

OCCURSUS
REVISTA DE FILOSOFIA

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 8 - NÚMERO 2 - JUL.-DEZ. 2023
ISSN: 2526 - 3676



DISPONÍVEL EM

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



DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

Universidade Estadual do Ceará - UECE / Biblioteca Central do Centro de Humanidades
Bibliotecária:
Doris Day Eliano França - CRB-3/726

Occursus - Revista de Filosofia / Universidade Estadual do Ceará. Curso de Graduação em Filosofia. - v. 8, n. 2 (2023) - Fortaleza: Ed. da Universidade Estadual do Ceará, 2023. Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (2016).

Semestral

ISSN: 2526-3676.

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará, Curso de Graduação em Filosofia.

CDD: 100

CDU: 1(05)

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA



Revista semestral publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA

APOIO:

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

VOLUME 8 - NÚMERO 2 - JUL.-DEZ. 2023
FORTALEZA, CEARÁ

OCCURSUS

REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 8 - NÚMERO 2 - JUL.-DEZ. 2023
ISSN: 2526 - 3676

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

GT BENEDICTUS DE SPINOZA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UECE

CAPA /GRAPHICS EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

EDITORIAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

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

IMAGEM DA CAPA

Imagem: **Mapa das anomalias de temperaturas médias válido para o ano de 2023 - Instituto Nacional de Meteorologia (INMET)**

O ano de 2023 foi o mais quente da história do planeta, segundo dados da Organização Meteorológica Mundial (OMM). No Brasil, a média das temperaturas do ano ficou em 24,92°C, sendo 0,69°C acima da média histórica de 1991/2020, que é de 24,23°C. Em 2022, a média anual foi de 24,07°C, 0,16°C abaixo da média histórica.

O ano de 2023 é o mais quente da série histórica no Brasil com a média das temperaturas do ano no País 0,69°C acima da média histórica.

Disponível em: **<https://portal.inmet.gov.br/noticias/ano-de-2023-%C3%A9-o-mais-quente-da-hist%C3%B3ria-do-brasil>**



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 8 - NÚMERO 2 - JUL.-DEZ. 2023

ISSN: 2526 - 3676

EDITORES RESPONSÁVEIS INSTITUCIONAL

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

COMISSÃO EDITORIAL

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

CONSELHO EDITORIAL

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

APRESENTAÇÃO

Editores, p. 9-11

A EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS CIVIS E A DESIGUALDADE DE ACESSO À JUSTIÇA NO BRASIL

Aline Nascimento Alves dos Santos

Beatriz Santana Martins Lima

Emmanoel Luca Santos Leone

Thales Alencar Tuy Mota

Victor Dias Barboza Oliveira, p. 13-21

A CONCEPÇÃO DE CIÊNCIA NORMAL EM KUHN

Arthur Iago Albuquerque da Rocha

Elizabeth de Assis Dias, p. 23-32

O DUPLO (FALSO) ERRO DA REABILITAÇÃO PENITENCIÁRIA. OS MOTIVOS DO FRACASSO DA RESSOCIALIZAÇÃO E REINserÇÃO SOCIAL

Carlos Vinhal Silva, p. 33-42

A FORMAÇÃO EDUCACIONAL DO ESTADO COMO FUNDAMENTO DO HOMEM ÉTICO EM ARISTÓTELES

Diego Andrade, p. 43-51

A DOR COMO UM POSSÍVEL IMPERATIVO PARA O APRENDIZADO DE SI EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Dirceu Arno Krüger Junior, p. 53-61

O CONFLITO ENTRE PACIENTES HUMANOS E NÃO HUMANOS PELA PRIORIDADE DE ACESSO À MEDICAMENTOS DURANTE A PANDEMIA DA COVID-19

Fernando Schell Pereira, p. 63-69

PERCEPÇÃO DO ESQUEMA CORPORAL SOBRE A DEFICIÊNCIA FÍSICA À LUZ DA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY

Hésla Marques da Silva Mota, p. 71-77

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA DE G. W. F. HEGEL

João Gabriel Haiek Elid Nascimento, p. 79-88

CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROGRESSO MORAL NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE IMMANUEL KANT

