arar, construir, vestir roupas, são violações diretas do mandato para seguir a natureza” (Mill, 2006, p. 396). Do mesmo modo valerá no terreno da moral, pois as virtudes morais são adquiridas pela educação, repetição e hábito, em outras palavras, são artificiais e não naturais. Mill entende que os sentimentos morais como outras capacidades humanas não são algo inato à natureza humana, entretanto, pode-se treinar pessoas para arar a terra, como para seguir uma determinada doutrina moral. Cultivar o solo, ler, escrever, são faculdades adquiridas pelo homem e se tornaram algo habitual aos homens, da mesma forma ocorre em relação aos deveres morais.

A semelhança das outras capacidades adquiridas acima indicadas, a faculdade moral, embora não faça parte da nossa natureza, é um desenvolvimento natural dela; tal como elas, é capaz de brotar espontaneamente num grau reduzido e, se for cultivada, pode atingir um elevado nível de desenvolvimento (Mill, 2015, p. 144).

Por possuir a habilidade de cultivar faculdades adquiridas, Mill compreende o homem como um ser em progresso, ou seja, que está aprendendo e evoluindo em todos os aspectos. No ensaio *Utilitarismo*, ele recua dessa posição mais veemente sobre a relação entre natural e artificial. Mesmo os sentimentos morais não fazendo parte da natureza, se faz necessário a existência de um suporte natural que permita o ser humano desenvolver e cultivar a moralidade. Rawls, observa sobre a necessidade da existência desse suporte natural na teoria de Mill, somente se “o sentimento de dever esteja associado a um princípio congênito de nossa natureza e em harmonia com os sentimentos naturais que ela produz” (Rawls, 2012, p. 306).

No quinto capítulo do *Utilitarismo*, o impulso de autodefesa e o sentimento de simpatia, são considerados os dois principais ingredientes do senso de justiça.

[...] o desejo de castigar uma pessoa que causou danos a um indivíduo é um desenvolvimento espontâneo de dois sentimentos, ambos naturais no grau mais elevado, que são ou se assemelham a instintos: o impulso de autodefesa e o sentimento de simpatia (Mill, 2015, p. 164).

Mill é prudente em relação a afirmações fortes sobre as características da natureza em geral e, em especial, a humana. No entanto, mais adiante nesse capítulo, ele constata que esses dois sentimentos são comuns a toda natureza animal. De acordo com Mill, os seres humanos diferem dos animais em pelo menos dois aspectos: (i) a capacidade de simpatizar com todos os seres humanos e até mesmo com todos os seres sencientes; (ii) uma inteligência superior que permite aos seres humanos reconhecerem interesses comuns da sociedade que é integrante.

Skorupski nos aponta que Mill no seu pensamento político:

[...] sustenta sua fé na ampla igualdade natural dos seres humanos, ao mesmo tempo em que lhe fornece bases teóricas para insistir na historicidade da natureza humana e das instituições humanas, e na conseqüente gradualidade do progresso social (Sporuski, 2002, p. 264).

Iniciei essa seção do artigo apresentando questões que Mill aborda no texto *An Examination Of Sir William Hamilton's Philosophy*, a temática desenvolvida por ele neste texto, pertence ao campo da epistemologia. Depois procurei apresentar a distinção milliana dos animais humanos e não humanos. Seguido de algumas considerações sobre a relação do conceito de pessoa com a moral. Na próxima seção será analisado dois pontos importantes, do que Mill chama de aspectos das leis gerais da constituição emocional humana. A próxima seção se dedica analisar dois aspectos da psicologia moral milliana a (i) individualidade e a (ii) sociabilidade. O passo seguinte deste trabalho será na direção da ligação do conceito de pessoa milliano com o seu pensamento político.

2.1 O HEDONISMO QUALITATIVO

A taxonomia dos prazeres é mais uma ruptura de Mill em relação a teoria de Bentham. Devemos ter em mente que Mill não entende prazer e sofrimento como meras sensações medidas por sua intensidade, tal como Bentham. Por essa razão, ele estabelece uma ordem lexical dos prazeres, classificando-os por um ordenamento qualitativo. Rawls nos chama atenção que, para Mill: “a felicidade como fim último é modo de existência [...] que traz em si, com a devida intensidade e variedade, um lugar adequado tanto para os prazeres superiores como para os prazeres inferiores” (Rawls, 2012, p. 282). Ou seja, para Mill há prazeres mais elevados que outros, uma vez que:

É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; é melhor ser um Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. E se o tolo ou o porco tem uma opinião diferente é porque só conhecem o seu próprio lado da questão. A outra parte da comparação conhece ambos os lados (Mill, 2015, p. 124).

No quinto parágrafo do segundo capítulo do *Utilitarismo* os critérios de taxonomia de prazer são apresentados, devemos deixar claro que este teste de qualidade só pode ser efetuado por pessoas competentes. Por pessoa competente, nesse caso, entende-se, aqueles que estão familiarizados com ambos os prazeres “em suas oportunidades de experiência, às quais têm de se acrescentar os seus hábitos de autoconsciência e auto-observação, dispõe dos melhores meios de comparação” (Mill, 2015, p. 126). Ainda sobre pessoas competentes, Jonathan Riley, comenta sobre a dificuldade de alguém explicar o que é de fato esse sentimento de superioridade qualitativa:

Mas isso não é motivo de reclamação, pois ninguém finge que pode explicar como é ver uma cor vermelha ou tocar um objeto duro, exceto apontando para alguma coisa ou evento em que a vermelhidão ou dureza se manifesta. O fenômeno natural único não é menos verificável que os demais por pessoas competentes, em condições adequadas (Riley, 2003, p. 418).

Riley nos esclarece, na citação acima, que é dispensável uma explicação mais substancial sobre a natureza qualitativa dos prazeres, como ocorre com outros fenômenos, por exemplo: como explicar o azul de uma camiseta sem apontar para o objeto. Ou seja, podemos explicar a superioridade qualitativa de um prazer sob o outro, apenas o apontando em determinada situação. Os critérios a serem observados na classificação entre dois prazeres, sendo que ambos tenham sido provados são: (a) a preferência não pode depender de qualquer obrigação moral que possamos sentir em relação a um dos prazeres e nem de reflexão sobre possíveis vantagens circunstanciais; (b) a superioridade qualitativa de um prazer, só pode ser decidida se as pessoas competentes não sacrificam o prazer maior por qualquer quantidade de outro prazer acessível à sua natureza.

3 A INDIVIDUALIDADE E A SOCIABILIDADE

O que entendemos por individualidade? Compreendo a individualidade da mesma forma que Gaus, “a individualidade é expressa por planos de vida adequados aos talentos, gostos e oportunidades. Mais do que isso, o objetivo desses planos é desenvolver a excelência pessoal” (Gaus, 1981, p. 60). A individualidade é para Mill uns dos principais ingredientes da felicidade humana. O nosso senso de dignidade nos leva a rejeitar qualquer modo de existência que possa violar o nosso autorrespeito. O que Mill entende por dignidade? A dignidade é composta por orgulho, amor à liberdade e a independência pessoal, o amor ao poder ou amor à excitação. A rejeição a um modo inferior de vida, ou seja, a entrega aos prazeres inferiores, está ligada a:

[...] um sentido de dignidade que, de uma forma ou de outra, todos os seres humanos possuem em proporção embora de modo nenhum exato, às suas faculdades superiores – este sentido é uma parte tão essencial da felicidade daqueles em que é forte que tudo o que se lhe oponha só momentaneamente poderá ser objeto de desejo (Mill, 2015, p. 123).

Isto é, os homens optam por modos de existência que empregam as suas faculdades superiores, contribuindo, desta forma, com o desenvolvimento da excelência pessoal. Sobre a conduta do indivíduo quando diz respeito somente a si mesmo: “sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu corpo e mente, o indivíduo é soberano” (Mill, 2015, p. 13). Para Mill, os homens devem ser “livres para agir de acordo com suas opiniões – para pô-las em prática em suas vidas –, sem impedimentos físicos ou morais por parte de seus semelhantes, desde que o façam por sua própria conta e risco” (Mill, 2015, p. 55).

A sociabilidade, ou seja, o desejo de estar em união com os outros, segundo Mill, é “um princípio poderoso da natureza humana, sendo, felizmente, um dos que tendem a tornar-se mais fortes mesmo sem uma expressa inculcação influenciada pelos avanços da civilização” (Mill, 2015, p. 144). Esse é o viés da natureza humana mais importante por não depender de um cultivo natural para se desenvolver e tornar-se mais forte. A força do desejo de estar em união com os outros não depende dos avanços da civilização, entretanto, os avanços civilizatórios contribuem de forma significativa para o fortalecimento desse desejo na humanidade. Não podemos esquecer que Mill viveu no século XIX, momento de consolidação e avanços do ideário liberal na Europa, ou seja, do reconhecimento da liberdade e da igualdade de direitos entre os homens. Logo, os avanços que Mill menciona são aqueles que caminham em uma construção de arranjos institucionais que contribuam para o estabelecimento de uma sociedade de iguais. De acordo com Mill, “a sociedade entre iguais só pode existir sob a noção de que os interesses de todos devem ser considerados da mesma maneira” (Mill, 2015, p. 145). O desejo de estar em união com os outros é um sentimento intrínseco às pessoas. Entretanto, com a construção de condições externas que promovam a cooperação, o indivíduo acaba por ser tornar “consciente de si próprio como um ser que, obviamente, tem os outros em consideração” (Mill, 2015, p. 145). E por consequência “o bem dos outros torna-se para ele uma coisa que, natural e necessariamente, tem de ser levada em conta tal como qualquer condição física da nossa existência” (Mill, 2015, p. 145). Para Mill, os avanços da civilização contribuem para o equilíbrio entre a individualidade e sociabilidade, como podemos observar nesta passagem do §10 no *Utilitarismo*: as pessoas “familiarizadas com o facto de cooperarem com os outros e de proporem a si próprias um interesse coletivo, e não individual, como objetivo (pelo menos passageiro) das suas ações” (Mill, 2015, p. 145).

4 O PAPEL DO LIVRE DEBATE NA CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO MILLIANO

Mill não advoga por um conceito de pessoa fechado, pelo contrário fala da dimensão do homem como ser progressivo. Como mencionado na seção anterior o desejo de estar de união com os outros é algo intrínseco as pessoas. De acordo com as condições históricas e a organização da sociedade pode se desenvolver mais ou menos. O desenvolvimento da pessoa está em aberto, sobre o qual a interação intersubjetiva desempenha um papel fundamental. Mill ressalta o papel do livre debate de opiniões entre os indivíduos.

A completa liberdade de contradizer e desaprovar nossa opinião é a melhor condição que justifica assumirmos a sua verdade para os propósitos da ação, e não há outros termos para que um ser com faculdades humanas possa ter segurança racional de estar certo (Mill, 2015, p. 21).

O princípio da liberdade milliano é composto por três esferas: a liberdade de pensamento, a liberdade de gostos e atividades e a liberdade de livre associação. No presente artigo nos interessa fixarmos na liberdade de pensamento, está incluí a livre consciência e liberdade de expressão, ou seja, a liberdade de opinar sobre os mais diversos assuntos. A esfera da liberdade de pensamento assegura a existência da imprensa livre, da liberdade religiosa e o amplo debate de ideias. A liberdade de opinião possibilita o livre debate entre os indivíduos. O princípio epistemológico milliano da falibilidade, vincula a certeza a liberdade de expressão. Para Mill “nunca podemos ter certeza de que seja falsa a opinião a qual tentamos sufocar; e, se tivéssemos certeza, sufocá-la seria, ainda assim, um mal” (Mill, 2015, p. 19). O livre debate, ou seja, a interação discursiva entre os indivíduos possibilita o esclarecimento individual e coletivo. O livre debate entre os indivíduos é condição necessária para a construção do saber, isto é, somente por meio de relações intersubjetivas que o conhecimento avança.

Ele é capaz de retificar os seus enganos pela discussão e pela experiência. Não pela experiência apenas. Deve haver discussão, para mostrar como se há de interpretar a experiência. As opiniões e práticas erradas se submeteram gradualmente ao fato e ao argumento, mas fatos e argumentos, para produzirem algum efeito sobre a mente, devem ser trazidos diante dele (Mill, 2015, p. 22).

É graças ao livre debate que uma opinião dissidente pode vir a se provar verdadeira ou, pelo menos, parcialmente verdadeira, representando uma correção da opinião da maioria. Logo, é na relação interna da pessoa com o mundo exterior, que se promove o progresso e o desenvolvimento individual. O livre debate proporciona o avanço do conhecimento, pois, “se a opinião é correta, privam-nos da oportunidade de trocar o erro pela verdade; se errada, perdemos, o que importa em benefício quase tão grande, a percepção mais clara da verdade, produzida por sua colisão com erro” (Mill, 2015, p. 19).

Todavia as liberdades não devem ser absolutas, segundo Mill, “ninguém pretende que as ações devam ser tão livres quanto as opiniões” (Mill, 2015, p. 55). Entretanto, nem as opiniões estão imunes as sanções em certas circunstâncias. Não se deve incentivar que se expressem opiniões que possam instigar algum ato danoso a terceiros. Logo, deve-se limitar a liberdade individual no que concerne a opiniões que podem gerar danos a terceiros. Entretanto, é desejável que, nas coisas que não dizem respeito primeiramente a outros, faça-se valer a individualidade.

5 Considerações finais

Ao longo do texto procurei demonstrar que liberalismo milliano, concebe um conceito de pessoa relacional. Em resposta a questão provocada pela obra de Baschet. No oitavo capítulo do seu livro Baschet, crítica a concepção de indivíduo moderno, inaugurada no século XVII pelo liberalismo de John Locke. Recorro ao liberalismo de Mill do século XIX, para apresentar uma visão liberal de pessoa relacional. Compreendo que a crítica de Baschet, se estenderia a outros autores que advogaram a favor do modelo da individualidade liberal, não se limitando aos pensadores do século XVII. O trabalho em momento algo busca tencionar as objeções de Baschet, sobre a ausência de elementos transcendentais nas concepções do individualismo liberal.

A liberdade é uma condição necessária para promover as interações intersubjetivas e desta forma o desenvolvimento individual e coletivo das pessoas. Riley destaca “o interesse permanente do homem em autodesenvolvimento ou individualidade autoriza a proteção absoluta, por direito, da liberdade individual” (Riley, 1998, p. 48). Na passagem abaixo podemos verificar a visão relacional de pessoa presente na filosofia milliana:

Num estado progressivo da mente humana, crescem constantemente as influências que tendem a gerar em cada indivíduo um sentimento de unidade com todos os outros, sentimento esse que, quando é perfeito, leva o indivíduo a nunca conceber ou desejar qualquer condição benéfica para si próprio se outros não estiverem incluídos nos seus benefícios (Mill, 2015, p. 146).

A pessoa milliana não se enquadra na concepção atomista e solipsista de Locke. Pelo contrário a concepção de pessoa aberta e relacional na filosofia de Mill, se desenvolve na interação com os outros membros da sociedade. A evolução do homem como ser progressivo fortalece o sentimento natural de unidade com os outros. O conceito de pessoa relacional defendida por Mill, é dotado

de duas características essenciais a (i) capacidade de simpatizar com todos os seres humanos e com os outros seres sencientes, e a (ii) inteligência superior que permite a todos os seres humanos reconhecer interesses comuns entre os membros da comunidade a qual integra.

REFERÊNCIAS

- BASCHET, Jérôme. (2019). **Corpos e almas: Uma história da pessoa na Idade Média**. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS.
- GAUS, Gerald F. (1981). *The Convergence of Rights and Utility: The Case of Rawls and Mill*. **Ethics**, Vol. 92, No. 1, Special Issue on Rights, pp. 57-72.
- LYONS, David. (1994). **Rights, welfare, and Mill's moral theory**. New York: Oxford University Press.
- MILL, J. S. (2015). **On Liberty, Utilitarianism and Other Essays** (Oxford World's Classics). Oxford: Oxford University Press.
- MILL, J.S. (1985). *Remarks on Bentham's Philosophy*. In: **The Collected Works of John Stuart Mill**, Volume X - *Essays on Ethics, Religion, and Society*, ed... ROBSON, John M, Introduction by F. E. L. Priestley. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul.
- MILL, John Stuart. (1965). *The Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*. **The Collected Works of John Stuart Mill**, Volume III (Books III-V and Appendices), Ed. John M. Robson, Introduction by V.W. Bladen. Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul.
- MILL, John Stuart. (1981). **Considerações sobre o Governo Representativo**. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- MILL, John Stuart. (1991). **Sobre a Liberdade**. Petrópolis, RJ: Vozes.
- MILL, John Stuart. (2000). **Sobre a Liberdade**. São Paulo: Martins Fontes.
- MILL, John Stuart. (2005) **Utilitarismo**. Porto, Portugal: Porto Editora.
- MILL, John Stuart. **The Collected Works of John Stuart Mill**, Volume IX - *An Examination of William Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings*, ed. John M. Robson, Introduction by Alan Ryan (Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, 1979).
- RAWLS, John. (1971). **A Theory of Justice**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- RAWLS, John. (2012). **Conferências sobre a história da filosofia política**. In: FREEMAN, Samuel (Org.). São Paulo: Martins Fontes.
- RILEY, Jonathan. (1998). **Mill on liberty**/Jonathan Riley (Routledge Philosophy GuideBooks). Routledge 11 New Fetter Lane, London.
- SKORUPSKI, J. (1998). *Introduction*. In: J. Skorupski (Ed.). **The Cambridge Companion to Mill**. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-34. doi:10.1017/CCOL0521419875.001.
- SKORUPSKI, John. (2009). **John Stuart Mill: The Arguments of the philosophers**. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.



ENTRE A EXPERIÊNCIA MÍSTICA E O DELÍRIO, UM ENCONTRO DA PSICANÁLISE COM A FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Isadora Baldi Pastore *

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.12385>

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo esclarecer através da luz da psicanálise e da filosofia da religião uma diferenciação entre a experiência mística e o delírio religioso. Para tanto, iremos nos deter aos autores clássicos da psicanálise aliados a casos clínicos, e correlacionar com a filosofia, para encontramos respostas mais amplas sobre nossos questionamentos. Para isto, utilizaremos de uma análise conceitual. Para a psicanálise a experiência mística pode ser tanto um produto de desejos e fantasias inconscientes, que buscam satisfazer necessidades psicológicas profundas, quanto uma tentativa de encontro com o absoluto e a transcendência que se manifesta na estrutura psíquica do sujeito. Entretanto, estas experiências podem ser, também, manifestações delirantes, as quais devem ser muito bem diferenciadas entre a experiência saudável e a histérica ou psicótica. Já na filosofia, existe uma busca por uma compreensão mais ampla da linguagem religiosa e mística, enfatizando sua natureza particular e o desafio de comunicar essas experiências além das limitações da linguagem, questionando crenças falsas e possíveis crenças verdadeiras acerca do tema.

PALAVRAS-CHAVE

Experiência mística. Religião. Psicanálise. Delírios. Filosofia.

ABSTRACT

The present article aims to clarify, through the perspectives of psychoanalysis and the philosophy of religion, a differentiation between mystical experience and religious delusion. To achieve this, we will delve into classical psychoanalytic authors, drawing on clinical cases and correlating them with philosophy to find broader answers to our inquiries. We will employ a conceptual analysis for this purpose. According to psychoanalysis, mystical experience can be seen as a product of unconscious desires and fantasies that seek to satisfy deep psychological needs or as an attempt to encounter the absolute and transcendence, which manifests in the psychic structure of the individual. However, these experiences can also be delusional manifestations that need careful differentiation between healthy, hysterical, or psychotic experiences. In philosophy, there is a quest for a broader understanding of religious and mystical language, emphasizing its unique nature and the challenge of communicating these experiences beyond the limitations of language. This involves questioning false beliefs and exploring possible true beliefs regarding the subject.

KEYWORDS

Mystical experience. Religion. Psychoanalysis. Delusions. Philosophy.



* Psicóloga, (UNISINOS), psicanalista (ACF), Mestranda de filosofia (CAPES/UNISINOS).

INTRODUÇÃO

É sempre um desafio para a ciência trazer à luz os fenômenos da psiquê humana, e podemos admitir que por mais que existam anos de pesquisa ainda existem incógnitas em vários aspectos, dada a complexidade que existe em cada sujeito. A psicanálise realizou uma busca incessante por esclarecer o que se chama de delírios místicos através de vasta observação de casos clínicos, como o famoso caso Schreber. Para a psicologia contemporânea, um delírio místico é um tipo específico de delírio que envolve temas religiosos, espirituais ou transcendentais. Ele é caracterizado por crenças e experiências que estão fora do senso comum e não são compartilhadas pela maioria das pessoas. Alguns elementos que podem estar presentes em um delírio místico incluem experiências religiosas profundas e significativas, como visões, revelações divinas, sensação de conexão direta com forças divinas ou entidades espirituais, mas que não estão pautadas em algo conexo com a realidade dita normal e comum à maioria dos seres humanos.

Freud acreditava que essas manifestações delirantes eram parte de uma tentativa do eu de resolver conflitos inconscientes subjacentes. Ele analisou o caso Schreber com o objetivo de compreender as origens psicológicas de sua psicose. O autor destacou a relação complexa de Schreber com seu pai, notando a presença de intensos sentimentos ambivalentes em relação a ele. Freud argumentou que os conflitos edípicos não resolvidos de Schreber, incluindo desejos e fantasias sexuais em relação ao pai, desempenharam um papel fundamental na eclosão de sua psicose com vários aspectos místicos e, em suma, deslocando a figura do pai para a figura de Deus.

Ao contrário da maioria das pesquisas em psicologia e psiquiatria, Jacques Lacan inovou em sua maneira de pensar as questões delirantes, separando a experiência mística da experiência delirante, pois para Lacan existem pessoas que acreditam que “*existe um gozo que esteja mais além*”, como por exemplo São João da Cruz:

Dentro deste entendimento, a mística comporta sempre uma vivência muito particular, intitulada experiência mística: o sentimento de transcender os limites do self (eu) e estabelecer uma espécie de fusão com a divindade, com o universo, com o mundo natural ou simplesmente com algo mais vasto que o próprio sujeito. Fenomenologicamente, poderiam ser citados ao menos três tipos de vivências “fusionais” místicas: 1) o estado de sentir-se unido à natureza; 2) a sensação de fusão do eu com a Divindade, mas com a manutenção do senso de si mesmo; 3) uma perda do senso de si mesmo – a fusão do eu com o outro de modo a existir apenas o elemento uno, que se difunde em todas as coisas. (Prince; Savage, 1993, p. 114).

Este saber se diferencia do de Schreber e, segundo Lacan, “*quando existe uma real experiência mística, conseguimos ver a diferença*”. A posição do místico é a de um sujeito que busca algo ativamente na experiência mística, ao passo que no psicótico, trata-se de uma posição passiva de objeto invadido pelo gozo do Outro. Portanto, é possível distinguir a experiência mística autêntica de um surto psicótico. Araújo (2015) enfatiza a importância de considerar seriamente as dúvidas em relação à experiência mística, mas argumenta que é possível estabelecer critérios satisfatórios para identificar o verdadeiro misticismo, evitando descartar essas vivências como meramente patológicas. Um dos elementos destacados para diferenciar o diagnóstico entre a experiência mística e a psicose seria a relação do sujeito com o gozo, a qual será descrita a seguir com maior amplitude.

Já para a filosofia Wittgensteiniana, o problema se encontra na questão da linguagem. Wittgenstein argumentava que a linguagem possui limitações intrínsecas e que nem todas as experiências humanas podem ser adequadamente expressas por meio dela. Ele via o misticismo como uma área em que a linguagem comum falha em capturar a profundidade e o significado das experiências místicas. Portanto, aí encontra-se a dificuldade de diferenciar as experiências místicas verdadeiras das delirantes.

Wittgenstein afirmava que as experiências místicas são de natureza subjetiva e pessoal, e que tentar comunicá-las através da linguagem é um empreendimento problemático. Ele acreditava que a linguagem é mais adequada para descrever fenômenos objetivos e empíricos, e que tentar expressar experiências subjetivas intensas, como as experiências místicas, através de palavras resulta em distorções e incompreensões. Dessa forma, Wittgenstein via o misticismo como algo que estava além da esfera do discurso filosófico tradicional. Ele argumentava que as experiências místicas eram melhor

compreendidas dentro de um contexto mais amplo de práticas e formas de vida que envolvem uma transformação da maneira de ver o mundo e a si mesmo, e que isso ia além do domínio das palavras.

Para o autor, o problema do misticismo estava relacionado à inadequação da linguagem para expressar essas experiências profundas e subjetivas. Ele destacou a necessidade de considerar a dimensão prática e experiencial do misticismo, enfatizando que o seu significado não pode ser totalmente compreendido apenas através do discurso filosófico ou linguístico convencional, pautado na busca pelo real. Entretanto, os filósofos contemporâneos da religião, como Willian Alston, delinearam métodos para compreender as crenças religiosas enquanto verdadeiras ou falsas. Alston argumenta que as experiências religiosas podem fornecer justificativas para as crenças religiosas, assim como outras experiências podem justificar crenças sobre o mundo físico. Ele tentou demonstrar que experiências religiosas podem ser consideradas como fontes confiáveis de conhecimento, e considera que os efeitos que as crenças religiosas têm na vida das pessoas podem ser relevantes para avaliar sua veracidade.

Para ampliar a discussão do tema, iremos abordar tópicos em relação aos autores acima citados e suas contribuições para a temática do misticismo, compreendendo a diferença e as evoluções teóricas tanto no campo da psicanálise quanto no campo da filosofia da religião.

1 FREUD E SUA VISÃO SOBRE O MISTICISMO – O CASO SCHREBER

Freud poderia ser considerado atualmente como um militante do bom uso da razão, que dedicou apenas alguns parágrafos de seus escritos ao tema da experiência mística, e podemos supor que tenha feito isso principalmente devido à amizade e ao respeito por Romain Rolland¹. Durante 13 anos de correspondência, o escritor francês persistentemente trouxe o tema ao conhecimento do psicanalista vienense, buscando sua opinião. No entanto, ele coloca diante de Freud um desafio: analisar um sentimento religioso que não tem relação com religiões específicas, desvinculado de crenças, dogmas ou instituições religiosas e que não busca a promessa de imortalidade pessoal. Trata-se simplesmente de uma sensação subjetiva de eternidade, uma experiência de ausência de limites, algo como um sentimento “oceânico”.

Rolland afirma que o sentimento oceânico, que ele próprio sempre teria experimentado, não compromete o discernimento crítico do sujeito. Portanto, seria possível vivenciá-lo sem cair nas armadilhas da ilusão mencionadas por Freud (2020) em seu livro *O futuro de uma ilusão*. Ele argumenta que tal sentimento é a verdadeira origem da religiosidade. No entanto, ressalta que essa experiência foi canalizada e esgotada pelas instituições religiosas, o que acaba resultando em uma presença menos pronunciada justamente dentro delas. “Desta maneira, sem desconforto ou contradição, eu posso levar uma vida ‘religiosa’ (no sentido desta sensação prolongada) e uma vida de razão crítica (que é sem ilusão) [...]”.

Freud, em seus textos culturais e, principalmente no citado “*O futuro de uma ilusão*”, tenta fortemente afastar o fantasma da ilusão religiosa, o qual considerava como tendo suas origens nas necessidades psicológicas humanas básicas, como a busca de conforto, segurança e explicação para o desconhecido e o inexplicável. Ele afirma que a religião surge a partir de uma projeção dos desejos humanos, criando uma figura divina, que é uma imagem idealizada do “pai protetor”. No livro, Freud também explora o conceito de ilusão, destacando que a religião é uma forma de ilusão coletiva que oferece consolo e satisfação emocional para as pessoas. Ele argumenta que as crenças religiosas são construções da mente humana e que não têm uma base objetiva na realidade, pois não está pautada em dados confiáveis.

1 Romain Rolland foi um escritor, dramaturgo, ensaísta e crítico literário francês. Ele nasceu em 29 de janeiro de 1866, em Clamecy, na França, e faleceu em 30 de dezembro de 1944, em Vézelay. Rolland é conhecido por suas contribuições significativas para a literatura, bem como por seu engajamento político e seu envolvimento com questões sociais. Rolland foi agraciado com o Prêmio Nobel de Literatura em 1915, principalmente por sua obra monumental intitulada “Jean-Christophe”. Essa série de romances narra a vida de um músico e explora questões como a luta entre o individualismo e o compromisso social, a busca do significado da vida e as tensões entre arte e sociedade. Em segundo lugar, Rolland foi uma figura proeminente na criação de um espaço para o diálogo intercultural entre Ocidente e Oriente, especialmente nas temáticas místico-religiosas: elaborou as biografias de Gandhi e de dois místicos hinduístas que viveram em sua época, Ramakrishna e Vivekananda. E, finalmente, é importante lembrar que ele próprio foi um místico, tendo renunciado ao cristianismo de seu contexto familiar para defender uma forma pessoal de misticismo como fonte primeira de toda religiosidade.

Freud questiona a validade das crenças religiosas, sugerindo que elas são produtos de um pensamento infantil e da necessidade de que Deus dê proteção e limites, o que acarreta rígidas regras morais e fonte de repressão e controle, limitando a liberdade e a expressão individuais. Ele acredita que a civilização e a ciência têm o potencial de substituir a religião como fonte de segurança e conforto, proporcionando uma compreensão mais realista do mundo e, quiçá, mais madura. No entanto, Freud reconhece que a religião desempenha um papel significativo para várias pessoas, oferecendo conforto emocional e estrutura moral. Ele argumenta que, embora a religião possa ser uma ilusão, ela ainda desempenha uma função importante na sociedade, e que a simples negação dela não seria benéfica ou suficiente para resolver estes problemas. Nas palavras de Freud:

O reinado de uma Providência divina bondosa acalma a angústia frente aos perigos da vida; a instituição de uma ordem ética do Universo assegura o cumprimento da demanda de justiça, tão frequentemente descumprida dentro da cultura humana; a prolongação da existência terrena em uma vida futura fornece os marcos espaciais e temporais em que estão destinados a consumir-se tais realizações de desejo. (Freud, 2020 [1927], p. 30).

Portanto, para Freud, estes ideais religiosos e místicos são meras produções da cultura e do aparelho psíquico de cada sujeito, e existe uma diferença entre o misticismo, intrinsecamente ligado ao *modus operandi* da Idade Média, com a lógica realista que a psicanálise se propõe a construir. Em um famoso estudo sobre o caso Schreber, Freud (1996) busca compreender o que levou um juiz a desenvolver um quadro grave de paranoia delirante. Em sua sintomática, Schreber acreditava que Deus estava tornando-o uma mulher. Essa convicção fazia parte de seu complexo delirante e refletia as fantasias e os conflitos inconscientes presentes em sua psique.

Para Sigmund Freud, em sua análise do caso Schreber, a crença na transformação em mulher estava relacionada ao complexo de Édipo e aos desejos e fantasias reprimidas em relação ao pai. Freud interpretou que a figura do pai era central na estrutura do delírio de Schreber, e a transformação em mulher era uma tentativa de encontrar uma solução para os conflitos psíquicos e os desejos inconscientes recalcados, principalmente pautados em lógicas místicas relacionadas ao poder divino. Schreber acreditava que ao se tornar mulher escaparia das perseguições e dos tormentos vividos em sua condição de homem. Essa transformação era vista por ele como uma forma de alcançar a redenção e a proteção divina, pois em seus delírios místicos acreditava fortemente que tinha uma missão com Deus.

Desta forma, para Freud, a mística religiosa estava relacionada a concepções pejorativas e tirava as pessoas enfermas de seu modo de vida convencional, como no caso Schreber, o qual se afastou de sua profissão e família por longos tempos por conta de internações. Como cita Terêncio (2011), Freud teve aulas com Franz Brentano na universidade de Viena. Para ele, o misticismo seria “uma forma última de decadência da racionalidade, mas também [...] a expressão inadequada de uma necessidade febril e prematura de conhecimento ilusório que deve levar ao ciclo da verdadeira pesquisa”, pois as crenças religiosas, até aquele determinado momento, segundo os autores, não possuíam bases empíricas suficientes para que sejam aceitas como uma realidade.

1.1 JACQUES LACAN E A MÍSTICA RELIGIOSA – UM NOVO OLHAR

*Esse gozo que se experimenta e do qual não se sabe de nada,
não é ele que nos coloca na via da ex-sistência?*
(Jacques Lacan, 2008)

Lacan, psicanalista francês nascido em 1901 na cidade de Paris, ficou conhecido por realizar uma releitura das obras de Freud. Lacan enfatizou a importância da linguagem e da linguística na compreensão do inconsciente e na análise dos processos psíquicos. Quando Lacan realiza a releitura do caso Schreber, pode-se perceber diferenças significativas da leitura de Freud sobre o caso, pautadas na questão da linguagem e da estrutura do inconsciente. Ele enfatizou a importância da linguagem na construção da realidade psíquica e no estabelecimento do eu do sujeito.

Lacan argumentou que os delírios de Schreber eram uma tentativa de resposta à fragmentação de sua identidade causada por uma ruptura na ordem simbólica. Viu o caso Schreber como um exemplo do que chamou “forclusão do Nome-do-Pai”, um conceito central em sua teoria. Para Lacan, na obra “O Seminário – livro 3, as psicoses”, a forclusão do Nome-do-Pai implica uma falha na inscrição

simbólica primordial que ocorre na constituição do sujeito. Esta falha leva a uma perda da função paterna e à incapacidade de integrar adequadamente o simbólico e o imaginário. Como resultado, a psicose se manifesta como uma tentativa de preencher essa falta através de delírios e mecanismos de defesa. Lacan também explorou a relação entre a linguagem e o corpo na análise do caso Schreber. Ele argumentou que a psicose envolve uma desarticulação entre o sujeito e seu corpo, levando a uma fragmentação da identidade. Para ele, a linguagem desempenha um papel crucial na reintegração do sujeito e na construção de significados. Em resumo, a releitura de Lacan do caso Schreber se concentrou na importância da linguagem, da estrutura do inconsciente e da relação entre o sujeito, a falta e o simbólico. Portanto, para Lacan era claro que os delírios de cunho religioso de Schreber eram fruto de uma psicose instalada, e, mais adiante, em sua obra aborda o relato de experiências místicas de forma diferenciada, como no caso de São João da Cruz.

Em *O Seminário – livro 20, mais, ainda*, Lacan, em contrapartida do caso Schreber, fala sobre a experiência mística considerada real, trazendo o caso de São João da Cruz, um místico espanhol do século XVI. Neste seminário, Lacan explora a relação entre a experiência mística e a psicanálise, analisando a obra do santo. Segundo Albuquerque, (2018) São João da Cruz buscava uma união com Deus, que ele denominava como «matrimônio espiritual» (Cruz, 1577-1591/2002, p. 592)². Para alcançar esse objetivo, ele indicou a abnegação como caminho. O clímax dessa união era o êxtase, que revelava experiências relacionadas ao corpo, semelhantes a narrativas sexuais indescritíveis, mas que também possuíam um caráter intelectual devido à preservação das particularidades individuais na experiência.

Lacan argumenta que a experiência mística envolve uma busca pela união com o objeto de desejo, que ele chama de “Objeto a”. Esse objeto a representa uma falta fundamental que o sujeito busca preencher através de sua experiência mística. Lacan ressalta que o místico busca transcender a condição humana e atingir um estado de êxtase e união com o divino. Araújo (2015), considera a mística como “uma vivência de ultrapassagem dos limites do eu acompanhada do sentimento gozoso de comunhão com o todo circundante identificado ao divino”

No entanto, Lacan também enfatiza que a experiência mística é paradoxal e ambígua. Ele destaca a importância da “noite escura da alma” descrita por São João da Cruz, na qual o místico enfrenta a ausência de Deus e uma profunda angústia. Essa ausência é fundamental na experiência mística, pois é através dela que o sujeito busca alcançar a união com o objeto a, ou, neste caso, com o todo ou com o divino. E, em 1969, Lacan (1968-1969/2008) descreveu os místicos como aqueles que tentavam “chegar à relação do gozo com o Um” (p. 133), resumindo o que entendia dessa experiência. O gozo, mediando a relação com o Absoluto, coloca o eu do místico em condição específica que se aproxima de uma questão concernente à experiência analítica.

Lacan aborda a experiência mística de São João da Cruz como um exemplo de como o sujeito busca preencher sua falta através da busca por algo além do eu individual. Ele enfatiza que essa experiência não é exclusiva da religião, mas também pode ser encontrada em outras formas de busca pelo transcendental, como a arte ou a ciência, e para além disto, considera que a experiência mística não é sexual, pois escapa à linguagem e aponta para um gozo outro mais além – ou aquém – do sexual, anterior à castração simbólica.

Portanto, para Araújo (2015), Enquanto o indivíduo psicótico pode considerar Deus como um objeto de posse exclusiva, incapaz de tolerar a sua ausência (como no caso Schreber), o místico reconhece em Deus um Ser livre e independente com quem deseja unir-se no amor e aceita serenamente as aparentes ausências. O verdadeiro místico baseia-se em sua própria limitação simbólica, ou seja, na sua condição de ser carente, enquanto o psicótico pseudomístico se caracteriza pela rejeição dessa mesma limitação (Araújo, 2015, p.56). Por outro lado, o surto psicótico impõe-se de forma invasiva e incontrolável, levando o psicótico a considerar-se subjugado por um Deus ao qual está sujeito. Em contraste, a experiência mística é desejada pelo sujeito que se abre a ela, frequentemente

2 Albuquerque refere também, que assim como outros místicos, SJC procurou transmitir, pela escrita, as etapas para alcançar essa união com Deus. Sua escrita em prosa se apresentou como uma tentativa frustrada de comunicar essa experiência, evidenciando um caráter de opacidade. Já sua poética possibilitaria maior acesso não apenas pela natural plasticidade linguística da poesia, mas, principalmente, por ser fruto direto da própria experiência mística.

envolvendo-se em práticas como meditação ou oração para buscar ativamente uma maior intimidade com Deus. Além disso, o psicótico atribui um caráter de certeza à sua vivência, enquanto o místico acredita no conteúdo de sua experiência, mas sem excluir a possibilidade da dúvida. Existem várias outras indicações valiosas que podem auxiliar no diagnóstico diferencial entre o místico e o psicótico, e examinaremos mais algumas delas sob a ótica da filosofia da religião.