Katieli Pereira, p. 89-95

CAUSALIDADE LIBERDADE E RETROATIVIDADE: O DIFÍCIL ENCONTRO EM SCHOPENHAUER E ŽIŽEK

Leonardo Domingos da Silva, p. 97-108

UMA RELAÇÃO ENTRE A REDENÇÃO NO ZARATUSTRA DE NIETZSCHE COM A CONVERSÃO E A SALVAÇÃO EM FOUCAULT

Leonardo Souza dos Santos, p. 109-118

A RELAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS DE RAZÃO E FÉ NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

Maria Lindalva

Tedson Braga, p. 119-125

SOBRE A CONTINGÊNCIA, A VONTADE HUMANA E A VONTADE DIVINA EM DUNS SCOTUS

Maykel Honney Souza Lobo, p. 127-132

O PAPEL DA CIÊNCIA NO MARKETING DA INDÚSTRIA DA BELEZA

Priscilla Rocha de Faria, p. 133-137

O PROJETO TRANSCENDENTAL EM MERLEAU-PONTY E DELEUZE

Alex de Campos Moura

(Tradução de Gustavo Ruiz da Silva), p. 139-146

NORMAS DE PUBLICAÇÃO, p. 147-149



APRESENTAÇÃO

Com a publicação desta edição, nossa *Occursus – revista de Filosofia* está em dia. Conseguimos completar a migração para a nova plataforma e já estamos editorando os textos que já foram aprovados pelos pareceristas para a primeira edição do ano de 2024 referente aos meses de janeiro a julho. Como adotamos nesta nova fase de nossa revista, os quatorze (14) textos ora publicados foram ordenados em ordem alfabética pelo prenome do autor.

Nosso primeiro artigo, dos autores **Aline Nascimento Alves dos Santos, Beatriz Santana Martins Lima, Emmanoel Luca Santos Leone, Thales Alencar Tuy Mota e Víctor Dias Barboza Oliveira**, intitulado **A efetivação dos direitos civis e a desigualdade de acesso à justiça no Brasil**, como o título já indica, aborda a complexidade da cidadania no Brasil, destacando a influência histórica das elites do atraso na manutenção do poder e desigualdades sociais, explorando o acesso ao sistema de justiça pelas populações vulnerabilizadas, focando as condições e limitações existentes.

A seguir, no segundo artigo, **A concepção de ciência normal em Kuhn**, os autores **Arthur Iago Albuquerque da Rocha e Elizabeth de Assis Dias** analisam a concepção de ciência normal em Thomas Kuhn tomando como referência sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas* considerando o caráter esotérico desta noção e também os problemas aos quais ela se dedica, pois, no entendimento dos autores, definirão o caráter dessa ciência.

No terceiro texto, **Carlos Vinhal Silva** analisa os sistemas penitenciários sob luzes filosóficas em seu artigo intitulado **O duplo (falso) erro da reabilitação penitenciária. Os motivos do fracasso da resocialização e reinserção social**, no qual demonstra a importância da reabilitação e tratamento penitenciários visando compreender os motivos que subjazem o seu constante e aparente fracasso, fundamentando-se tomando nos escritos de Michel Foucault, pensador e filósofo francês que ofereceu importantes contribuições à ciência criminológica, particularmente através da análise dos sistemas penitenciários e dos seus erros.

No quarto artigo, intitulado **A formação educacional do estado como fundamento do homem ético em Aristóteles**, o autor **Diego Andrade** irá defender a educação do estado como fundamento do homem ético em Aristóteles, destacando o sistema pedagógico do corpo aristotélico a partir dos textos de Henri Marrou (1904–1977), que identifica a grande contribuição de Aristóteles à educação, ao atribuir ao legislador o ensino pedagógico da sociedade.

No artigo a seguir, o quinto, intitulado **A dor como um possível imperativo para o aprendizado de si em Friedrich Nietzsche**, o autor **Dirceu Arno Krüger Junior**, com o objetivo de estudar a possibilidade de se compreender a dor como um provável mecanismo que oportunize ao indivíduo a descoberta, ou mesmo, o aprendizado sobre si próprio, irá analisar os pressupostos teóricos do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900), nos quais o referido autor defende a dor, o sofrimento, como uma ferramenta capaz de produzir conhecimento ao indivíduo que a experimenta, como argumentado em sua obra de 1878: *Humano, Demasiado Humano* no aforismo §108 do *Terceiro Capítulo: A Vida Religiosa*.