2 FILOSOFIA DA RELIGIÃO E SUAS CONTRIBUIÇÕES

Para refletirmos sobre o campo da filosofia da religião distinguiremos dois tópicos. Inicialmente, o que é uma experiência religiosa? A partir do pensamento de Alston (2020), no sentido mais amplo, o termo pode ser aplicado a qualquer experiência vivenciada em conexão com a vida religiosa, incluindo sentimento de culpa ou libertação, alegrias, anseios, gratidão, entre outros. No entanto, aqui estamos particularmente interessados em experiências que são percebidas para quem a sente, de acordo com a subjetividade individual. Para enfatizar este tipo específico de experiência religiosa, no livro *“Percebendo Deus”*, o autor a denominou o conceito como *“percepção de Deus”*.

O segundo tópico diz respeito à questão da percepção, a qual é central quando estamos falando sobre a experiência mística ou religiosa, pois é a partir de algo estruturado pela sensopercepção que algumas pessoas relatam que tiveram tais experiências e, assim, *“sentiram”* a presença divina. É desafiador estabelecer limites claros neste aspecto, mas para os propósitos deste artigo faz-se necessário restringirmos as crenças sobre o que Deus está fazendo em relação a determinado assunto – como confortar, orientar, fortalecer, comunicar uma mensagem – e sobre as características divinas que se pode conceber experienciando a Deus como sendo poderoso, amoroso e misericordioso (Alston, 2005).

Segundo Guarneri (2023), podemos pensar na questão da sensopercepção como algo que pode estar de acordo com os limites da realidade, como por exemplo quando Wittgenstein (2001) fala sobre os limites do mundo e afirma que o sentimento místico é a intuição do mundo como totalidade limitada. Segundo tal proposição, ele não está propondo algo de natureza metafísica ou além da linguagem. Sua afirmação simplesmente sugere que ver o mundo na perspectiva da eternidade é vê-lo como limitado aos fatos. O sujeito que percebe o mundo a partir de uma visão atemporal está experimentando-o além do espaço e do tempo, como a totalidade dos possíveis fatos. É uma percepção do mundo como um espaço de possibilidades, onde tudo poderia ser de outra maneira, mas de uma forma que é baseada em fatos. Este sentimento surge da compreensão lógica do mundo e da certeza de que ele é apenas uma totalidade destes fatos e, portanto, está limitado a eles.

Assim, no místico convergem, por um lado, a experiência de que o mundo é, o que só pode ser vivenciado quando apreendemos o mundo como um todo, e, por outro lado, o sentimento que nos revela que o mundo possui um sentido, não como um propósito ou fim a ser alcançado – dizer, por exemplo, que o mundo foi criado por esta ou aquela razão – já que o sentido não pode ser descrito por fatos, e aí se encontra o problema da linguagem para o autor, ou seja, quais são os limites da linguagem?

Um bom exemplo disto é quando alguém diz que está vendo um macaco em cima de sua mesa de escritório. Podemos utilizar do princípio de credulidade, nomeado por Richard Swinburne (2004), (é inocente até que se prove o contrário), ou seja, existe uma probabilidade real de ter um macaco em minha mesa? Ou estou com um problema grave de visão ou de sensopercepção? Portanto, temos aí um problema: a visão de Deus de cada um é subjetiva, assim como os relatos de sua experiência. Por exemplo, uma pessoa pode dizer ter tido uma visão divina onde Deus diz que ser xenofóbico é algo bom, ou então alguém pode ter uma revelação divina que diz que tudo pode dar certo em sua vida, e nem todos eles podem estar certos. Portanto, precisamos ter senso crítico acerca do que é visto/dito, e este é o papel central da divisão entre os delírios místicos e experiências místicas/religiosas autênticas.

Buscando uma razão lógica, encontramos o termo do *“Princípio da Credulidade”*, de Swinburne (2004), utilizado como uma alternativa para completar o ceticismo sobre a experiência e é, em outras palavras, a revelação sendo formada com base na experiência, a qual dá a uma crença uma credibilidade inicial, uma presunção de verdade. *“É inocente até que se prove o contrário”*. É racionalmente aceitável, justificado e garantido, desde que ninguém tenha razões suficientes para considerá-lo falso, ou para considerar a situação particular como tal que a experiência comum não tenha força (Alston, 2005).

No entanto, ao aplicarmos o princípio de credulidade à experiência religiosa somos levados a avaliar se as circunstâncias em que ocorreu a experiência permitem considerá-la genuína ou não. Neste ponto, surgem diversos problemas na proposta de Swinburne. Em primeiro lugar, é necessário discutir o pressuposto de que existe uma forte analogia entre a experiência sensorial e a experiência religiosa. Para Swinburne, se nos encontramos em um “atoleiro cético” quando não utilizamos o princípio de credulidade para percepções sensoriais é necessário apresentar um bom argumento para negar o mesmo tratamento para a experiência religiosa. No entanto, é crucial analisar se as condições nas quais se afirma que o sujeito da experiência percebeu a presença de Deus como causa dela correspondem realmente à realidade. Em outras palavras, devemos discutir se existem razões para duvidar, de maneira geral, da autenticidade das experiências que afirmam ser de Deus.

Mas como podemos ter algum tipo de diferenciação ou evidência científica de que, sim, podem existir diferenças entre o que se descreve enquanto um delírio religioso e uma experiência fidedigna religiosa? Para isto, precisamos encontrar critérios suficientes. Será que o relato e a sensopercepção seriam suficientes? Segundo Alston (2005), não, pois experiências sensoperceptivas são comuns a todos os seres humanos, mas nem todos os seres humanos têm experiências místicas. Avaliar a credibilidade dessas experiências religiosas considerando critérios como coerência interna, consistência com a tradição religiosa, efeitos transformadores e frutos morais, pode ser uma opção. Alston também destaca a importância do contexto cultural e religioso em que essas experiências ocorrem, reconhecendo que elas são moldadas e interpretadas de acordo com as crenças e práticas religiosas específicas de uma determinada comunidade. As experiências religiosas são experiências perceptivas diretas nas quais os indivíduos têm contato ou percepção de Deus ou do divino. Essas experiências são consideradas válidas e reais, mas sua credibilidade deve ser avaliada com base em critérios relevantes e considerando o contexto cultural e religioso em que ocorrem.

Exemplos importantes disto decorrem da distribuição na população em geral e da frequência na vida de um indivíduo específico. Ambas as características estariam relacionadas com a proporção em relação a alguma totalidade relevante. No entanto, o que a extensão da distribuição na população ou a frequência dentro de um indivíduo tem a ver com a questão de saber se a experiência contém informações importantes? Por que supor que o que acontece raramente não pode ter valor cognitivo? Não aplicamos este princípio ao insight científico ou filosófico. Tais insights ocorrem raramente e apenas para algumas pessoas, porém não são desvalorizados por essa razão. Existem, ainda, aqueles que defendem que toda experiência de Deus é indireta, ou seja, o indivíduo ao contemplar uma obra de arte ou a beleza da natureza, e através dessas experiências estéticas sentir uma conexão ou presença de algo transcendente, que é interpretado como Deus.

Alston (1991), argumenta que, embora as experiências místicas indiretas não forneçam um conhecimento direto e incontestável de Deus, ainda podem ter um valor epistêmico significativo. Elas podem fornecer pistas, indícios ou um sentido de direção para a pessoa que busca compreender o divino. No entanto, ele também alerta que a interpretação dessas experiências indiretas é subjetiva e pode variar amplamente entre as pessoas, o que levanta desafios para a avaliação objetiva da validade dessas experiências. No entanto, embora a percepção indireta de fato ocorra, o autor nega que ela esgote todas as possibilidades. Além disso, existem situações que podem ser interpretadas como envolvendo uma percepção direta de Deus, as quais são observáveis. Argumenta que, assim como podemos ter experiências sensoriais diretas do mundo físico ao nosso redor, também é possível ter experiências diretas de Deus. Uma experiência direta de Deus, de acordo com o autor, pode envolver uma percepção consciente da presença divina, um encontro pessoal ou uma sensação de conexão espiritual profunda e imediata. Essas experiências não são inferências lógicas ou deduções racionais, mas sim encontros vivenciais com o divino que transcendem a compreensão intelectual. Em Alston (2005):

Na união mística, que é uma apreensão direta de Deus, Deus age imediatamente sobre a alma para se comunicar com ela; e é Deus, não uma imagem de Deus, nem a ilusão de Deus que a alma percebe e alcança (Fr. Roure, em *Les Études*, 5 de agosto de 1908, p. 371, citado em Alston, 2005).

Para o autor, não é necessário perceber a totalidade de algo (representado por «x») para realmente percebê-lo. Mesmo que nossa apreensão do ser de Deus seja imperfeita e adaptada às nossas

limitações, isso não implica que seja impossível ter alguma percepção de Deus. Afinal, é desafiador sustentar que possamos captar qualquer objeto lógico exatamente como ele é em si mesmo sem levar em conta as limitações de nosso aparato perceptivo e conceitual. Desta forma, para o autor, se o objeto se apresenta de forma que seria de se esperar que Deus fizesse em situação x, e se o sujeito reage da forma com a qual se espera que alguém se comporte diante da presença divina, isto pode ser indício de que pode se tratar de uma experiência mística real, mas este sistema de crenças também não é capaz de fundamentar com certeza lógica de que se trata de uma experiência fidedigna, seriam apenas indicadores razoáveis de que existiu tal presença, o que não exclui totalmente a possibilidade de que possa ter sido apenas uma criação da estrutura de crenças e da sensopercepção do sujeito.

Portanto, para o estudo da filosofia é sempre necessário que possamos nos questionar sobre determinadas crenças, e é assim que se pode de fato realizar um debate interessante para sabermos de fato se as crenças religiosas se sustentam epistemologicamente, ou seja, unir a religião com a ciência pode nos ajudar a melhorar nossas ideias acerca da temática, não negando uma nem a outra, mas sim utilizando critérios que possam embasar as experiências, ou seja, que elas caibam dentro de um contexto lógico-religioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existem algumas diferenças entre a visão da psicanálise e da filosofia da religião, entretanto podemos perceber que existe por parte de ambas as ciências aproximações, principalmente no que diz respeito a delimitar o que se trata de uma experiência mística que chegue mais perto de algo benéfico para o indivíduo, a qual ele não realiza um corte com a realidade. Estes esforços vêm sendo amplamente estudados, e são relevantes para que possamos delimitar o que pode ser considerada uma experiência religiosa real e positiva para a verdade subjetiva de cada um.

Quando se trata de evidências, é necessário que se pense em como podemos nos aproximar de uma lógica que traga a experiência mística subjetiva para um significado mais autêntico e real, não negando que tais experiências façam parte da constituição de muitos indivíduos. Para a psicanálise, é necessário que se realize uma leitura da estrutura psicológica do indivíduo, para que assim fique claro de onde as crenças surgem, realizando recortes a partir da leitura do inconsciente através do uso da linguagem e separando o que é uma experiência mística, a qual se dá através de uma busca pelo que Jacques Lacan denomina de um “*gozo mais além*”, a real busca pela experiência enriquecedora do eu, e a da experiência psicótica, a qual realiza um corte, muitas vezes profundo, com a realidade.

Para a filosofia da religião, é importante pensar na validade das crenças, ou seja, se elas podem ser validadas e servirem como fonte de conhecimento religioso, interpretando as experiências através dos relatos da sensopercepção, e como podem contribuir para a lógica da religião. Para além disto, faz-se necessário pensar se tais experiências são passíveis de transformação positiva da vida de quem as sente, ou se podem estar de acordo com crenças irrealis ou destrutivas, tanto do próprio indivíduo quanto dos demais à sua volta e da vida em sociedade e da comunidade religiosa.

Tivemos como objetivo realizar esta aproximação e clarificação da temática da experiência mística e, a partir de ambas as concepções, como resultados podemos encontrar principalmente dois aspectos comuns e importantes: 1) A experiência mística autêntica não traz um prejuízo epistêmico para a vida da pessoa, ou seja, é possível que seja uma experiência enriquecedora e que pode promover bem-estar e realizar mudanças na vida daquele que a percebe, pois não há um corte com a realidade comum. Esta experiência não nega a racionalidade e as dúvidas sadias relativas ao acontecimento e, mais ainda, o sujeito permanece amarrado ao laço social, à linguagem e à escrita. 2) A experiência mística não autêntica, sim, pode trazer danos à saúde mental, como por exemplo a psicose com delírios fantasiosos e afastamento do indivíduo do convívio social, pois o indivíduo realiza dissociações da realidade dita comum, trazendo danos em muitas esferas da vida, pois aquele que sofre com delírios muitas vezes não consegue ter um real controle e discernimento de que determinada crença ou sensopercepção seja distorcida da realidade, trazendo uma dificuldade de diálogo com os demais e da vida em sociedade.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, B. Mística e psicanálise: uma introdução, de Freud à Lacan. **Psicanálise & Barroco em Revista**, 2018. 16(1), 213-219. Recuperado em 24 jul. 2023.
- ALSTON, William. **Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience**. Ithaca/London: Cornell University Press, 1991.
- ALSTON, William P. **The Reliability of Sense Perception**. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- ALSTON, William P. *Does Religious Experience Justify Religious Belief?* In: **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, 2020.
- ALSTON, William. *Mysticism and Perceptual Awareness of God*. In: **The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion**. Edited by William E. Mann, by Blackwell Publishing Ltd, 2005.
- ARAÚJO, R. T. de. **Experiência mística e psicanálise**. São Paulo: Loyola, 2015.
- FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão: Obras completas de Sigmund Freud (1923-1925)**. Trad. Paulo César de Souza, Companhia das Letras, 2020.
- FREUD, Sigmund. *Caso Schreber: Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia*. São Paulo: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. *A Romain Rolland (1926b)*. In: **Obras completas: v. 20**. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- GUARNIERI, Lucas Vera. O Místico em Wittgenstein. **Logos & culturas**, v. 3, n. 1, p. 157-170, 2023.
- LACAN, Jacques. **Seminário, livro 3: As Psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20: mais, ainda (1972-1973)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- PRINCE, Raymond; SAVAGE, Charles. Estados místicos e o conceito de regressão. In: WHITE, John (Org.). **O mais elevado estado de consciência**. São Paulo: Cultrix, 1993.
- SWINBURNE, Richard. **The Existence of God**. 2nd, Ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- TERÊNCIO, Marlos Gonçalves. **Um percurso psicanalítico pela mística, de Freud a Lacan**. Editora da UFSC, 2011.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.



A ATRIBUIÇÃO DA LOUCURA À MULHER ENQUANTO INSTRUMENTO DE CONTROLE SOCIAL E DOMINAÇÃO

Jaciara Boldrini França *

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.13105>

RESUMO

A partir da análise da História da loucura, disposta por Foucault, o artigo almejou compreender a loucura enquanto fato social, utilizada como instrumento de poder. Baseando-se na arqueologia do saber, percorreu-se a forma com que a loucura fora compreendida no curso da história, passando de sacra, na idade média, para ser vista como uma alienação mental, na idade clássica e, mais tarde, com o advento do Iluminismo, a partir do saber científico, compreendida enquanto doença mental. A partir do contexto histórico, analisou-se como as questões de gênero se articulam com a compreensão da loucura, adentrando, especificadamente, na sua atribuição à mulher e no controle social exercido sobre ela. Tomou-se como conclusão que a loucura é utilizada enquanto controle social e instrumento de dominação, atribuída de forma mais contundente à mulher, de forma a atuar em sua subjetividade.

PALAVRAS-CHAVE

História da Loucura. Loucura e controle social. Mulher e loucura.

ABSTRACT

From the analysis of the History of Madness, elaborated by Foucault, the article sought to understand madness as a social fact used as an instrument of power. Based on the archeology of knowledge, how madness was understood throughout history was covered, passing from sacred, in the Middle Age, to being seen as mental alienation in the classical age and, later, with the dawn of the Enlightenment, based on scientific knowledge, understood as a mental illness. From the historical context, it was analyzed how gender issues are articulated with the understanding of madness, specifically, in its attribution to women and the social control exercised over it. It started from the conclusion that madness is used as social control, attributed more strongly to women as an instrument of silencing and domination, to act on their subjectivity.

KEYWORDS

History of Madness. Madness and social control. Women and madness.



* Mestra em Filosofia Política pela Universidade Federal de Uberlândia. Advogada Criminalista e em Direito Público. Especialista em Ciências Criminais e Direitos Humanos, Especialista em Administração Pública. Pedagoga. Militante Feminista. Servidora Pública Federal da ativa, vinculada à Universidade Federal de Uberlândia na área da Educação. Atualmente, trabalha junto ao Sindicato SINTET-UFU, na área jurídica e polícia, desenvolvendo projetos voltados para a área feminista e opressões.

1 INTRODUÇÃO

No presente artigo aborda-se a loucura numa visão antropológica, não apenas num processo biológico, mas enquanto processo social ao longo da história, com base filosófica em Foucault. Parte-se do problema antropológico da loucura que, para Foucault (1975), ocorre numa dimensão de problema interior (psique) e problema exterior (ambiente social), compreendendo ao mesmo tempo os distúrbios da psique e o homem enquanto parte do mundo.

Foucault traz uma visão fenomenológica ao enxergar a loucura enquanto fenômeno da sociedade, ou seja, enquanto um fenômeno social. Para Foucault, a loucura caminha com os problemas sociais do momento histórico a qual o homem está inserido. Sendo assim, através da forma de se tratar e enxergar a loucura, pode-se ter a compreensão da sociedade como um todo.

No conjunto dessas reflexões, busca-se, nas obras de Foucault, uma compreensão social do homem e da loucura, compreendendo a loucura no seu processo histórico, enquanto objeto permanente, porém com o conhecimento que se sobre ela tem modificado. Este conhecimento acerca da loucura advém de uma esfera que Foucault denomina como poder.

Para Foucault, o poder não deve ser entendido como uma ideia, mas sim como uma prática, um exercício, que só existe em sua concretude, dissipado em várias direções, a partir de instituições como a escola, a prisão, o hospício, os meios de comunicação (Foucault, 1999). Danner e Oliveira (2009) apontam que o poder, em Foucault, é compreendido como uma rede de micro-poderes articulados ao Estado e que atravessam a estrutura social, ou seja, como “*uma rede de dispositivos ou mecanismos que atravessam toda a sociedade e do qual nada nem ninguém escapa*” (Danner; Oliveira, 2009, p. 787).

Ainda para Foucault (1999, p. 180), “*somos julgados, condenados, classificados e obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função de discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder*”. Dialogando com o autor, a compreensão de loucura estaria, então, relacionada enquanto efeito de um poder que age sobre a sociedade e sobre os homens, as vezes de forma sutil e considerada enquanto normalidade.

O artigo pretende, partindo da compreensão da loucura enquanto fato social modificado em acordo com o poder social, demonstrar que esta é utilizada enquanto técnica de silenciamento e exclusão social. Nesta perspectiva, pretende-se abordar a questão como este processo ocorre sob o viés do gênero.

O artigo apresentado busca refletir, por fim, a forma como a loucura é atribuída à mulher, enquanto técnica de disciplina e controle social, numa prática de silenciamento e fortalecimento da misoginia na atualidade.

2 A LOUCURA ENQUANTO INSTRUMENTO DE CONTROLE SOCIAL

Segundo Foucault (1972), o entendimento de loucura sofre modificação conforme as mudanças da sociedade. Não a loucura em seu objeto, mas a forma com que se enxerga a loucura, enquanto objeto social. Ainda que, na era contemporânea, com o surgimento da psiquiatria, a loucura tenha venha a ser compreendida como uma doença mental, a loucura, enquanto objeto, sempre existiu socialmente, porém vista e compreendida de outras formas.

Sendo assim, a loucura, em si, não seria um simples fato biológico (não que a biologia seja negada), porém, sua compreensão advém de um fato social. Pode-se dizer, desta forma, que a loucura não seria, então, algo da natureza, mas um fato cultural, um saber que toma e torna o homem socialmente.

Em História da Loucura (1972), Foucault discorre a respeito da loucura desde a sociedade medieval até início do século XIX, passando a ter uma perspectiva mais distinta, após a construção do homem enquanto sujeito, ou seja, da adoção de conceito de humanidade do indivíduo, da construção do homem enquanto sujeito social.

Na idade média, a loucura era vista como um processo demoníaco, atribuída aos indivíduos que iam contra o clero, ou, de alguma forma, eram vistos como ameaça ao seu poder. Nesta época, a loucura fora atribuída à muitas mulheres, vistas enquanto bruxas, seja pelo manuseio da botânica, seja pela sexualidade (Federici, 2017).

Para Foucault (1972), a partir de Descartes, a loucura deixa de ser vista como algo sacro, demoníaco, e passa a ser compreendida como uma desrazão, uma ausência da razão do homem. A loucura passa a se transformar no oposto da razão, pertencendo a um ser racional, detentor de consciência. Tal modelo é sustentado por um discurso internalizado na sociedade de separação moral rígida entre o certo e o errado, entre o sadio e o doente, sendo cristalizada como uma verdade absoluta. Assim, o louco é visto como alguém que um dia fora dotado de razão, porém agora abitando o campo do irracional. A ausência de razão do homem louco torna-se uma forma de operar a exclusão social deste.

Enquanto na época medieval a loucura inutilizava o homem para a sociedade, vista enquanto manifestação demoníaca, na idade clássica o homem passa a ter uma racionalidade, fazendo parte da sociedade enquanto ser racional. Uma vez que Descartes diferencia o racional e o irracional, dotando o homem de uma razão, a loucura passa a ocupar o lugar do irracional, da ausência da verdade, da não-verdade. Todos aqueles que rompiam com a ordem institucional, a ordem da razão, tais como os mendigos, homossexuais, os ditos vagabundos, bêbados, ou seja, tudo que desviada da norma clássica passam a ser considerados como loucos, numa compreensão da loucura enquanto alienação da razão.

Para esta transposição, a loucura necessita ser institucionalizada, uma vez que passa a ser compreendida como um rompimento das leis da razão, necessitando de uma instituição que venha a discipliná-la, a controlá-la. Surge-se as instituições enquanto instrumentos de exclusão social, manifestando-se em processo degradante de domesticação, em níveis animais. As instituições de internação são criadas, assim, com o intuito de banir da sociedade os ditos loucos, na função de discipliná-los e adestrá-los. Foucault (1972) classifica estas instituições como espaços de grandes enclausuramentos, uma vez que, ali, os denominados loucos eram enclausurados e mantidos distantes da sociedade.

A partir do século XVIII, elementos do pensamento iluminista culminaram nas revoluções americana, francesa e haitiana. Conhecido como “século das luzes”, ou “século da razão”, o homem passa a ser visto como detentor de direitos, de liberdade, detentor de uma alma. Surge, assim, o conceito de humanidade, a compreensão do homem enquanto sujeito.

Uma vez que surge o homem em si, detentor de uma alma e, por conseguinte, detentor de direitos, a loucura precisará ser colocada para fora do sujeito que detém seus direitos. Assim, ao longo do século XVIII, sobretudo a partir da metade do século, a loucura vai se especificando no espaço do internamento, se separando da desrazão, numa ordenação do saber que passa a tomar o homem enquanto sujeito.

A partir do pensamento iluminista, com a revolução burguesa, a sociedade passa a ser vista como novo objeto, num panorama capitalista, em que a mão de obra para o trabalho é necessária para a manutenção deste status social. Assim, o saber médico precisa incorporar a sociedade como um novo objeto social, se impondo enquanto instância de controle social do homem. Nesta época, conforme Foucault (1975) traz, surge a psiquiatria enquanto saber científico. Os indivíduos precisam ser controlados e precisam produzir capital. A medicalização passa a ser vista como instrumento de controle, surgindo enquanto processo característico da psiquiatria.

Com a psiquiatria, temos o processo de patologia do comportamento do louco, que passa a ser visto enquanto doente mental e, portanto, medicalizável. Assim, as Instituições de enclausuramento são vistas como barbárie humana, passando ao processo de instituições de tratamento. Liberta-se o louco das correntes, porém continua-se a aprisioná-lo, agora na medicalização, substitui-se a institucionalização enquanto enclausuramento do louco, para o surgimento da institucionalização através dos hospitais psiquiátricos, sob a égide do tratamento da doença mental. A loucura, agora doença mental, continua a ser vigiada, confinada, distante de uma sociedade da razão, da verdade. Ao invés do alçó, entra a figura do médico enquanto autoridade sobre o doente mental, numa figura de poder e controle.

A compreensão psiquiátrica da loucura, enquanto doença mental, está associada à uma perspectiva capitalista, advindo da revolução burguesa, numa necessidade de obtenção de mão de obra

para o trabalho e controle social. Assim, tem-se uma adoção de critérios de produtividade e utilidade dentro da sociedade, com a medicalização do doente para seu restabelecimento à normalidade, tem-se a internação enquanto destino de indivíduos considerados incapazes, improdutivos, além dos desviantes da norma moral. Pobres, mendigos, desempregados, mulheres, transgressores das normas sociais passam a ser internados nos hospitais psiquiátricos para tratamento da, agora denominada, doença mental. A normalidade, assim, é considerada sob a perspectiva do que se passa a esperar da sociedade.

Estes homens anormais, acometidos de doença mental, são afastados socialmente através da internação em instituições determinadas pelas relações de poder, construídas com o intuito de adestramento, disciplinados e normalizados. Para Foucault (1999), as disciplinas aplicadas deram origem às técnicas de controle e distribuição dos corpos dos indivíduos na sociedade, do tempo de trabalho, das forças de trabalho, das práticas sexuais, dos regimes de prazeres, das expressões de gênero, em conformidade com os processos desejanos da sociedade em questão.

Trata-se dos procedimentos disciplinares que são praticados em instituições como hospitais, escolas, fábricas e prisões, garantindo uma vigilância e normatização da sociedade autorizada e legitimada pelo saber. Não são estabelecidos por meio de leis, mas pela concordância dos sujeitos para com os discursos de “verdade”. (Foucault, 1998).

Partindo das diversas compreensões da loucura, ao longo do tempo, pode-se perceber que o objeto a ser alcançado é uma normalidade. Este conceito de normalidade é utilizado enquanto instrumento de controle sobre o homem, sobre seu corpo e sobre suas emoções, sob a égide do que Foucault denomina de poder.

Para Foucault, o poder estaria em toda forma, advindo de todos os lugares.

O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares [...] O poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada. (Foucault, 2007. p. 87).

Foucault (1998) traz que é o sujeito e não o poder, objeto de suas pesquisas, interessando os diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos se tornam sujeitos. Assim, compreender quem é o sujeito louco, ou doente mental, num contexto histórico, é compreender o processo de construção social.

Para o Autor, o poder se articula intrinsecamente ao saber. O que se conhece enquanto sociedade, o que se sabe do sujeito são efeitos da implicação entre poder e saber e suas transformações históricas. Assim, entender as diversas formas pela qual a loucura fora compreendida socialmente é entender sobre as estruturas de poder de cada época. A normatização do homem passa a ser importante instrumento de poder, centrado num controle da vida individualizada e biológica do sujeito, compreendendo a exclusão do diferente, a determinação do anormal e o processo de inclusão e controle social sobre o sujeito. Assim, segundo Foucault (1998), o poder atravessa o corpo dos indivíduos, seus sentimentos e comportamentos.

O nascimento da psiquiatria surge enquanto um instrumento de controle, utilizado por uma ordem de poder, legitimando positivamente a busca por um modelo de normalidade. Segundo Foucault (1972) o louco da modernidade passa a receber o status de doente mental e fica sob a direção de um médico que está, nesta época, encarregado mais de um controle moral que de uma intervenção terapêutica. O médico enquanto figura de poder.

O poder, nas sociedades burguesas e capitalistas, passa a ser exercido através do corpo biológico do sujeito.

É preciso, em primeiro lugar, afastar uma tese muito difundida, segundo a qual o poder nas sociedades burguesas e capitalistas teria negado a realidade do corpo em proveito da alma, da consciência, da idealidade. Na verdade, nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder. (Foucault, 1998, p. 147).

Foucault (1998) traz, numa visão arqueológica, o homem como fundamento do saber, saber este atribuído socialmente. Trazendo para o campo da loucura, agora entendida enquanto doença

mental, numa visão de normalidade/anormalidade, compreende-se que as estruturas de poder social determinam, inclusive e sobretudo, as formas de saberes.

Ocorre que, ao compreender a doença mental enquanto instrumento deste poder, que utiliza da instituição hospitalar e intervenção médica para legitimar a exclusão, dominação e domesticização do outro, sob um saber que determina a normalidade, não há como não refletir sobre como se estabelece a loucura sob o viés do gênero. Quem, dentre os indivíduos, foram os mais silenciados, os mais domesticados, senão as mulheres?

3 A ATRIBUIÇÃO DA LOUCURA À MULHER

A partir da análise da loucura como fato social, utilizada enquanto instrumento de controle e dominação, neste segundo momento busca-se analisar como a loucura¹ atua num viés de gênero. De acordo com Scott (1995, p. 11), entende-se gênero, aqui, como “*um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos*”, e “[...] *uma forma primeira de significar as relações de poder*”.

Para Simone de Beauvoir (1980), a mulher sempre foi vista como o outro, algo estranho ao normal, como o segundo sexo. Estas diferenças são produzidas e mantidas no âmbito cultural e social, numa relação de poder. Para Foucault, os mecanismos de poder, enquanto exercício e articulado ao saber, tem efeito sobre o sujeito e sua identidade. Butler (2003, p. 23) parte desta ferramenta para dispor sobre a categoria de identidade do sujeito feminino, compreendendo que a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder.

Uma vez que a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder, tem-se que atributos de gênero têm se construído como primeira maneira de significar a construção do sujeito louco, ou seja, estão no cerne da construção dessas relações de poder. Cunha (1989) e Garcia (1995) trazem que os critérios de gênero aparecem claramente como uma primeira maneira de dar significado as relações de poder em construção na compreensão da doença mental.

Na época medieval, as mulheres subversivas (entende-se aqui enquanto subversivas àquelas que iam contra o poder, a ordem) eram vistas como bruxas, como seres que possuíam pacto com o demônio.

Federici (2017) traz que:

Todavia, a bruxa não era só a parteira, a mulher que evitava a maternidade ou a mendiga que, as duras penas, ganhava a vida roubando um pouco de lenha ou manteiga de seus vizinhos. Também era a mulher libertina e promíscua – a prostituta ou a adúltera e, em geral, a mulher que praticava sua sexualidade fora dos vínculos do casamento e da procriação. Por isso, nos julgamentos por bruxaria, a “*má reputação*” era prova de culpa. A bruxa era também a mulher rebelde que respondia, discutia, insultava e não chorava sob tortura. Aqui, a expressão “*rebelde*” não se refere necessariamente a nenhuma atividade subversiva específica em que possa estar envolvida uma mulher. Pelo contrário, descreve a personalidade feminina que se havia desenvolvido, especialmente entre o campesinato, no contexto da luta contra o poder feudal, quando as mulheres atuaram à frente dos movimentos heréticos, muitas vezes organizadas em associações femininas, apresentando um desafio crescente à autoridade masculina e à Igreja (Federici, 2017. p. 331-333).

Conforme Federici (2017), as bruxas eram mulheres que não estavam em conformidade com o poder da época. As bruxas eram as loucas da época medieval. Assim, a bruxaria foi perseguida, criminalizada, excluída de forma barbárie da sociedade, como o foi com a loucura.

Com a compreensão da loucura enquanto desrazão, alienação, esta continuou sendo atribuída as mulheres, sendo institucionalizadas, excluídas e silenciadas. Na época medieval, a mulher era temida e coloca sob um viés demoníaco, assim como a loucura. Na idade clássica, a mulher que fugia da normalidade era considerada alienada, sem a razão requerida para a época.

Dentre os alienados considerados “*rebeldes a qualquer tratamento, por razões mais morais do que propriamente médicas*”, Pinel incluía as mulheres que se tornavam irrecuperáveis por “*um exercício não conforme da sexualidade, devassidão, onanismo ou homossexualidade*” (Engel, 2006, p. 333). O temperamento nervoso, intimamente relacionado à predisposição às nevroses e nevralgias, era frequentemente considerado como típico das mulheres, “*cujas funções especiais ao sexo, em muito contribuem para o seu desenvolvimento*”. (Engel, 2006, p. 333).

1 Utiliza-se, aqui, loucura enquanto objeto, entendendo a modificação de sua compreensão enquanto fato social.

Ainda de acordo com Engel (2006), a loucura das mulheres se refere o tempo todo a uma suposta “essência” feminina e sua sexualidade, enquanto a loucura masculina se manifestaria na capacidade que os homens teriam ou não em desempenhar seus papéis na sociedade. Assim, a mulher é historicamente diminuída, aprisionada à uma ideia esperada de corpo e sexualidade, enquanto ao homem é atribuída a razão. Segundo Davis (2016), os mitos fundadores da feminilidade, caracterizados pela fragilidade, delicadeza, instinto materno natural, dedicação aos cuidados da casa e submissão ao homem, são, na verdade, construções sociais, frutos do capitalismo e dos valores sociedade patriarcais e machistas.

Uma vez que, para Foucault, os hospitais psiquiátricos eram instrumentos de controle social, pode-se compreender que estes passam a reproduzir os estereótipos de gênero, com um número muito maior de internação entre as mulheres. Para Garcia (1994), as mulheres passam a sofrer o controle psiquiátrico, levando ao confinamento em hospitais psiquiátricos.

A partir da metade do século XIX, Garcia (1994) traz um crescimento do número de mulheres internadas em manicômios em relação aos homens, o que está associado ao modo como a doença mental feminina foi encarada como associada à condição das mulheres, a partir da expectativa de que as mulheres estariam sempre na iminência de um ataque “dos nervos”. Assim, os hospitais psiquiátricos serviam como depósito para as mulheres, que recebem tratamento psiquiátrico desde muito cedo, bastando uma transgressão social para que fossem diagnosticadas enquanto doentes.

As mulheres, ao reivindicarem espaços, ao não se adaptarem, ao transgredirem e/ou romperem com padrões e regras de normalidade social (como a mãe amorosa, esposa submissa e zelosa, etc.), ao entrarem em choque com os poderes, acabam se tornando objetos de internação psiquiátricas, visto que estas instituições teriam o condão da disciplina e normatização dos corpos.

Para Perrot (2007), a invisibilidade e o silenciamento fazem parte da história das mulheres, pois elas atuam em família, confinadas em casa, sem liberdade, e esta “invisibilidade” é a garantia de uma cidade tranquila, sendo sua aparição, inclusive, motivo de medo. Assim, para a mulher, a invisibilidade e o silenciamento caracterizam condutas sociais cotidianas.

Ainda hoje, estas estruturas de poder e controle social continuam a agir sobre as mulheres, atribuindo a estas a loucura enquanto instrumento deste controle, numa estratégia de violência e silenciamento. Atualmente, tem-se uma denominação para a atribuição da loucura, enquanto objeto, à mulher, como forma de controle: *gaslighting*.

*Gaslighting*², basicamente, é um tipo de violência por manipulação psicológica na qual mulheres, mas não apenas elas, são associadas à loucura. Assim, as mulheres são tratadas como loucas, de modo a serem diminuídas na sua capacidade intelectual e nas suas potências ativas, éticas e políticas, diferentemente do que vemos com os homens.

Busquemos um exemplo bastante atual sobre como a loucura é utilizada enquanto instrumento de controle e poder sobre a mulher. Em 2016, a Revista *Isto é* (2016), trouxe em sua capa uma foto da, então, Presidenta Dilma Rousseff, em que aparecia com feições bastante agressivas, como se estivesse gritando e nervosa. A imagem original correspondia, na verdade, a Dilma Rousseff comemorando um gol em um jogo de futebol (Figura 1).

Sabe-se que o momento político era de conjuntura de um Golpe, que culminaria no Impeachment da então Presidenta Dilma Rousseff. Na reportagem produzida, a então Presidenta era comparada à “Maria Louca”, com relatos sobre seu “desequilíbrio” emocional e sua incapacidade de gerir uma nação.

Não bastassem as crises moral, política e econômica, Dilma Rousseff perdeu também as condições emocionais para conduzir o governo. Assesores palacianos, mesmo os já acostumados com a descompostura presidencial, andam aturdidos com o seu comportamento às vésperas da votação do *impeachment* pelo Congresso. Segundo relatos, a mandatária está irascível, fora de si e mais agressiva do que nunca. “Trecho da reportagem da revista *Isto é* (2016)”.

Poucos dias depois, a Revista *Veja* (2016) traz uma reportagem com Marcela Temer, então esposa do Vice-Presidente Michel Temer, que acabou empossado após o Golpe, mostrando-a coma

² <https://g1.globo.com/fantastico/quadros/isso-tem-nome/noticia/2021/10/31/isso-tem-nome-entenda-o-que-e-gaslighting-um-tipo-de-violencia-psicologica.ghtml>, acesso em 29 de junho de 2022.

uma mulher de traços calmos, sorridente, com a legenda: bela, recatada e do lar, inclusive trazendo a chamada como “a quase primeira-dama” (Figura 2).



Figura 1: reprodução foto de Dilma em um jogo de Futebol, usada fora do contexto original para demonstrar raiva, descontrole emocional Fonte: revista *Isto é*



Figura 2: foto Marcela Temer enquanto bela, recatada e do lar.
Fonte: revista veja

Pode se observar, nos exemplos acima, que a loucura é atribuída à mulher, seja sob seu corpo, suas afeições, sua afetividade, sua relação com o outro, seu controle emocional, enquanto forma de poder, utilizada como instrumento para a submissão, domesticação e silenciamento, buscando diminuir sua capacidade intelectual. Assim, a mulher ideal, dentro da normalidade social, é vista como aquela dócil, frágil, submetida aos afazeres domésticos e familiares.

Para Bourdieu (2012, p. 56), o princípio da submissão feminina é a desigualdade fundamental entre sujeito (que age) e objeto (que é manipulado), ou seja, entre agente e instrumento, uma vez que o agente é detentor de poder perante o objeto. Nesse sistema, a mulher toma a forma de objeto, cujo sentido é definido independentemente de sua ação e vontade. Ela se torna, na sociedade, um símbolo cuja função é perpetuar e aumentar o poder detido pelos homens.

Desta forma, a dominação masculina (sujeito), uma vez detentora do poder, ao atribuir a loucura à mulher, o faz numa situação de submissão e dominação. O corpo da mulher passa a ser visto como parte do objeto, duplamente determinado pela sociedade: em primeiro lugar, porque mesmo sua aparência mais natural é definida na sociedade (docilidade, submissão, fragilidade) enquanto normalidade e, em segundo lugar, caso fuja da normalidade, a esta é atribuído um instrumento de controle, como a loucura.