O sexto artigo, escrito por **Fernando Schell Pereira** que tem por título **O conflito entre pacientes humanos e não humanos pela prioridade de acesso à medicamentos durante a pandemia da COVID-19**, analisa o dilema ético originado da escassez de medicamentos para

tratamento dos pacientes acometidos de COVID-19, que levou à retirada de medicamentos de alta demanda e que estavam em falta no mercado das clínicas veterinárias para uso humano.

O sétimo texto, **Percepção do esquema corporal sobre a deficiência física à luz da filosofia de Merleau-Ponty**, de autoria de **Hésia Marques da Silva Mota** faz referência a percepção do esquema corporal sobre a deficiência física à luz da filosofia de Merleau-Ponty alicerçado no aspecto fenomenológico com foco na obra *A fenomenologia da Percepção* (1945), cujo conceito de corpo-próprio está aprofundado.

No oitavo artigo, o autor **João Gabriel Haiek Elid Nascimento** com o artigo intitulado **A filosofia da História da Filosofia de G. W. F. Hegel**, propõe-se reconhecer a correspondência no desenvolvimento do pensar na sucessão dos sistemas da história da filosofia e na exposição da Ideia da Filosofia, se utilizando tanto das Lições sobre a *História da Filosofia* quanto do primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Dessa forma, a investigação irá se concentrar em conciliar a nítida diferença metodológica que a dita equivalente exposição do pensar adquiriu nessas obras, pois enquanto nas edições de suas Lições o conteúdo (*Inhalt*) é apresentado em uma série temporal/histórica linear, na progressão das determinações conceituais da Ideia na Enciclopédia o conteúdo é apresentado na sequência lógica triádica/espiralada, ou, como o próprio autor costuma se expressar, como “um círculo de círculos” [*Kreis von Kreisen*]: criando uma aparente fragmentação da unidade nesse garantido ‘sistema de sistemas’ da Filosofia.

A seguir, o nono artigo, **Considerações sobre o Progresso Moral na Filosofia da História de Immanuel Kant**, a autora **Katieli Pereira**, ensaja trazer à luz os fundamentos basilares da ideia de que o progresso moral age em consonância com o progresso histórico, por meio da compreensão do lugar que o progresso moral ocupa na filosofia da história de Immanuel Kant, com o objetivo de responder a seguinte pergunta: como Kant compreende o progresso moral do ponto de vista de sua filosofia da história?

O décimo artigo, intitulado **Causalidade liberdade e retroatividade: o difícil encontro em Schopenhauer e Žižek**, de autoria de **Leonardo Domingos da Silva**, propõe uma análise da aproximação e distanciamento entre as filosofias de Schopenhauer e Žižek, focalizando o conceito de causalidade em cada autor, considerando que Schopenhauer defende uma ordem sucessiva e não retroativa dos fenômenos, enquanto Žižek introduz a ideia de uma causa retroativa que rompe com essa coerência temporal.

No décimo-primeiro texto, **Uma relação entre a redenção no Zaratustra de Nietzsche com a conversão e a salvação em Foucault**, o autor **Leonardo Souza dos Santos**, apresenta conexões entre o cuidado de conversão a si mesmo e de salvação de si mesmo na cultura romana e o ensinamento de Zaratustra sobre a redenção, articulando o conceito proposto na filosofia de Friedrich Nietzsche e o conceito ensinado por Michel Foucault no texto *A hermenêutica do sujeito* (curso proferido em 1981-1982).

No décimo-segundo artigo, **Maria Lindalva e Tedson Braga** com o artigo **A relação entre os conceitos de razão e fé no pensamento de Santo Agostinho**, apresentam a relação entre os conceitos de razão e fé intimamente ligados no pensamento de Santo Agostinho e demonstram como a sua vida pessoal refletiu em sua maneira de fazer filosofia, concluindo que Agostinho buscava o conhecimento não apenas porque acreditava que lhe faltava algo, mas, principalmente, objetivava escapar tanto das heresias quanto de uma fé cega e incauta.

No décimo-terceiro texto, intitulado **Sobre a contingência, a vontade humana e a vontade divina em Duns Scotus**, o autor **Maykel Honney Souza Lobo**, analisa as seguintes questões propostas por Duns Scotus na obra *Textos sobre Poder, Conhecimento e Contingência*: (1) De que modo há contingência nas coisas, (2) a relação entre a contingência e a sua causa primeira, (3) de que modo a vontade humana se relaciona com a contingência e, por fim, (4) de que modo a vontade divina é causa da contingência nas coisas.

No décimo-quarto texto **Priscilla Rocha de Faria** nos traz um breve artigo intitulado **O papel da ciência no marketing da indústria da beleza**, no qual busca observar e mostrar

como as diversas estratégias de publicidade que atuam na indústria da beleza podem moldar e espelhar os diferentes entendimentos sobre ciência que circulam no imaginário do senso comum, fazendo um breve percurso histórico sobre a força de convencimento da ciência, sua valorização e seu negacionismo, tendo por base os autores Susan Haack, Emily Jensen, Tiago Luís Teixeira Oliveira e Roberta Reolon.

Encerramos este número com a tradução do texto de Alex de Campos Moura ***The Transcendental Project in Merleau-Ponty and Deleuze [O Projeto Transcendental em Merleau-Ponty e Deleuze]*** realizada por Gustavo Ruiz da Silva na qual o autor analisa o livro de Judith Wambach, *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty* em que a autora propõe uma leitura altamente original de dois autores centrais do século XX, que lança uma nova luz sobre seus *insights* mais importantes.

Desejamos a todos(as) uma excelente leitura.

Até nossa próxima edição.

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





A EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS CIVIS E A DESIGUALDADE DE ACESSO À JUSTIÇA NO BRASIL

Aline Nascimento Alves dos Santos *

Beatriz Santana Martins Lima **

Emmanoel Luca Santos Leone ***

Thales Alencar Tuy Mota ****

Victor Dias Barboza Oliveira *****

RESUMO

O resumo do texto aborda a complexidade da cidadania no Brasil, destacando a influência histórica das elites do atraso na manutenção do poder e desigualdades sociais. O ensaio explora o acesso ao sistema de justiça pelas populações vulnerabilizadas, focando as condições e limitações existentes. Aborda a consolidação dos direitos civis, políticos e sociais no país e como a população negra é mais afetada por desigualdades e exploração, especialmente no sistema penal e no mercado de trabalho. O racismo estrutural e a discriminação racial também são analisados como fatores determinantes na perpetuação da desigualdade social. O texto conclui apontando a necessidade de políticas educacionais e de trabalho inclusivas para promover a igualdade e o bem-estar social para todos os cidadãos, independentemente de sua origem étnica.

PALAVRAS-CHAVE

Justiça. Direitos civis. Cidadania. Desigualdade. Exploração.

RÉSUMÉ

Le résumé du texte aborde la complexité de la citoyenneté au Brésil, en soulignant l'influence historique des élites arriérées dans le maintien du pouvoir et des inégalités sociales. L'essai explore l'accès au système judiciaire pour les populations vulnérables, en se concentrant sur les conditions et limites existantes. Il aborde la consolidation des droits civils, politiques et sociaux dans le pays et la manière dont la population noire est la plus touchée par les inégalités et l'exploitation, notamment dans le système pénal et sur le marché du travail. Le racisme structurel et la discrimination raciale sont également analysés comme facteurs déterminants de la perpétuation des inégalités sociales. Le texte conclut en soulignant la nécessité de politiques éducatives et professionnelles inclusives pour promouvoir l'égalité et le bien-être social de tous les citoyens, quelle que soit leur origine ethnique.

MOTS-CLÉS

Justice. Droits civiques. Citoyenneté. Inégalité. Exploration.



INTRODUÇÃO

Pensar a cidadania no Brasil não é tarefa fácil, significa remontar, através de uma análise sócio-histórica, um conjunto de movimentos que tem origens no passado, mas que se refletem no presente. As elites do atraso (Souza, 2017) se perpetuam e se mantêm nos espaços de poder e privilégio, utilizando do patrimonialismo, o clientelismo e o favoritismo para perpetuar desigualdades e se favorecendo em detrimento do progresso social.

* Bacharel em Humanidades pela Universidade Federal da Bahia - UFBA e graduanda no curso de Serviço Social da Universidade Federal da Bahia - UFBA.