Retomando a compreensão da loucura enquanto fato social, esta é utilizada como mecanismo de exclusão e silenciamento social, atribuída à todos que fujam da normalidade, compreendida de diversas formas ao longo da história. Para a mulher, ao analisarmos a história, tem-se este instrumento de forma mais contundente, atuando em sua subjetividade, normalizando não apenas corpos, mas afetos, capacidade intelectual e formas de agir.

Ora, enquanto a loucura é entendida como doença mental na idade contemporânea, tendo por objeto a normalidade social através da medicalização e hospitalização, para a mulher a loucura é

atribuída como forma de silenciamento, diferentemente do homem (gênero). Ao homem, a doença mental possui o viés de produção, de retomada de mão de obra, de inclusão social. Para a mulher, a loucura assume o papel de instrumento para a submissão ao lar, enquanto mecanismo de exclusão social e silenciamento.

Assim, temos que a loucura, ao ser atribuída à mulher, possui um arcabouço de exclusão social, para além do aspecto de doença mental a ser medicalizada. Podemos pensar que a loucura, quando atribuída a mulher, torna-se ainda mais perversa e cruel, uma vez que configura um duplo silenciamento para além do aspecto da anormalidade/normalidade. Assim, a loucura da mulher possui o papel de dupla exclusão social, uma vez que o controle perpassa por diversos campos da sua subjetividade, enquanto instrumento de controle e dominação.

Desta forma, a loucura, ainda que compreendida enquanto doença mental, está vinculada ao que Foucault denomina de poder, servindo de instrumento para o controle social. Quando se analisa num viés de gênero, este instrumento torna-se ainda mais potente socialmente, funcionando como instrumento de dominação, sendo atribuído as mulheres como forma de controle de sua subjetividade, determinando o tornar-se sujeito da sociedade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se analisar o processo histórico da loucura sob a perspectiva de um poder, poder este que conduz a atribuição da loucura enquanto fato social.

Entende-se que, ainda que a loucura tenha caminhado numa modificação do seu entendimento, passando a ser compreendida enquanto doença mental, a sua compreensão está submetida a um controle social, transmitindo os valores que predominam socialmente, submetida a um saber que se diz científico, porém, que remete ao poder.

Através da análise do processo histórico da loucura numa perspectiva de gênero, podemos perceber que a loucura, quando atribuída à mulher, passa a ter um papel ainda maior de silenciamento e segregação, configurando um duplo silenciamento da mulher, uma vez que possui dupla função social: não apenas de adequar à normalidade, mas de dominar e silenciar socialmente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1980. V. 1.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kuhner. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. **O espelho do mundo: Juquery, a história de um asilo**. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DANNER, F; OLIVEIRA, N. A genealogia do poder em Michel Foucault. In: MOSTRA DE PESQUISA DA PÓS-GRADUAÇÃO, 4, 2009, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: PUCRS, 2009. p. 786-794.

ENGEL, Magali. Psiquiatria e Feminilidade. In: DEL PRIORE, Mary (Org). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006. p. 322-361.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FANTASTICO. Isso Tem Nome: entenda o que é 'gaslighting', um tipo de violência psicológica. **Fantástico**. Disponível em <https://g1.globo.com/fantastico/quadros/isso-tem-nome/noticia/2021/10/31/isso-tem-nome-entenda-o-que-e-gaslighting-um-tipo-de-violencia-psicologica.ghtml>. Acesso em 29 de junho de 2022.

- FOUCAULT, Michel. **Doença Mental e Psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1975.
- FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1972.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1** - A vontade de saber. 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: o nascimento da prisão**. 20. ed. São Paulo: Vozes, 1999.
- GARCIA, Carla Cristina. **Ovelhas na névoa: um estudo sobre as mulheres e a loucura**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1994.
- HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464, jan. 1995.
- ISTO É. Edição 2417 de 06.04.2016. Disponível: <<https://istoe.com.br/>>, acesso em 28 de junho de 2022.
- NASCIMENTO, W. F. DO; ZANELLO, V. Uma história do silêncio sobre gênero e loucura - Parte I. Sobre o que não se fala em uma arqueologia do silêncio: as mulheres em história da loucura. In: ZANELLO, V.; ANDRADE, A. P. M. DE (Orgs.). **Saúde mental e gênero: diálogos, práticas e interdisciplinaridade**. Curitiba: Appris, 2014. p. 17-28.
- PEREIRA, J. F. **O que é loucura**. 10 ed. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- PERROT, Michele. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.
- SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.
- SOUZA, Cristina Pereira de. **Gaslighting: “Você está ficando louca?”** As Relações Afetivas e a Construção das Relações de Gênero. 2017. 27 f. Trabalho de Conclusão de Curso – Curso de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Instituto de Psicologia. Porto Alegre – RS, 2017. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/179502>. Acesso em 20 de junho de 2022.
- VEJA. **Marcela Temer: Bela, recatada e do lar**. Edição de 18.04.2016. Disponível: <<https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>> acesso em 28 de junho de 2022.





A RADICALIZAÇÃO DA DEMOCRACIA NA PERSPECTIVA HABERMASIANA DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL

João Francisco de Siqueira Rodrigues *

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.13278>

RESUMO

A desobediência civil é um fenômeno político que conta com uma rica história teórica e prática. Dentre os pensadores que deram atenção ao tema, Habermas apresenta um justo espaço para essa forma de insurreição não violenta no interior do Estado democrático de direito. Em nosso entendimento, a originalidade da abordagem habermasiana está fundamentada em sua teoria do discurso. Nesse sentido, a desobediência civil apresenta-se como uma forma não institucionalizada de radicalização da democracia, bem como uma fonte de atualização dos princípios constitucionais e de renovação política e moral da sociedade.

PALAVRAS-CHAVE

Democracia. Desobediência civil. Princípio do discurso. Esfera pública. Não violência.

ABSTRACT

Civil disobedience is a political phenomenon with a large practical and theoretical tradition. Among the authors who paid attention to this issue, Habermas sustains a fair place for this kind of non-violent insurrection within the democratic constitutional state. In our view, the originality of the Habermasian approach to civil disobedience is due to his theory of discourse. With this approach in mind, civil disobedience shows off as a non-institutional way to radicalize democracy, as well as a source through which is possible to update constitutional principles and to renew society's moral and political perspectives.

KEYWORDS

Democracy. Civil disobedience. Discourse principle. Public sphere. Non-violence.



INTRODUÇÃO: O CONCEITO DE DESOBEDIÊNCIA CIVIL

Em um artigo dos anos 1980, Habermas apontava que a desobediência civil é, mais do que traço distintivo de uma cultura política madura, um componente necessário ao Estado de direito (Habermas, 1985, p. 99). Diante de instituições limitadas pelo peso de sua burocracia e pelos problemas de comunicação e de interação com a sociedade civil, cidadãs e cidadãos encontrariam nessa forma de insurreição uma prática radical de protesto, que imporá ao sistema democrático o seu teste decisivo.

Inserida em um debate que remonta ao século XIX, quando Henry David Thoreau publica o texto seminal sobre o tema, a reflexão habermasiana sobre a desobediência civil dialoga com variados autores. Nesse sentido, a definição de Habermas para esse fenômeno político incorpora entendimentos desenvolvidos por filósofos da tradição do pensamento liberal:

[...] a desobediência civil envolve atos ilegais da parte de atores coletivos, que são públicos, baseados em princípios e de caráter simbólico; envolve principalmente meios não violentos de protesto e apela à

* Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2005). Mestre pelo programa de pós-graduação em filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Doutorando pelo programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), no qual desenvolve tese acerca da desobediência civil sob uma perspectiva habermasiana. Atualmente, é professor de filosofia da Rede Municipal de Ensino de Porto Alegre.

capacidade racional e ao senso de justiça da população. O objetivo da desobediência civil é persuadir a opinião pública na sociedade civil e política. (Habermas, 1996a, p. 383)¹.

Podemos extrair do trecho acima os seguintes elementos como componentes necessários à concepção habermasiana de desobediência civil: a publicidade, a fundamentação em princípios, o caráter simbólico, a não violência e o apelo persuasivo à opinião pública e ao seu senso de justiça. O significado desses termos e sua justificação não são imediatamente claros ou incontroversos. A explicitação desses conceitos exige uma articulação com traços mais amplos da compreensão habermasiana do Estado democrático de direito, de modo que a investigação sobre a desobediência civil sob essa perspectiva deve levar em conta algumas noções centrais, tais como: legitimidade, legalidade, crise institucional e uso público da razão.

Nas próximas páginas tenho como objetivo defender a interpretação de que a desobediência civil pode ser entendida como uma forma radical de expressão democrática. Para tanto, é preciso demonstrar como a ética, o direito e a política estão intimamente vinculados no interior da teoria do discurso de Habermas, marco teórico pelo qual entendo ser possível demonstrar a coerência e legitimidade de um ato de insurreição contra o poder democraticamente constituído. Primeiramente, tratarei do conflito entre legalidade e legitimidade, cuja resolução poderia ser encontrada nos fundamentos do Estado democrático de direito apresentados pela teoria do discurso. Em um segundo momento, buscarei debater as causas da desobediência civil, contrastando a perspectiva habermasiana com a visão de Hannah Arendt acerca da origem dessa forma de insurreição. Por fim, darei atenção à questão da não violência e sua importância prática para que o desobediente estabeleça com o público uma forma de comunicação que não faça da insurreição uma traumática ruptura institucional.

LEGITIMIDADE X LEGALIDADE: A FUNDAMENTAÇÃO EM PRINCÍPIOS

Antes de adentrarmos as causas da desobediência civil na perspectiva de Habermas, consideraremos como essa forma de protesto deve ser levada a cabo sem perder uma de suas características essenciais, a saber, a fundamentação em princípios por parte daquele que pratica a insurreição. Essa ordem na apresentação dos problemas que envolvem a desobediência civil é importante em função de dois conceitos fundamentais que precisam ser explorados para que se entendam as bases do Estado democrático de direito, seus limites e a reação dos cidadãos organizados às dificuldades próprias dessa estrutura política. É preciso considerar, assim, a distinção entre legitimidade e legalidade. O que está em jogo, nesse caso, é o fundamento – que deve ser legítimo – de um ordenamento jurídico – isto é, das leis positivadas –; de modo que o sistema legal poderia ser desobedecido caso não respeitasse os princípios de justiça que lhe dão base.

Na obra *Direito e democracia – entre facticidade e validade*, Habermas propõe o *princípio do discurso* como fundamentação para um ordenamento jurídico legítimo. De acordo com esse princípio, a validade das normas jurídicas depende do assentimento dos cidadãos, que são tomados como participantes de discursos racionais (Habermas, 1997, Vol. I, p. 142).² Desse modo, a anuência racional dos cidadãos a certos princípios torna legítima uma constituição, base de todo ordenamento jurídico moderno, e as leis que dela derivam são válidas em função de estarem fundamentadas, em última instância, em um processo democrático que coloca o povo como soberano. Habermas entende que a própria legitimidade do Estado está fundada no fato de que a ordem constitucional seja razoável para todos, (Habermas, 1985, p. 106) o que implica que seus princípios tenham sido elaborados, em um primeiro momento, por um processo coletivo de formação da vontade. Esse processo, baseado na racionalidade política e de natureza profundamente democrática, é o que pode garantir a obediência e a fidelidade à lei dos cidadãos.

Esse acordo (constituição) está ligado a um procedimento de formação racional da vontade; [...] um Estado democrático de direito pode demandar de seus cidadãos não uma obediência incondicional, mas apenas uma obediência qualificada à lei, porque sua legitimidade não está baseada na mera legalidade. (Habermas, 1985, p. 102).

1 A definição utilizada por Habermas é uma reprodução daquela elaborada por Jean Cohen e Andrew Arato; Habermas destaca que a definição desses dois autores sintetiza as visões de John Rawls, Ronald Dworkin e a dele próprio.

2 O princípio do discurso é assim expresso por Habermas: “são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais”.

Desse modo, o Estado democrático de direito não se reduz ao seu mero arcabouço jurídico. Os princípios sobre os quais ele se funda são base da estrutura legal que orienta as relações cotidianas entre cidadãos e a relação entre estes e o Estado. Quando uma lei é quebrada por um indivíduo em sua relação com um cidadão, o Estado funciona como um mediador de conflitos e um garantidor da lei e dos princípios constitucionais; entretanto, quando os princípios constitucionais são violados pelo próprio Estado, eles podem ser utilizados como fundamento da desobediência a leis ordinárias. Nas palavras de Habermas, “a desobediência civil extrai sua dignidade dessa elevada reivindicação à legitimidade do Estado democrático de direito”. (Habermas, 1985, p. 106).

Não seria aceitável, porque não legítima, a coerção a um cidadão quando seu comportamento não viola o pacto constitucional; menos aceitável ainda seria reprimir aquele que se rebela contra uma aplicação errônea da lei por parte do Estado. A autoridade dos órgãos e agentes estatais emana da constituição e seu exercício não pode se confundir com uma mera técnica de aplicação da lei, como uma espécie de relação necessária, no plano jurídico, entre causa (quebra da norma) e efeito (sanção legal). Habermas entende que “o direito legítimo só se coaduna com um tipo de coerção jurídica que salvaguarda os motivos racionais para a obediência ao direito”. (Habermas, 1997, Vol. I, p. 157) A coerção ao cidadão amparada na necessidade de aplicação da lei deve levar em conta os direitos arrolados pela constituição; portanto, o Estado não pode dar as costas aos princípios de justiça legitimamente elaborados pelo soberano: o povo. Por essa razão, as estruturas de governo e os agentes estatais devem garantir ao cidadão uma margem de desobediência, isto é, um espaço no qual é possível não seguir a lei devido às contradições do Estado no exercício de suas funções. A estrutura processual legal que desrespeita a dignidade do desobediente – amparada que está no processo formativo da constituição e em seus princípios de justiça – incorre em um *legalismo autoritário*. (Habermas, 1985, p. 106).

Até aqui, confrontamos legitimidade e legalidade sob o escopo da filosofia do direito; no entanto, a reflexão de Habermas sobre a desobediência civil não se restringe a essa dimensão. As dimensões moral e política da desobediência do cidadão também estão em causa quando tratamos dessa forma de insurreição. Nesse sentido, Habermas entende que a autonomia moral e a política são co-originárias (Habermas, 1997, Vol. I, p. 142), o que equivale a dizer que surgem conjuntamente, que estão mutuamente implicadas e que não há prevalência de uma sobre a outra. Essas autonomias são também complementares, na medida em que a autodeterminação individual e a liberdade política cidadã se espelham.

No horizonte de uma fundamentação pós-tradicional, o indivíduo singular forma uma consciência moral dirigida por princípios e orienta seu agir pela ideia de autodeterminação. A isso equivale, no âmbito da constituição de uma sociedade justa, a liberdade política do direito racional, isto é, da autolegislação democrática. (Habermas, 1997, Vol. I, p. 131).

A autonomia moral e a autonomia política do cidadão permitem que ele se movimente livremente, de modo a poder confrontar o ordenamento jurídico quanto este se cristaliza em uma forma desprovida de seu espírito: a legitimidade. Tendo em vista a autonomia e a liberdade do cidadão face à lei, a desobediência civil está suspensa entre a legalidade e a legitimidade, o que a faz um fenômeno ambíguo, isto é, que não pode ser tratado como uma simples transgressão ou um crime comum, embora seja uma quebra da legalidade. Ao longo do processo de efetivação de uma constituição abstrata, que jamais pode ser dado por encerrado, o Estado de direito alimenta-se dessa substância humana do ambíguo que está presente na desobediência civil, pois é o protesto fundamentado em princípios que permite ao desobediente afirmar as insuficiências do Estado, bem como reafirmar as bases sobre as quais o pacto social foi celebrado. É a essa inescapável ambiguidade que o legalismo autoritário pretende renunciar. (Habermas, 1985, p. 112).

Há, na perspectiva habermasiana, um paradoxo próprio ao Estado de direito, uma vez que ele deve proteger e amparar a desconfiança de injustiças em formas legais sem que isso ocorra de forma institucionalizada. (Habermas, 1985, p. 103). O Estado deve fornecer, assim, condições sociais e instrumentos jurídicos para que seus cidadãos se defendam de eventuais equívocos na elaboração e na aplicação da lei, o que, entretanto, não pode ocorrer por meio dos próprios órgãos

governamentais. É bem verdade – por exemplo, na estrutura institucional do Estado brasileiro – que há órgãos que cumprem função constitucional importante na defesa dos direitos do cidadão, tais como a Defensoria Pública, o Ministério Público e mesmo as comissões de constituição e justiça, que estão presentes no organograma de qualquer casa legislativa nacional. Habermas não se refere a esse tipo de instituições quando pensa de que maneira o cidadão pode se defender, no interior do Estado de direito, contra eventuais injustiças levadas a cabo pelo poder público. A resolução do paradoxo acerca do papel do Estado não estaria em sua estrutura organizacional, mas em uma cultura política, característica de sociedades liberais, que fornece sensibilidade ao cidadão para reconhecer ofensas legais praticadas contra a legitimidade e, quando necessário, agir ilegalmente com base em percepções morais. (Habermas, 1985, p. 103).

Mais do que ao sistema legal, Habermas entende que o *princípio do discurso* embasa diretrizes para toda forma de ação, seja ela moral, jurídica ou política. (Habermas, 1997, Vol. I, p. 142). Por essa razão, a percepção moral de um sujeito autônomo possibilita que ele confronte o Estado enquanto cidadão que defende os princípios de justiça que legitimam todo o ordenamento jurídico. Quando um governo age pelo dever da aplicação da lei, mas sem conformidade em relação a certos princípios, o cidadão ganha uma posição de superioridade moral diante do Estado. Desse modo, um governo preso à autoafirmação de sua autoridade sobre os cidadãos desconecta-se de qualquer princípio de justiça que tenha sido elaborado antes das leis ordinárias que pretende aplicar. O cidadão, amparado que está nas fontes normativas de toda lei, pode confrontar esse governo temendo apenas por seu corpo, não por sua consciência.

Eu parto da incomumente elevada reivindicação à legitimidade do Estado constitucional: este supõe que seus cidadãos reconhecerão o Estado de direito não por medo de punição, mas por sua própria e livre vontade. A fidelidade à lei deveria advir de um reconhecimento racional e, assim, voluntário daquela reivindicação normativa à justiça que toda ordem constitucional suscita. (Habermas, 1985, p. 101).

A noção de justiça – que vincula as dimensões moral, jurídica e política – orienta normativamente o cidadão em seu comportamento individual e em suas relações sociais. Desse modo, se a fidelidade voluntária à lei é racionalmente fundamentada pela consciência do sujeito, a desobediência também o será quando o Estado não atender aos princípios de justiça sobre os quais está baseado.

CRISE INSTITUCIONAL E INSURREIÇÃO: PUBLICIDADE E APELO PERSUASIVO À OPINIÃO PÚBLICA

Jürgen Habermas entende, assim como Hannah Arendt, que o surgimento da desobediência civil está relacionado a um momento de crise institucional. A origem desse fenômeno político refere-se a uma “[...] sociedade civil que em situações de crise atualiza os conteúdos normativos da democracia constitucional em meio à opinião pública e os contrapõe à inércia sistêmica da política institucional”. (Habermas, 1996a, p. 383). Em tais situações, há uma reivindicação, normalmente levada a cabo por um grupo social específico, de que o Estado realize o compromisso que tem de fazer valer as normas constitucionais diante de um quadro em que a efetivação de direitos ou de princípios de justiça está em risco.

Na perspectiva habermasiana, a desobediência civil não pode ser entendida como um simples movimento da sociedade civil contra seu governo, isto é, uma mera forma de manifestação não institucionalizada. Nesses termos, a desobediência civil não diferiria de um protesto que fosse feito nos marcos da legalidade e em tempos de certa estabilidade político-social. Tampouco a publicidade e o apelo à opinião pública no ato da manifestação garantem a ela qualquer caráter extraordinário enquanto fenômeno político, uma vez que um protesto contra mudanças climáticas, por exemplo, também visa à atenção e à persuasão do público. Uma das características mais notáveis da desobediência civil é, precisamente, a associação entre publicidade e quebra da legalidade. O fato de a ação de descumprimento da lei ser pública é essencial, pois somente assim o manifestante pode esperar que seu ato repercuta socialmente e, eventualmente, modifique a opinião pública. Desse modo, a publicidade associada à ilegalidade da ação diferencia o desobediente de um criminoso comum. Hannah Arendt argumenta que, por um lado, o criminoso comum evita o olhar público e defende o próprio interesse quando transgredir a lei; enquanto o desobediente civil, por outro, desafia publicamente a lei em nome de um interesse coletivo. (ARENDR, 1972, p. 75). Nesses termos,

um crime pode ser entendido como sacrifício do bem público em nome de um interesse privado; contrariamente, a desobediência civil representaria o sacrifício do bem privado em nome do interesse público. O manifestante deseja, assim, que seu ato seja conhecido para que o debate em torno da causa que defende seja objeto de apreciação da sociedade, ainda que sua transgressão lhe cause algum prejuízo – que se dá, sobretudo, na forma da punição pela ilegalidade cometida.

Para que se entenda de que maneira a publicidade e o apelo à opinião pública são importantes na concepção habermasiana de desobediência civil, é preciso considerar o conceito de *esfera pública* e o papel que ela tem na formação dos juízos e da vontade da coletividade. De maneira geral, “[...] em sociedades complexas, a esfera pública consiste em uma estrutura intermediária entre o sistema político, por um lado, e os setores privados do mundo da vida, por outro”. (Habermas, 1996a, p. 373). A esfera pública, assim, faz a mediação entre a sociedade civil e as estruturas do Estado, de modo que as opiniões e as vontades da primeira se fazem sentir nas funções e ações do segundo. Juntamente com o complexo parlamentar – que é a estrutura de Estado que desempenha, por excelência, a função representativa em uma democracia –, a esfera política pública é o canal de entrada (*input*) das forças sociais organizadas no processo legislativo. Do outro lado, o canal de saída (*output*) do Estado são subsistemas sociais e grandes organizações que podem resistir ao processo de implementação de mudanças. (Habermas, 1996a, p. 329). Considerando-se essa dupla face do aparato do Estado e o diagnóstico habermasiano quanto à crise de legitimidade institucional que leva ao descumprimento da lei, podemos entender que a desobediência civil, em Habermas, está mais relacionada a um problema de inação dos canais de saída do que à deficiência de representatividade nos canais de entrada – portanto, uma posição que o distingue de Hannah Arendt. (Arendt, 1972, p. 74)³. De forma mais específica, embora Habermas e Arendt concordem com o diagnóstico de crise institucional, diferem ambos no fato de que esta percebe o surgimento da desobediência à lei como um *problema de representatividade nas instituições* (insuficiência de participação social no Estado), enquanto aquele entende que a desobediência civil é oriunda da *falta de legitimidade das instituições* (ação ou inação do Estado). Com essa distinção em nosso horizonte, podemos seguir a classificação proposta por William Scheuerman, segundo a qual a abordagem de Habermas à desobediência civil estaria inserida na corrente democrático-republicana, que vê na inércia institucional a origem do descumprimento à lei. (Scheuerman, 2014, p. 615)⁴.

A esfera pública é o meio pelo qual o desobediente ou insurreto pode influenciar não apenas o sistema político, mas também uma maioria que não atenta para o modo como certos princípios de justiça estão sendo violados. Resta claro que, na perspectiva habermasiana, o insurreto não tem por objetivo mostrar à opinião pública a falta de legitimidade das autoridades quanto a suas competências normativas. A legitimidade procedimental, com destaque para o complexo parlamentar, deriva do rito definido pela constituição, que estabelece competências a órgãos que conferem validade positiva às leis. (Habermas, 1985, p. 102). Se o insurreto questionasse o sistema legal, bem como a autoridade que o ordenamento jurídico atribui a certos cargos e funções públicas, o desobediente civil poderia ser confundido com o revolucionário, que não reconhece a legitimidade do próprio Estado de direito e contra ele vai às armas. Na desobediência civil não se ambiciona, de forma geral, a ruptura com as estruturas políticas contestadas; menos ainda a realização de interesses particulares em prejuízo da sociedade. Ao contrário, aquele que transgredir a lei de forma pública busca uma forma radical de reconhecimento por meio de uma confrontação discursiva e performativa contra o sistema jurídico e a autoridade política, e a arena na qual esse embate ocorre é a esfera pública.

Na perspectiva habermasiana, a desobediência civil tem um caráter plebiscitário que se fundamenta na autonomia do cidadão em apelar a uma maioria. (Habermas, 1985, p. 103). Esse plebiscito não institucionalizado ocorre no espaço da esfera pública. Nessa arena dá-se a contraposição de discursos, cujos autores têm a pretensão de ver suas ideias aceitas de forma normativa pela sociedade

3 Arendt entende que a desobediência civil grassa onde há uma crise de representatividade no sentido em que, quando não encontram espaço para modificar sua condição social e são apartados dos processos políticos decisórios que impactam sobre seu próprio destino, grupos excluídos lançam mão da desobediência civil como forma de participação política.

4 Segundo o autor, a outra abordagem à desobediência civil é a liberal, para a qual a origem dessa forma de insurreição está ligada, sobretudo, à violação de direitos.

civil. Nas palavras de Habermas, “os contendores na arena devem sua influência à aprovação daqueles que se encontram nas galerias”. (Habermas, 1996a, p. 382). Dessa forma, em uma sociedade estruturada sobre instituições liberais, a esfera política pública absorve, progressivamente, discursos que são avaliados pela sociedade e cotejados com princípios de justiça e conteúdos constitucionais. Tendo como alvo de protesto o Estado de direito, o discurso e a ação do desobediente civil representam uma radicalização do processo democrático por meio da esfera pública, pois as manifestações desse tipo associam publicidade, apelo à opinião pública e ilegalidade como recursos políticos que marcam a passagem de uma cultura institucional representativa para uma prática efetivamente participativa. Ocorre, em circunstâncias de crise institucional, uma busca da sociedade civil – mais precisamente, de um grupo no interior dela – para que sejam atendidas certas reivindicações, o que se dá por formas menos convencionais de organização política. Levado a cabo pelo desobediente, o esforço de atualização dos conteúdos normativos da democracia constitucional diante da opinião pública representa a retomada da autoridade política pelo soberano legítimo: o povo. Sob uma perspectiva habermasiana, prática discursiva racional, radicalização democrática e fidelidade à lei estariam harmonicamente relacionadas e fundamentadas no *princípio do discurso*, que pode ser entendido como amparo teórico para atos de desobediência civil no seio de uma esfera pública liberal.

O [...] princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica. [...] o princípio da democracia só pode aparecer como núcleo de um *sistema* de direitos. A gênese lógica desses direitos forma um processo circular, no qual o código do direito e o mecanismo para a produção do direito legítimo, portanto o princípio da democracia, se constituem de modo *co-originário*. (Habermas, 1997, Vol. I, p. 158).

Ainda que Habermas aponte para a inefetividade das instituições como causa de manifestações políticas de transgressão à lei, isso não significa que o autor desconsidere a dinâmica dos canais de entrada das forças sociais e os elementos que compõem sociedades complexas. A crise institucional que origina a desobediência civil põe em xeque as estruturas organizacionais do Estado, mas não sua legitimidade constitucional e seus fundamentos democráticos. Mesmo a regra da maioria, que alça ao poder representantes do Executivo em eleições majoritárias e define a aprovação de uma lei no parlamento, poderia ser questionada quando uma minoria estivesse em risco de não ser assistida no que se refere aos princípios de justiça.⁵ Desse modo, a soberania popular prevalece em relação a quaisquer estruturas ou acordos pré-existentes que não levem em conta os fundamentos que legitimam a autoridade política, uma vez que os princípios de justiça devem alcançar a todos – e, em certas ocasiões, é uma minoria que antecipa os riscos que a totalidade da sociedade está correndo.

Se o sistema representativo colapsa face aos desafios que dizem respeito a todos, à nação, enquanto coletividade de cidadãos, bem como aos cidadãos individuais, deve ser permitido assumir os direitos originais do soberano. Em última instância, o Estado democrático de direito deve amparar-se nesse guardião da legitimidade. (Habermas, 1985, p. 105).

Em *Civil Disobedience: litmus test for the democratic constitutional state*, Habermas propõe uma reflexão aprofundada sobre a desobediência civil com ênfase na situação particular da República Federal da Alemanha (Alemanha Ocidental). Mais particularmente, o artigo enfoca os protestos contra a instalação de armas de destruição em massa da OTAN em território alemão. Nesse sentido, Habermas aponta que, mais do que um protesto pacifista contra a instalação e utilização dessas armas, o que está em jogo é uma manifestação contra certa forma de vida, determinada pelas necessidades capitalistas. A questão de fundo é, assim, a distância entre o que parte da sociedade deseja e aquilo que o Estado propõe. Embora o processo de incorporação do armamento seja feito sem desrespeitar o ordenamento jurídico alemão, há uma desconexão entre o poder legislativo, que aprova a entrada do material bélico, e uma parte dos cidadãos. Nesse caso, os resultados da regra

⁵ É interessante notar, no fenômeno da desobediência civil, o surgimento de um paradoxo na contraposição entre maioria e minoria: a maioria a que o desobediente se dirige é aquela que compõe a maior parte da sociedade, ainda que para isso seja necessário deslegitimar a regra da maioria instituída no parlamento – que foi eleito por aquela mesma sociedade. Esse paradoxo é resolvido pela retomada da soberania pelo povo. No âmbito da própria sociedade civil, uma minoria busca persuadir a maioria de que as instituições não funcionam de acordo com o pacto constitucional comum.

da maioria, consagrada no sistema decisório parlamentar, entram em choque com outras maneiras de viver, outras perspectivas existenciais apresentadas pela sociedade – na situação retratada pelo artigo, as diferenças de visão de mundo dizem respeito às ordens econômica e ambiental.

O descompasso entre o processo legislativo e os princípios de justiça é um típico caso de crise institucional que leva à busca pela atualização do conteúdo constitucional por meio da desobediência civil. Isso se dá porque uma condição essencial para a legitimidade da regra da maioria é, justamente, que sejam salvaguardados os direitos individuais e de coletividades de cidadãos no interior do Estado democrático de direito. O complexo desafio que tem a sociedade regrada por uma constituição e assentada em instituições liberais é o de integrar e harmonizar diferentes perspectivas existenciais e modos de viver, bem como absorver, na esfera pública, os variados discursos que defendem essas perspectivas e modos. Assim, cabe ao Estado assegurar direitos a minorias de qualquer tipo. Nesse sentido, Habermas aponta que a existência de minorias por nascimento, por exemplo, e que a irreversibilidade de decisões tomadas por maioria são empecilhos fundamentais à legitimação do poder da regra da maioria. (Habermas, 1985, p. 110). Essas barreiras estressam a sociedade e levam ao recrudescimento da luta social por reconhecimento, de modo que, quando são violadas as condições essenciais para o funcionamento da regra da maioria, a consequência é um fracionamento da ordem social. Não raro, essa fragmentação da sociedade – em grupos nacionais, étnicos ou religiosos – manifesta-se na forma do separatismo.⁶

A abordagem habermasiana à luta das minorias pode ser designada integrativa, uma vez que considera o atendimento das reivindicações dos que protestam dentro de um horizonte constitucional que contempla direitos universais. Nesse sentido, ao debater com os comunitaristas, Habermas argumenta em favor de um sistema de direitos abrangente, próprio à Modernidade e à perspectiva político-jurídica liberal. Para o autor, seria uma falsa dicotomia aquela que contrapõe direitos individuais à luta de minorias – isto é, grupos formados por identidades coletivas.

Na medida em que a formação da opinião e da vontade política dos cidadãos é orientada à ideia de efetivação de direitos, certamente não se pode, como sugerem os comunitaristas, equiparar isso ao processo pelo qual os cidadãos alcançam um acordo sobre sua autocompreensão ético-política. [...] O que inicia batalhas (culturais) não é a neutralidade ética da ordem legal; mas, antes, o fato de que toda comunidade legal e de que todo processo democrático para a efetivação de direitos fundamentais é inevitavelmente permeado pela ética. (Habermas, 1996b, p. 217).

A esfera pública em sociedades complexas recebe os discursos e ações daqueles que lutam pelo reconhecimento de direitos, sejam essas garantias individuais ou coletivas. Partindo do horizonte dado pela constituição, cidadãos individualizados ou organizados coletivamente que desobedecem às leis afirmam uma compreensão ética da existência – como os manifestantes alemães pacifistas – e uma compreensão política acerca das funções do Estado, que deve respeitar os direitos fundamentais consensuados pela sociedade. Ao perceber a violação de seus direitos por ação ou inação de um governo, torna-se um imperativo ético e político a mobilização do cidadão, uma vez que, de acordo com Habermas, o sistema de direitos atualiza-se por meio de movimentos sociais e de lutas políticas. (Habermas, 1996b, p. 207).

USO PÚBLICO DA RAZÃO: NÃO VIOLÊNCIA, CARÁTER SIMBÓLICO DOS PROTESTOS E SENSO DE JUSTIÇA

Podemos afirmar que, embora o diagnóstico habermasiano seja de que a desobediência civil ocorra em função de problemas nos canais de saída do Estado, o horizonte de ação do insurreto está em duas frentes: de um lado, a confrontação com os próprios canais de saída – estruturas de Estado que aplicam a lei –; de outro, a influência sobre os canais de entrada – esfera pública e complexo parlamentar. Nos dois casos, o objetivo é apelar persuasivamente à opinião pública, por meio de atos ilegais executados publicamente, e mobilizar a sociedade civil de forma a preservar os princípios de justiça acolhidos pela constituição. Em última análise, a desobediência civil é um processo circular de resistência e influência no qual a própria sociedade é agente e paciente das mudanças que propõe.

⁶ Movimentos separatistas ou de secessão costumam ganhar contornos violentos e esse resultado recebe, assim, a designação de *guerra civil*. A ausência da violência como elemento de protesto na desobediência civil é central e será tratada na última parte deste artigo.

O apelo à opinião pública é um chamado à reflexão. Por esse motivo, o esforço persuasivo do desobediente civil somente pode ser levado a cabo por meio do uso público da razão.⁷ O apelo à racionalidade dos cidadãos tem por objetivo promover um debate que leve à reflexão acerca do senso de justiça de uma maioria de indivíduos que assiste ao embate entre insurreto e governo. Nesse confronto entre cidadão e Estado, que ocorre na arena da esfera pública, a opinião da maioria da sociedade penderá para aquele que apresentar as melhores estratégias discursivas e que, por meio delas, souber bem persuadir.

De acordo com Habermas, as características da desobediência civil que permitem um apelo à razão e ao senso de justiça de uma maioria de cidadãos são: *protesto moralmente justificado*; *ato público* que, em regra, é anunciado antecipadamente; *transgressão premeditada* de normas legais particulares sem questionar a fidelidade à lei (obediência à *rule of law*) como um todo; *aceitação das consequências* de ruptura das normas; exclusividade do *caráter simbólico* dos atos de desobediência civil, do que se deriva a restrição a meios de protesto não violentos. (Habermas, 1985, p. 100). Dentre os cinco elementos acima, o caráter simbólico dos atos foi o único que ainda não obteve qualquer tratamento no presente artigo e, por isso, merece uma atenção redobrada.

Tendo em vista que, com atos de desobediência à lei, a sociedade civil busca atualizar certos conteúdos democrático-constitucionais junto à opinião pública, é notável o fato de que aspectos discursivos tenham grande importância nesse processo. Habermas entende que tais atos visam apelar ao senso de justiça da maioria de uma comunidade (Habermas, 1996a, p. 383) e, assim, mobilizar o juízo crítico de um público de cidadãos. Como vimos mais acima, o lugar dessa mobilização seria a esfera pública, uma estrutura social intermediária entre o sistema político institucional, de um lado, e os setores privados do mundo da vida, de outro. Desse modo, a desobediência civil como manifestação política necessita de um ambiente adequado, cuja expressão mais clara seria aquele proporcionado pelas democracias liberais.⁸ Por seu caráter aberto e universalista, a esfera pública liberal possibilitaria a atualização dos conteúdos normativos de uma democracia constitucional em momentos de crise, de modo que a desobediência civil seria o recurso extremo por meio do qual a sociedade civil busca persuadir a si mesma da necessidade de mudanças ou da atualização de certos valores. Essa “[...] transformação política de valores e atitudes não é um processo de adaptação cega, mas o resultado de uma formação construtiva de opiniões e valores” (Habermas, 1996a, p. 336) que se engendra e articula discursivamente, isto é, por meio de um debate público. Desse modo, há um propósito de persuadir outros membros de uma comunidade nos atos de desobediência civil, de maneira que a opinião pública seja mobilizada intersubjetivamente e se veja questionada a respeito de seu senso de justiça.

Na perspectiva habermasiana, a intersubjetividade comunicativa pela qual são constituídas as relações sociais – o que também influi de forma necessária na constituição do sujeito – se baseia em discursos racionais, que se caracterizam por serem tentativas de “[...] entendimento sobre pretensões de validade problemáticas”. (Habermas, 1997, Vol. I, p. 142). Isolado e sem desenvolver interação comunicativa persuasiva com os que o cercam, aquele que desobedece a lei não passaria de um objetor de consciência, isto é, um indivíduo que pretende descumprir uma prescrição normativa em virtude de um princípio moral que não pretende universalizar. Como observa Hannah Arendt, a passagem da consciência individual para uma consciência intersubjetiva, isto é, do indivíduo para a coletividade, é o que caracteriza e impulsiona a desobediência civil; é nesse movimento que a consciência se torna parte da opinião pública. (Arendt, 1972, p. 68).

7 Immanuel Kant distingue o uso público do uso privado da razão. Um uso público da razão se distingue de um uso privado da razão no sentido em que o primeiro diz respeito ao sujeito como cidadão, ao indivíduo como membro de uma comunidade política em geral; já o uso privado da razão é aquele que o indivíduo exerce como parte de um segmento daquela mesma sociedade, isto é, como alguém que exerce um determinado cargo ou função civil e obedece à hierarquia e ordenamento de seus trabalhos “como peça de uma máquina”. No uso público da razão, ao contrário, ele pode e deve expressar-se com a finalidade de aprimorar a sociedade em que vive, razão pela qual ele se expressa diante de um público que o julgará enquanto “sábio”, isto é, enquanto membro da sociedade que se faz valer de sua racionalidade para manifestar uma visão acerca da realidade política, social ou cultural. Ver KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* In: *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

8 Tanto para Habermas como para John Rawls o ambiente no qual a desobediência civil é realizável é aquele em que existem certas liberdades civis e o reconhecimento de certos direitos – notadamente, garantias de regimes liberais como liberdade de expressão e de manifestação.