** Bacharel em Direito pela Universidade Católica do Salvador – UCSal e Especialista em Direito do Trabalho pela Universidade Católica do Salvador – UCSal. Graduanda no curso de Serviço Social da Universidade Federal da Bahia - UFBA.

*** Graduando no curso de Serviço Social da Universidade Federal da Bahia - UFBA e estagiário dentro do sócio jurídico, em atividade na Defensoria Pública do Estado da Bahia.

**** Graduando no curso de Serviço Social da Universidade Federal da Bahia - UFBA.

***** Graduando no curso de Letras Vernáculas da Universidade Federal da Bahia - UFBA.

Essas elites intelectuais e econômicas se mantiveram e se reinventaram ao seu modo, fruto de herança das bases coloniais, que se utilizavam da mão de obra escrava para perpetuar seu *status* e poder mesmo após a abolição tardia, já que o Brasil foi o último da América a abolir a escravidão. Esse *status* e poder se manifestaram de diversas formas ao longo da história, seja com o acesso a terras, à educação, controle de mecanismos políticos e econômicos.

Desenvolveremos ao longo deste ensaio uma breve análise sobre o acesso ao sistema de justiça pelas populações vulnerabilizadas, com base na experiência de cidadania brasileira, abordando através do estudo de Carvalho (2002) e Caldeira (2000) as condições e limitações existentes.

A CONSOLIDAÇÃO DA CIDADANIA NA SOCIEDADE BRASILEIRA: UMA ANÁLISE SOCIOHISTÓRICA

Para compreender o nosso objeto de estudo será necessário realizar uma análise histórica com intuito de compreender o estabelecimento e consolidação da cidadania na sociedade brasileira. A cidadania é composta por direitos civis, políticos e sociais (Marshall, 1967).

A consolidação dos direitos civis, sociais e políticos no Brasil se dá de forma diferente da forma estabelecida no Reino Unido. Segundo Carvalho (2002) os direitos se estabelecem a partir de uma pirâmide invertida, a qual se consolidaram primeiro os direitos sociais, apesar de iniciativas espaçadas e pontuais, se estabeleceram nos anos de 1930, quando o Estado assumiu a função para si.

Já os direitos políticos, que se expandiram e se contraíram ao longo da história brasileira, se consolidaram a partir da constituição de 1988, com experiências de democracia participativa, consolidação de organização partidária e voto universal.

Os direitos civis foram os últimos a ser consolidados historicamente, vide os traços existentes desde o fim do período escravocrata, que criaram inúmeras distinções entre os cidadãos e resultaram em múltiplas violências.

Essa situação não evoluiu muito durante os regimes republicanos, mesmo durante os períodos democráticos, onde a justiça era acessada apenas por uma casta de privilegiados. Novos contornos surgiram com a redemocratização, quando houve um retorno formal da garantia de direitos civis, tão afetados pelo regime ditatorial instaurado em 1964.

O movimento de reabertura e derrocada da ditadura para implantação de um novo ciclo democrático iniciado em 1985, foi fundamental para a retomada de certos direitos como a liberdade de imprensa, liberdade de expressão e de organização (Carvalho, 2002).

A Constituição Cidadã de 1988 foi um marco importante para o fortalecimento dos direitos civis, com avanços em várias pautas e a ampliação do sistema de justiça com a criação de Defensorias e Juizados de pequenas causas.

Apesar desses avanços nos marcos legais propostos pela Constituição, ainda há muito a se fazer. A justiça não alcança a todos os indivíduos, a sensação de impunidade persevera e se faz presente dentro da sociedade brasileira, sendo as camadas populares as mais afetadas, completamente distantes desta realidade, ainda que nos grandes centros urbanos.

A sensação de impunidade leva ao desejo de justiça com as próprias mãos, ou o apego a falsos messias no campo da política que se apresentam com discursos batidos e mastigados, de fácil compreensão, mas que não tratam das especificidades da realidade.

A população carcerária brasileira é uma das maiores do mundo. Segundo dados da Secretaria Nacional de Políticas Penais (Senappen), no ano de 2023 o sistema penal contava com 832.925 presos, a maioria dentro de um perfil conhecido à risca; jovem, preto, periférico. Ainda segundo esses dados, pelo menos 1/4 desses presos são provisórios e devido a lentidão do sistema de justiça, estes permanecem sob a custódia do Estado indefinidamente, o que acarreta numa série de violações de direitos.