O Estado democrático de direito certamente é neutro no que se refere às convicções constitucionalmente protegidas de seus cidadãos; no entanto, de forma alguma é neutro no que tange os fundamentos morais intersubjetivamente reconhecidos da legalidade e da obediência à lei. A consciência do cidadão não é apenas uma questão privada; ela também se estende àqueles assuntos que dizem respeito a todos os cidadãos. [...] A desobediência civil que está fundada em considerações de consciência se sabe obrigada ao consenso constitucional e não pode ser confundida com a imposição de convicções privadas sobre outras pessoas. (Habermas, 1985, p. 107).

O trecho acima aproxima, mais uma vez, os pensamentos de Habermas e Arendt. Nesse sentido, o insurreto que desobedece a lei com uma finalidade política faz o uso público da razão, pois chama a atenção do público para questões que dizem respeito à coletividade. Sua consciência transcende preocupações de ordem privada, de modo que o esforço do desobediente não é o de impor suas convicções, mas o de fazer o Estado agir de acordo com valores consensuados pela sociedade. Desobedecer à lei é uma forma de crítica radical ao governo que deve estar restrita aos limites impostos pela constituição. Por essa razão, a lei máxima é o último amparo e garantia da legitimidade do ato de protestar.

A desobediência à lei com finalidade política pode ser vista como um movimento da sociedade civil que ultrapassa a institucionalidade das democracias liberais sem que haja, contudo, uma ruptura violenta em relação a suas estruturas. Em função dos esforços argumentativos envolvidos, que visam à persuasão da opinião pública, o desobediente mantém o compromisso de preservar a esfera pública como uma via desobstruída e pela qual pode estabelecer uma ação política radical em contextos democráticos. Garantida sua via de acesso intersubjetiva com a sociedade, é preciso que o insurreto seja capaz de se comunicar com o público de maneira eficaz. Nesse sentido, a não violência é, dentre os recursos simbólicos de protesto, um poderoso repositório dos elementos discursivo e performativo que visam à persuasão da opinião pública.

Em seu caráter simbólico, a não violência descortina a intenção do manifestante em não utilizar a força como artifício para alcançar o poder. Mais ainda: a ação do desobediente configura-se em uma estratégia performativa de convencimento da opinião pública, na medida em que o insurreto se apresenta à esfera pública como um cidadão desarmado, lutando apenas com sua consciência e que não pretende outra coisa que não seja a efetivação dos princípios de justiça consensuados pela sociedade em que vive. Não é uma noção arbitrária de moralidade privada nem um acesso privilegiado à verdade o que fundamenta a visão e a ação daquele que protesta violando a lei. (Habermas, 1985, p. 103) A ação do insurreto tem um fundamento moral que foi intersubjetivamente construído e devidamente registrado na constituição, de modo que estar moralmente justificado significa que o protesto não está assentado apenas em convicções pessoais ou no interesse individual próprio. (Habermas, 1985, p. 100).

De acordo com Habermas, o entendimento é o norte a ser vislumbrado no horizonte da esfera pública e, por essa razão, sua teoria do discurso procura analisar:

[...] uma formação discursiva da opinião e da vontade, na qual são utilizadas as forças ilocucionárias do uso da linguagem orientada pelo entendimento, a fim de aproximar razão e vontade – e para chegar a convicções nas quais todos os sujeitos singulares podem concordar entre si sem coerção. (Habermas, 1997, Vol. I, p. 138).

As pretensões de validade constitutivas da racionalidade discursiva não poderiam comportar elementos ou expressões de violência, pois isso implicaria a anuência do indivíduo a um comportamento que ele racionalmente rejeita em relação a si próprio. O mesmo raciocínio pode ser aplicado ao Estado democrático de direito no que se refere ao uso legítimo da força: é possível utilizá-la contra um indivíduo que descumpra a lei sem qualquer pretensão de validade discursiva – o que é o caso do criminoso comum –; mas a coerção é injustificável no momento em que é utilizada contra aquele que busca reafirmar os fundamentos normativos do próprio Estado. Nesse sentido, a não violência discursiva e performativa do desobediente civil, se enquadrada nos marcos do princípio do discurso proposto por Habermas, pode ser interpretada como um recurso que alia a prática política a um comportamento moral socialmente adequado, pois aquele que descumpra uma lei injusta não o faz por simples convicção pessoal, mas como forma de resistência a uma pretensão

normativa constitucionalmente ilegítima. Por essa razão, embora um cidadão que assista ao confronto entre desobediente e Estado possa questionar o comportamento social de quem protesta, não seria razoável criticar a conduta moral de uma pessoa que defende valores coletivamente consensuados e que, com grande prejuízo pessoal, aceita ser punido sem resistência. Não resistir à prisão, por exemplo, é uma manifestação profunda de comprometimento com os valores de uma comunidade, bem como sinal de respeito ao sistema legal erigido para preservar esses valores. Trate-se de uma atitude política radical que tem por finalidade defender aquilo que a coletividade acordou ser moral, algo pelo qual vale a pena correr riscos nada desprezíveis. O desobediente configura-se, desse modo, em encarnação dos valores morais de uma comunidade política, e a não resistência à punição se torna um recurso persuasivo que, ao comportar a não violência, eleva o debate público a um novo patamar moral. Nesse mesmo sentido, Habermas afirma que:

Se todo o risco pessoal for eliminado, o fundamento moral do protesto ilegal torna-se questionável; sua eficácia como apelo é igualmente prejudicada. A desobediência civil deve permanecer suspensa entre a legitimidade e a legalidade; apenas assim ela aponta para o fato de que o Estado democrático de direito, com seus princípios constitucionais legitimadores, vai além de seu arcabouço jurídico-positivo. (Habermas, 1985, p. 106).

Em um mesmo ato de resistência pacífica são diferenciáveis dois momentos: primeiramente, o insurreto resiste ao cumprimento de uma lei em função de não reconhecer a legitimidade de seu princípio normativo; em um segundo instante, não resiste às sanções advindas do descumprimento da lei injusta. Em ambos os momentos, o desobediente exclui a violência de suas ações. A não resistência à punição do governo gera um impacto simbólico sobre a opinião pública que coloca a confrontação entre cidadão e Estado nos termos de uma lógica racional indeclinável e que, portanto, obriga as autoridades a dialogarem e a abrirem mão da prerrogativa do uso da força. O Estado é confrontado, assim, em relação à sua própria racionalidade constitutiva, o que o coloca em uma posição de desvantagem moral em relação a um cidadão que insiste em dialogar diante de uma violência injustificável. O esforço do desobediente é o de atualizar o entendimento social sobre certos princípios de justiça, de modo que se torna insustentável a um governo utilizar sua força coercitiva quando se busca, racionalmente, uma concordância renovada sobre os valores que integram a sociedade.

Por ser uma forma integrativa de protesto, a desobediência civil diferencia-se de outras manifestações políticas radicais, tais como a revolução. A expressão política não violenta distingue o desobediente do rebelde revolucionário, (Arendt, 1972, p. 77) uma vez que este não tem como objetivo principal persuadir o público apelando à razão e ao senso de justiça da sociedade. Isso porque, enquanto o desobediente é motivado por uma consideração moral, o revolucionário move-se por ambição de poder com o fito de realizar sua visão de mundo. Contrariamente, aquele que protesta pacificamente não deseja o poder para modificar uma situação de injustiça no mundo; antes, seu esforço é persuadir o público da existência da injustiça. Para isso, o desobediente apela à consciência moral da sociedade a que se dirige, bem como procura desempenhar um comportamento ancorado em princípios morais amplamente reconhecidos. A transgressão à lei – quando feita publicamente, sem violência e com finalidade política – aparta a figura do desobediente daquela do revolucionário também porque a própria desobediência é uma estratégia de convencimento em relação àqueles que assistem aos atos públicos de descumprimento da lei.

Argumentos semelhantes aos expostos acima são aplicáveis na diferenciação entre aquele que protesta pacificamente e o terrorista. Uma vez que o objetivo do revolucionário e do terrorista é o poder, não a moralidade, o princípio da publicidade não pode aí prevalecer. A não violência põe em destaque o caráter não disruptivo da desobediência civil, de modo que os recursos persuasivos próprios a essa forma de protesto radical, quando colocados em prática no interior de uma esfera pública liberal, têm por objetivo manter a atenção do público sem amedrontá-lo. Assim é que a desobediência civil se configura em uma prática política inteiramente oposta ao terrorismo, porque a intenção do insurreto não violento é apelar ao senso de justiça da maioria por meio da razão, o que exclui afetos como o medo do âmbito dos elementos subjetivos a serem mobilizados na

opinião pública. A radicalidade do desobediente está na defesa intransigente de valores comuns e universalizáveis, enquanto o terrorista apresenta, de maneira violenta, uma visão fundamentalista da moral e da verdade ao restante da sociedade. Por essa razão, Habermas afirma que:

[...] em sociedades multiculturais, a constituição nacional pode tolerar apenas as formas de vida articuladas no interior do *medium* de tradições não fundamentalistas, porque a coexistência com direitos iguais para essas formas de vida requer o reconhecimento mútuo de diferentes grupos culturais. (Habermas, 1996b, p. 224).

O objetivo da transgressão à lei é “[...] obter mais audiência e maior influência midiática para argumentos opostos [...]” (Habermas, 1996a, p. 382) a uma estrutura de poder. É, assim, uma estratégia racional de apelo à opinião pública que coloca os afetos da população em segundo plano. Trate-se de criar, em meio à sociedade civil, uma nova corrente de opinião que antagonize com discursos e práticas sociais contrárias ao espírito constitucional. Um grupo minoritário que esteja moral e politicamente comprometido com princípios de justiça luta de maneira não violenta contra estruturas de poder que administram a sociedade como um todo. Por um lado, a atuação do Estado e a defesa de sua atuação configuram uma espécie de hegemonia; por outro, o movimento de persuasão da opinião pública empreendido pelo desobediente civil é de tipo contra-hegemônico.⁹ A esfera pública, uma arena de características discursivas, molda as condições do debate entre os atores sociais e acolhe o embate entre um discurso hegemônico, que reproduz injustiças, e um discurso contra-hegemônico, que defende os princípios constitucionais de justiça. Nesse sentido, a desobediência civil expressa o nexo entre soberania popular e direitos humanos, pois, ao representar uma forma de contra-hegemonia a certo *status quo*, a resistência pacífica configura-se em um “[...] modo de exercício da autonomia política, que é assegurado através da formação discursiva da opinião e da vontade, não através da forma das leis gerais”. (Habermas, 1997, Vol. I, p. 137). O Estado, desse modo, pode pretender uma influência hegemônica sobre a sociedade tendo a constituição em suas mãos; porém, ele não detém o espírito da lei máxima. Esse espírito é a legitimidade, que repousa no povo e que se mantém viva pelo dinamismo social desempenhado na esfera pública.

CONCLUSÃO: DESOBEDIÊNCIA CIVIL COMO AMPLIAÇÃO DA PARTICIPAÇÃO DEMOCRÁTICA

William Scheuerman aponta que Habermas reformulou o modelo democrático de desobediência civil de modo a desafiar “[...] o estreito entendimento do liberalismo acerca da democracia e seu diagnóstico insuficientemente crítico em relação ao *status quo* político liberal”. (Scheuerman, 2018, p. 7) A democracia representativa liberal, consagrada nas constituições dos Estados modernos, não responde suficientemente bem aos desafios políticos contemporâneos. Os sistemas de direitos, adormecidos sob a letra fria da lei, necessitam do calor de sociedades vibrantes, que tomam para si a função de defender esses sistemas que lhes protegem e que lhes conferem a própria dignidade. O Estado de direito, quando disfuncional e não mais constrangido diante do soberano legítimo, o povo, recai em um legalismo autoritário, que nada mais é do que a autoafirmação de um governo irracional por meio da força.

A desobediência civil possibilita a renovação da democracia pela própria sociedade, que participa politicamente confrontando a legalidade. Com o auxílio estratégico de ações não violentas, o desobediente adentra a esfera pública como um provocador pacífico que possibilita o desenvolvimento não disruptivo da democracia e do Estado de direito. Profundamente impregnada de um sentido moral, a postura discursiva e performativa de não violência pode ser compreendida como pré-figuração de uma sociedade na qual os conflitos ocorrem sem que, no entanto, as partes litigantes considerem a possibilidade de aniquilação uma da outra. Como observa Bedau, a não violência é essencial a um discurso político ideal, pois esse discurso deve ser racional, tolerante às discordâncias e paciente. (Bedau, 1991, p. 8)

Se o princípio do discurso de Habermas atende a uma expectativa democrática de inclusão da não violência como componente fundamental de qualquer prática política, sua teoria do discurso

⁹ Essa terminologia gramsciana, oportunamente utilizada por Nancy Fraser, auxilia no esforço de compreensão de fenômenos políticos que contrapõem uma minoria a uma maioria. Ver: Legitimation crisis? *On the political contradictions of financialized capitalism*. **Critical Historical Studies**, Vol. 2, n. 2, 157-189, Outono.

joga luz sobre a maneira pela qual as ações dos cidadãos podem se desenvolver em uma esfera pública liberal. Nesse sentido, amplia-se a noção kantiana de uso público da razão para além da livre expressão do pensamento, na forma oral ou escrita; redimensionada, a razão torna-se ação de resistência às injustiças. No leque de ações radicais e não institucionais, a desobediência civil preservaria certos pressupostos básicos para que os avanços obtidos pela democracia liberal não fossem perdidos em experiências políticas socialmente traumáticas, como processos revolucionários ou incursões terroristas.

O nexos entre ação moral, ação política e respeito à lei – que pode ser depreendido do princípio do discurso – explicita a diferença entre modos violentos de insurreição e uma reforma radical por meio da desobediência civil: enquanto o desobediente não violento se move levando em consideração aspectos morais da ação, revolucionários e terroristas agem com ambição de poder, para realizar uma visão de mundo que pensam ser a mais justa. Contrariamente, o desobediente apela ao senso de justiça da sociedade a que se dirige e apresenta um comportamento em acordo com princípios morais reconhecidos na esfera pública em que desenvolve seu discurso e sua ação. A publicidade da ação, outro aspecto central nas definições de desobediência civil, é contraditória às pretensões de poder que acompanham ações violentas contra o Estado de direito, uma vez que manifestações de protesto desse tipo são imposições reivindicatórias que não participam da construção intersubjetiva e racional de valores e ideias por meio do debate público.

O modelo habermasiano de reflexão sobre a desobediência civil permite-nos pensar um alargamento da democracia representativa para além do modelo liberal de Estado de direito. Recupera-se, desse modo, o espírito das constituições modernas pelas mãos do próprio sujeito de direitos, que busca a preservação de suas liberdades por meio de uma prática cidadã participativa. De um comportamento ativo e moralmente comprometido é possível esperar uma reforma social profunda e para o melhor, pois no horizonte de uma prática política que exclui a violência está a verdadeira libertação de toda forma de opressão política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, H. *Crises of the republic*. New York: Harcourt, 1972.

BEDAU, H. A. (Comp.). *Civil disobedience in focus*. London: Routledge, 1991.

COHEN, J.; ARATO, A. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: The MIT Press, 1992.

FRASER, N. *Legitimation crisis? On the political contradictions of financialized capitalism*. *Critical Historical Studies*, Chicago, Vol. 2, Nº. 2, p. 157-189, 2015.

SILVA, F. G. *Desobediência civil e o aprofundamento da democracia*. **Pensando: Revista de Filosofia**, Teresina, Vol. 9, Nº 18, p. 198-215, 2018.

HABERMAS, J. *Between facts and norms*. Cambridge: MIT Press, 1996a.

HABERMAS, J. *Civil disobedience: litmus test for the democratic constitutional state*. *Journal of Sociology*, Berkeley, Vol. 30, p. 95-116, 1985.

HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, J. *The inclusion of the other: studies in political theory*. Cambridge: MIT Press, 1996b.

KANT, I. *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

RAWLS, J. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REPOLÊS, M. F. S. **Habermas e a desobediência civil**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2003.

SCHEUERMAN, W. *Civil disobedience*. Malden: Polity Press, 2018.

SCHEUERMAN, W. *Whistleblowing as civil disobedience: the case of Edward Snowden*. ***Philosophy and Social Criticism***, Thousand Oaks, Vol. 40, N° 7, p. 609-628, 2014.

THOMASSEN, L. *Within the limits of deliberative reason alone: Habermas, civil disobedience and constitutional democracy*. ***European Journal of Political Theory***, London, Vol. 6, N° 2, p. 200-218, 2007.

THOREAU, H.D. **A Desobediência Civil**. Porto Alegre: L&PM, 1997.





A TEORIA ESTÉTICA DE BAUDELAIRE

Luana Kimberly Madruga Almeida *

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.12501>

RESUMO

Este artigo tem como objeto analisar de forma sucinta a teoria estética de Charles Baudelaire em meio ao seu contexto histórico, e como o poeta fundamenta sua teoria estética de arte e beleza em meio ao que ele determina por modernismo. Iniciaremos nossa investigação com uma breve introdução a respeito do autor e seu contexto. A seguir veremos, brevemente, o que Baudelaire entende por beleza, arte, moda, etc. Consoante a isso, nossa investigação se estenderá a Baudelaire e a modernidade, e como esse período tão característico determina o pensamento do autor. Ademais, veremos a posição e influência de Baudelaire diante do movimento a arte pela arte. Por fim, apresentaremos a conclusão de nossa investigação, e como o poeta apresenta noções de interesse à Filosofia, ao tratar conceitos estéticos em suas obras.

PALAVRAS-CHAVE

Estética. Arte. Beleza. Realismo. Naturalismo. Simbolismo. Literatura.

RÉSUMÉ

Cet article vise à analyser succinctement la théorie esthétique de Charles Baudelaire dans son contexte historique, et comment le poète fonde sa théorie esthétique de l'art et de la beauté dans ce qu'il définit comme le modernisme. Nous commencerons notre enquête par une brève introduction sur l'auteur et son contexte. Nous verrons ci-dessous brièvement ce que Baudelaire entend par beauté, art, mode, etc. Notre enquête s'étendra ainsi à Baudelaire et à la modernité, et à la manière dont cette période caractéristique détermine la pensée de l'auteur. Nous verrons également la position et l'influence de Baudelaire dans le mouvement de l'art pour l'art. Enfin, nous présenterons la conclusion de notre enquête, et comment le poète présente des notions d'intérêt pour la philosophie, lorsqu'il traite des concepts esthétiques dans ses œuvres.

MOTS-CLÉS

Esthétique. Art. Beauté. Réalisme. Naturalisme. Symbolisme. Littérature.



1 INTRODUÇÃO

Charles Baudelaire (1821-1867), um dos precursores do Simbolismo. Foi poeta e um dos nomes mais influentes da França no XIX, inaugurando a modernidade da poesia. De personalidade controversa, passa a levar uma vida boêmia, entregando-se desde a juventude aos vícios e aos prazeres diversos. Baudelaire dedicou-se, também, em traduzir as obras de Edgar Allan Poe (1809-1849), que exerceu forte influência em seu pensamento. Em suas obras, Baudelaire expressa seu desprezo pela sociedade, com intuito de através de sua poesia “extrair a beleza do mal”. Suas principais obras são: “*As Flores do Mal*”; “*Paraísos Artificiais*”; “*Pequenos Poemas em Prosa*”; “*Sobre a Modernidade*”; etc.

Devido ao caráter crítico de suas obras, Baudelaire desperta a atenção de diversos pensadores, entre eles: Walter Benjamin (1892- 1940), que se dedicou ao estudo e crítica das obras de Baudelaire, partindo do comportamento do poeta frente à burguesia que pretendia impor aos artistas um modo de

* Acadêmica do curso de Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Erechim. E-mail: luanakimberlyalmeida42@gmail.com

produção. Benjamin também sustenta a ideia de beleza apresentada por Baudelaire, ou seja, de uma beleza em contraposição ao caráter feio da burguesia. A teoria do belo de Baudelaire, fundamenta-se a partir do pressuposto de que todo sentimento estético é, concomitantemente, transitório e eterno, isto é, ser prescindível de um período, mas, também poder se tornar clássico.

Na introdução de sua tradução aos textos de Edgar Allan Poe, Baudelaire salienta sua crítica aos artistas, a saber, por sua desconformidade com a realidade. Baudelaire se vê em meio aos valores pressupostos em sua época, baseados no avanço científico e na busca por métodos que sejam científicos, filosóficos, etc. A poesia também adquire esse caráter mais intelectual e os escritores, que não encontram mais um ideal de beleza para se agarrar, dedicam-se também a impessoalidade na hora de escrever. Em “*As Flores do Mal*”, Baudelaire, mesmo que ainda com traços do romantismo, inicia o simbolismo que é marcado pela vontade de evidenciar a realidade social humana. Baudelaire se propôs a extrair a beleza do mal através da poesia, demonstrando a realidade hipócrita da sociedade.

2 A DUALIDADE DA BELEZA

Baudelaire fundamenta sua teoria estética em meio a uma dualidade, onde o autor distingue dois tipos de beleza, a saber, uma invariável e eterna e outra variável e transitória. Para o poeta, a beleza é contingente, e está sujeita a períodos, paixão, cultura, moda, etc. Segundo Baudelaire, todo sentimento estético possui algo de eterno e variável, por que a beleza é multiforme¹, isto é, não está restrita a um único modo de abstração. Segundo Baudelaire (1923), “A beleza absoluta procede da abstracção [sic] das diferentes belezas. Procede das paixões: tal como temos nossas próprias paixões, temos a nossa própria beleza”². A beleza eterna não existe em sua totalidade, mas somente, em meio a transitoriedade.

Enfatiza Baudelaire:

Na verdade, esta é uma bela ocasião para estabelecer uma teoria racional e histórica do belo, em oposição à teoria do belo único e absoluto; para mostrar que o belo inevitavelmente sempre tem uma dupla dimensão, embora a impressão que produza seja uma, pois a dificuldade em discernir os elementos variáveis do belo na unidade da impressão não diminui em nada a necessidade da variedade em sua composição. O belo é constituído por um elemento eterno, invariável, cuja quantidade é excessivamente difícil determinar, e de um elemento relativo, circunstancial, que será, se quisermos, sucessiva ou combinadamente, à época, a moda, a moral, a paixão. Sem esse segundo elemento, que é como o invólucro aprazível, palpitante, aperitivo do divino manjar, o primeiro elemento seria indigerível, inapreciável, não adaptado e não apropriado à natureza humana. Desafio qualquer pessoa a descobrir qualquer exemplo de beleza que não contenha esses dois elementos.³

Segundo o poeta, a beleza fundamenta-se, também, na individualidade do autor. De acordo com Baudelaire, o artista deve buscar explorar sua criatividade, buscando a perfeição artística. Para Baudelaire, Constantin Guys (1802- 1892) é o exemplo de artista que consegue demonstrar em suas obras a dualidade, da transitividade e do eterno, de maneira equilibrada. “Em outras palavras, Guys teria sabido reter, de seu tempo, características de estilo e moda tão especiais que comporiam um conjunto harmônico com aquela metade eterna e imutável do belo. Nas palavras de Baudelaire, ele é o pintor da circunstância e de tudo que ela sugere de eterno”⁴.

Segundo Baudelaire,

“O belo é sempre extravagante”, diz Baudelaire; sem isso, seria banal, o que seria uma característica inconcebível da beleza. Claro que não é franca e voluntariamente extravagante, mas sim feito de uma pequena extravagância inconsciente e por vez ingênua. Este lado extravagante é variável consoante os países, os costumes, os povos, os hábitos e o temperamento pessoal do artista, nunca deverá ser regulado, emendado, retificado [sic]: tal ausência de liberdade seria a morte da arte.⁵

A beleza é uma expressão da moda de cada época, são os homens em busca da representação daquilo que os agrada no momento. Mas que logo passa e se for considerado belo, fica retratado em estátuas, pinturas etc., e tornam-se clássicos. Se for considerado feio, não passam de caricaturas. A

1 *Apud* Bayer, 1961, p. 285.

2 *Apud* Bayer, 1961, p. 285.

3 Baudelaire, 1996, I.

4 Martins, 2013, p. 40.

5 Bayer, 1961, p. 285.

temporalidade marca esse processo de dualidade sustentada por Baudelaire. O que foi considerado belo se mantém eterno através da arte, apesar de não ser mais considerado belo pela moda atual. Essa liberdade de expressão de diversas belezas que sustentam a arte, segundo Baudelaire, é onde o artista é capaz de expressar a realidade de sua época, de sua religião, etc. “[...] a porção eterna de beleza estará ao mesmo tempo velada e expressa, se não pela moda, ao menos pelo temperamento particular do autor. A dualidade da arte é uma consequência [sic] fatal da dualidade do homem”⁶.

A arte e o belo são capazes de extrair do homem sentimentos de fé, uma espécie de atribuição a espiritualidade, que segundo Baudelaire, é onde o artista expressa seus desejos, sentimentos, etc. A arte é capaz de incitar no artista a coragem de expressar efetivamente a realidade das coisas. De acreditar na verdade dessa representação e, logo mais, exteriorizar em sua obra. Esse anseio de representação deve ser acompanhado de uma certa dificuldade, dado que para Baudelaire, a arte não se expressa facilmente. E um verdadeiro artista não deve buscar nada além da perfeição. “Tudo o que não é perfeição deveria esconder-se, e tudo o que não é sublime é inútil e culpável”⁷, salienta Baudelaire.

Na introdução de sua tradução das obras de Edgar Poe, Baudelaire, falando dos artistas, considera-os como sendo uma raça irritável. Há neles desproporção com a realidade, e veem, por exemplo, a injustiça, não onde ela não existe, mas muitas vezes onde os olhos não poéticos não a veem. Esta famosa irritabilidade poética tem relações com uma certa clarividência: “Esta clarividência, diz-nos Baudelaire, não é senão um corolário da viva percepção da verdade, da justiça, da proporção, numa palavra, do belo”.

2.1 A MODERNIDADE EM BAUDELAIRE

Baudelaire⁸ se encontra em meio a diversos movimentos artísticos característicos do século XIX, entre eles: naturalismo, realismo, romantismo, simbolismo, etc. Ademais, a Teoria da Evolução de Darwin, amparava novas perspectivas e maneiras de fundamentação das diversas áreas do conhecimento, o naturalismo se evidencia por ser uma radicalização do realismo, e tinha como pressuposto a teoria evolucionista. O naturalismo se caracterizava pela impessoalidade, positivismo, determinismo, etc. A literatura naturalista abordava livremente o sexo, adultério, e uma representação fiel da realidade que antes ofuscada pelo romantismo não demonstrava a verdadeira face burguesa da sociedade.

Segundo Mourão,

[...] o que impulsiona a lírica do poeta dividido entre duas épocas, e fará de sua obra a voz angustiada do seu tempo, em que a beleza é marcada pela inescrupulosidade e frivolidade da vida burguesa, causa da opressão moderna. Baudelaire, extasiado até a obsessão, torna-se o poeta da cidade febril, pervertida, perturbadora⁹.

Em *Sobre a Modernidade*¹⁰, Baudelaire expressa os conflitos motivados pela vida moderna. Baudelaire expõe como a instauração de uma nova burguesia e as mudanças da vida urbana, após a primeira revolução industrial, influenciam nos valores estéticos da sociedade. Baudelaire crítica a falta de individualidade, a superficialidade e os valores impostos pelo modernismo. Em meio às multidões o indivíduo se ofusca, onde o autor usa a figura de Dândi¹¹ que se dedica a vida social, a moda, e os valores estéticos da sociedade, nada para ele vale mais do que a beleza da vida moderna. Salienta Baudelaire, o Dândi:

Admira as belas carruagens, os garbosos cavalos, a limpeza reluzente dos lacaios, a destreza dos criados, o andar das mulheres ondulosas, as belas crianças, felizes por viverem e estarem bem vestidas; resumindo, a vida universal. Se uma moda, um corte de vestuário foi levemente transformado, se os laços de fita e os cachos foram destronados pelas rosetas, se a mantilha se ampliou e o coque desceu um pouquinho na nuca, se a cintura foi erguida e a saia alargada, acreditem que a uma distância enorme seu olhar de águia já adivinhou¹².

6 Baudelaire, 1996.

7 *Apud* Bayer, 1961, p. 285

8 Faremos uma breve abordagem do contexto histórico de Baudelaire para, deste modo, compreendermos melhor o que motiva o autor conforme o seu período.

9 Mourão, 2016, p. 50-51.

10 Obra dedicada ao pintor Constantin Guys (1802- 1892).

11 (Homem com um ótimo senso estético).

12 Baudelaire, 1996.

Para Baudelaire, este homem busca algo que o autor chama de modernidade¹³. “Houve uma modernidade para cada pintor antigo: a maior parte dos belos retratos que nos provêm das épocas passadas está revestida de costumes da própria época”. Baudelaire define modernidade como algo característico de cada período, de cada artista, de cada moda etc., onde se apresenta a beleza que o ser humano a confere. “A Modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável”¹⁴.

2.2 BAUDELAIRE E A ARTE PELA ARTE

Quanto mais beleza o artista lhe conferir, mais preciosa será a obra; mas há na vida ordinária, na metamorfose incessante das coisas exteriores, um movimento rápido que exige do artista idêntica velocidade de execução. As gravuras de várias tonalidades do século XVIII obtiveram novamente o favor da moda, como eu afirmava há pouco; o pastel, a água-forte, a água-tinta forneceram sucessivamente seus contingentes para o imenso dicionário da vida moderna disseminado nas bibliotecas, nas pastas dos amadores e nas vitrines das lojas mais vulgares.¹⁵

O movimento a *arte pela arte* surge relacionado ao romantismo, realismo, característicos da sociedade moderna do século XIX. Baudelaire, como já mencionado, adota uma posição crítica diante dos valores burgueses de sua época, “[...] também é um protesto contra o utilitarismo vulgar, contra as medonhas preocupações da burguesia com seus negócios. É uma determinação do artista de não produzir mercadorias em um mundo no qual tudo se transforma em mercadoria vendável”¹⁶. A arte não deve ser reduzida a uma mercadoria, e a beleza não pode ser analisada como meio de aumentar o preço de uma obra, tanto quanto o artista não deve ser condicionado a produzir para gerar lucros. A liberdade é o que sustenta a arte¹⁷.

Salienta Fisher,

Baudelaire erigiu a efígie sagrada da beleza em oposição ao feio mundo da burguesia. Para a hipocrisia vulgar e para o esteticismo anêmico, a beleza é uma fuga da realidade, um quadro digestivo, um sedativo barato; mas a beleza que se ergue da poesia de Baudelaire é um colosso de pedra, uma truculenta e inexorável deusa do destino, tal como o anjo da ira empunhando uma espada de fogo: seus olhos faíscam e condenam um mundo onde triunfaram o feio, o banal e o inumano. A pobreza disfarçada, a doença oculta e o vício secreto não podem deixar de se revelar em face da sua nudez radiante. É como se a civilização capitalista fosse trazida ante uma espécie de tribunal revolucionário: a beleza conduz o julgamento e pronuncia o seu veridicto [sic], escrito em linhas de aço temperado.

O mundo burguês não era capaz de encarar a realidade apresentada nas obras de Baudelaire, e muitos de seus poemas foram censurados devido ao caráter representacional de uma beleza “assustadora”, dado que o poeta se propôs a retirar beleza do mal.

Walter Benjamim¹⁸ define a posição de Baudelaire do seguinte modo:

Ele foi o primeiro a perceber – e esta percepção tem imensas consequências – que a burguesia se achava em um processo de retirada da sua subvenção aos artistas. Que novo amparo social poderia tomar o lugar da burguesia? Nenhuma classe social estava em condições de dar-lhes com que viver; o único lugar onde se podia obter suprimento era o mercado de investimentos. Não eram as questões óbvias que comportavam solução a curto prazo as que inquietavam Baudelaire, e sim questões mais profundas, que não comportavam solução imediata... Porém, a natureza do mercado, onde essas questões deveriam ter descobertas as suas respectivas soluções, era de tal ordem que impunham um modo de produzir tanto como um modo de viver dos antigos poetas. Baudelaire foi compelido a clamar pela dignidade do poeta em uma sociedade que já não tinha mais dignidade de qualquer espécie para proporcionar.¹⁹

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Baudelaire se posiciona ao seu tempo através de sua teoria estética, onde a beleza surge em contraposição a feiura da burguesia. O poeta evidencia sua teoria através da dualidade da beleza,

13 Aqui modernidade ganha um novo conceito dado por Baudelaire.

14 *Ibid.*

15 Baudelaire, 1996.

16 Fisher, 1987, p. 80.

17 Ver página 3-4.

18 *Apud* Fisher, 1987, p. 81.

19 Benjamim *apud* Fisher, 1987, p. 81.

uma mutável e transitória e outra imutável e eterna. Através de cada ideal de beleza, de acordo com Baudelaire, está representada a modernidade de um período. Isto é, Baudelaire atribui um novo modo de compreender a modernidade, como uma forma de representação da moda, do belo e da arte. A modernidade representa o lado transitório da arte, a caracterização da moda e dos valores, que no século XIX são atribuídos a uma nova burguesia e os movimentos artísticos que o circundam. Baudelaire busca representar a realidade em seus poemas, e para isso é necessária a liberdade que, de acordo com Baudelaire, sustenta a arte. Liberdade que se vê ameaçada com a valorização do capitalismo, e a transformação da arte como algo vendável e lucrativo.

4 REFERÊNCIAS

BAUDELAIRE, C. **Sobre a modernidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BAYER, R. **História da estética**. Trad. J. Saramago. Lisboa: Estampa, 1978. p. 284- 285.

FISCHER, E. **A necessidade da arte**. Trad. L. Konder. 9. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1987. p. 80-82.

MARTINS, G. V. **Poética clássica e estética: de Platão a Baudelaire**. 2013. 50 f. Trabalho de Conclusão de Curso – Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

MOURÃO, E. J. T. **A crítica de arte em Charles Baudelaire**. 2016. 180 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.





O PROBLEMA MORAL E ONTOLÓGICO DO MAL AGOSTINIANO NO LIVRE ARBÍTRIO

Matheus da Silva de Morais *

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.13186>

RESUMO

Este artigo se propõe a apresentar a resolução ao problema do mal, do ponto de vista moral e ontológico, na obra *De libero arbitrio* de Agostinho. Percorrendo, em um primeiro momento, a relação de Agostinho com o problema do mal, é realizada uma breve exposição da doutrina maniqueísta para maior elucidação do fato da obra trabalhada ser anti-maniquéia. Posteriormente, é apresentada uma exposição do mal moral e, por fim, a possibilidade de se pensar a ontologia do mal no *De libero arbitrio*, que é, no fim, a base para a resolução para o mal moral.

PALAVRAS-CHAVE

Agostinho. Mal. Vontade. Privação.

ABSTRACT

This article aims to present the resolution to the problem of evil, from a moral and ontological point of view, in Augustine's work *De libero arbitrio*. Firstly, going through Augustine's relationship with the problem of evil, a brief exposition of the Manichaean doctrine is made to further elucidate the fact that the work being worked on is anti-Manichaean. Subsequently, an exposition of moral evil is presented and, finally, the possibility of thinking about the ontology of evil in *De libero arbitrio*, which is, in the end, the basis for the resolution of moral evil.

KEYWORDS

Augustine. Evil. Will. Deprivation.



“[...] *quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod ominino non est*”¹. Conf. III, 7, 12.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Do famoso paradoxo de Epicuro, “ou Deus pode e não quer evitar o mal, e então não é bom; ou quer e não pode, e então não é onipotente; ou nem pode nem quer, e então não é Deus”², temos, ao longo da história, variadas disputas, incontáveis soluções e demasiadas inquietudes. O problema do mal se refere a questão de como Deus, o Sumo Bem para a tradição medieval cristã, pode ser bom, criador de tudo, aquele do qual deriva todo ser, sendo que atestamos que o mal se faz presente no mundo. O problema do mal se estabelece ao atestarmos a soberania e bondade absoluta deste princípio criador, e a constatação da presença do mal – ou seja, apesar de Deus ser soberano, o mal está presente na criação e ele não erradica tal fenômeno. Em outros termos: como Deus pode ser soberano e bom, se o mal existe? Porque se tudo que existe, todos os seres, deriva dele, que é verdadeiramente, e o mal existe, como não ser ele a fonte do mal, e por consequência, ser ele mesmo mal e não o sumo bem? A este problema, ao longo da história da filosofia, foram dadas

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), tendo como foco de estudo a área da Metafísica. Atualmente, bolsista de iniciação científica pelo PIBIC CNPQ, dedicando-se ao estudo sobre o problema metafísico do mal no *De libero arbitrio* de Santo Agostinho e nas *Enéadas* de Plotino. (Fonte: Currículo Lattes).

1 “Porque não sabia que o mal não é senão a privação do bem, até ao ponto de não ser absolutamente”.

2 TORRES QUEIRUGA, Andrés. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**: por uma nova imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 187.

diversas resoluções, e, até mesmo, ganharam [as resoluções ao problema do mal] um termo técnico específico: “teodiceia³”. Uma das resoluções dadas ao problema do mal será a dos maniqueístas – a qual iremos expor neste artigo – que será rebatida pela resolução agostiniana ao problema do mal, propósito da escrita do *De libero arbitrio*.

Este artigo tem por objetivo apresentar a concepção ontológica de mal de Santo Agostinho na obra *De libero arbitrio*, pressuposta na apresentação do mal moral no Livro II e III, comparando com a concepção ontológica de mal para Plotino, visando, ao fim, mostrar como esta influenciou a resposta de Agostinho em sua obra ao problema do mal, que tem como objetivo contrapor a doutrina maniqueísta, religião da qual Agostinho fez parte. Para se atingir tal objetivo, traçaremos o respectivo caminho argumentativo: (i) de início, pretendemos mostrar como o problema do mal inquietava a mente e o coração de Agostinho, muito antes de sua conversão, motivo que o fez entrar para o maniqueísmo; (ii) posteriormente, se faz necessário – principalmente pelo fato de o *De libero arbitrio*, obra de Agostinho na qual estamos trabalhando neste artigo, ser um escrito antimaniqueu – fazer uma breve exposição da doutrina maniqueísta, e por consequência, a ontologia e ética da mesma; (iii) depois disto, analisaremos a concepção ontológica de mal para Plotino, com base no Tratado das Enéadas I [8], *de onde vem os males e o que são?*, evidenciando assim, a influência da teodiceia plotiniana sobre a teodiceia agostiniana. (iv) Logo após esta exposição da “teodiceia” plotiniana, primeiramente, analisaremos o mal moral no *Livre Arbítrio* com base nos livros I e II, e secundamente, (v) mostraremos a concepção ontológica do mal de Agostinho que está pressuposta nos livros II e III, e para maior elucidação, contaremos com a ajuda de alguns excertos de outras obras agostinianas, por exemplo, as *Confissões*.

2 AGOSTINHO E O PROBLEMA DO MAL

A problemática do mal muito inquietou Agostinho em sua peregrinação em direção à verdade, após a leitura de *Hortensius* de Cícero, como ele descreve em suas *Confissões*:

Deus é bom e incomparavelmente melhor e mais poderoso; contudo, sendo bom, criou coisas boas, e eis como as abrange e preenche. De onde, então, vem o mal, e como chegou até aqui? Qual é a sua raiz e qual sua semente? [...] De onde vem, então, se um Deus que é bom fez todas as coisas? De onde vem o mal? [...] Tais pensamentos se revolviam em meu pobre peito, oprimido pela preocupação terrível de morrer sem encontrar a verdade [sobre o problema do mal]. (*Conf.* 7. 5. 7).⁴

Tal problemática se coloca quando se admite o monismo cristão – isto é, um único Deus soberano, criador de todos os seres, que verdadeiramente é, absolutamente bom – e quando se atesta a existência do mal; porque se todo ser que existe, em si, é um bem, pois só pode ter tido o seu ser do único princípio absoluto, Deus, O Sumo Bem, de onde vem o mal? E se o mal existe – o que é incontentável⁵ pelo próprio Agostinho –, sendo contado entre os seres, teria sido derivado de

3 Leibniz é o inventor do termo ‘teodiceia’, formado a partir de duas palavras gregas: *theos* (deus) e *dikè* (justiça). O termo indica como se Deus fosse colocado no bando dos réus, e como em um tribunal, fosse feita uma defesa da justiça, soberania, e bondade de Deus contra o problema do mal. Segundo Paul Rateau, no artigo *The Leibnizian theodicy project: Theoretical And Practical Question*, Leibniz não é o primeiro nem o último a empenhar-se em conciliar a sabedoria, a bondade e a onipotência de Deus com a existência do mal no mundo. Ele se inscreve em uma longa tradição iniciada por Platão, seguida pelos estoicos, Agostinho e os medievais. [...] O projeto de teodiceia é antigo e, caso acreditemos em Leibniz, longamente maturado. Desde sua juventude, escreve ele para Jablonski, nutria a ideia de “defender a bondade, a sabedoria e a justiça de Deus, bem como o seu poder supremo e irresistível influência”. [...] Ele se preocupa com o progresso da incredulidade, do ateísmo e do ceticismo em sua época. Ele sabe que a experiência do mal no mundo é um dos principais argumentos usados por aqueles que questionam a ideia de Providência e que chegam até mesmo a duvidar da existência de Deus. Mas ele estima também que, do lado da “defesa”, a causa de Deus nem sempre é muito bem sustentada. Os teólogos, em particular, os detentores do direito absoluto de Deus, que concebem o Ser Supremo como um déspota (e não como um rei bom e sábio) agindo por puro capricho, prejudicam a piedade autêntica. Com efeito, como podemos amar um Deus que parece distribuir bens e males de forma arbitrária e que condena uns e salva outros sem razão aparente?” In: *Aufklärung*, João Pessoa, v. 6, p. 126. Edição Especial. Novembro, 2019.

4 AGOSTINHO, Santo; Bispo de Hipona, 354-430. **Confissões**. Tradução do latim e prefácio: Lorenzo Mammì. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

5 Mas de novo refletia: ‘Quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom, e é também a mesma bondade? Donde me veio, então, o querer eu o mal e não querer o bem? Seria para que houvesse motivo de eu justamente ser castigado? Quem colocou em mim e quem semeou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação do meu Deus tão amoroso? Se foi o demônio quem me criou, donde é que veio ele?’ (Agostinho, 1980, p. 142).

Deus? Se fosse, logo, Deus não é absolutamente bom, ou seja, não é o Sumo Bem. Por outro lado, se é admitido que o mal é um princípio em concorrência com um bom princípio, isto é, Deus, então Deus não é a fonte de todo ser, e por consequência não é soberano. Tais indagações revolviam-se dentro da alma de Agostinho, que chega a escrever: “Revolves uma questão que, quando jovem, consumiu-me sobremaneira e impeliu-me, exaurido, aos hereges, tendo-me prosternado” (*lib. arb.* 2,4). Observemos, pois, o retrato que o próprio Agostinho faz de si quanto ao tormento causado nele, em sua juventude, por falta de uma resolução satisfatória ao problema do mal, a ponto de se precipitar, e ficar nove anos prostrado⁶ na heresia dos maniqueístas.

Nessa busca pela verdade, ainda jovem, enviado para Cartago pelos pais para estudar as artes liberais, Agostinho tenta achar repouso à sua inquietude quanto ao problema do mal na leitura das sagradas escrituras. Todavia, segundo ele, pela obscuridade do seu coração causada pela soberba, orgulho e presunção, a seus olhos, aqueles escritos lhe pareceram “indignos, se comparados à dignidade de Cícero”, e reflete dizendo: “meu inchaço repelia a moderação deles e meu acume não penetrava sua interioridade. Eles [as escrituras sagradas] eram assim para crescer juntamente com os pequenos, mas eu não me dignava ser pequeno: cheio de presunção, me julgava grande”⁷ (Agostinho, 2017, p. 82). Após essa tentativa frustrada na leitura das escrituras, Agostinho descreve, nas suas *Confissões*, como relembrou levemente no trecho do *De libero arbitrio* citado acima, sua precipitação na heresia dos maniqueus, dizendo que caiu “nas mãos de homens delirantes de soberba, demasiado carnis e loquazes, em cujas bocas estavam os laços do demônio e um visco feito da mistura das sílabas do teu nome e do nome do Senhor Jesus [...]” (Agostinho, 2017, p. 84).

E estes maniqueístas, com seu materialismo peculiar, influenciavam Agostinho – que desconhecia outra realidade não sendo corpórea, ignorando, assim, a realidade “que é verdadeiramente” – a uma resolução materialista e dualista ao problema do mal, que não via outra saída senão “concordar com [...] insensatos enganadores, quando perguntavam de onde vinha o mal”, e em sua ignorância, diz Agostinho, esses argumentos o confundiam, ao mesmo tempo o persuadindo que, por meio dessa gnose maniqueísta, estava à “avançar rumo à verdade”, quando, na verdade, segundo o Bispo de Hipona, “se afastava dela” (Agostinho, 2017, p. 85). Ou seja, o Maniqueísmo, segundo Agostinho, por meio do conceito de gnose, um conhecimento de poucos – como uma iluminação, que dá acesso à verdade – passa a seu seguidor a sensação de estar seguindo rumo a verdade, quando, na realidade, o afasta copiosamente; e por consequência, a aparente verdade que, momentaneamente, satisfaz Agostinho quanto ao problema do mal oferecida pelos maniqueístas era enganosa.

O tratado agostiniano que estamos trabalhando neste artigo, no caso o *De libero arbitrio*, é um tratado antimaniqueu, isto é, o desejo de Agostinho na escrita deste tratado não era somente apresentar o conceito de livre arbítrio como origem do mal – tirando de Deus toda responsabilidade pelo mal –, mas, ao fazer isso, apresentar uma solução à problemática do mal e, simultaneamente, rebater a resolução maniqueísta, que é dualista e materialista. Tendo, por fim, o melhor entendimento dos movimentos argumentativos da obra *De libero arbitrio* sendo uma obra antimaniqueísta e, da mesma forma, tendo sido inteligidos os motivos de Agostinho rejeitar e considerar insatisfatória e falsa a solução maniqueísta ao problema do mal – e como sua solução se coloca como uma contraposição a ela –, a seguir apresentaremos uma visão geral do Maniqueísmo, incluindo sua antologia e ética.

2.1 MANIQUEÍSMO: VISÃO GERAL

2.1.1 Maniqueísmo e Ontologia

Há de se perceber que a ontologia dos maniqueus – a maneira como eles interpretavam a realidade – era formada por um dualismo: dois princípios independentes não criados, separados e eternos, que estão em contraste um do outro: o do Bem e o do Mal. Tal Cosmologia Maniqueísta é o cerne da doutrina, da qual deriva todo o resto – ética, gnose e liturgia. Segundo Bataglion Junior, ⁶ “Durante esse mesmo período de nove anos, do décimo nono ao vigésimo oitavo de minha idade, éramos seduzidos e seduzíamos, errávamos e levávamos ao erro com ambições diferentes: abertamente, pelas disciplinas liberais; secretamente, por uma falsa religião; naquelas, soberbos; nesta, supersticiosos; numas e noutras, vãos” (*Conf.* IV. 1. 1). Neste trecho, se faz evidente, pelo próprio relato de Agostinho, que ele frequentou o maniqueísmo por nove anos, dos seus dezoito aos vinte e oito.

⁷ *Ibid.*, p. 82.

Essas duas naturezas, ou princípios, são distinguidas como Luz e Trevas, representando assim a diferença e a dualidade entre ambas. [...] podemos qualificar o dualismo maniqueu como absoluto e radical devido ao fato das duas naturezas serem totalmente independentes uma da outra.⁸

Para o Maniqueísmo, desde toda a eternidade existiam ontologicamente dois princípios, o Reino de Luz e o Reino de Trevas – a primeira sendo imaculada, pura, elevadíssima, somente pela razão podendo ser percebida. Contudo, diferente da concepção metafísica de Deus [cristã neoplatônica], este Deus Bom, apesar de ter uma natureza espiritual, “é um ser corpóreo, não com uma forma limitada ou finita, como a humana, mas infinita e ilimitada”. O segundo, o Reino das Trevas, é chefiado por Satanás, dominante das trevas, “que é mal quanto a sua natureza, sendo esta também física, ilimitada e infinita”, como a do Reino da Luz. Segundo Gomes e Souza, estes “dois reinos ou princípios têm poderes idênticos, pois ambos têm poder de criar, ou de emanar em igualdade e valor” (Xavier e Rocha, 2019, p. 19). Contudo, ensinam os maniqueus que “a luz é superior às trevas, por suas qualidades intrínsecas de bondade, beleza e inteligência, e essas qualidades causaram inveja ao Reino das Trevas sendo o motivo do início da luta entre eles”. (Bataglion Júnior, 2018, p. 19).

Antes de continuarmos e tratarmos da possibilidade de um mal moral no Maniqueísmo, faz-se necessário ressaltar um ponto muito importante do que foi exposto até então: o materialismo maniqueísta. Quanto a este ponto, é fundamental observar que Agostinho foi tão enredado por esse profundo materialismo maniqueísta, até mesmo em relação à divindade [que escreve em suas *Confissões*], a ponto de não conseguir conceber a Deus a não ser como uma substância corpórea⁹, que é, para o Cristianismo, um erro: “Quando queria meditar sobre o meu Deus, não sabia pensar senão numa massa corporal, porque achava nada que não fosse tal – e essa era a causa inevitável do meu erro” (Agostinho, 2017, p. 136).

2.1.2 Maniqueísmo e o Mal moral

Como vimos acima, o Maniqueísmo ensina que o mundo é o local no qual duas forças cósmicas, o Bem e o Mal – dois princípios independentes, separados e eternos – “contendem incessantemente”. Desse modo, a seguinte resolução do problema do mal oferecida pelos maniqueístas é que o Bem, o Deus bom, está “fazendo o melhor contra o mal, mas está a enfrentar um oponente independente tão formidável como ele” (Meconi, 2016, p. 131). Ou seja, a resolução do problema do mal oferecida pelos maniqueístas era que o mal é um princípio que está em conflito com o princípio do bem, e é através do princípio-mal, que reside na matéria, que advém o mau no mundo; e não da vontade humana. Deter-nos-emos agora neste outro tópico essencial da Doutrina Maniqueísta: o homem não possui livre arbítrio – ou seja, ele não é livre; logo, não é responsável pelas suas ações. Na Doutrina Maniqueísta, o mal praticado tem origem no princípio mau, que está em sua matéria. Ou seja, a matéria é má porque tem parte com o princípio mau, logo, não pode fazer outra coisa senão fazer o mal. Por isso, o sujeito que está na matéria não tem culpa: como se culpará e exercerá justiça sobre alguém que não é responsável pelo erro, ou pelo menos não é a origem do ato defeituoso? Portanto, para o Maniqueísmo, o Mal não só é um princípio substancial que coexiste com o princípio substancial do Bem, mas também é a origem do agir mal; ou seja, a origem do ato moralmente defeituoso não é, como veremos que é para Agostinho, a vontade humana, mas está na matéria, que tem participação com o deus Mal maniqueísta. Neste sentido, o homem está condenado a agir mal, não tendo outra opção vista sua condição de aprisionamento à matéria, que é má. Temos aqui um fatalismo, que isenta o homem da responsabilidade de seus delitos, como também, da justiça devida a esses.

Apesar de os maniqueus acreditarem que no homem há uma alma ontologicamente boa, consubstancial com o Bem – o princípio bom –, por estar ligada ao corpo, que é mal por ser matéria – sendo essa participante do Mal –, [a alma humana] está envenenada pelas mais variadas tendências chafurdadas pela perversidade (Bataglion Júnior, 2018, p. 44). Logo, para o Maniqueísmo, pelo

8 BATALGION JÚNIOR, Eloi. **O mal como privação do bem:** a refutação de Santo Agostinho ao Maniqueísmo. São Paulo: Paulus, 2018, p. 19. *E-book*. Disponível em: <<https://www.fapcom.edu.br/ebook/o-mal-como-privacao-do-bem-a-refutacao-de-santo-agostinho-ao-maniqueismo>>. Acesso em: 23/05/2024.

9 O que afasta Agostinho desse materialismo é o seu encontro com o neoplatonismo de Plotino e Porfírio, que tem uma função propedêutica na busca de Agostinho pela verdade, que, no fim, o leva até o *logos* encarnado de São João.

fato de não haver livre arbítrio e, por consequência, responsabilidade, o mal acaba não podendo ser considerado algo moral, mas algo natural, porque

[...] depois que o mal e o bem se mesclaram, ambos ficaram em uma contínua luta, e, dessa maneira, se o homem agir de forma má, ele imputará a culpa ao fato de a substância má dominá-lo, e se agir de forma boa, dirá que está agindo segundo a substância boa [...] Nesse sentido, não há livre arbítrio na doutrina maniqueia devido ao fato da alma só poder fazer o bem, e já a matéria só poder fazer o mal, pois esses dois princípios são oriundos daqueles dois reinos, o da Luz, que é totalmente bom, e o das Trevas, que é totalmente mau.¹⁰

Ainda diz Costa quanto à interpretação do agir mal na ética maniqueísta:

Portanto, para o homem maniqueu, o mal que ele praticava não era responsabilidade sua, ou fruto de sua livre escolha, mas algo involuntário e inevitável, visto estar deterministicamente marcado pela parte má de sua natureza humana – a matéria, ou que o mal estava inerente em sua natureza corpórea [...].¹¹

Tal concepção sobre a liberdade, o mal e o homem é vista no jovem Agostinho que descreve a si mesmo em seu percurso no Maniqueísmo, nas *Confissões*, aplacando a culpa de seus atos maus, por meio dessa doutrina fatalista e dualista maniqueia, ao falar que, ao invés de se aplicar a confissão de pecados cristã ortodoxa e pedir a Deus que o limpe de todas as suas falhas, recorre a dizer que está isento de toda e qualquer responsabilidade por não ser ele o praticante do mal, mas “outro” nele – neste caso, a matéria, que é má. Ou seja, se ele, o sujeito Agostinho, não é causa do ato mau, mas outra natureza que coexiste com ele, não pode ter sido ele o praticante e nem ele ser mau; logo não pode ser responsabilizado, como também não há porque haver culpa. Vejamos o que ele diz:

Conservava ainda a ideia de que não éramos nós que pecávamos, mas alguma outra natureza estabelecida em nós. O fato de estar sem culpa e de não dever confessar o mal após tê-lo cometido satisfazia o meu orgulho; desse modo eu não permitia que curasses minha alma que pecara contra ti preferindo desculpá-la e acusar não sei qual outra força, que estava em mim, mas que não era eu (*Conf.* V. 10. 18).¹²

3 PROBLEMA DO MAL MORAL NO *DE LIBERO ARBITRIO*

3.1 O TEMA DO MAL NO *DE LIBERO ARBITRIO*

Posto tal pano de fundo e apresentada a teodiceia plotiniana, aprofundar-nos-emos agora na resolução do problema do mal para Santo Agostinho na obra *De libero arbitrio*, mais especificamente, o problema moral do mal. O *Livre arbítrio* constitui o *corpus agostiniano* em primeiro lugar, sendo a primeira obra agostiniana datada, e uma obra antimaniqueia. Esse último aspecto é propriamente destacado por Santo Agostinho no começo da obra em diálogo com Evódio, seu interlocutor, mas também em suas *Retratações*, última obra [inacabada] de Santo Agostinho, ele escreve que o propósito de compor o *De libero arbitrio* era uma contraposição a doutrina maniqueísta, a qual seguiu por nove anos, principalmente em relação ao problema do mal. A respeito disso, Agostinho formula:

Como ainda nos demorássemos em Roma, quisemos, por meio de uma disputa dialética, investigar de onde é que existe o mal. E assim disputamos [...] e [...] ficou estabelecido entre nós, por uma razão discutida diligentemente, que o mal não havia surgido se não a partir do livre arbítrio da vontade, os três livros que essa mesma disputa deu à luz foram chamados de O livre arbítrio [...]. Essa disputa sem dúvida foi empreendida por causa dos que negam que a origem do mal seja derivada do livre arbítrio da vontade, e que, se assim é, contendem que Deus, o criador de todas as naturezas, deve ser inculpado; querendo eles, desse modo, segundo o erro de sua impiedade – pois são os maniqueus –, introduzir uma certa natureza do mal, imutável e coeterna com Deus”.¹³

Como atestado acima, Agostinho diz que a obra *De libero arbitrio*, em seus três livros, foi o fruto de uma disputa dialética quanto a origem do mal, num esforço – partindo pela fé em busca de

10 *Ibid.*, p. 45.

11 COSTA *apud* BATAGLION JÚNIOR, Eloi. **O mal como privação do bem**: a refutação de Santo Agostinho ao Maniqueísmo. São Paulo: Paulus, 2018, p. 45. *E-book*. Disponível em: <<https://www.fapcom.edu.br/ebook/o-mal-como-privacao-do-bem-a-refutacao-de-santo-agostinho-ao-maniqueismo>>. Acesso em: (26/05/2024)

12 *Ibid.*, p. 134.

13 AGOSTINHO. **O livre arbítrio**: livro I. Tradução, introdução, notas, comentários e léxico de termos técnicos: Ricardo Taurisano. São Paulo: Filocalia, 2019, p. 167.

evidência racional – de livrar de Deus qualquer culpa quanto ao mal, focando numa defesa filosófica dialética da unidade, supremacia e bondade de Deus, contra os maniqueístas que defendiam dois deuses – um mau e outro bom: o primeiro como origem da maldade –, negando assim o livre arbítrio da vontade humana.

A obra é construída em diálogos entre Agostinho e Evódio, e já começa de modo significativo com a pergunta que irá nortear a discussão dialética filosófica durante a obra: “*dic mihi, quaeso te, utrum deus non sit autor mali*¹⁴”. Ao indagar Evódio se Deus é o autor do mal, percebe-se que a preocupação da disputa dialética não é essencialmente, no *De libero arbitrio*, propor uma definição restritamente ontológica do mal, mas propor uma resolução ao problema do mal que não culpe e nem diminua a divindade de Deus: apesar de filosófica, vemos que tal dialética tem um propósito apologético – a defesa da fé. Não à toa que Agostinho diz que, pela fé, se tem absoluta certeza de que Deus não é o autor do mal, nem existe outro deus mal, pelo qual advém a maldade moral no mundo; mas [Agostinho] crê que a partir de “um único Deus todas as coisas [...] existem, e que, contudo, Deus não é o autor dos pecados” (Agostinho, 2019, p. 111). Ele argumenta que, pela fé, se admite que “Deus é bom”, não sendo aceito pensar de outro modo, porque “mal ele não faz”; não só isso, mas também “Deus é justo” e, sendo justo, distribui prêmios aos bons e castigos aos maus. E ao se admitir que ninguém paga pena injustamente, chega-se à conclusão de que é porque foi responsável pela ação má ou boa, e logo, tem de ser responsável por ela. Portanto, crendo que Deus é providência divina que rege todo o universo, distribuindo ora prêmios aos que amam a lei eterna, ora castigos para aqueles que praticam o mal, não pode ser ele mesmo [o sumo bem] o autor do mal. Percebe-se, logo de começo, que mesmo se tratando das crenças advindas da piedade, há um afastamento de Agostinho [dos maniqueus] ao se admitir a moralidade, isto é, a responsabilidade moral do mal praticado pelo indivíduo.

3.2 CREDE UT INTELLIGAM: FÉ E RAZÃO EM AGOSTINHO

Tendo tal certeza pela fé, diz Agostinho, lhe resta realizar junto com Evódio, a disputa da dialética que visa encontrar baseamento racional para as crenças de que Deus é único e criador de todas as coisas – apesar da existência do mal moral – não sendo ele nem concorrente com esse, nem autor. E nesta dialética, segundo Agostinho, “Deus estará presente e nos fará entender o que cremos, porque estamos cômicos de seguir bem a sequência prescrita pelo profeta, que diz: *Se não crederes, não entenderes*” (Agostinho, 2019, p. 113). Nesse trecho, encontramos a máxima agostiniana *credo ut intelligam*, que para entendermos, isto é, chegarmos à verdade por vias da razão, precisamos partir das crenças da fé, porque se não cremos não entenderemos. Aprofundando mais esse conceito agostiniano, e nos valendo dos comentários do Dr. Ricardo Taurisano, percebemos nessa passagem que para Agostinho há dois tipos de conhecimento: “um fundado exclusivamente na razão”, e outro fundado na “confiança, ou crédito que se atribua a algum testemunho ou letra de origem divina, o que tampouco se faz sem o concurso da razão, posto que de modo sistemático” (Taurisano, 2019, p. 203). Quanto ao objeto de ambos os conhecimentos, [eles] aparentam ser o mesmo, isto é, “uma suposta verdade”. O conhecimento fundado exclusivamente na razão pretende desvendar tal verdade “por meio de mecanismos racionais, encadeamentos lógicos”; e a fé pretende também “chegar à verdade a partir daquilo em que crê *a priori*, contudo, sempre [visando] rescindir do seu sustento e da justificação das premissas tidas por irrefutáveis, como quem construisse um teorema a partir de um axioma” (Taurisano, 2019, p. 204), para depois buscar as causas e definições. E “certamente” – diz Étienne Gilson comentando a máxima agostiniana – “a fé não vê claramente a verdade, no entanto, ela tem um tipo de olho que a permite ver que algo é verdadeiro, ainda que não possa discerni-lo pela razão”. Desse modo, mesmo não vendo aquilo em que crê, “sabe ao menos, com toda a certeza, que não vê e que isso é verdade”, e é essa “posse pela fé de uma verdade escondida, mas certa, que irá lhe inspirar o desejo de penetrar mais profundamente seu conteúdo e dar sentido pleno ao *Crede ut intelligas*” (Gilson, 2010, p. 68). Ao fazer isso, “Agostinho nos convida abandonar o orgulho humano e a receber a verdade que Deus nos oferece em lugar de querer conquistá-la: a fé torna-se então a primeira, a inteligência segue-a” (Gilson, 2010, p. 63).

14 “Diz-me, eu peço-te, se acaso não é deus o autor do mal”.

3.3 DEFINIÇÃO E ORIGEM DO MAL MORAL (LIB. ARB. I. XVI. 34)

A seguir, partindo das crenças da fé, Agostinho, junto com Evódio, começará a investigação dialética quanto ao mal moral, tendo como propósito livrar de Deus qualquer culpa quanto ao mal. Assim, Agostinho se propõe no Livro I do *De libero arbitrio* responder, respectivamente, duas questões: (i) “o que é o fazer (agir) mal?” e (ii) “qual é a origem do agir mal?”. Vejamos, pois, a resposta a estas duas questões propostas por Agostinho quanto ao problema do mal moral, para depois partirmos para a resolução do problema do mal ontológico, na medida do possível, encontrado na obra *De libero arbitrio*.

3.3.1 Definição do agir Mal (lib. arb. I. XVI. 34)

No livro I, ao responder à questão “o que é o agir mal?” – dando uma definição ao mal moral –, Agostinho responde que o fazer mal – neste caso, pecar – é quando o homem, por meio da vontade, em vez de amar e apegar-se aos bens eternos e imutáveis, ama e apegar-se exageradamente aos bens mutáveis e passageiros. Analisemos, pois, o respectivo trecho do *De libero arbitrio*, onde Agostinho faz distinção entre esses dois homens:

Distinguimos também, com clareza suficiente, as duas espécies de realidades, umas eternas e outras temporais. E as duas classes de homens, uns seguindo e amando as coisas eternas e outros, as coisas temporais. Estabelecemos ainda que é próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. E nada, a não ser a vontade, poderá destronar a alma das alturas de onde domina, e afastá-la do caminho reto. (*lib. arb. I. XVI. 34*).¹⁵

Agostinho distingue duas realidades: a saber, a temporal e a eterna; como também duas leis e dois tipos de bens: no caso, a lei temporal e a eterna, e os bens temporais e os bens eternos. Posto isso, Agostinho diz que há dois tipos de homens: os “amigos das coisas eternas”, e os “amigos das coisas temporais”. Esses [os amigos das coisas temporais] são as pessoas cuja vontade está inclinada aos bens temporais – riquezas, honras, prazeres, beleza do corpo etc. –, amando-as, desejando-as desmedidamente, buscando nelas saciar o desejo natural pela felicidade – inato ao homem –, mas que jamais poderá ser saciado dessa forma, pois depositam a esperança da realização da felicidade em “todas as demais coisas que podem não ser obtidas mesmo quando desejadas ou então perdidas contra a própria vontade”.

Já aqueles [os amigos das coisas eternas] são as pessoas que, obedecendo às leis eternas, amam – por meio da vontade livre – os bens eternos e imutáveis, que não podem ser retirados contra sua própria vontade e nem são inalcançáveis: amam a Deus, a Sabedoria eterna e imutável, o Sumo Bem. E, como veremos, a felicidade está no ato livre da vontade de amar a Sabedoria, o Sumo Bem – propósito pelo qual [a vontade] foi criada e dada ao homem – e a atitude de amar as coisas mutáveis em vez do Sumo Bem é um desvio do seu ser, porque, como diz Agostinho em suas *Confissões*, o bem – a plena realização do ser (forma) do homem, por meio da vontade – é amar a Deus, estando junto com ele.

Feita a distinção desses dois tipos de homens, define Agostinho que o agir mal – o pecar – como também o agir infeliz – porque afasta o homem da felicidade – é quando a vontade, num ato de desvio, se inclina a bens inferiores, amando e apegando-se a esses demasiadamente em vez de amar se apegar ao Sumo Bem. Para Agostinho, o mal moral – o pecado – sempre é uma dinâmica erótica da vontade contrária ao Sumo Bem, desobedecendo, assim, a lei eterna e imutável. Vejamos a definição dada por Agostinho:

Tínhamo-nos proposto de procurar a definição do que seja cometer o mal (*malefacere*) (cf. I, 3, 6). Foi nesse intento que dissemos tudo o que precede até aqui. Em consequência, agora é o momento de examinarmos com cuidado se cometer o mal é outra coisa do que menosprezar e considerarmos os bens eternos – bens dos quais a alma goza por si mesma e atinge também por si mesma, e aos quais não pode perder, caso os ame de verdade, e ir em busca dos bens temporais, como se fossem grandes e admiráveis. Bens esses, experimentados com o corpo, a parte menos nobre do homem, e que nada têm de seguro. Para mim, todas as más ações, isto é, nossos pecados podem estar incluídos nessa única categoria. (*lib. arb. I. XVI. 34*).¹⁶

15 AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Tradução: Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995, p. 67.

16 *Ibid.*, p. 68.

E este ato é mal por, pelo menos, duas razões: a primeira é que, Agostinho – muito influenciado por Plotino na questão da ordem dos cosmos – acredita que existe o que é superior e o que é inferior: ou seja, uma ordem de seres, devendo-se preferir o eterno em detrimento do mutável. Logo, a alma deve amar – através de um movimento da vontade – o Bem eterno (Deus) em vez das coisas mutáveis. A segunda razão é que a vontade, – como será exposto mais a frente – em si mesma boa por ter sido dada por Deus (o Sumo Bem), foi dada para que o homem, voluntariamente, pudesse amar a Deus; e conseqüentemente, tomando posse do Sumo Bem, tivesse seu desejo pela felicidade – o desejo pela realização plena de seu ser – satisfeito. Contudo, quando a vontade – como um bem dado por Deus – não realiza tal movimento erótico em direção ao Sumo Bem – no caso, a atividade de amar a Deus – mas, num desvio do seu ser em direção ao nada – amando desmedidamente as coisas mutáveis e inferiores – [a vontade] peca e é má: porque o mal ontologicamente, para Agostinho, é o não-ser. E na medida em que peca [o ser humano], se afastando da perfeição que lhe é devida, é infeliz. Concluimos, portanto, que a infelicidade é o afastamento do Sumo Bem em direção ao nada, por meio de um amor mal ordenado. Da mesma maneira, depreendemos que o contrário – a felicidade – é o movimento da vontade em direção ao Sumo Bem – como também a própria posse desse –, por meio de um amor ordenado que prefere amar o eterno em vez do mutável, que prefere a eterna lei em vez da lei mutável. Assim, a perfeição devida ao ser humano é amar a Deus; e, enquanto não direcionar a sua vontade a isso, permanecerá na infelicidade da inquietude: porque a perfeição que foi dada pelo criador – que é devida ao seu ser – está faltando.

Ou seja, quando a vontade prefere a si mesma – querendo ser dona de si própria –, ela [a vontade], sendo má, peca ao amar algo mutável, afastando-se de sua perfeição que é amar voluntariamente o Bem imutável – digerindo-se ao não-ser. Já podemos perceber, pelo caminho argumentativo que, para Agostinho, o mal advindo do pecado não é um ser, mas um caminho que a vontade toma de maneira contrária à sua perfeição (como um defeito – um caminho ao nada). Logo, o mal não é um ente – tese contrária à dos maniqueístas –, mas sim uma falta de perfeição devida a um ente [a vontade], como acentuado pelo próprio Agostinho no Livro VII de suas *Confissões*:

E investiguei o que era a iniquidade, e não encontrei uma substância, mas a perversão da vontade que se desvia da suprema substância – de ti, Deus – rumo ao ínfimo, *jogando para longe sua interioridade*, e, no exterior, inchando-se. (*Conf.* 7. 15. 22).¹⁷

3.3.2 Origem do agir mal (lib. arb. II. I. 3)

Agostinho consegue responder a ambas as perguntas – “o que é agir mal?” e “qual a origem do mal?” – introduzindo a vontade livre: um bem médio que Deus deu ao homem para que esse pudesse amá-lo voluntariamente. Para Agostinho, o homem é, antes da queda – enquanto ser criado por Deus –, naturalmente livre: é um ser que se move por voluntariedade, não por fatalismo, porque Deus deu ao homem a vontade – para que, por meio desta ele obedecesse à lei eterna que se prescreve para a sua felicidade [de que ele deve amar o Bem imutável, o Sumo Bem]. E a vontade livre torna o homem moralmente responsável tanto por suas virtudes, como por seus pecados – atos maus. E Deus, como providência divina que rege tudo e que deu a vontade ao homem, é aquele de quem “merecemos receber o castigo ou a recompensa, ao pecar ou ao proceder bem”. Logo, Deus não é o autor do mal, nem origem do mal. Mas o homem é o autor do mal quando comete pecado, e esse procede da vontade dada a ele – que em vez de ser usada para amar ao Sumo Bem, está desordenadamente amando outras coisas no lugar do Sumo Bem; portanto, não está realizando plenamente a sua forma, a atividade que lhe é devida [de apegar-se ao Sumo Bem]. Como também, sem uma vontade livre que fosse dada com o propósito de ser um bem – algo bom em si – por meio da qual o homem amaria a Deus voluntariamente, não faria sentido haver responsabilização moral para o homem, e por isso, nem castigo e nem recompensa da providência divina a ele. A esse respeito escreve Agostinho:

Pois, se é verdade que o homem em si seja certo bem, e que não poderia agir bem, a não ser querendo, seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira [...]. Ora, seria isso uma injustiça, se a vontade livre fosse dada não somente para se viver retamente, mas igualmente para se pecar. Na verdade, como poderia ser castigado, com justiça, aquele que se servisse de sua vontade

¹⁷ *Ibid.*, p. 189.

para o fim mesmo para o qual ela lhe fora dada? Assim, quando Deus castiga o pecador, o que te parece que ele diz senão estas palavras: “Eu te castigo porque não usaste de tua vontade livre para aquilo a que eu a concedi a ti”? Isto é, para agires com retidão. Por outro lado, se o homem carecesse do livre-arbítrio da vontade, como poderia existir esse bem, que consiste em manifestar a justiça, condenando os pecados e premiando as boas ações? Visto que a conduta desse homem não seria pecado nem boa ação, caso não fosse voluntária. Igualmente o castigo, como a recompensa, seria injusto, se o homem não fosse dotado de vontade livre. Ora, era preciso que a justiça estivesse presente no castigo e na recompensa, porque aí está um dos bens cuja fonte é Deus. (*lib. arb.* II. I. 3).¹⁸

Atestamos, pois, a partir do trecho acima que a origem do agir mal para Agostinho vem da vontade, e essa age mal quando age contra a perfeição devida ao seu ser, de modo contrário à realização plena da sua forma: a atividade devida a si, que neste caso é amar ao Sumo Bem. Contudo, agora no livro II do *De libero arbitrio*, o problema continua, e se coloca deste modo: já foi comprovado por Agostinho em sua disputa dialética com Evódio que a origem do agir mal – do pecar – é a vontade livre, e que essa é um bem em si mesma, enquanto concedida pelo Sumo Bem – dada por Deus ao homem para esse amá-lo voluntariamente. Contudo, a problemática se faz visível pelo fato de que é pela vontade livre que se faz o mal: a possibilidade do ato moralmente mal só surge por causa da vontade que foi dada por Deus. Assim sendo, como algo que nos foi dado para o bem agir pode ser usado para o mal agir? E como continuar dizendo que ela [a vontade livre] é um bem dado por Deus se pode ser usada para o mal? Em razão de tais questionamentos, coloca-se talvez a impossibilidade da vontade – podendo ser usada para o mal – ter sido dada pelo Sumo Bem – do qual procede todos os seres, que em si mesmos são bons, porque de Deus não pode proceder o mal, uma nele não há maldade e que ele é totalmente inculpável quanto ao mal, como ensina a fé. Dessa forma, faz-se necessário, para Agostinho – no Livro II do *De libero arbitrio* –, em uma progressão dialética mostrar como a vontade livre foi dada por Deus, apesar de poder ser usada para o mal.

4 A POSSIBILIDADE DE UMA APRESENTAÇÃO DO MAL ONTOLÓGICO NO *DE LIBERO ARBITRIO*: O QUE É O MAL?

Na medida em que expomos tal caminho argumentativo, veremos como Agostinho responde “o que é o mal?”, esse desvio efetuado pela vontade do seu ser em direção ao nada, ao não-ser, a não realização da sua forma – perfeição devida ao seu ser. Todavia, faz-se importante observar que o propósito de Agostinho com essa obra não é responder o que é o mal, mas livrar Deus de qualquer imputação do mal moral – o pecado. Ou seja, a obra *De libero arbitrio* não trata propriamente sobre o mal ontológico, mas o pressupõe na prova do mal moral, como defesa da bondade, do sumo bem, da supremacia do criador de todo ser e da justiça de Deus – como aquele que castiga o mal moral e recompensa as virtudes. Exploremos a seguir o mal ontológico em Agostinho no *De libero arbitrio* Livro II, e começo do Livro III, e outros excertos de suas obras.

Antes de Agostinho tratar no Livro II sobre como a vontade livre é um bem dado por Deus, ele apresenta uma prova metafísica neoplatônica da existência de Deus – a qual não nos interessa neste presente artigo – e depois disso, para mostrar como a vontade é um bem em si mesma porque foi concedida pelo Sumo Bem – dada por Deus – apesar de poder ser usada para o mal, [Agostinho] expõe, como todos os bens – tudo que é, que é manado de existência – procede de Deus, de modo que o que existe ou é Deus ou provém de Deus.

4.1 TODOS OS BENS PROCEDEM DE DEUS: OU ALGO É DEUS, OU PROVÉM DE DEUS (*LIB. ARB.* II. XVII. 45)

Para Agostinho, tudo que é – ou seja, que existe – ou é Deus ou vem Deus¹⁹. Isso acontece porque Deus é o ser que verdadeiramente é; logo, o modelo original, a forma imutável pela qual as outras formas mutáveis se originam. Analisemos, pois, um trecho do *De libero arbitrio*:

[1] Todo ser mutável é necessariamente também susceptível de perfeição (*formabilis est*). Pois assim como denominamos mutável o que pode ser mudado, do mesmo modo chamamos perfectível o que pode receber uma perfeição. [2] Ora, coisa alguma pode se aperfeiçoar a si mesma, porque coisa alguma pode se dar a si aquilo que não possui. E por certo é para receber uma perfeição que o ser é aperfeiçoável. Se, pois, todo ser que já possui uma perfeição não precisa receber o que já possui; e pelo contrário, se todo

¹⁸ *Ibid.*, p. 74-75.