O cenário que se desenha é de encarceramento em massa, muito similar a realidade norte-americana onde esse termo foi criado no contexto de guerra às drogas. Mas no Brasil as dimensões que se desenham mostram outros desdobramentos, como a criminalização da pobreza resultante de um aumento do controle punitivo, fruto de uma necropolítica estatal.

AS RELAÇÕES DE PODER E A FRAGMENTAÇÃO DO ACESSO À JUSTIÇA NO BRASIL: CORPOS VULNERÁVEIS E A EROÇÃO DOS DIREITOS CIVIS

O acesso à justiça, como parte dos direitos civis, também é atravessado por essas relações de poder e influência, Apesar da expansão do sistema de justiça e de ações para aproximar o cidadão do acesso ao direito, como a expansão de defensorias públicas, o acesso ainda se faz de forma distante dados os altos custos processuais e lentidão dos processos dentro do sistema judiciário (Carvalho, 2002).

A desigualdade de acesso à justiça cria distinções, os cidadãos passam a ser divididos por classes sociais com demarcadores sociais muito claros, conforme apresentado por Carvalho (2002) pode-se dividir o acesso à justiça, a qual define os cidadãos de primeira, segunda e terceira classe.

Aos cidadãos de primeira classe, o acesso à justiça se dá através dos interesses, usando a lei em benefício próprio, às vezes mantendo-se acima dela. Um movimento de casta intocável que, dadas suas relações com as esferas de poder, conseguem contornar a atuação da justiça. Esse grupo é composto pela elite do nosso país, composta majoritariamente por homens brancos e ricos, com carreiras nos mais altos escalões do Estado, os chamados “doutores” (Carvalho, 2002), para esse primeiro grupo a lei é inexistente ou pode ser moldada.

Os cidadãos de segunda classe que “estão sujeitos aos rigores e benefícios da lei”, ou seja, conseguem usufruir de certos privilégios e em algum nível do acesso à justiça, nem sempre possuem o conhecimento sobre os direitos ou meios de pô-los em prática, esses direitos são sempre postos à prova na prática para serem decididos se serão respeitados ou não. Neste grupo encontram-se uma modesta classe média, trabalhadores assalariados, pequenos funcionários e proprietários, sendo eles urbanos e rurais, entre outros, para esse segundo grupo é válido o código civil e penal, mas sempre de maneira inconstante.

Em relação aos cidadãos de terceira classe, temos elementos mais que suficientes para compreender sobre sua total desassistência e invisibilidade perante o Estado. São indivíduos que se encontram à margem da sociedade, vulnerabilizados, marcados principalmente por questões raciais oriundas do período escravocrata brasileiro.

A esses indivíduos, a única lei que cabe a ser aplicada é o código penal, num processo extremamente violento e cruel, que invisibiliza suas trajetórias e os colocam em um lugar de subalternidade, assim

Finalmente, há os “elementos” do jargão policial, cidadãos de terceira classe. [...] São quase invariavelmente pardos ou negros, analfabetos, ou com educação fundamental incompleta. Esses “elementos” são parte da comunidade política nacional apenas nominalmente. Na prática, ignoram seus direitos civis ou os têm sistematicamente desrespeitados por outros cidadãos, pelo governo, pela polícia. Não se sentem protegidos pela sociedade e pelas leis. (Carvalho, 2002, p. 216).

A via da criminalização desses corpos por via penal se faz forte, num processo de discriminação social e racial, executado pelo Estado através dos seus agentes de repressão, numa ação que põe em risco a vida de jovens, majoritariamente negros, vítimas de execuções sumárias sobretudo pela “reprodução de estereótipos raciais pelas instituições do sistema de justiça criminal, sobretudo as polícias, que operam estratégias de policiamento baseadas em critérios raciais e em preconceitos sociais, tornando a população negra o alvo preferencial de suas ações” (Cerqueira *et al*, 2021, p. 50.).

Em suma, apesar dos avanços na legislação, o sistema de justiça ainda não alcança, muito menos serve a toda população, afetando principalmente os grupos mais vulnerabilizados, já que dada a construção sócio-histórica do nosso país, a população pobre e negra sempre esteve à margem do acesso ou a sua aproximação ocorre de modo punitivista pelo código penal.