¹⁹ Segundo Agostinho, “toda substância ou é Deus ou provém de Deus, porque todo bem ou é Deus ou procede de Deus” (*lib. arb.* III. XIII. 36).

ser que não possui a perfeição não pode se dar o que não tem, em consequência nenhuma realidade pode se aperfeiçoar a si mesma, como dissemos. [...] Isso é para que se compreenda também que todas as coisas são governadas por uma Providência. [3] Visto que todas as realidades que existem recairiam completamente no nada, caso fossem privadas de sua perfeição própria. É porque aquela imutável Perfeição pela qual todos os seres mutantes subsistem é ela mesma uma Providência (*lib. arb.* II. XVII. 45, grifos do autor).²⁰

Dividimos o trecho acima em três proposições principais: (1) o argumento do mutável como o suscetível à perfeição – que pode receber uma perfeição, que pode ter sua forma aperfeiçoada; e o suscetível à perfeição podendo ser chamado de perfectível – porque pode receber uma perfeição. O fato de tal ser poder receber algo e, por consequência, mudar em níveis de perfeição de natureza, [a possibilidade] torna-o mutável – porque o imutável nunca muda, é pleno em si mesmo, e, por isso, origem de todas as formas mutáveis. (2) O argumento onde Agostinho diz que todo ser que é aperfeiçoável não pode aperfeiçoar a si mesmo, porque não pode dar a si o que não tem. O ser que já possui toda perfeição – o ser que verdadeiramente é, Deus – não precisa receber nenhuma perfeição porque já tem. Isso caracteriza sua perfeição como Sumo Bem e também caracteriza sua imutabilidade – não podendo receber nada, porque já tem tudo, é a própria perfeição: nunca muda, por isso, é eterno e imutável. (3) e por fim o argumento final, apresentado por Agostinho no trecho citado acima, é que os seres mutáveis subsistem no ser imutável. Independentemente do ser, se esse for privado de sua perfeição própria, recairá no nada: logo, fica suscetível à mudança de perfeição. Se esse é suscetível, tem que ter recebido sua perfeição de alguém, porque não pode dar a si mesmo o que não tem. Assim, tem que ter recebido de alguém que é pleno, ou seja, imutável. Por isso, apreendemos que o imutável, Deus – o qual Agostinho se refere como Providência – é a fonte de subsistência de todas as coisas mutáveis. Em síntese, tudo que é mutável teve sua origem num modelo original – o ser imutável; por isso tudo que é, ou é Deus (o modelo original) ou criatura de Deus (formas mutáveis). E se Deus é sumamente bom – crença da doutrina cristã –, de Deus não pode provir nada que é mal. Pelo contrário: Deus, sendo o Sumo Bem, cria tudo que, enquanto é – enquanto está em conformidade com a natureza dada pelo criador –, é um bem. Portanto, tudo que é – ou seja, que está conforme a perfeição devida a sua natureza – é um bem. Tudo que é um bem, é porque sua forma foi dada pelo Sumo Bem.

Mais à frente veremos o argumento que, para reforçar que a vontade livre é um bem em si mesma dada por Deus, diz que tudo que se corrompe se torna menos bom; contudo, se se torna menos bom, é porque em alguma medida ainda é bom. Todavia, por hora, esse argumento metafísico [de que tudo que existe ou é Deus ou provém de Deus] já é suficiente²¹. E para o problema do mal, esse argumento contribui para a resposta de Agostinho à teoria gnóstica maniqueísta. Porque sendo Deus o Sumo Bem, e tudo provindo dele, o mal não pode ser criação dele – muito menos estar em oposição contra ele, porque nem criatura pode ser. Com isso reforçamos que, para Agostinho, o mal não é uma substância, porque se fosse teria que ser criado por Deus, e Deus não criaria o mal.

4.2 A VONTADE LIVRE É UM BEM SI, TODAVIA, SUJEITA A CORRUPÇÃO (LIB. ARB. III. XIII. 36; II. XVIII. 47-48)

Agora a questão que se coloca é: a vontade livre é um bem mesmo podendo corromper-se, tornando-se má? Já foi referido por Agostinho que o mal moral não é uma criatura, mas uma vontade pervertida – ou melhor, corrompida. Observemos, pois, que só se corrompe aquilo que em alguma medida é bom:

Toda natureza (*natura*) que pode tornar-se menos boa, todavia, é boa. De fato, ou bem a corrupção não lhe é nociva, e nesse caso ela é incorruptível; ou bem, a corrupção atinge-a e então ela é corruptível. Vem

20 *Ibid.*, p. 131-132.

21 Dirá Agostinho no final do livro II do *De libero arbitrio*: “Com efeito, não pode existir realidade alguma que não venha de Deus. De fato, em todas as coisas nas quais notares que há medida, número e ordem, não hesites em atribuí-las a Deus, como seu autor. Aliás, a um ser ao qual tiveres retirado completamente esses três elementos, nele nada restará, absolutamente. Porque, mesmo se nele permanecesse um começo qualquer de perfeição, desde que aí não encontres mais a medida, nem o número, nem a ordem: visto que em toda parte onde se encontrarem esses três elementos existe a perfeição plenamente realizada – tu deverias retirar mesmo um início de perfeição que parecesse até ser apenas certa matéria oferecida ao artífice para que trabalhe com ela e a aperfeiçoe. Porque — se a perfeição em sua realização completa é um bem — o começo dessa perfeição já é certo bem. Assim, se acontecesse a supressão total do bem, o que restaria não é um quase nada, mas sim um absoluto nada” (*lib. arb.* II. XX. 54).

a perder a sua perfeição e torna-se menos boa. Caso a corrupção a privar totalmente de todo bem, o que dela restará não poderá mais se corromper, não tendo mais bem algum cuja corrupção a possa atingir e, assim, prejudicá-la. Por outro lado, aquilo que a corrupção não pode prejudicar também não pode se corromper, e assim esse ser será incorruptível. Pois eis algo totalmente absurdo: uma natureza tornar-se incorruptível por sua própria corrupção. (*lib. arb.* III. 13. 36).²²

Sendo tudo que é, ora Deus ora provindo de Deus, tudo que é – na medida em que está conforme a sua perfeição – é um bem, logo, nada que foi dado por Deus ao homem pode ser um mal em si mesmo: assim acontece com a vontade – ela em si mesma é um bem porque foi dada por Deus para o homem para ele ser um agente livre, podendo escolher amar a Deus e se juntar a ele, vivendo segundo a reta razão, conforme as virtudes. Contudo, essa [a vontade] está sujeita à corrupção – à ausência da perfeição devida à sua natureza – quando se afasta por seu livre arbítrio em um movimento de aversão do Sumo Bem. Todavia, mesmo podendo estar sujeita à corrupção, na medida que é, é um bem:

Por isso se diz, com absoluta verdade, que toda natureza enquanto tal é boa. Mas se ela for incorruptível será melhor do que a corruptível. E se ela for corruptível – já que a corrupção não pode atingi-la senão tornando-a menos boa, ela é indubitavelmente boa. Ora, toda natureza ou é corruptível ou incorruptível. Portanto, toda natureza é boa. Denomino “natureza” o que habitualmente se designa pela palavra “substância”. Consequentemente, posso dizer que toda substância é Deus ou procede de Deus, e assim tudo o que é bom é Deus ou procede de Deus. (*lib. arb.* III. 13. 36).²³

Podemos aferir por isso e por outros motivos que a vontade livre em si mesma é boa, mas se torna má à medida que se corrompe (o mal como privação). Além do mais, segundo Agostinho, ela [a vontade] foi dada para o homem poder viver segundo a reta razão, e por isso é boa. Agostinho reforça que a vontade livre é em si mesma um bem apesar de poder se tornar viciosa – ou seja, ao se inclinar para o não-ser [o nada], se torna má –, dizendo que existem bens que observamos no corpo que, apesar de serem bons em si mesmos, podem ser usados para o mal. Consideremos, pois, o comentário de Étienne Gilson sobre este trecho:

Assim colocado, o problema volta a ser saber se em que medida a vontade livre pode ser contada entre o número dos bens. A resposta para essa questão não poderia ser diferente da que concerne aos objetos corporais. No mundo dos corpos, há muitas coisas das quais podemos fazer mau uso; isso não é razão para dizer que elas são más e que Deus não deveria tê-las nos dado, pois, tomadas em si mesmas, elas são bens. Por que não haveria na alma bens do mesmo gênero, ou seja, dos quais poderíamos fazer mal uso e que, contudo, uma vez que são bens, não podem ter sido dados a nós senão pelo autor de todo bem? É uma grave diminuição para um corpo humano ser privado de suas mãos; as mãos são algo bom e útil; contudo, aquele que comete com elas ações criminosas ou vergonhosas usa-as mal. Um corpo humano sem pés seria evidentemente muito imperfeito e, contudo, quem se serve dos seus para ir prejudicar outrem ou para desonrar a si mesmo, faz deles mau uso. O que é verdadeiro para esses órgãos é também para todos os outros, por exemplo, os olhos e, por isso, podemos dizer o mesmo sobre a vontade. Tomada em si mesma, ela é boa, pois é aquilo sem o que ninguém poderia levar uma vida direita; portanto, ela nos vem de Deus e deveríamos reprovar aqueles que a usam mal, não aquele que a deu para nós.²⁴

Em síntese, o fato de alguns bens serem usados de maneira defeituosa não anula o fato que eles, enquanto natureza concedida por Deus, são bons. Apesar de poderem ser usados de maneira má, de modo privativo à perfeição devida à sua natureza – conduzindo-os ao não-ser –, não implica que eles em si mesmos são um mal. Pelo contrário: enquanto bens concedidos por Deus, são bons por natureza. Assim é a vontade livre: enquanto bem concedido por Deus – para o homem agir segundo a reta razão e se unir ao Sumo Bem – é boa. Contudo, pode ser tornar pervertida (defeituosa/corrompida) – ou melhor, má – na medida em que se afasta do Sumo Bem; porque se é boa enquanto natureza, e se a sua natureza é se unir ao Sumo Bem [Deus], na medida em que ela [a vontade livre] se afasta de Deus, se torna má porque está se afastando da perfeição devida à sua natureza, caminhando ao não-ser. Então atestamos outra vez o mal não como uma substância – como fora

22 *Ibid.*, p. 191.

23 *Ibid.*, p. 192.

24 GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo ao santo Agostinho**. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso; Paulus, 2010. p. 276.

anunciado pelos maniqueístas – mas pelo contrário: o mal tendo origem no próprio sujeito como uma “privação”.

Se assim é o bem, o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições na natureza que as possui. A natureza má é aquela em que medida, forma ou ordem estão corrompidas, e ela é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção. Não corrompida, essa natureza seria toda ordem, forma e medida, quer dizer, boa; mesmo corrompida, ela permanece boa enquanto natureza e é má apenas no tanto em que é corrompida. Essa relação do mal com o bem num sujeito é exprimida ao se dizer que o mal é uma privação. Com efeito, ele é a privação de um bem que um sujeito deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada. Em consequência dessa doutrina, não basta admitir que os maniqueus erraram ao considerar o mal como um ser, visto que é uma pura ausência de ser; é preciso ir mais longe e dizer que, sendo nada por definição, o mal sequer pode ser concebido fora de um bem. Para que haja um mal, é necessário que haja privação; portanto, é necessário que haja uma coisa privada. Ora, enquanto tal, essa coisa é boa e somente enquanto privada é má. O que não é não tem defeitos. Assim, cada vez que falamos do mal, supomos implicitamente a presença de um bem que, não sendo tudo que deveria ser, é, por isso, mau. O mal não é somente uma privação, é uma privação que reside num bem como em seu sujeito.²⁵

4.3 O MAL COMO PRIVAÇÃO: AUSÊNCIA DO BEM

Caminhando para o final do *De libero arbitrio*, Agostinho conclui sua tese que o mal é uma privação do bem – ou pode-se dizer também uma corrupção, nesse caso – da vontade, quando essa, em vez de amar o Sumo Bem, num movimento de desvio, volta-se para os bens mutáveis, amando-os desmedidamente, não realizando assim a perfeição devida ao seu ser – isto é, afastando-se do seu ser que foi dado por aquele que é verdadeiramente, em direção ao nada –, tornando-se má. Apesar de Agostinho não tratar especificamente, no *De libero arbitrio*, da questão do que é propriamente o mal – diferentemente de Plotino no tratado *Sobre o que são os males e de que origem são?* – isto é, do mal ontológico – como encontramos mais nítido nas *Enéadas* de Plotino –, percebemos como Agostinho trata, influenciado pelo conceito de privação em Plotino, o mal como uma *privação*, ao dizer que a vontade má é aquela que em vez de estar em conformidade com a plena realização do seu ser, amando a Deus, vai em direção ao não-ser [ao nada], não realizando assim a medida, perfeição e forma devida ao seu ser.

Percebe-se que o mal, em Agostinho, pode ser tomado como uma ausência do bem; e bem é ser, porque, na medida em que algo é, algo é bom, pois seu ser foi dado pelo Sumo Bem. Ou seja, na medida em que todas as coisas são [existem], então todas as coisas são boas; e aquelas que se corrompem, tornando-se más, são em si um certo bem, mas não absolutamente boas como o Sumo Bem – se assim fosse, não poderiam ser corrompidas –, porque a corrupção acontece a algum bem que, corrompido, deixa de ser bom, tornando-se mal. Sendo assim, todas as coisas corrompidas são privadas de um certo bem, e se fossem totalmente privadas do bem, não existiriam. Portanto, todas as coisas que existem são boas: por isso, o mal não é uma substância – porque se fosse seria um bem –, daí compreendemos que o mal seria, assim, uma privação de bem – o não-ser do que é. Diz Agostinho:

Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper, se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper, se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse. De fato, a corrupção é nociva, e se não diminuísse o bem, não seria nociva. Portanto, ou a corrupção nada prejudica - o que não seria aceitável - ou todas as coisas que se corrompem são privados de algum bem. Isso não admite dúvida. Se, porém, fossem privadas de todo o bem, deixariam inteiramente de existir. Logo, enquanto existem, são boas [...]. Portanto, todas as coisas que existem são boas, e aquele mal que procurava não é uma substância, pois, se o fosse, seria um bem. (*Conf.*, VII, 12, 18).²⁶

Segundo Delcio Marques, Agostinho recorreu à noção neoplatônica de não-ser “que recebera de suas leituras de Plotino e concluiu que o mal não é um ser, mas apenas a privação do bem” (Buzinaro, 2010, p. 82). Isto é, diferentemente do Maniqueísmo, para Agostinho o mal não é uma substância, mas a ausência substancial – ou seja, a ausência do ser, da realização da forma. Escreve Agostinho em suas *Confissões*:

²⁵ *Ibid.*, p. 273.

²⁶ *Ibid.*, p. 186.

E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque, se o fosse, seria um bem. Na verdade, ou seria uma substância incorruptível e, portanto, um grande bem; ou seria uma substância corruptível e, então, se não fosse boa, não se poderia corromper. Desse modo, vi e me pareceu evidente que criaste boas todas as coisas, e que nada existe que não tenha sido criado por ti. E porque não as criaste todas iguais, cada uma em particular existe porque é boa, e tomadas em conjunto são muito boas. De fato, o nosso Deus criou todas as coisas muito boas. (*Conf.*, VII, 12, 18, grifos do autor).²⁷

Ainda sobre a influência que a leitura de Plotino teve sobre Agostinho em sua resposta, escreve Marcos Roberto Nunes Costa:

De qualquer maneira, se a ontologia plotiniana ainda não resolvia plenamente o problema do mal, pelo menos Plotino serviu-lhe de ponto de partida, ou estimulador, para uma solução definitiva. Pois, ao ler as *Enéadas*, Agostinho despertou para possibilidade de haver um contrário à substância, seja ela material, ou espiritual, ou seja, a não-substância - o não-ser ou o “nada”. A partir daí, Agostinho daria um importante passo na busca de uma solução para o problema do mal, que começou a parecer como que “um tirar fora”, uma privação, ou seja, o mal não é uma substância, não forma um ser, mas, pelo contrário, é ausência, defecção, do Bem – o não-ser.²⁸

Logo, percebemos que, para Agostinho, o mal não é uma criatura (algo que é), ou seja, não provém de Deus – sendo Deus a origem de tudo que existe, de tal modo que tudo que é ou vem de Deus ou é Deus, o mal simplesmente não é – porque não poderia ter sido criado pelo Sumo Bem. Mas [o mal] existe como uma corrupção daquilo que é, podendo só se manifestar por meio de um bem, porque onde há corrupção, há corrupção de algum bem. Vejamos o que diz o Bispo de Hipona em seu livro *Contra a Epístola que os maniqueus chamam Fundamento*:

Quem duvidará que isso a que chamamos de mal não é outra coisa que a corrupção? Certamente os distintos males podem designar-se com distintos termos, mas o mal de todas as coisas que se podem privar de algo é a corrupção [...]. Contudo, é fácil ver que a corrupção não é nada, senão enquanto destrói o estado natural das coisas, e que, portanto, ela não é natureza, senão algo contra a natureza. Logo, não se encontra nas coisas outro mal que a corrupção, e a corrupção não é uma natureza, ou nenhuma natureza é verdadeiramente o mal.²⁹ (Grifos do autor).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao terminar tal exposição do problema do mal para Agostinho, tendo este artigo o propósito de fazer uma comparação da teodiceia agostiniana e plotiniana – mostrando como esta de alguma forma influenciou aquela –, percebemos, pois, como o conceito do mal como privação do bem – isto é, ausência de ser, ou também dito como não-ser de Plotino –, não como algum princípio ativo substancial – em igualdade com gnósticos –, influenciou Agostinho em sua resolução ao problema do mal com o propósito de contrapor o dualismo radical maniqueu, ao falar que não é um ser, mas uma privação, ou – nas palavras de Agostinho – uma corrupção de um bem criado por Deus – neste caso, a vontade – que se manifesta quando essa – em vez de estar em conformidade com sua natureza boa enquanto criada por Deus –, em um movimento de aversão, ama os bens mutáveis em vez do Sumo Bem. Contudo, nesse último ponto ressaltado da teodiceia agostiniana, vemos como se dá o afastamento de Agostinho de Plotino, quando aquele associa o mal não à matéria, mas ao movimento erótico defeituoso da vontade.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. **A natureza do bem.** Tradução: Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2006.

AGOSTINHO. **Confissões.** Tradução do latim e prefácio: Lorenzo Mammì. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

AGOSTINHO. **O livre-arbítrio.** Tradução: Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

²⁷ *Ibid.*, p. 186.

²⁸ COSTA, Marcos Roberto Nunes. Santo Agostinho frente ao paradoxo da matéria na cosmologia/ontologia plotiniana na solução do problema do mal. In: **Revista Perspectiva Filosófica**, vol. 49, n. 1, 2022, p. 203.

²⁹ AGOSTINHO apud COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho.** Porto Alegre: EDIPUCRS/ UNICAP, 2002, p. 269-270.

AGOSTINHO. **O livre arbítrio**: livro I. Tradução, introdução, notas, comentários e léxico de termos técnicos: Ricardo Taurisano. São Paulo: Filocalia, 2019.

BUZINARO, Delcio Marques. **O livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho**. In: Revista Mirabilia 11: Tempo e Eternidade na Idade Média, 2010.

COSTA, Marcos. **Maniqueísmo**: História, Filosofia e Religião. Petrópolis: Vozes, 2003.

COSTA, Marcos. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

COSTA, Marcos. Santo Agostinho frente ao paradoxo da matéria na cosmologia/ontologia plotiniana na solução do problema do mal. In: **Revista Perspectiva Filosófica**, vol. 49, n. 1, 2022.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

BATAGLION JÚNIOR, Eloi. **O mal como privação do bem**: a refutação de Santo Agostinho ao Maniqueísmo. São Paulo: Paulus, 2018. *E-book*. Disponível em: <<https://www.fapcom.edu.br/ebook/o-mal-como-privacao-do-bem-a-refutacao-de-santo-agostinho-ao-maniqueismo>>. Acesso em: (23/05/2024).

MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (org.). **Agostinho**. Tradução: Jaime Clasen. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**: por uma nova imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001.

XAVIER, Victor Fabiam Gomes; ROCHA, Onielton de Souza (org.). **As duas problemáticas Agostinianas**: O Mal e O Tempo. Porto Alegre: Fi, 2019. p. 79. *E-book*. Disponível em: <<http://www.editorafi.org>>. Acesso em: (23/05/2024).



AS PERCEPÇÕES DAS JUVENTUDES: RELAÇÃO COM O CONSUMO E CONSUMISMO

Rafael Sacovicz *
Fernando Melo **

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.12683>

RESUMO

O consumo é uma prática necessária para a sobrevivência humana, no entanto o capitalismo o reconfigurou para representar valores e significados e incentivar o consumo desenfreado de produtos. O presente artigo tem por objetivo compreender o entendimento das juventudes acerca das relações com o consumo e o consumismo, buscando levantar fatores que determinam e diferenciam as relações do consumidor e do jovem consumista e identificar os principais impactos gerados, em especial, para a continuidade da vida no planeta e os riscos para a saúde emocional. A pesquisa é de cunho qualitativo, tendo sido usado como procedimento metodológico, inicialmente, um levantamento bibliográfico sobre os conceitos discutidos no texto e a organização de um grupo focal com seis jovens universitários com idade entre 22 e 28 anos.

PALAVRAS-CHAVE

Consumo. Consumismo. Juventudes.

ABSTRACT

Consumption is a necessary practice for human survival, however, capitalism has reconfigured it to represent values and meanings and encourage the unbridled consumption of products. This article investigates the understanding of young people about relations with consumption and consumerism, raising factors that determine and distinguish consumer and young consumerist relationships and identify its main impacts, especially for the continuity of life on the planet and the emotional health risk. The research, qualitative in nature, initially used as methodological procedure a bibliographic survey on the concepts discussed in the text and the organization of a focus group with six university students aged between 22 and 28 years.

KEYWORDS

Consumption. Consumerism. Youths.



INTRODUÇÃO

O fortalecimento do sistema capitalista proporcionou o desenvolvimento de novos hábitos e práticas que moldam as relações interpessoais, buscando sempre a manutenção e a reprodução deste sistema pautado no consumo alienado de tudo, inclusive de pessoas.

A organização das sociedades humanas tem sua base no consumo, manifestando-se de diferentes maneiras no decorrer da história. Inicialmente, o consumo era voltado exclusivamente para a sobrevivência e, portanto, para a manutenção da vida. Os avanços tecnológicos, a criação da moeda e a lei do mercado marcam a Revolução Industrial, transformando a relação com o consumo, que se foi modificando até se tornar o protagonista do crescimento econômico, baseando-se em necessidades utópicas e na busca pela felicidade universal (Vargas, 2015).

* Graduado em Geografia pelo Centro Universitário Claretiano e em Sociologia pela Universidade Paulista (UNIP). Mestrado em Sociologia na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Cursando doutorado em Sociologia (UFPR).

** Mestre em Sociologia pela UFPR, graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2010) e em Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (2018). Pós-graduado "lato sensu" em Metodologia do Ensino de Filosofia e Sociologia pelo Centro Universitário Barão de Mauá (2017).

É possível compreender o conceito de consumo como o processo de suprir as necessidades fundamentais para a manutenção da sobrevivência, sendo assim, sempre existiu tal demanda, pois necessitamos de alimentos, oxigênio, água, que são fundamentais para manutenção da vida. No entanto, para a reprodução do sistema capitalista, a relação com o consumo passa a ganhar um novo sentido, no qual, além da busca pela sobrevivência, surge também o consumismo.

O consumismo é um acontecimento socioeconômico que desenvolve uma ideologia voltada para a necessidade de um consumo que se distancia do seu objetivo de sobrevivência e está interessado em adquirir mercadorias em quantidades cada vez maiores (Moura; Viana; Loyola, 2013). Nessa perspectiva, ocorre uma valorização do ter ao invés do ser, em que as relações sociais e subjetividades individuais passam a ser direcionadas conforme as concepções do capitalismo.

O fenômeno do consumismo passou a ditar a maneira como as sociedades se organizam, determinando o consumo de bens e serviços como fator que atribui *status* aos sujeitos. Dentro dessa perspectiva, a incidência de uma cultura extremamente consumista determina, de forma muito relevante, as construções de sentido das juventudes contemporâneas.

Para Costa (2004), as juventudes na sociedade de mercado têm muitas perspectivas que convergem para apenas duas saídas principais. A primeira é a perpetuação do modo de vida pautado no sucesso econômico, do cuidado obsessivo com o próprio prazer e da indiferença em relação ao mundo; e a segunda seria a construção de uma sociedade onde todos possam satisfazer suas necessidades elementares e, assim, criar formas de sermos felizes.

Diante dessas ponderações, a presente pesquisa objetiva compreender o entendimento das juventudes acerca das relações com o consumo e o consumismo, buscando levantar fatores que determinam e diferenciam as relações do jovem consumidor e do jovem consumista e identificar os principais impactos gerados, em especial, para a continuidade da vida no planeta e os riscos para a saúde emocional.

GRUPO FOCAL: CAMINHOS METODOLÓGICOS

A pesquisa utilizou como metodologia principal o Grupo Focal (GF) e, para seu melhor desenvolvimento, foi realizado um aprofundamento acerca da organização e aplicação do GF, considerando, para tal, as contribuições de Bogdan e Biklen (1982), De Antoni et al. (2001), Clot (2010) e Gatti (2012).

De acordo com Morgan (1997, apud De Antoni et al., 2001), o GF é um método de pesquisa que tem origem na técnica de entrevista em grupo. O termo grupo está relacionado ao número de participantes, às sessões semiestruturadas, à informalidade e à existência de um moderador coordenando as atividades. O termo focal é referência à proposta de coletar informações sobre um determinado tema.

Dessa maneira, o GF busca, durante toda a pesquisa, as contribuições dos participantes por meio de debates sobre o tema proposto. Neste caso, a presente pesquisa tem como objetivo compreender as experiências compartilhadas por jovens em relação ao consumo e consumismo e expostas em uma entrevista semiestruturada, ressaltando que, para o desenvolvimento de um GF, é necessário compreender que os participantes são “protagonistas do diálogo” (Clot, 2010, p. 241).

O GF é uma técnica voltada para a pesquisa qualitativa, que está relacionada à obtenção de dados descritivos, por meio de um contato direto do pesquisador com a situação que ele busca compreender, dando maior significado ao processo e à perspectiva dos participantes (Bogdan; Biklen, 1982). A pesquisa qualitativa contribui para observar a diversidade e, assim, “desvelar processos sociais ainda pouco conhecidos referentes a grupos particulares” (Minayo, 2009, p. 57).

Esta pesquisa contou com a participação de 6 (seis) jovens estudantes de cursos da área de Ciências Humanas na Universidade Estadual de Londrina – UEL, com faixa etária entre 22 e 28 anos. A seleção deste grupo utilizou apenas dois critérios: a divisão igualitária de pessoas que se identificam com o gênero feminino e masculino, para excluir qualquer pensamento unilateral em relação ao gênero; e uma divisão igualitária entre pessoas que exercem um trabalho remunerado e pessoas que não têm uma ocupação trabalhista, para que a pesquisa abrangesse essas duas vivências. Gatti (2012) enfatiza dois aspectos importantes para o desenvolvimento do GF: apresentar algumas características homogêneas embora com intercorrências que possibilitem o despertar de divergências.

Devido à pandemia do novo coronavírus, COVID-19, todas as interações com o grupo foram realizadas de forma remota por meio da plataforma de videoconferência (*Google Meet*). Neste processo, ocorreram dois encontros: o primeiro foi um momento de apresentação dos participantes, buscando amenizar uma possível timidez, sendo explanados os objetivos da pesquisa e como seria a realização do GF, quando todos aceitaram contribuir com o projeto, sendo também determinados o melhor dia e horário para a realização do GF. Vale ressaltar que, de acordo com as exigências, a pesquisa foi aprovada no *Comitê de Ética na Plataforma Brasil* e todos os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre Esclarecido antes do início das pesquisas.

No primeiro encontro, buscamos ainda traçar um perfil dos participantes questionando sobre o que gostavam de fazer no que se refere a lazer, pois entendemos que, ao trabalhar com juventude, estamos trabalhando na verdade com JUVENTUDES. Dessa forma, identificamos perfis variados entre os participantes do GF.

O segundo encontro foi a realização do GF que contou com a participação de seis jovens, um moderador e um observador. Para iniciar a conversa, foi transmitido um vídeo com a declamação do poema “Eu Etiqueta”, de Carlos Drummond de Andrade, com a finalidade de iniciar o diálogo, partindo de uma reflexão de como os participantes interpretam o poema, se aquilo fazia sentido em sua rotina. Os diálogos foram sendo encaminhados a partir das falas e questionamentos predefinidos e que iam surgindo no decorrer da fala dos participantes. A duração do encontro foi de, aproximadamente, 1 hora e 25 minutos.

As discussões do GF tiveram a intenção de problematizar quatro temas principais: 1) Relações do indivíduo com o consumo e fatores que determinam o consumismo; 2) Consequências geradas pelo consumismo; 3) Processos de alienação e dominação do modo de produção capitalista; 4) Lutas e insurgências contra o consumismo.

Buscando respeitar a privacidade e a identidade dos participantes do GF, optamos por nos referir a eles utilizando a numeração de 1 a 6.

Os seis jovens participantes do GF, por serem estudantes universitários, em especial da área das Ciências Humanas, conseguem pensar e refletir sobre os impactos dessa “sociedade consumista”, fazendo importantes apontamentos sobre as consequências desse “consumismo” nas juventudes, ao mesmo tempo em que também se colocam na condição de consumistas.

O CONSUMISMO E OS RISCOS PARA CONTINUIDADE DA VIDA NO PLANETA

Esse capitalismo é o capitalismo do fim do mundo, esgota tudo, esgota os recursos naturais, esgota a vida, mas para o capitalismo isso não é uma coisa levada em consideração. [Participante 6].

Tal afirmação da Participante 6 expressa a visão de que o capitalismo é um sistema que se preocupa apenas com o lucro, em consequência, estimula o consumo. Esse estímulo construiu em nós um hábito de consumir, não só pela necessidade, mas também em busca de uma felicidade idílica.

Isso nos faz ignorar os riscos de uma vida onde predomina o consumo, não conseguimos perceber que o capitalismo acaba por dilapidar tudo, a natureza e os seres humanos, colocando em risco a manutenção da vida. Segundo Bartra (2013, p. 34), “em nome da expansão produtiva, o capitalismo corrói a diversidade”, estamos então enfrentando um “capitalismo do fim do mundo” ou “capitalismo suicida”, um capitalismo que sobrevive através da escassez, pois, quando mais escasso é o produto ou o recurso, mais caro se torna, sendo mais lucrativo.

O poder do consumo na sociedade capitalista passou a afetar as relações sociais e de construção do “eu”, influenciando nos objetivos definidos pelos indivíduos, em especial os jovens, que são diretamente afetados por esse misto de cobrança e satisfação de potencial de consumo.

Barbosa (2004, p. 59) argumenta que “o consumo induz as pessoas à imitação, à competição por status como um dos principais modos de relações sociais”, estabelecendo, assim, uma “cultura do consumidor”, que seria a forma para “negociar identidade e status” (Barbosa, 2004, p. 34) na sociedade moderna.

Ao refletir sobre o consumo e o consumismo, todos os participantes afirmam que são consumidores, alguns até se colocam na posição de consumistas. Esta é uma consequência dos constantes estímulos do capitalismo por meio das propagandas e da indústria cultural, desenvolvendo em nós a necessidade desenfreada e sem limitações de consumir múltiplos produtos.

A Participante 5 afirma sentir satisfação em comprar. Ao mesmo tempo, todos os participantes têm uma visão crítica em relação às implicações do consumo desenfreado e à garantia da continuidade da vida no planeta.

Sendo assim, os participantes durante o diálogo expuseram sua preocupação ao ressaltar que o consumo faz parte da história humana, pois, para viver e sobreviver, o ato de consumir se faz necessário, o que exige uma constante dilapidação da natureza e do nosso planeta.

Bauman (2008, p.38) observa que a Revolução Paleolítica “inaugurou a era dos excedentes e da estocagem, a história poderia ser escrita com base nas maneiras como esse espaço foi colonizado e administrado”. Em concordância com a afirmação do autor, os seis participantes do grupo compreendem que não existe uma possibilidade de existência humana sem consumo de alimentos e de outras coisas, sendo *sine qua non* para sobrevivência. Quando perguntado “É possível uma sociedade sem consumo ou consumismo?”, foram obtidas as seguintes respostas:

Participante 1: Você pode até falar ‘ah eu sou pró ambiente, uso menos plástico, eu consumo menos’, mas você vai consumir, precisa consumir para sobreviver, por que você não tem outra alternativa. [...] não tem como viver sem consumir dentro do sistema capitalista.

Participante 4: É impossível viver sem o consumismo.

Participante 6: Se for, acabou o capitalismo, agora é um outro sistema, melhor mais humano, então a gente vai estar consumindo com outro objetivo, não com o de lucrar, mas de sobreviver.

Ao fazerem a crítica ao consumismo, os participantes também mostraram entendimento de que a cultura do consumo é promovida por uma sociedade capitalista e, além disso, a crítica ao capitalismo está expressa nas falas desses jovens. Assim, existe um entendimento de que é preciso rever essas práticas consumistas para o bem dos seres humanos e do planeta como um todo.

Compreende-se que consumir é algo inevitável para a vida humana, independente do sistema econômico em que vivermos. Consumir “é uma atividade presente em toda e qualquer sociedade humana” (Barbosa, 2004, p.7). As questões a serem pensadas assim se configuram: Será que a quantidade e a intensidade que consumimos são realmente necessárias? Será que esse consumo não pode nos trazer consequências desfavoráveis para nós e para o planeta como um todo? Será que as grandes empresas capitalistas não poderiam desenvolver práticas que gerassem menos impactos à natureza?

Ao pensar sobre o consumo, é preciso refletir sobre as possibilidades de um processo menos agressivo ao ambiente. A discussão pode gerar em torno de um “consumo consciente”, que, de acordo com Silva e Menk (2014, n. p.), seria o “ato de consumir em uma prática de cidadania”, buscando, nesse sentido, o bem-estar coletivo e o menor impacto no ambiente em que estamos inseridos. Mas é preciso ressaltar que os sujeitos se tornam reféns de um sistema voltado para o consumo, não sendo simplesmente uma ação individual de mudança de hábitos, e a reflexão precisa vir acompanhada de um entendimento crítico sobre o sistema capitalista e sua relação com o processo produtivo em larga escala. Para que ocorra uma mudança em nossa relação com o consumo, é preciso olhar para o contexto empresarial. Sabe-se que o meio ambiente é visto como “fonte de recursos produtivos, tais como matérias-primas, energia, solo, metais” (Bánkuti; Bánkuti, 2014, p. 171). É essencial que a atenção seja voltada para o indivíduo, mas também aos impactos gerados pelas grandes empresas capitalistas.

Os impactos causados pela presença dos seres humanos no planeta são evidentes, mas o evento capitalista propiciou um avanço desenfreado no que se refere à degradação ambiental. Assim, quando questionados sobre as possíveis consequências do consumismo, houve um consenso entre os participantes sobre a questão ambiental. Abaixo a exposição de algumas respostas:

Participante 2: Com certeza é uma grande consequência [a do consumo] é a degradação do ambiente e a gente tem que ter a ideia de que, degradando o ambiente, nós estamos degradando a nossa própria vida, nossa própria condição de existência.

Participante 4: [...] tem a questão do meio ambiente também. Se você fica comprando um negócio porque está na moda, que às vezes não tem uma durabilidade boa, de certa forma você está contribuindo com a poluição, porque aquilo ali vai ser jogado fora.

Participante 5: A gente consome, mas a gente não pensa nisso, a gente está o tempo todo consumindo e a gente esquece que a gente mora em um planeta Terra e que a gente tem recursos que são escassos, os recursos não são para sempre. Só que a gente não enxerga quando vai comprar mil coisas em uma loja.

Existem uma percepção e uma consciência dos jovens com relação aos impactos ao meio ambiente causados pelo consumo desenfreado. O consumo é essencial, mas transforma-se em um grave problema quando se evidenciam a quantidade e a intensidade que consumimos movidos por uma sociedade estruturada no capitalismo. Segundo Krenak (2020a), isso se dá porque somos governados por grandes corporações, independente do governo. Essas corporações querem que consumamos, pois isso permite que ocorra a manutenção da estrutura de reprodução do sistema capitalista.

Em algumas falas, é perceptível uma preocupação dos participantes em se sentirem culpados por contribuírem com a extinção da vida. Essa narrativa é resultante de uma ideologia propagada pelo sistema capitalista de que o indivíduo seria o verdadeiro responsável pela depredação da vida no planeta. Discurso este que, muitas vezes, é reproduzido e reforçado no contexto escolar, ao focar apenas as ações dos sujeitos como formas de ‘salvar o planeta’, incentivando a economia de água, a reciclagem, o plantio de árvores, etc. A discussão precisa ser mais ampla, no sentido de analisar e responsabilizar o grande capital pela degradação do meio ambiente e, por conseguinte, para a extinção da vida no planeta.

As falas dos participantes apresentam uma visão crítica sobre como o sistema capitalista, por meio das grandes empresas, nos condiciona a comprar, fazendo com que compremos determinados produtos mesmo sem uma real necessidade, apenas por uma questão de *status* e satisfação pessoal. Todos estão de acordo que para viver precisamos consumir, porém, precisamos consumir de forma a causar o menor dano possível ao planeta. Segundo o Participante 1, o ponto aqui é: “Como a gente consome de uma forma mais sustentável, sem agredir a nós mesmos e ao meio ambiente?”

De acordo com Vargas (2015, p.2), sustentabilidade “é utilizar os recursos que a natureza oferece, da maneira mais eficiente e eficaz possível, de forma econômica, buscando o menor impacto ao equilíbrio entre o meio ambiente e o modo de vida humano”. Já Krenak (2020a, p. 16) chama de “mito da sustentabilidade”, pois representa uma proposta do capitalismo para incentivar o consumo de determinados produtos com a máscara da proteção à natureza. Se levarmos em consideração que o capitalismo transforma tudo em mercadoria, parecem plausíveis as considerações de que o capitalismo se apropriou do discurso da sustentabilidade para continuar lucrando, criando uma falsa sensação de que o consumo não traz impactos ao meio ambiente, transferindo a culpa para o indivíduo.

Podemos perceber, através do GF, que os jovens possuem a consciência de uma necessidade de mudança nos hábitos de consumo em nossa sociedade, e de que precisamos repensar nossa relação com o planeta, não podemos mais consumir da forma que consumimos, corroborando as discussões de Krenak (2020b, p. 45), “Vamos ter que nos configurar radicalmente para estarmos aqui”, ou seja, precisamos estabelecer novos objetivos, novos estilos de vida, uma nova relação com a natureza. Podemos considerar uma mudança coletiva de comportamentos responsáveis com relação a produção, consumo, desenvolvimento econômico e social, o que pode nos levar a “desenvolver novos estilos de vida, com novos métodos de produção e pautas de consumo” (Silva; Menk, 2014, n. p.).

Precisamos compreender que não somos os únicos vivos no planeta e, de acordo com estudo publicado pela revista científica *Proceedings of the National Academy of Sciences* (Bar-On; Philipps; Milo, 2018), os seres humanos somam apenas 0,01% de toda a vida na Terra. O estudo ainda alerta que, mesmo com uma porcentagem pequena, os seres humanos destruíram 83% dos mamíferos selvagens e metade das plantas.

Segundo Krenak (2020b, p. 18), “Estamos a tal ponto dopados por essa realidade nefasta de consumo e entretenimento que nos desconectamos do organismo vivo da Terra”. Somos levados a acreditar, pelo sistema capitalista, que somos superiores ao planeta, capazes de produzir tudo o que for necessário para podermos sobreviver, porém é da Terra que retiramos o que é necessário para tais produções, é um erro acharmos que, embora a Terra morra, nós sobreviveríamos, pois é exatamente o contrário.

É neste momento que o ser humano deve perceber o quão grave foi a dilapidação do planeta, Krenak (2020b, p. 13) faz uma referência a um ancestral quando expressa a seguinte fala: “Quando o

último peixe estiver nas águas e a última árvore for removida da terra, só então o homem perceberá que ele não é capaz de comer dinheiro”. O dinheiro é um objeto de troca de mercadorias, e podemos trocar dinheiro por produtos, mas o dinheiro não terá valor se não tiver o produto.

Somos o “povo da mercadoria”, expressão utilizada pelos Yanomamis ao se referirem aos brancos, “aquelas pessoas que se definem pelas coisas. O povo que transformou seus meios em fins” (Krenak, 2020 a, p. 78).

Os participantes do grupo focal apontam reflexões sobre a capacidade que temos de refletir sobre o que consumimos, e afirmam a importância de se questionar: será que preciso disso? Como pode se observar na fala abaixo:

Participante 1: [...] pra você não consumir, você tem que pensar muito, cara, você tem que refletir muito. [...] pra você consumir, você não precisa pensar, é só você seguir a onda.

Participante 2: O que diferencia é essa capacidade que a gente tem de refletir: será que isso é realmente importante pra gente, será que de fato eu preciso disso, entra muito dentro dessa questão que a gente tem essa possibilidade de estar refletindo sobre o nosso consumo. Eu acho que isso traz essa diferença nessa nossa geração, que tem essa possibilidade de repensar suas práticas.

Participante 6: Consumir para sobreviver já é mais humano que consumir para lucrar, a intenção do consumo é o ponto. [...] A gente é contradição. Eu sou o produto de onde eu vivo, de onde estou sendo criada, então eu sou a contradição em pessoa. Reflito sobre? Reflito, mas também...

Mesmo possuindo essa capacidade reflexiva sobre pensar o que consumimos e suas consequências, somos atingidos por uma constante vontade de satisfação do consumo. Bauman (2008, p. 159-160) explica da seguinte forma:

A sociedade contemporânea admite seus membros primeiramente como consumidores; só de maneira secundária, e em parte, os aceita como produtores. Para atingir os padrões de normalidade, ser reconhecido como um membro pleno, correto e adequado da sociedade, é preciso reagir pronta e eficientemente às tentações do mercado de consumo [...].

Estamos expostos a constantes incentivos e informações que reforçam uma necessidade de consumir, pois é com o poder de consumo que se demonstra o sucesso. Bauman (2008) denomina essa relação de consumo e sucesso como “desempenho consumista”, sendo isso “o principal fator de estratificação e o maior critério de inclusão e exclusão, assim como orientação a distribuição do apreço e do estigma sociais, e também de fatias da atenção do público” (Bauman, 2008, p. 71). O indivíduo passa a ser incluído e visto como “alguém” na sociedade, a partir da sua demonstração de poder de compra.

Estamos, a todo o momento, sendo instigados a consumir sem pensar nas consequências, pois é o poder de consumo que nos identifica como indivíduo na sociedade. Segundo Bahiana (2018), o ex-presidente do Uruguai Pepe Mujica afirmou que “transformamos as pessoas em consumidores e não em cidadãos”, isso é um grande problema, pois a sociedade como um todo ensinou as pessoas a comprar e que o sucesso e o bem-estar estão no poder de compra.

Streeck (2013) afirma que ocorreu um processo de personalização do produto nos anos 70, em decorrência da crise econômica que acarretou a estagnação produtiva dos países industrializados, levando a uma reestruturação produtiva e de consumo. Os produtos estavam sendo fabricados de forma mais personalizada e ampliada, atendendo aos desejos dos consumidores. Porém existem bens coletivos que não podem ser personalizados e “devem ser produzidos, ou pelo menos aprovados por aqueles que se beneficiam deles, pela coletividade” (Streeck, 2013). O autor nomeia tais bens coletivos de “bens políticos” e, a respeito disso, ele argumenta:

[...] a condição de cidadão é, por sua própria essência, menos confortável que a condição de consumidor. Se for medida pelos mesmos critérios de personalização e diversidade, vai perder a disputa. Se for vista em termos de direitos do consumidor, a estrutura da cidadania vai parecer semelhante à do consumo nos antigos mercados de massa, já que as pessoas precisam aceitar que apenas algumas das suas preferências particulares serão atendidas, e que deverão abrir mão de outras. (Streeck, 2013).

Ser cidadão e participar de uma democracia exigem uma ação coletiva, portanto é preciso aceitar que, em determinados momentos, devemos abrir mão de interesses individuais em prol das

necessidades coletivas, apoiando, assim, a comunidade como um todo. A posição de consumidor, porém, é mais confortável que a cidadão e, nessa perspectiva, o capitalismo impõe seus ideais.

O de que precisamos é começar a enxergar nossa existência com outro olhar, um olhar descolonizador. Segundo Krenak (2020a, p. 57): “Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo”, ou seja, estamos condicionados a ver o ser humano como um sujeito que está separado do planeta Terra, do qual podemos extrair tudo que queremos e que iremos sobreviver mesmo que ele deixe de nos fornecer o que precisamos. A ideia que possuímos é a de que podemos consumir tudo o que queremos, porque podemos. Aí é que está o grande erro. Ortega (2020, n. p.) em uma entrevista com Krenak afirma: “O aumento da temperatura do planeta vem como uma reação; mostra que o organismo Terra está reagindo às ações predatórias e destrutivas dos seres humanos, mas estamos tão centrados em nós mesmos que somos incapazes de ouvir esse descompasso”. A Terra vai sobreviver, mesmo que, para isso, precise depopular o planeta.

A pergunta é: Como cair nesse abismo, se esse abismo pode significar repensar nossa existência? Para os seis participantes, é o acesso à informação e ao conhecimento que seria importante para dar outra visão sobre a sociedade, o consumo, a natureza e as suas relações. Recorremos, mais uma vez, à educação, sempre vista como a chave para a mudança. Mas que tipo de educação irá fazer repensar todas essas questões? Bourdieu e Passeron (2015) alertam que os ensinamentos na escola acabam por conservar mecanismos de reprodução das classes dominantes.

Precisamos, então, repensar até mesmo as práticas pedagógicas e educacionais que possam trazer um conhecimento reflexivo e questionador sobre nossa identidade como humanos e habitantes de um planeta do qual não somos os únicos. Estamos falando aqui de uma educação através da qual “possamos promover uma experiência educativa que não tenha como objetivo formatar o aluno, mas sim oferecer espaço para a criação e a invenção” (Krenak, 2020b, p. 101). Isso significa repensar as práticas educativas já determinadas, pensar em uma prática decolonial, que possa seguir na contramão do pensamento competitivo e consumista, a que somos sujeitados pelo sistema competitivo e leviano do capitalismo.

OS EFEITOS DO CONSUMISMO NA SAÚDE EMOCIONAL DAS JUVENTUDES

O debate realizado pelo GF evidenciou a preocupação dos jovens com os efeitos causados pelo consumismo na saúde emocional da sociedade atual, efeito de uma cultura consumista que molda hábitos, costumes e práticas, geradores de constantes cobranças aos sujeitos de ter ou manter uma posição social evidenciada pela posse e consumo de determinados produtos e marcas. Assim, para fundamentar o debate acerca desta temática, aprofundamos as contribuições de Adorno e Horkheimer (1991); Barbosa (2004); Baudrillard (2005); Lipovetsky (2007); Bauman (2008) e Aderaldo, Aquino e Severiano (2020).

Na atualidade, o processo de autoidentificação é perseguido e apresentado com a pertença visível, em geral, encontrada em lojas, os totens das tribos originais foram substituídos pelas marcas visíveis (Bauman, 2008).

De acordo com Baudrillard (2005), o progresso marcado pela abundância do consumo que coloca à disposição bens e serviços individuais e coletivos cada vez maiores oferece, em contrapartida, prejuízos graves e inúmeras consequências. Por um lado, é devido ao desenvolvimento industrial e progresso técnico e, por outro, às próprias estruturas do consumo.

A supervalorização do consumismo gera um impacto direto na saúde mental das pessoas, tendo em vista que os sujeitos são constantemente cobrados a atender a um determinado perfil de consumo, que não é acessível a todos, causando marginalização e exclusão social. Uma sociedade motivada pelo consumo estimula um processo de hierarquização social na qual as pessoas são avaliadas pela sua atividade de consumo, o que é possível perceber nas falas que seguem:

Participante 3: Quem é o sujeito do capitalismo? Pra você ser alguém que existe dentro do capitalismo, você precisa fazer o quê? Consumir. Por outro lado, quem não consome é dado como um ninguém [...] Por exemplo, por que a gente como sociedade olha para a população de rua e vê como pessoas

fracassadas e etc.? Porque elas vivem à margem do capitalismo, elas não vivem na lógica do trabalho, na lógica do consumo.

Participante 6: O consumismo tem relação com o processo de dominação e opressão [...] Mas se a gente é o que come, quem não come nada, some, então se a gente no capitalismo é o que consome, quem não consome não existe.

Participante 2: E aquelas pessoas que não têm essa capacidade ou possibilidade, por diversas questões, de estar consumindo, [...] elas acabam sendo segregadas, excluídas, sendo colocadas à margem do que é essa sociedade contemporânea atual, e isso é um processo de opressão, exclusão, de dominação.

Participante 5: O capitalismo faz com que a gente enxergue as classes mais pobres como inferiores, porque eles não têm, eles não conseguem ter acesso a alguma coisa, logo eles são inferiores.

Esta lógica da hierarquia gerada pelo consumo evidencia a existência de uma forte exigência social, em que o sujeito passará a 'ser visto' dentro do espaço social a partir de suas condições de consumo. A exaltação ao consumo reforça as desigualdades sociais, oprimindo e discriminando os indivíduos que não têm os recursos financeiros necessários para adquirir determinado *status* social. De acordo com Bauman (2008, p. 57): "Na sociedade de consumidores, os 'inválidos' marcados para a exclusão (uma exclusão final, irrevogável, sem apelação) são 'consumidores falhos'".

Os processos de opressão e dominação a que os indivíduos são submetidos através das práticas capitalistas do consumismo expõem uma preocupação, bastante marcante, entre os participantes, quanto aos aspectos emocionais que estão relacionados às práticas de consumo. A opressão gerada pela sociedade do consumo nos sujeitos que não atendem aos critérios construídos desenvolve, nesses indivíduos, efeitos relevantes de forma emocional e psicológica. É bem provável, como afirma Bauman (2008, p. 97), que "a depressão nascida do terror da inadequação venha substituir a neurose causada pelo horror da culpa como a aflição psicológica mais característica e generalizada dos habitantes da sociedade de consumidores".

Para que o sistema capitalista e a sociedade de consumidores tenham sucesso, é necessário, constantemente, o desenvolvimento de novas práticas e de novos modismos e hábitos de consumo, gerando um processo de validação, como é levantado pelos participantes:

Participante 2: A gente perde um pouco das nossas particularidades, das nossas identidades, por que o consumismo prega essa questão homogênea, então, todo mundo consumindo mais ou menos as mesmas coisas, os mesmos produtos, os mesmos serviços, a gente perde muito do que a gente é nesse processo, então a gente acaba com esses vazios existenciais e nisso surgem muitas doenças, questões psicológicas, questão de depressão, questão de crises existências.

Participante 3: A moda no meu ponto de vista ela vai homogeneizar e também vai trazer várias temporadas de homogeneização e eu raramente estou nesses movimentos, vou ser sempre a diferente, a esquisita, mas é a forma que eu me expresso.

Participante 1: As pessoas compram por que elas acham que o produto vai deixá-la mais bonita, vão deixá-la mais aceitável, talvez no âmbito social que ela viva.

Participante 3: Eu acredito que é muito essa questão de personalidade, minha personalidade é mais tranquila, têm outras pessoas que já preferem se sentir, talvez mais incluídas, por que é um movimento constante de você não se sentir incluída. [...] outras pessoas procuram esse tipo de validação.

Dessa forma, é possível compreender que "O consumo contribui ao aniquilamento da personalidade, sem a qual o homem não se reconhece como distinto, a partir da igualdade de todos" (Santos, 1998, p. 49). O consumismo desempenha um forte papel homogeneizante entre os sujeitos, desintegrando as identidades e criando "[...] a falsa identidade do universal e do particular [...]" (Adorno; Horkheimer, 1991, p. 114). Essa falsa identidade exerce uma constância na necessidade de estar inserido e ser aceito na sociedade, que não é uma tarefa fácil, pois

[...] a partir do momento em que conseguimos preencher alguma necessidade, surge uma necessidade nova, gerando um ciclo em forma de "bola de neve" que não tem fim. Como o mercado sempre nos sugere algo mais requintado, aquilo que já possuímos acaba ficando invariavelmente com uma conotação decepcionante. (Lipovetsky, 2007, p. 23).

Os efeitos desse mercado inconstante nos submetem a um processo de validação inalcançável que reflete em uma complexa sensação de insatisfação devido às mudanças e cobranças sociais geradas pelo consumo de determinados itens e marcas, nos tornando reféns deste sistema, como espelham as seguintes falas:

Participante 05: Uma insatisfação o tempo todo, a gente nunca se encontra satisfeito, a gente nunca se encontra feliz, [...] a gente só é feliz, quando a gente consegue consumir.

Participante 02: Uma das consequências mais visíveis dessa questão do consumismo exagerado, é que a gente passa a basear a nossa felicidade naquilo que a gente consome, então a gente não tem uma felicidade que é de fato algo, assim, um momento bacana, mais nosso, pessoal; ela passa a ser baseada no que a gente consome, e o que a gente consome não é o que, na verdade, a gente precisa, então, que felicidade é essa?

Participante 05: Eu confesso que eu gosto de uma roupa e depois de um tempo eu acabo enjoando e trocando, e assim, eu sei que não é o certo, eu sei que às vezes eu consumo demais, só que [...] há um tempo não me vejo uma pessoa que gosta de seguir a moda, sabe, mas eu gosto muito de comprar roupa [...] eu adoro ir ao brechó e comprar roupa, por mais que não esteja extremamente na moda, eu acho que sinto uma certa satisfação em estar comprando algo.

Sobre o processo de insatisfação gerado pelo consumo, Barbosa (2004, p. 50) salienta:

Assim que um desejo ou “necessidade” é satisfeito, outro já se acha à espera. Esse processo é incessante e ininterrupto. Essa sucessão interminável de “necessidades vitais”, que surgem umas de dentro das outras, é qualificada. Não é a simples permanência de um sentimento de insatisfação, de um eterno “querer mais”, mas a existência de uma insaciabilidade para com novos produtos.

Por conseguinte, compreende-se que a insatisfação dos indivíduos representa um mecanismo para a manutenção de um constante consumo, e, para que os padrões consumistas possam gerar lucro e sucesso no sistema capitalista, é necessário que as emoções dos sujeitos sejam manipuladas.

Dessa forma, a sociedade do consumo exerce uma violência simbólica sobre os indivíduos, extinguindo as subjetividades e exercendo uma forte influência e transformação nos estilos de vida, objetivando que os sujeitos, para fazer parte desta sociedade, abram mão de suas necessidades particulares para que tenham um sentimento de inclusão.

Os indivíduos passam, então, a consumir estilos de vida pré-formatados, transformando a si mesmo e considerando os outros como mercadoria. As relações de consumo se estabelecem como ordem social predominante, e a sensação de vazio, assim como a busca de preenchê-lo se tornam comuns em uma sociedade saturada de subjetividades sustentadas em imagens vazias. (Aderaldo; Aquino; Severiano, 2020, p. 7).

Este novo estilo de vida construído para atender às necessidades do sistema capitalista trouxe a sensação de que a felicidade está relacionada àquilo que os indivíduos consomem, como exemplificam as falas a seguir:

Participante 2: Tem pessoas que calcam sua felicidade no consumo, pra elas o consumo vai ter um significado totalmente diferente. Isso pode, de certa forma, despertar certas questões na pessoa, que pra ela se sentir bem com ela mesma, ela precisa estar consumindo tal produto, tal marca.

Participante 3: A gente sofre por causa disso. Se você precisa consumir, na própria ignorância, isso dói. [...] eu tenho essa dor de tentar acompanhar, de tentar ser o mais bem vestido de marcas.

Participante 5: Não existe o capitalismo sem consumo [...] O capitalismo é a mentira que eles nos contam que a gente precisa consumir para ser feliz; então eu só vou ser feliz se eu tiver aquilo.

Para Barbosa (2004), os consumidores não estão em busca, dos produtos e serviços, de uma satisfação das necessidades, mas do conjunto de associações prazerosas relacionadas a experiências autoilusivas. É possível compreender que a atividade fundamental do consumo não é a seleção, a compra ou o uso de determinados produtos, mas a busca por um prazer imaginativo que o produto apresenta, pois, de acordo com Santos (2000, p. 23), é “consumir não mais por necessidade, mas por ansiedade”.

É possível perceber que, ao mesmo tempo em que as relações de consumo são marcadas por uma constante insatisfação entre as pessoas, existe uma forte relação entre a sensação de bem-estar e

felicidade dos indivíduos com o consumo, pois esse consumo representa, além do suprimento de uma necessidade, uma satisfação de inclusão em uma sociedade hierárquica e extremamente opressora. Nessa perspectiva, ressalta-se a alienação que o consumo desenvolve entre os sujeitos, objetivando a manutenção do sistema capitalista, como expressam as seguintes falas:

Participante 5: Eu acho bizarro como quando a gente está falando, tudo parece muito óbvio, o capitalismo é um modo de opressão e de consumir o tempo todo, óbvio, mas o quando não é óbvio para as pessoas. [...] Para várias pessoas isso não está claro, o consumo, o meio ambiente, ligar a infelicidade de muitos jovens, adultos, velhos com essa questão do consumo.

Participante 6: A gente está tão inserido, que a gente não consegue nem refletir sobre isso.

Participante 2: Agora, quem nós somos passa a ser o que nós consumimos.

Participante 5: A gente chega a um nível de ser tão consumista que a gente passa a consumir pessoas. [...] A gente vê também as pessoas como descartáveis, mesmo por que tudo pra gente acaba sendo descartável nesse modo de produção.

A capacidade de realizar uma reflexão e uma análise crítica sobre as relações de consumo possibilitaria um processo desalienante da sociedade, o que proporcionaria a quebra de um sistema extremamente hierarquizado e controlado pelo mercado.

O fornecimento ao público de uma hierarquia de qualidades serve apenas para uma quantificação ainda mais completa. Cada qual deve se comportar, como que espontaneamente, em conformidade com seu *level*, previamente caracterizado por certos sinais, e escolher a categoria dos produtos de massa fabricada para seu tipo. (Adorno; Horkheimer, 1991, p. 116).

Esse processo descrito por Adorno e Horkheimer retrata o poder alienante e hierarquizante que o consumo exerce na sociedade, através do qual o indivíduo passa a desenvolver hábitos, comportamentos e práticas voltados exclusivamente para a manutenção de seu nível na escala social ou buscar elevar seu posicionamento. Para Santos (1998, p. 48): “O poder do consumo é contagiante, e sua capacidade de alienação é tão forte que sua exclusão atribui às pessoas a condição de alienados. Daí sua força e o seu papel perversamente motor na sociedade atual”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os participantes, jovens universitários com idades entre 22 e 28 anos, todos cursando a área de Ciências Humanas, apresentam um posicionamento bastante crítico sobre a temática, reconhecendo a cultura do consumo como uma prática desenvolvida em nossa sociedade, onde somos constantemente influenciados por informações e publicidades que incentivam o consumo de produtos e serviços por uma falsa necessidade de possuí-los.

Esses participantes destacam a propagação de ideologias de alienação em relação ao consumo e o papel fundante que esse sistema tem no desenvolvimento de um comportamento consumista e os diversos problemas a este relacionados. Os participantes evidenciam a relação construída pelo consumo como recurso de manutenção capitalista que impacta no processo de hierarquização, exclusão e subalternização de diversos grupos sociais. Também impulsiona, nos indivíduos, uma sensação de prazer e felicidade ao consumir, constituindo uma referência para que os indivíduos se tornem integrados a sociedade.

Os jovens pesquisados se reconhecem como consumidores e se colocam como participantes das regras de consumo estabelecidas pela sociedade capitalista, ao mesmo tempo em que conseguem refletir sobre esse consumismo e como isso afeta as pessoas e a sociedade como um todo. Apontaram duas consequências não positivas: o impacto com relação ao meio ambiente e o efeito provocado na saúde mental dos indivíduos.

Com relação ao meio ambiente, os participantes argumentam que somos levados ao consumo sem pensar que estamos colocando em risco a vida no planeta, retirando mais do que ela pode regenerar. Como seres humanos, nós nos colocamos em um papel de protagonismo em relação às demais vidas existentes, desenvolvendo um olhar sobre o planeta como uma fonte de recursos inesgotáveis para nosso usufruto e bem-estar. Esta é uma visão resultante da concepção capitalista da

organização social, pela qual, essa relação que estabelecemos com o consumismo tem como objetivo a ideia de ter para mostrar que somos “alguém” na sociedade.

E este ser “alguém” na vida exige um “desempenho consumista”, ressaltando o poder de compra de cada um, fazendo o indivíduo, principalmente os jovens, criar hábitos de consumo para poder se integrar nessa sociedade. Essa cobrança é citada pelos participantes como outra consequência não positiva da cultura do consumismo, pois gera, nos indivíduos, uma série de conflitos e abalos em sua saúde psicológica, devido às cobranças que lhes são feitas mediante a hierarquização de seu poder de consumo.

Os participantes também apontam a existência de um processo de alienação dos indivíduos mediante a busca pela satisfação por meio do poder de compra e, consecutivamente, o consumismo, o que nos dificulta refletir ou agir diante dos impactos causados por esse “desempenho consumista”.

Todos os participantes entraram em um consenso sobre a necessidade de mudarmos essa prática, e, para isso, é necessário desenvolver nos jovens uma reflexão sobre tais práticas, através de uma educação não só escolar, mas uma educação que permeia todos os espaços da sociedade, trazendo a importância de nos reconectar com a natureza e com o outro, fazendo com que discutamos um desenvolvimento que seja coletivo, não apenas para os seres humanos, mas para as vidas existentes no planeta.

Entre os pontos ressaltados pelos participantes do GF, destaca-se o fato de que a informação tem um papel fundamental na compreensão dos impactos que o consumo gera em nossa vida. Dessa forma, é possível compreender o protagonismo da escola na conscientização referente às relações de consumo, seus impactos para a manutenção da vida na Terra e os efeitos destrutivos para o psicológico e fatores emocionais das pessoas. A educação tem um papel desalienante e tem o poder de ressignificar as relações de consumo, podendo reduzir os impactos negativos causados pelo capitalismo.

REFERÊNCIAS

ADERALDO, Carlos Vítor Leal; AQUINO, Cássio Adriano Braz de; SEVERIANO, Maria de Fátima Viera. Aceleração, tempo social e cultura do consumo: notas sobre as (im)possibilidades no campo das experiências humanas. **Cadernos EBAPE.BR**, v. 18, n. 2, p. 365-376, 2020.

ADORNO, Theodor. W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

BAHIANA, Ana Maria. Transformamos pobres em consumidores e não em cidadão, diz Mujica. **BBC News Brasil**. Los Angeles, 21 dez. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46624102>. Acesso em: 15 fev. 2022.

BÁNKUTI, Sandra Mara Schiavi; BÁNKUTI, Ferenc Istvan. Gestão ambiental e estratégia empresarial: um estudo em uma empresa de cosméticos no Brasil. **Gestão & Produção**, Universidade Federal de São Carlos, v. 21, n. 1, p. 171-184, 21 mar. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-530X2014000100012>. Acesso em: 15 fev. 2022.

BAR-ON, Yinon M.; PHILLIPS, Rob; MILO, Ron. The biomass distribution on Earth. **Proceeding of the National Academy of Sciences**, US, v.115, n. 25, p. 6506-6511, May 21, 2018. Disponível em: <https://www.pnas.org>. Acesso em: 14 mar. 2022.

BARBOSA, Livia. **Sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BARTRA, Armando. **El hombre de hierro**: límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México: Itaca, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 2005.

BOGDAN, Roberto C.; BIKLEN, Sari K. **Investigação qualitativa em educação**. Tradução de Maria João Alvarez, Sara Bahia dos Santos e Telmo Mourinho Baptista. Porto: Porto Editora, 1982.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **Os herdeiros**: os estudantes e a cultura. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2015.

COSTA, Jurandir Freire. Perspectivas da juventude na sociedade de mercado. In: NOVAES, Regina; VANUCCHI, Paulo (Org.). **Juventude e Sociedade**: trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Abramos, 2004. p. 75-88.

CLOT, Yves. **Trabalho e poder de agir**. Tradução de João Guilherme de Freitas Teixeira e Marlene Machado Zica Vianna. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.

DE ANTONI, C.; MARTINS, C.; FERRONATO, M. A.; SIMÕES, A.; MAURENTE, V.; COSTA, F.; KOLLER, S. H. **Grupo focal**: Método qualitativo de pesquisa com adolescentes em situação de risco. Arquivos Brasileiros de Psicologia, v. 53, n. 2, p. 38-53; 2001.

GATTI, Bernardete Angelina. **Grupo focal na pesquisa em Ciências Sociais e Humanas**. Brasília, DF: Liber Livro, 2012.

LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade da decepção**. Barueri, São Paulo: Manole, 2007.

KRENAK, Airton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Airton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**. São Paulo: Hucitec, 2009.

MOURA, Tiago Bastos de; VIANA, Flávio Torrecilas; LOYOLA, Viviane Dias. Uma análise de concepções sobre a criança e a inserção da infância no consumismo. **Psicologia: Ciência e Profissão**, n. 2, v. 33, p. 474-489, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/PpWfYqBNjcgfqVDMZx4r4WC/?lang=pt#>. Acesso em: 15 fev. 2022.

ORTEGA, Anna. Airton Krenak: “A Terra pode nos deixar para trás e seguir o seu caminho”. **Jornal da Universidade**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 12 nov. 2020. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/jornal/ailton-krenak-a-terra-pode-nos-deixar-para-tras-e-seguir-o-seu-caminho/>. Acesso em: 17 fev. 2022.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 1998.

SILVA, Minelle Enéas; MENK, Tomás Farcic. A prática do consumo e os níveis de consciência: um ensaio sobre consumo consciente sob a perspectiva filosófica de Hegel. **Espacios**, Caracas, v. 35, n. 8, 2014. Disponível em: <https://revistaespacios.com/a14v35n08/14350804.html>. Acesso em: 17 fev. 2022.

STREECK, Wolfgang. O cidadão como consumidor: considerações sobre a invasão da política pelo mercado. **Revista Piauí**, São Paulo, edição 79, abr. 2013. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-cidadao-como-consumidor/>. Acesso em: 20 dez. 2021.

VARGAS, Camila Beatriz de. Sustentabilidade e consumo consciente: a percepção da evolução do modo de consumir e como isso pode afetar a gestão nos próximos anos. In: AMOSTRA DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA, PÓS-GRADUAÇÃO, PESQUISA E EXTENSÃO, 15., 2015, Caxias do Sul. **Anais...** Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul, 2015.



ENSAIO

AS INDETERMINAÇÕES DO GOVERNO LULA

MANUEL BEZERRA NETO *

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.12351>

RESUMO

Pretende-se com este ensaio esboçar uma análise do primeiro ano do Governo Lula, face a seus desafios e contradições internas.

PALAVRAS-CHAVE

Governo Lula. Indeterminações. Contradições.

ABSTRACT

The aim of this essay is to outline an analysis of the first year of the Lula Government, in light of its challenges and internal contradictions.

KEYWORDS

Lula's government. Indeterminations. Contradictions.



O ano de 2022 (ano eleitoral para presidente da República), do ponto de vista da política desastrosa e de decomposição das estruturas do Estado brasileiro, promovida pelo atual governo, fixou bem o retrato da crise estrutural profunda em todas as esferas da vida institucional do Brasil, agregada à crise de representação das relações de poder entre as classes sociais e a política. Sobre os escombros da demolição econômico-social e política do governo Jair Bolsonaro, cuja vontade paranoica era governar de forma autocrática e apoiado em grupos milicianos armados e setores militares herdeiros da ditadura de 1964.

No quadro da disputa eleitoral pela presidência da República, as forças em confronto estiveram basicamente configuradas, de um lado, apresentando para a sociedade um núcleo político em que se agrupam as forças de extrema direita, fascista, capitaneadas pelo então presidente Bolsonaro; de outro, um conjunto heterogêneo de forças, que vão desde a esquerda que luta pela transformação estrutural da sociedade capitalista, até uma massa difusa que, no final, teme ver dissolver-se o *status quo* da sociedade democrática burguesa. Sem dúvida, esse o grande medo que os colocava diante do dilema de escolher a opção: cair nas garras de uma ditadura fascista comandada por Bolsonaro ou aceitar conviver com forças populares que, não obstante, da mesma forma não visualizavam uma direção política representativa dos seus interesses; daí sua alternativa por engajar-se na campanha eleitoral comandada por Lula e o PT.

Evidentemente, diante da ameaça iminente de o fascismo se consolidar no poder, reelegendo-se Bolsonaro, o bom-senso e a racionalidade prevaleceram, não lhe permitindo então realizar seus planos de exercer o poder autocraticamente, à margem das normas constitucionais estabelecidas em 1988. É que as forças progressistas perceberam com certa clareza que a luta não poderia se desenrolar em torno de projetos alternativos específicos de classe, ideologicamente distintos, entre burguesia e proletariado que, nesse momento, dada a opressão agressiva do capital contra as forças do trabalho, encontravam-se, por isso mesmo, num processo acelerado de dissolução e dispersão perante seus antigos núcleos representativos (suas entidades sindicais) dos interesses classistas dos trabalhadores, a partir, pelo menos, do final da ditadura de 64.

* Filósofo. Professor aposentado do Curso de Educação da Universidade Regional do Cariri (URCA). E-mail: Manuel-bezerra@hotmail.com

O QUE REPRESENTA O GOVERNO LULA

Responder a esta indagação requer uma visada mais ampla e retrospectiva sobre a evolução política emergida do contexto pós-ditadura – ainda que ele não tenha significado um processo novo de descontinuidade na evolução histórica do poder político das classes dominantes no Brasil. Mesmo assim, o fato marcante é que o projeto petista, comandado por Lula, emerge no cenário de esgotamento da ditadura de 1964, e deve ser interpretado antes não enquanto um processo disruptivo, em substituição ao projeto civil-militar de 64, mas apenas enquanto mais um esforço de acomodação das forças em confronto (forças populares contra classes dominantes), no sentido de preservar e manter as estruturas do Estado capitalista. Ora, o aparecimento de Lula no cenário real do Estado e da sociedade fora apenas a sinalização da renovação do pacto diabólico das classes dominantes contra as classes populares. Por conseguinte, nesta última eleição – de 2022 – o carisma do candidato petista foi mais uma vez a chave para alcançar um duplo objetivo de á medida que era necessário e indispensável derrotar o projeto fascista de extrema direita, impunha-se também a exigência de reacomodação das diversas forças do campo popular e democrático. A função do carisma, segundo Francisco de Oliveira, “*inscreve-se [...] como força histórica, e finalmente se personaliza [...], inclina o processo histórico em determinada direção*” (A era da indeterminação – 2007).

A eleição de Lula ocorre num momento crucial da política brasileira, em vista da avalanche de afrontas e descumprimento das normas constitucionais vigentes desde 1988; sua característica marcante foi a suspensão entre a economia e a política; entre as classes sociais e suas representações políticas, uma vez que já não se falou mais em partidos; estes se tornaram apenas números exigidos pelo TSE, fazendo com que, então, a política institucional adquirisse um rumo aleatório e fosse traduzida somente em termos dos interesses econômicos do grande capital aventureiro e de sua radicalização ideológica conservadora e autoritária que só visava o controle do Estado sem a presença da política. Ademais, para as massas populares, sua escolha política resumiu-se, sem dúvida, a apenas votar no candidato que prometia a manutenção dos benefícios sociais (programas de assistência para as famílias de baixa renda ou sem nenhuma renda) – uma forma distorcida e falaciosa de combate à pobreza, na medida em que se tornasse possível manter o processo brutal de concentração da renda nacional na ínfima minoria dos donos do poder. Esse quadro nos faz remontar à história da Roma antiga, quando Júlio César, para retomar o poder sobre Roma teve que atravessar o Rubicão com seus exércitos, enquanto, por aqui, na atualidade, Lula não foi capaz de enfrentar – desde sua primeira aparição na política – as forças conservadoras em seu núcleo mais sensível, preferindo não fazer a travessia, ao refazer sua “Carta ao povo brasileiro”, como uma verdadeira sinalização de que os interesses do grande capital continuariam a ser preservados.

Atravessar o Rubicão é a metáfora que simboliza anunciar um projeto específico de ruptura com o conteúdo político e econômico da chamada “Nova República”, consubstanciada na Carta de 1988. Devemos perceber que os setores principais das comunicações sociais, à frente o Sistema Globo, na medida em que pressentiram que as ameaças a seus jornalistas seriam também ameaças à imprensa de um modo geral, caso Bolsonaro fosse reeleito; ainda que os objetivos da grande mídia não era um projeto que contivesse como outro os interesses do povo e do Brasil como nação independente, ou ao menos como paradigma de liberdade, soberania e dignidade da Nação, mas antes, porém, e acima de tudo, a sobrevivência da democracia burguesa, para continuar como porta-voz do poder dessa classe. É interessante perceber-se que seu apoio ao candidato das esquerdas se mostrou mais como uma armadilha e uma cobrança ao presidente eleito, uma vez que isso implica em ter a segurança de que os interesses que Lula representa agora não devem ser exatamente aqueles das classes que originariamente ele representou no passado, mas apenas a reiteração dos compromissos assumidos perante os interesses do mercado e do grande capital.

O paradoxo da eleição de Lula é que ele vai chegar ao poder no momento em que a classe trabalhadora se acha mergulhada num opressivo processo de desarticulação e desmanche. A indeterminação do seu futuro governo será a contradição perversa de que seu discurso atual não se identifica mais propriamente com sua classe, mas apenas como um apelo à “*união nacional*” de todos os brasileiros. Em razão disso, talvez Lula e o PT tenham imaginado ser possível dar um giro de

180°, dado que o poder de influência de sua antiga base classista esteja se reduzindo a quase nada. Ainda que, na aparência, Lula pretenda representar a síntese da sociedade brasileira, essa é uma interpretação equivocada, uma vez que sua – e do PT – concepção sobre o Estado e a sociedade liberal ainda é aquela do pós-2ª Guerra; isto é, do “Estado assistencialista”, o qual permitiu um período de calmaria na turbulência das lutas de classes entre o capital e o trabalho. Neste sentido, a vitória do candidato da “*frente ampla*” nos leva novamente à metáfora da travessia do Rubicão, com a diferença de que Júlio César o atravessou e conquistou Roma, e o nosso candidato estacionou e retrocedeu em face do que representa de fato a *grande aliança* de forças que o elegeu; significa render-se mais uma vez às forças do capital – ainda que, por alguma razão o justifique -, na tentativa de agradar a Deus e ao diabo. Esta reflexão não significa que as condições de uma ruptura institucional estivessem objetivamente postas, uma vez que o momento inicial de dar um salto à frente deveria ter sido em sua ascensão em 2002, cujo projeto fora implodido, dando como resultado o governo Bolsonaro. De modo que a crise política e social que vivenciamos hoje não pressupõe que abandonemos os temas clássicos da revolução, mas a compreensão de que a revolução está inserida na análise dos problemas estruturais produzidos pela sociedade capitalista. Assim, posição de acomodação do futuro governo Lula é demonstrada sem dúvida por sua inflexão à direita perante os órgãos policiais do capital financeiro, dos grandes latifundiários do “agronegócio” e dos governos imperialistas do mundo afora. Marx nos ensinou que não podemos alcançar o ideal fora das possibilidades do real; precisamos nos defender de toda visão utópica e irresponsável da pequena burguesia. Entretanto, é preciso proteger os elementos já conquistados da nova sociedade pelas condições socioeconômicas; quer dizer, descobrir o *novo* nas entranhas do *velho*: novas formas de organização, novas formas de luta, novas contradições na sociedade que deve ser superada.

Deve-se perceber que o “*consenso*” alcançado entre os diferentes setores sociais heterogêneos buscou antes enfatizar a conhecida relação de prevalência dos interesses de classe hegemônicos que não quis tratar dos aspectos internos dos mecanismos de dominação que favorecem as condições de acumulação do capital no Brasil, de modo que o problema da crise estrutural brasileira não foi apenas o confronto – inevitável, mas necessário – entre a defesa da ordem democrática e a emergência fascista da forma ditatorial de comandar a sociedade brasileira. Assim, passou despercebido que o problema real não foi somente tal ameaça fascista, mas, da mesma forma, a oposição interna entre as classes sociais; quer dizer, isso exige uma análise teórica que tem de responder quem exercerá a hegemonia: se as forças internas que articulam as necessidades concretas das massas marginalizadas pelo sistema ou se continuam a ser as leis que estruturam as relações gerais do sistema tradicional de dominação social e política no Brasil.

É, portanto, nesse ambiente de indefinições políticas que setores da burguesia nacional – industriais e financistas – passaram a se engajar na campanha eleitoral contra a proposta fascista de sua outra parte: grandes fazendeiros do *agro-business*, *especuladores da Bolsa*, etc., sob a condição de manter sua participação ativa na condução da política econômica, em particular, o controle sobre os “*gastos públicos*”.