Segundo o “Atlas da violência de 2021”, apesar da redução das taxas de homicídios, ela reduziu principalmente para a população não negra, enquanto a população negra (pretos e pardos) têm mais chances de sofrerem atravessamentos por seus corpos, seja pela bala ou qualquer outra ação que leve à danos físicos.

Devido aos processos de desigualdade no acesso à justiça e a não consolidação da cidadania, os direitos sempre foram colocados como privilégios, criando-se assim situações deturpadas, que só reforçam estereótipos e violências. Esses corpos tidos como de terceira classe sempre são questionados sobre seu lugar.

Não tem barreiras claras de separação ou evitação; é um corpo permeável, aberto à intervenção, no qual as manipulações de outros não são consideradas problemáticas. Por outro lado, o corpo incircunscrito é desprotegido por direitos individuais e, na verdade, resulta historicamente da sua ausência. No Brasil, onde o sistema judiciário é publicamente desacreditado, o corpo (e a pessoa) em geral não é protegido por um conjunto de direitos que o circunscreveriam, no sentido de estabelecer barreiras e limites à interferência ou abuso de outros. (Caldeira, 2000, p. 370).

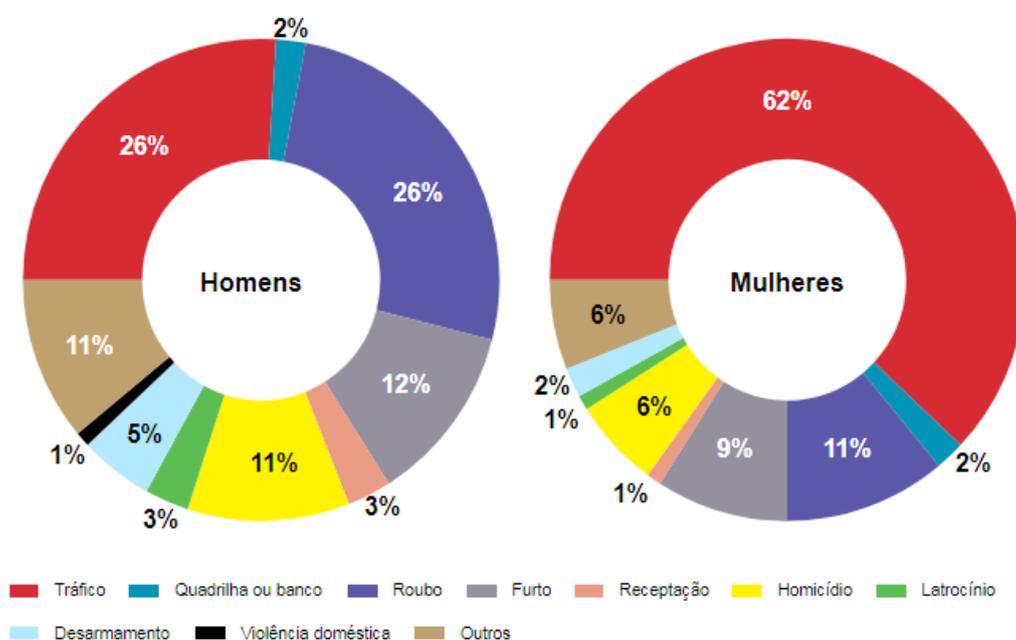
Essa falta de proteção e circunscrição dos corpos contribui para a vulnerabilidade destes indivíduos, permitindo que abusos e violações ocorram sem as devidas consequências legais ou sociais. O corpo incircunscrito é resultado historicamente da ausência de uma estrutura de direitos efetiva no Brasil.

A liberdade, ao qual os direitos civis se fundamentam, não aparecem como princípio fundamental, o que pode ser vislumbrado em ações coercitivas por parte do Estado, principalmente contra as populações periféricas, ao qual casas e corpos são invadidos e invalidados com anuência deste, ações essas que infringem a própria Constituição Federal de 1988, cujo Artigo 5º, parágrafo XI, reza que “a casa é asilo inviolável do indivíduo, ninguém nela podendo penetrar sem consentimento do morador, salvo em caso de flagrante delito ou desastre, ou para prestar socorro, ou, durante o dia, por determinação judicial” (Brasil, 1988, Art. 5).