A adesão circunstancial desses setores das classes dominantes explica o amplo arco de aliança que, sob o pretexto de defender a ordem constitucional instalada a partir de 1988, com a promulgação da Carta Magna, é que realmente reconduz ao poder o ex-presidente Lula. Mas de tal forma o futuro governo se projeta numa perspectiva de incertezas que não podemos alimentar a crença bíblica do milagre dos pães e do vinho, porque, no final, sobressai a questão de saber-se onde se localizaria objetivamente o centro de gravidade desse poder? Não obstante, não parece difícil saber quem na verdade manda, quem é o núcleo articulador desse novo poder, haja vista a composição congressual cujo humor político é extremamente volátil e errático em relação a qualquer projeto de governo que contrarie seus interesses de classe. Está posta assim a questão da hegemonia, que a princípio poderia ter por base a classe trabalhadora, mas que, na verdade, parece apenas uma forma consensual ocasional para responder antes, abertamente, às demandas do empresariado; i. é, contemplar o conservadorismo das políticas econômicas das classes dominantes, enquanto, por outro lado, a questão da hegemonia se mostra como um enigma incrustado no próprio governo, pelo

fato de que sua estratégia de conciliação tem muito mais de ingenuidade que de visão tática objetivo enquanto esforço de conquistar aliados. Na verdade, a aliança idealizada demonstra a tibieza de um governo que se afasta progressivamente do seu antigo núcleo originário, e sob o pretexto de uma política assistencialista, se rende mais uma vez às determinações do processo de acumulação do capital.

Brejo Santo, dezembro de 2022



ENSAIO

CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DA GUERRA JUSTA NO CONTEXTO DA PALESTINA

MATHEUS DE SOUSA PAULA SARMENTO *

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.13229>

RESUMO

Neste ensaio iremos trabalhar a noção de Guerra Justa do filósofo e teólogo espanhol Francisco de Vitória. Tal conceito tinha como objetivo construir um argumento para a guerra que a permitisse ser admitida tanto no campo da Razão quanto na ótica teológica cristã. Após apresentarmos esse conceito, bem como contextualizarmos historicamente seu autor, iremos relacioná-lo com a questão contemporânea da Palestina e, em especial, com o massacre feito por Israel na Faixa de Gaza após o 7 de Outubro de 2023. Esse trabalho é tanto uma breve reflexão acerca das ideias de um pensador pouco falado quanto também um exercício de análise sobre uma questão atual e pertinente: a questão Palestina.

PALAVRAS-CHAVE

Francisco de Vitoria. Guerra Justa. Palestina. Colonização.

ABSTRACT

In this essay we will work on the notion of Just War by the Spanish philosopher and theologian Francisco de Vitória. This concept aimed to construct an argument for war that would allow it to be admitted both in the field of Reason and in Christian theological perspectives. After presenting this concept, as well as historically contextualizing its author, we will relate it to the contemporary issue of Palestine and, in particular, to the massacre carried out by Israel in the Gaza Strip after October 7, 2023. This work is both a brief reflection on the ideas of a little talked about thinker as well as an analytical exercise on a current and pertinent issue: the Palestine issue.

KEYWORDS

Francisco de Vitoria. Just War. Palestine. Colonization.



1 INTRODUÇÃO

Francisco de Vitória foi um filósofo espanhol nascido no século XV, em Burgos, tendo recebido influência de teses da filosofia escolástica¹ da época, particularmente das ideias de Santo Agostinho. Como comum nessa tradição, ele também demonstra ter tido influência de pensadores gregos, em particular da Ética e Política de Aristóteles. Sua formação estritamente católica revela-se, junto à fé cristã que possuía, como a maior gasolina para as reflexões que costuraria ao longo de sua vida.

Para entendermos seus escritos, precisamos compreender o contexto em que ele se encontrava. Ainda na juventude, as terras que atualmente são o Brasil chegaram ao conhecimento do mundo português e europeu – e, por consequência, ao conhecimento da Igreja Católica que, através do Catolicismo e do próprio poder político/social que sua instituição possui, reinará nas duas nações (Aquino, 2023).

No entanto, devido ao crescimento do poder social e político da Reforma Protestante (movimento que iniciou com mais força no século XVI, próximo ao descobrimento do Brasil, pelo

* Mestrando em Filosofia no PPGFil da Universidade Estadual do Ceará - UECE.

1 A Escolástica foi uma linha filosófica que bebeu de diversas teses Aristotélicas e os uniu a textos e ideias cristãs, sendo, em suma, uma comunhão entre partes da Filosofia Grega e a Teologia da Idade Média. Seus expoentes tendiam a não contradizer seus pares e somente acrescentar/modificar teses já apresentadas/defendidas pela tradição.

contexto europeu-português da época) e ao aumento da relevância da Igreja Anglicana, a autoridade das instituições católicas (sobretudo, da figura do papa) começa a ser questionada e, oriundo dessas dúvidas cada vez mais prementes no meio político e social, surge o temor da Igreja Católica perder seu protagonismo.

É neste conflito político, seja na tentativa de se manter como força maior (Igreja Católica) ou no esforço de ser a religião mais influente no mundo eurocêntrico, que o Brasil (na visão europeia) avulta como uma nova peça que permitiria, a quem lhe conquistasse primeiro, a chance de moldar o cenário político a seu favor (Aquino, 2023).

As crueldades coloniais, documentadas em Casa Grande e Senzala (Freyre, 2003), como estupros, massacres e outros esforços violentos para apagar o espírito e identidade dos povos originários (apagar suas culturas e costumes) e substituí-la por uma identidade (um Eu) cristã podem ser vistos como frutos de tal instabilidade política.

As teses de Francisco de Vitoria, em particular suas Relições² (*Relectiones*), são originadas disso. Foram instrumentos utilizados para a racionalização da violência e colonização. Mesmo que, aos olhos contemporâneos, seus textos possam ser vistos (por alguns grupos) como precursores da defesa dos Direitos dos Povos Originários, não podemos ignorar o papel teórico/político que exerceram em sua época.

Faz-se importante salientar, porém, que esse papel se faz muito mais presente nos terrenos da Igreja Católica do que nos indivíduos que, na prática, fizeram a colonização. Muitos dos agentes da colonização, eram analfabetos e não possuíam acesso aos textos de Vitória (Aquino, 2023B). Suas palavras e racionalização da violência eram, em última instância, uma forma do Catolicismo se provar superior - uma vez que, para Santo Agostinho³, Fé e Razão são dois lados de uma mesma moeda (Santo Agostinho, 1995).

Tendo feito a contextualização do filósofo, veremos seu conceito de Guerra Justa – central em sua quarta Reliçã – e buscaremos aplicá-lo (refletir sobre) no cenário atual do massacre de Israel sobre a Palestina em 2023, ancorados na justificativa de resposta ao ataque do Hamas⁴ a um festival que acontecia próximo a faixa de Gaza em 7 de outubro (BBC BRASIL, 2023).

A ideia de usar Francisco de Vitória para reflexão sobre o que aconteceu na Palestina justifica-se no fato de que fora esse pensador espanhol um dos primeiros a trabalhar a noção de Guerra Justa. Ele buscou costurar argumentos que dessem razão à colonização e ao ataque de outras nações no ponto de vista teológico e racional. Usá-lo para procurar explicar como Israel tenta justificar o massacre feito em resposta ao Hamas seria uma forma de explicitar como Israel se encontra preso em uma lógica colonial – ou mais precisamente, funcionando sobre a lógica de Guerra Justa.

Antes de continuar, devemos pontuar que, apesar de nossas reflexões acerca do papel que o trabalho de Francisco de Vitória desempenhou no contexto político da colonização, Carl Schmitt⁵ (no segundo capítulo de *O Nomos da Terra*) defende que os esforços de Vitória foram absolutamente neutros: “A primeira impressão que essas preleções causam [...] é a de extraordinária imparcialidade, objetividade e neutralidade” (Schmitt, 2014, p.104). Seus textos não foram escritos de maneira pensada a ser algo parcial, voltado exclusivamente a ser uma ferramenta teórica da colonização (Schmitt, 2014). Suas teses teriam sido usadas para esse propósito apenas depois de sua morte em 1546.

2 O CONCEITO DA GUERRA JUSTA SOB O CONTEXTO DA PALESTINA

Francisco de Vitória, em sua primeira Reliçã, desenvolve os títulos (os argumentos) que considera não legítimos para a colonização. Devido a serem um número vasto de conclusões, buscaremos tratar aqui apenas daquelas que julgamos de maior relevância para o tema tratado. É

2 Relições são aulas que servem como abertura de um semestre na universidade em determinado curso.

3 Filósofo da Idade Média e um dos principais expoentes da Filosofia Escolástica.

4 O Hamas, Movimento de Resistência islâmica, é um grupo militar extremista de direita que atualmente comanda a Faixa de Gaza. Foi fundado em 1987 e tem como intuito a libertação da Palestina.

5 Filósofo nazista alemão do fim do século 19 e início do século 20, seu foco era a filosofia política e o direito, tendo também escritos que puxam para a sociologia e teologia.

importante perceber que a maioria deles tem como intuito dissolver certos preconceitos acerca dos povos originários (normalmente apelidados como “bárbaros” ou “heréticos” em seus textos) que eram demasiadamente comuns na época - sobretudo, dissolver as noções de que eram pessoas que não usam suas terras para produzir e que eram naturalmente uma população violenta e resumida ao ato do canibalismo (Schmitt, 2014).

O ato do canibalismo, por vezes, era usado como força maior para defender que essas pessoas seriam nulas de Razão e, portanto, equiparáveis a animais. Tal argumentação, na perspectiva de Vitória, revelaria um uso debilitado da ignorância, vinda da falta de vontade de estudar como funciona a organização dos que usam o território recém achado. Eles, os povos originários, seja através de suas atividades (como caça ou plantio) ou por meio de seu sistema social (tendo líderes, sábios), demonstram ser capazes de racionalidade e, por consequência, da organização social e política que nasce por interlúdio disso (Vitória, 2016).

A ideia de que por não ter a qualidade da Razão um ser não pode se organizar (ser social, ser político) e, portanto, não pode ser considerado humano, bebe das teses aristotélicas. Na filosofia Aristotélica existe uma hierarquia ontológica: uma estrutura que define o nível de “completude” de um Ser. Na base há os objetos, coisas incapazes de agir sobre o meio em que estão e condenadas a ser manuseadas (ter seu propósito definido) por outros. O que separa os animais dos seres humanos (segunda e primeira camada da hierarquia respectivamente) é que, embora as duas categorias possam agir e reagir perante o meio em que se encontram, somente uma (os humanos) pode se organizar internamente do ponto de vista político e social. Daí a máxima aristotélica: “o Homem é um ser político por natureza” (Aristóteles, 2019).

Enquanto Vitória constata que os povos originários dessas terras têm uma organização social e política, sendo, em última instância, pertencentes à categoria de seres racionais (humanos), ele também aponta que a Razão que eles detêm é primitiva (Vitória, 2016B). Em sua ótica, isso é devido a não conhecerem o cristianismo e, por consequência, não poderem maturar a Razão que possuem a seu nível mais avançado⁶. Esse pensamento, posteriormente, é utilizado como título legítimo para a colonização. A colonização viria como o caminho pelo qual essas pessoas conheceriam o cristianismo, para que pudessem alcançar o mais alto grau de racionalidade e o mais alto grau de ser humano (Vitória, 2016D).

Vitória, sobre a questão de a terra não ser usada para produção, deixa nítido que isso é uma mentira (ou, no mínimo, ausência de conhecimento) acerca das populações originárias. Ele reconhece que o território é efetivamente utilizado por aqueles que o ocupam (tanto para a criação de lares quanto para manufatura) e, logo, não poderia ser colonizado com base no título (argumentação) que eram terras desocupadas ou inférteis (Vitória, 2016B). Porém, o filósofo também conclui que, exatamente por ter essas características, tanto o território quanto aqueles que lhe ocupam estariam abertos à atividade do comércio (Vitória, 2016C).

O comércio, em sua percepção, era algo intrinsecamente ligado ao Livre Arbítrio. Impedir a troca de bens, de ambos os lados, equivaleria a ofender uma qualidade primária que Deus deu aos indivíduos. Seria, em suma, como ofender a Deus. O direito ao comércio, que na visão de Vitória ganha um valor quase anímico, assume a posição de um Direito Natural⁷ em sua teoria. Um Direito que apenas poderia ser exercido se todas as terras deste mundo pudessem ser desbravadas e exploradas por aqueles que a conhecem (Vitória, 2006).

Em sua filosofia, fortemente ancorada na teologia cristã, todo o mundo foi criação de Deus. A partir daí ele defende que todos os humanos podem e devem andar por e usufruir de toda a criação de Deus (Vitória, 2016C). Seu pensamento era muito similar às leis navais da época: o mar era de todos ou de ninguém, ou todos podiam atravessá-lo (se tivessem as ferramentas necessárias) ou nenhum poderia fazê-lo. Se as terras dos povos originários entrassem no primeiro caso, os colonos estavam ética e juridicamente livres para desbravar o domínio. Se fosse o segundo, a terra não seria

⁶ Tal raciocínio tem como base principalmente as teses de Santo Agostinho: a Fé e a Razão andam juntas em sua percepção, quanto maior o entendimento dos dogmas e premissas da cristandade, mais elevada a Razão (e, por conseguinte, aquilo que faz de nós humanos) que cada um de nós possuímos (Santo Agostinho, 1995).

⁷ O Direito Natural seria um direito inerente a todos os indivíduos, proveniente da Razão.

de ninguém e eles – os indígenas – seriam um povo sem terra e, em última instância, não haveriam de se envolver na colonização.

É através dessa última argumentação que começamos a associar os títulos para a colonização de Vitória com o contexto atual de Israel e Palestina. O sionismo, movimento que busca a ocupação do terreno palestino pelo Estado de Israel sob o pretexto de que no domínio palestino ficaria a terra santa (o Reino de Israel), usa historicamente o *slogan*: “uma terra sem povo para um povo sem terra”. Tal frase, nos séculos XIX e XX, ganha o significado de que os palestinos não possuem um lugar próprio, pois o local onde escolheram habitar estava, dentro de seu raciocínio, deserto (Traumann, 2014). Se é um lugar deserto, infrutífero, é passível de colonização (Vitória, 2016C). Usando Francisco de Vitória para analisar essa premissa, assumindo como verdadeira a conclusão que o *slogan* acarreta, como é uma terra de ninguém (sem donos ou governos) é também uma terra livre para ser assenhoreada pelo que mostrar força para colocá-la sob sua República (Vitória, 2016D).

República, como demonstrado pela quarta Relação, é o principal ponto onde os motivos (os títulos) para uma Guerra Justa florescem. O conceito de República em seus textos resume-se a uma estrutura organizada de instituições que regem dado domínio geográfico:

[...] uma República, em sentido próprio, é uma comunidade perfeita [*perfecta communitas*]. Mas isso mesmo é duvidoso: o que é uma comunidade perfeita? A esse respeito se deve notar que é perfeito o que é um todo. Diz-se, com efeito, imperfeito aquilo a que falta algo e, contrariamente, perfeito aquilo a que nada falta. É, pois, uma República ou uma comunidade perfeita a que é em si mesma um todo, isto é, que não é parte de outra República, mas tem suas próprias leis, seu próprio conselho e seus próprios magistrados, como é o reino de Castela e Aragão, o principado de Veneza e outros semelhantes (Vitória, 2016d, p. 167).

Por ser um governo e Estado organizado por meio de instituições, por mais que a noção moderna de Estado ainda estivesse por nascer na época do pensador espanhol, Israel (na visão de Vitória) poderia ser considerada uma espécie de República.

A República assume uma posição de maior apogeu que a Razão (e, portanto, a Fé) pode expressar – por ser uma construção tão somente de nosso caráter social e político, sendo a expressão mais pura do que nos faz humanos (seres com alma), deve ser conservada a todo custo. Com isso, qualquer injúria a suas estruturas (instituições e o conjunto de indivíduos que lhe mantém vivas), torna o que a praticou passível de um ataque. Sobre isso, Vitória destaca que: “a única e exclusiva causa justa para a declaração de uma guerra é o recebimento de uma injúria. [...] uma guerra ofensiva existe para vingar uma injúria e punir os inimigos, como se disse (Vitória, 2016d, p. 169).

A guerra torna-se justa, na perspectiva de guerra ofensiva, quando vem da necessidade de preservar a República pois: “o objetivo de uma guerra é defender e preservar a República” (Vitória, 2016, p. 170). Quando se recebe uma injúria (seja de faceta moral ou ataque concreto) deve-se, para Vitória, o quanto antes eliminar a fonte de tal mal. Do contrário, as injúrias podem se multiplicar e se tornar mais prementes, colocando em risco a República em questão. Na Guerra Justa desse contexto, aquele que praticou a injúria tem basicamente duas opções caso derrotado: ser absolvido pelas leis e instituições do vencedor ou ser eliminado (Vitória, 2016D). Independente do destino, o poder de escolha recai sobre aquele que venceu na forma de um Direito - o Direito do Vencedor (Aquino, 2023).

Uma vez que o Hamas atacou vários pontos ao sul do território Israelense por meio de uma série de ataques surpresa, causando mortes a soldados e civis de Israel presentes no local onde as operações ocorreram (BBC BRASIL, 2023), as teses de Francisco de Vitória diriam que causar uma guerra para eliminar a fonte da injúria (do ataque sofrido) seria justo. Seria, em sua ótica, uma maneira de preservar a República atacada impedindo que mais injúrias surjam. E, de fato, considerando que logo depois uma chuva de mísseis acertou a faixa de Gaza matando centenas de civis em festividades, parece que tal filosofia continua incólume nas mentes dos *dominantes* até os dias de hoje.

3 CONCLUSÃO

O massacre engendrado pelo Estado de Israel contra os Palestinos, tendo em vista a maior quantidade de recursos militares que possuem a sua disposição, sob o manto de uma Guerra Justa,

espelha a sina que recaiu sobre nossos povos indígenas – aquele que tem melhores armas julga ter o direito de conquistar, de nomear e definir quais terras são de ninguém (logo, passíveis de conquista) e quais já são o domínio de Outro – normalmente um Outro que tem igual em poder ou cuja aliança pacífica traz mais benesses do que uma guerra.

Como no passado, as justificativas interessam quase que somente como ferramenta para ostentar aos iguais em poder e fora do campo de batalha: aos líderes de outras nações. Para os que são pegos no fogo, não sobra tempo para a Razão, apenas para o desespero.

O conceito de Justo nasce da ideia escolástica de que o *justo* é aquilo que não pode de qualquer outra forma ser feito. É algo necessário, o qual sem ele determinada coisa não pode ser feita. Pergunto, então, o que é tão necessário – tão *justo* – que valha ser erguido através de pilhas de cadáveres. Pergunto se vale tanto provar que sua Fé (e, na visão de Vitória, a Razão) é a superior e a verdadeira. Porém, talvez, a Fé e a Razão (tal como na época de Vitória) não passem de subterfúgios rebuscados e astutamente costurados para ocultar o velho, e demasiadamente humano, desejo de conquista e poder.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Política**. Edipro, 1. ed., p. 352, ISBN-13: 978-85521003555, 2019.
- AQUINO, Emiliano. **Aula Introdutória da Disciplina de Mestrado: Guerra Justa e Colonização**. Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, Ceará, em 18 de outubro de 2023.
- AQUINO, Emiliano. **Aula As Referências à Guerra Justa nas Primeiras Crônicas Coloniais (século XVI e XVII) e seus Contextos Históricos**. Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, Ceará, em 1 de setembro de 2023b.
- BBC BRASIL. **Como foi o mais surpreendente ataque do Hamas contra Israel**. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cw9v3rxdj94o/> Acesso em: 20/11/2023.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Recife: Global, 2003.
- SANTO AGOSTINHO. **Patrística - Trindade**. São Paulo: Paulus, v. 7, 1995.
- SCHMITT, Carl. **O Nomos da Terra**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- TRAUMANN, Andrew P. A Terra Prometida em uma bandeja colonial. **Topoi, Revista de História**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 29, pp. 699-705, jul./dez. 2014.
- VITÓRIA, Francisco de. **Relectiones - Sobre Índios e Sobre o Poder Civil: Primeira relectio: sobre os índios recém-descobertos**. Brasília. Ed. Universidade de Brasília, 2016.
- VITÓRIA, Francisco de. **Relectiones - Sobre Índios e Sobre o Poder Civil: Segunda relectio: Segunda relectio: sobre os títulos não legítimos com os quais os bárbaros do Novo Mundo puderam cair em poder dos espanhóis**. Brasília. Ed. Universidade de Brasília, 2016B.
- VITÓRIA, Francisco de. **Relectiones - Sobre Índios e Sobre o Poder Civil: Terceira relectio: dos títulos legítimos pelos quais os bárbaros puderam cair em poder dos espanhóis**. Brasília. Ed. Universidade de Brasília, 2016C.
- VITÓRIA, Francisco de. **Relectiones - Sobre Índios e Sobre o Poder Civil: Quarta relectio: os índios, ou do direito de guerra dos espanhóis sobre os bárbaros**. Brasília. Ed. Universidade de Brasília, 2016D.
- VITÓRIA, Francisco de. **Contratos Y Usura**. Pamplona: Eunsa, 2006.





ENSAIO

A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA FILOSOFIA COM O OBJETIVO DE ADESTRAMENTO SOCIAL

RENATO B. ROMAN *

DOI: <https://doi.org/10.52521/occursus.v9i1.13106>

RESUMO

Em 2008, a Lei nº 11.684 reintegrou a Filosofia como disciplina obrigatória no ensino médio. Entretanto, essa iniciativa, embora louvável à primeira vista, pode implicar um enfraquecimento da sua essência reflexiva e crítica. Nas salas de aula, a disciplina muitas vezes se limita a uma mera exposição histórica dos pensadores e escolas de pensamento, enquanto nas redes sociais, o reducionismo prevalece devido a fatores como likes, compartilhamentos e visibilidade. Este ensaio busca debater o impacto da obrigatoriedade da Filosofia no currículo escolar e sua apropriação como conteúdo nas redes sociais, tanto para fortalecer quanto para prejudicar sua natureza reflexiva e crítica.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia. Instrumentalização. Adestramento Social. Antonio Gramsci. Michel Foucault.

ABSTRACT

In 2008, Law No. 11,684 reinstated Philosophy as a mandatory subject in high school. However, this initiative, although commendable at first sight, may imply a weakening of its reflective and critical essence. In classrooms, the discipline is often limited to a mere historical exposition of thinkers and schools of thought, while on social networks, reductionism prevails due to factors such as likes, shares and visibility. This essay seeks to debate the impact of mandatory Philosophy in the school curriculum and its appropriation as content on social networks, both to strengthen and improve its reflective and critical nature.

KEYWORDS

Philosophy. Instrumentalization. Social Training. Antonio Gramsci. Michel Foucault.



Atualmente, a filosofia transcendeu os limites das academias e ganhou espaço nos círculos populares, tornando-se um assunto popular. Este fenômeno pode ser atribuído, em parte, à sua abordagem de questões fundamentais da existência humana, que ressoam com um público ávido por compreender o mundo ao seu redor e encontrar significado em suas vidas. Além disso, a disseminação da filosofia nas mídias sociais e na cultura popular contribuiu para sua popularização, tornando-a acessível a um público mais amplo.

Uma das maneiras pelas quais a filosofia se aproximou do grande público foi através de uma abordagem mais pragmática e voltada para a autoajuda. Muitos filósofos contemporâneos e influenciadores digitais reinterpretam os ensinamentos filosóficos tradicionais para aplicá-los a questões práticas da vida cotidiana, como relacionamentos, carreira e bem-estar mental. Essa abordagem pragmática e utilitária da filosofia atrai um público interessado em melhorar sua qualidade de vida e encontrar respostas para os desafios modernos.

Desta forma, a filosofia que outrora era fechada a um nicho intelectual ou acadêmico ganhou potencial mercadológico, à medida que se tornou um produto cultural e comercializado através

* Professor da rede pública estadual há 16 anos, formado em História, Geografia e Pedagogia, pós graduado em Ensino de Filosofia pela UFSCAR e atualmente mestrando do programa de Ensino e História das Ciências e Matemática pela UFABC.

de livros, palestras, cursos *online* e produtos de estilo de vida. Marcas e empresas frequentemente associam suas mensagens, *slogans* ou campanhas a princípios filosóficos, capitalizando o apelo da sabedoria antiga para atrair consumidores em busca de significado e autenticidade. Essa comercialização da filosofia levanta questões sobre sua integridade e autenticidade, mas também reflete o reconhecimento de seu valor no mercado contemporâneo.

A filosofia, intrinsecamente difusa e multifacetada, revelando-se ao longo da história do pensamento crítico como uma disciplina repleta de nuances e complexidades. Desde os primórdios da humanidade, a filosofia desempenhou um papel fundamental na busca pelo entendimento do mundo e da existência humana. Na antiguidade, filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles exploraram questões metafísicas, éticas e epistemológicas, estabelecendo os fundamentos da disciplina e influenciando profundamente o pensamento ocidental.

Além de seu papel na antiguidade, a filosofia também desempenhou um papel significativo na formação e desenvolvimento de sistemas religiosos ao longo da história. Muitas tradições religiosas foram moldadas por conceitos filosóficos, e vice-versa, resultando em uma interação complexa entre filosofia e religião. Por exemplo, na Grécia Antiga, filósofos como Heráclito e Parmênides exploraram conceitos como o logos e o ser, influenciando não apenas a filosofia posterior, mas também contribuindo para o desenvolvimento do pensamento religioso na região.

Ao longo da história muitos filósofos, inclusive defenderam a ideia de que a filosofia é uma capacidade inata ao ser humano, desta forma, podemos ver a filosofia no papel de pedra fundamental na evolução do pensamento humano, ao desafiar conceitos estabelecidos e questionar pressupostos fundamentais, muitas vezes revelando lacunas, contradições e incongruências nas estruturas sociais ou ideológicas. Por exemplo, a crítica filosófica à autoridade religiosa na Europa medieval foi fundamental para o surgimento da era do Iluminismo e para o avanço da ciência e da racionalidade.

Assim, a filosofia não apenas impulsiona o progresso intelectual, mas também serve como um catalisador para a mudança e a transformação social. No entanto, com a ascensão da indústria cultural e das redes sociais, a filosofia muitas vezes é reduzida a um mero produto de entretenimento ou de consumo rápido. Nesse contexto, seu sentido de reflexão pode ser esvaziado, pois é apresentada de forma superficial e simplificada para atender às demandas de uma audiência que busca gratificação instantânea.

A indústria cultural, com sua produção em massa de conteúdo, muitas vezes transforma a filosofia em um produto comercializável, adaptando seus conceitos complexos para uma linguagem acessível e de fácil consumo. Isso pode resultar na diluição do significado original dos conceitos filosóficos, deixando de lado sua profundidade e complexidade em prol da popularidade e do lucro.

Nas redes sociais, a filosofia é tratada de forma reducionista adequando-se a um modelo que preza pela velocidade de difusão dos conteúdos, citações breves e simplificadas, compartilhadas sem contexto ou aprofundamento. Essa fragmentação do conhecimento filosófico pode levar à distorção de seus significados originais e à perda da capacidade de reflexão crítica, pois as ideias são apresentadas de maneira isolada e descontextualizada.

Além disso, a busca por *likes*, compartilhamentos e seguidores nas redes sociais pode incentivar a superficialidade e a simplificação excessiva da filosofia, em detrimento da exploração aprofundada e da reflexão cuidadosa sobre seus temas. O foco na popularidade e na aceitação social pode desviar a atenção do verdadeiro propósito da filosofia, que é o questionamento e a busca pela reflexão.

O histórico da Filosofia como disciplina no ensino básico no Brasil, por exemplo, tornou-se uma verdadeira epopeia, ora considerada 'desnecessária', em outro momento esvaziada de suas características principais (aparecendo sob outro nome), e, por fim, obrigatória! A imposição da disciplina vai de encontro à sua essência libertária. Esta ressurgência heroica da Filosofia no panteão das disciplinas que moldam os adolescentes inconsequentes em cidadãos 'exemplares' carrega

consigo importantes informações que nos auxiliam a discernir o caráter de instrumentalização que este campo do conhecimento está sofrendo.

A época em que a Filosofia se estabeleceu como disciplina oficial no processo de formação cidadã foi marcada por uma sacralização da industrialização no país, um período de fortes tendências neoliberais que resultou em inúmeras privatizações e na chegada de multinacionais que, além de visarem a exploração do mercado consumidor, buscavam facilidades econômicas e mão-de-obra barata. Alinhando-se à estrutura clássica do capitalismo moderno, o Brasil na primeira década do século XXI assumiu seu papel na cadeia exploratória da mais-valia em nível global.

Apesar disso, o país ainda era profundamente tradicional, e os padrões culturais arraigados freavam o consumismo e contrastavam com a cultura de trabalho em um sistema dominado por uma burguesia controladora e exploradora. A moda, a indústria cultural, a televisão, o cinema e outras manifestações culturais contemporâneas são responsáveis por alterar a mentalidade, os padrões de vida e as diretrizes morais e conceituais que permeiam a vida em sociedade.

O objetivo é sempre o mesmo: como nosso estilo de vida, seja qual for, é baseado em bens materiais, a cada mudança segue-se uma lista interminável de produtos e nichos que ‘devem’ fazer parte de nosso mundo. A ascensão da internet e das redes sociais transformou radicalmente a indústria cultural, levando a uma diversificação sem precedentes dos produtos culturais disponíveis para consumo. Anteriormente, a disseminação da cultura estava muitas vezes limitada aos meios tradicionais de comunicação, como rádio, televisão e cinema. No entanto, com o advento da internet, qualquer pessoa pode criar, compartilhar e consumir uma ampla gama de conteúdos culturais instantaneamente, de forma global.

A velocidade da informação na era digital permitiu que os produtos da indústria cultural fossem distribuídos de forma mais rápida e ampla do que nunca. Plataformas de redes sociais como *Facebook*, *Twitter*, *Instagram* e *YouTube* se tornaram espaços onde artistas, criadores de conteúdo e empresas podem alcançar públicos vastos em questão de segundos. Isso resultou em uma explosão de diversidade cultural, com uma infinidade de formas de expressão artística, entretenimento e conhecimento disponíveis para consumidores de todo o mundo.

Frente a isso temos os educadores que conforme afirmado pelo professor Cortella, é simultaneamente um guardião das tradições, ao passo que também é um agitador que transpassa as barreiras. Assim, a escola é, ou deveria ser, o ambiente mais promissor da sociedade para alterar o *software*, os modos operantes, que moldam as possibilidades de ação no tecido social.

Nesse sentido, a consolidação da filosofia no quadro de disciplinas do Ensino Médio está inserida nas mudanças educacionais que buscam adaptar a população brasileira, especialmente as novas gerações, aos padrões neoliberais impostos sobre países conhecidos outrora como “em ascensão”, que nada mais são do que meios para a sustentabilidade de nações com padrões econômicos mais elevados.

Todas as disciplinas têm passado por esse processo de instrumentalização, quer seja sendo utilizadas como ferramentas da ideologia dominante, quer seja sendo esvaziadas para que se encerre o debate. O objetivo, quando não é tornar as disciplinas – especialmente as humanas – “inofensivas” do ponto de vista da dicotomia, é mascarar os problemas e as inquietações que emergem da sociedade através de debates superficiais, frequentemente seguindo a tendência dos temas escolhidos pelas grandes estruturas de disseminação de informação, os famosos *trending topics*.

Enquanto o caminho deveria ser o salientado por Gramsci em sua Filosofia da práxis, onde a escola aparece como aparato de formação e resistência contra a ideologia dominante, colocando-se contra e preparando seus alunos para combater o sistema. No entanto, como lembra o filósofo italiano, a escola pode ser tanto um ambiente revolucionário quanto reacionário, mantendo o *status quo*, porém o que vemos é um enfraquecimento da escola frente as novas e poderosas mídias digitais.

A escola ideal para Gramsci formaria um cidadão crítico capaz de intervir, criar e dirigir um sistema econômico, social e/ou político que desmantelasse a sociedade de classes. A conscientização proletária, que levaria à organização rumo ao socialismo, nasceria no seio da escola, conforme sua

idealização. A escola que temos hoje assemelha-se mais ao panóptico tão bem analisado por Foucault em sua obra “A Microfísica do Poder”. Nesse mesmo texto, Foucault compara escolas e prisões, colocando-as ambas no rol das instituições disciplinadoras que buscam o adestramento social das massas, seja por indução filosófica, seja por punição.

Como ele escreve: “Mas nunca a disciplina foi tão importante, tão valorizada quanto a partir do momento em que se procurou gerir a população. E gerir a população não queria dizer simplesmente gerir a massa coletiva dos fenômenos ou geri-los somente ao nível de seus resultados globais” (Foucault, 1979, p. 171). Não é incomum ouvirmos comentários sobre a disciplina nas escolas por toda a sociedade, e sobre como os jovens de hoje em dia não se conformam com os padrões de moralidade e educação de antes. Em alguns casos, ouvimos até mesmo vozes e manifestações em favor do retorno da ditadura militar para disciplinar nossa juventude atual.

O avanço rápido e brutal do capitalismo, com suas inúmeras mutações, tem causado danos quase irreparáveis às novas gerações e minado fatalmente a potência revolucionária que Gramsci atribuiu à escola. Num esforço, até certo ponto, significativo dos docentes em busca de uma maior criticidade, tanto por parte deles mesmos quanto do corpo discente, nos últimos anos – pelo menos em nível microrregional – iniciativas e projetos têm resgatado uma pequena porcentagem da efervescência dialética da escola em relação à sociedade.

No entanto, como Marx afirmou em seu “Manifesto do Partido Comunista” de 1848, o capitalismo é um sistema que sobrevive por ser mutante, e abaixo dele existe uma cadeia irregular e extensa de relações que fogem até mesmo dos padrões econômicos da época de Marx e Engels. Esta cadeia é responsável por flexionar e modificar ações para manter viva a ideologia em todos os pequenos ambientes, microfísica do poder, e ressignificar as mais revolucionárias pedagogias.

Como dito no começo a obrigatoriedade da Filosofia e seu engaste no seio das disciplinas responsáveis pela formação das gerações brasileiras já se torna *a priori* um processo de delimitação, rastreamento e esvaziamento. Todos os debates, discussões, sugestões de leitura ou tentativas de diálogo entre o docente e seu grupo de sujeitos parece tacanho e enfadonho, isso muda quando é utilizado o tema que está em voga na mídia, sendo assim, sobre a égide da mídia burguesa o docente tem que desenvolver seu trabalho, quando em raros casos consegue construir uma opinião uníssona a com o grupo discente, não raro, essa foi erigida sobre o conceito já lançado pela mídia.

Embora a disseminação da filosofia através das redes sociais possa aumentar sua acessibilidade e despertar o interesse de um público mais amplo, também corre o risco de distorcer seus significados originais e de diluir sua profundidade em prol da viralidade e do entretenimento superficial. Frases de filósofos são frequentemente retiradas de seus contextos filosóficos mais amplos, perdendo assim parte de sua riqueza e complexidade.

Por isso, é importante reconhecer tanto os benefícios quanto os desafios que a diversificação dos produtos da indústria cultural traz consigo na era digital. Enquanto a internet e as redes sociais proporcionam oportunidades sem precedentes para a disseminação da cultura, também é crucial promover uma abordagem crítica e reflexiva ao consumo de conteúdo cultural, especialmente quando se trata de áreas complexas como a filosofia.

No olho do furacão, o educador passo por um esvaziamento e uma reorientação social, não podendo mais defender suas posturas, aos poucos os docentes perderam o limiar entre o padronizar e o libertar, sem referencial teórico os professores tendem a se tornarem emissários da educação bancária. Isolados em seu mundo de ‘criticidade’ própria, muitas vezes se exacerbando como superior ou não entendendo seu papel social, se limitando diante de seus alunos, os docentes tornam-se propagadores do que acreditam ser o melhor, se alienam da realidade e transmitem seu conteúdo, seus preconceitos, suas vicissitudes, seus cabrestos.

Isso é uma completa irresponsabilidade, tanto como cidadão tanto quanto como educador, Paulo Freire um pensador altamente capaz de fomentar o pensamento crítico nos docentes buscavam sempre discutir essa questão, como no trecho a seguir

Não devo julgar-me, como profissional, “habitante” de um mundo estranho; mundo de técnicos e especialistas salvadores dos demais, donos da verdade, proprietários do saber, que devem ser doados aos “ignorantes e incapazes”. Habitantes de um gueto, de onde saio messianicamente para salvar os “perdidos”, que estão fora. Se procedo assim, não me comprometo verdadeiramente como profissional nem como homem. Simplesmente me alieno. (Freire, 2007, p. 10).

Enquanto tudo que está relacionado a educação no país não partir da realidade concreta não existirá significado nem nos conteúdos, nem nas falas docentes, nem nas reformas pedagógicas, no país existe uma população que precisa se entender no mundo e com o mundo, citando mais uma vez Paulo Freire. Os nosso aluno precisam de um momento para pensar e não para serem encharcados de ideologia, precisam de um mediador alguém que abra a porta, ou que diga que eles já estão dentro não de alguém para marcar o compasso da dominação intelectual, econômica e social.

O caminho docente é o de encontra contradições, erros no discurso oficial de que está tudo bem, no caso do docente que trabalha com a filosofia é dele a missão de fazer pensar muito além das verdades forjadas e dos sonhos ideológicos.

O caminho docente é o de encontra contradições, erros no discurso oficial de que está tudo bem, no caso do docente que trabalha com a filosofia é dele a missão de fazer pensar muito além das verdades forjadas e dos sonhos ideológicos. Evidentemente, não precisamos aguardar que a ideologia se esgote por si mesma, graças à contradição, mas trata-se de encontrar uma via pela qual a contradição ideológica se ponha em movimento e destrua a construção imaginária. (Chauí, 1989, p. 22).

BIBLIOGRAFIA

CHAUI, Marilena. **O que é ideologia?** São Paulo: Brasiliense, 1984.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

NOSELLA, Paolo. **A escola de Gramsci**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

SEMERARO, Giovanni. **Gramsci e os novos embates da Filosofia da Práxis**. Aparecida, São Paulo: Idéias & Letras, 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. Petrópolis: Vozes, 1994.

FREIRE, Paulo. **Educação e Mudança**. Tradução Moacir Gadotti; Lílian Lopes Martin. 30. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.





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 parenteses:

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 Spinoziano 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 17 jul. 2024.

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.



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM EM
ANTIQUE N° 14, CASLON OPEN FACE, BWGRKL, DAVYS
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS MT
EM FORMATO PDF PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA
EM AGOSTO DE 2024.