MULHERES NEGRAS, ENCARCERAMENTO E O DIREITO A JUSTIÇA

O encarceramento de mulheres se difere do encarceramento masculino quanto às características dos crimes cometidos. Enquanto homens respondem por crimes de roubo, furto, homicídio e tráfico de drogas de forma percentual aproximada, as mulheres, na maior parte das vezes, respondem ocupando um papel de coadjuvante no crime, muitas vezes realizando o transporte de drogas seja no corpo ou por ingestão, o que configura, assim, o tráfico de drogas como a maior porcentagem e motivo do crime cometido.

Distribuição por gênero dos crimes tentados/consumados entre os registros das pessoas privadas de liberdade, por tipo penal



Fonte: Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias - Infopen, Junho / 2016

Utilizando a interseccionalidade, uma teoria desenvolvida pela advogada Kimberlé Crenshaw, que visa compreender como os marcadores e identidades sociais se cruzam e constituem situações de desigualdades singulares, é possível compreender um pouco como num território como o Brasil, se dá a situação de encarceramento de mulheres negras, jovens, solteiras, mães e de baixa escolaridade, que na maior parte das vezes cometem crimes para realizar o sustento de sua família, por falta de oportunidade de trabalho formal.

Julia Sudbury, socióloga norte-americana, através do conceito de feminização da pobreza e da punição, também irá construir mecanismos para compreender como, apesar da população masculina e negra ser majoritária nas prisões, a população de mulheres negras encarceradas, por serem mulheres que estão na base da pirâmide social e serem as mais afetadas pela desigualdade e pela economia neoliberal dentro desse sistema penitenciário. Além de serem punidas, essas mulheres sofrem também com o afastamento dos filhos, tendo a sua maternidade criminalizada, além de terem os seus úteros associados a gestarem futuros criminosos, seus filhos tendo a guarda suspensa e colocados para adoção em alguns casos, sofrem violência obstétrica ao darem luz dentro das prisões, tendo os seus filhos afastados após o nascimento, não possuindo acesso a produtos de higiene íntima como absorventes para o período menstrual, muitas vezes se valendo da utilização de miolos de pão.

Uma das particularidades dessa diferença entre homens e mulheres negros presos se refere a visita: homens ao serem presos recebem visitas constantes de mães, esposas e da família num geral; mulheres ao serem encarceradas não recebem o mesmo apoio da família e logo são abandonadas pelo companheiro, recebendo uma punição não só do sistema penal, mas também da família.

Esses cidadãos que são considerados de terceira classe e que não recebem assistência adequada do Estado, quando trazidos para o contexto de encarceramento e sendo mulheres negras, podemos citar o caso de Barbara Oliveira de Souza, presa no presídio de Talavera Bruce, no Rio de Janeiro, que foi colocada em isolamento estando grávida de nove meses, e que acabou dando à luz sem a presença de nenhum médico. A detenta gritou por ajuda diversas vezes juntamente com as detentas das outras celas vizinhas; e após ser retirada da cela, Bárbara saiu com o cordão umbilical do bebê ainda dentro do útero. O presídio alegou que a detenta foi posta em isolamento por estar sendo agressiva, o que seria um motivo para direcioná-la para obtenção de ajuda hospitalar ou psiquiátrica e não um isolamento estando grávida de nove meses, tendo dessa forma os seus direitos negligenciados.

Com relação ao acesso à justiça, juízes brasileiros, sendo em sua maioria brancos e homens, ao julgarem essas mulheres se valem da lei não para punir o que deve ser punido e garantir os direitos que precisam ser garantidos, mas como instrumento de punição dos grupos que historicamente não eram considerados cidadãos. Seria uma continuação do período escravocrata, em que os senhores de engenho possuíam o poder de vida e de morte sobre os escravizados, sendo esses juízes brancos reprodutores desse mesmo sistema, que antes mesmo da sentença já privam essas mulheres da liberdade, em muitas ocasiões aumentando a gravidade do crime cometido e atribuindo uma condenação muito mais longa do que seria atribuída para crimes mais graves cometidos por homens.

DISCRIMINAÇÃO RACIAL

Episódios de conflitos, homicídios, assassinatos, roubos, furtos, a marginalidade, o crime, estão presentes no nosso cotidiano e são vistos por toda sociedade brasileira. O repetitivo episódio ao qual vamos nos acostumando diante ao caos. A naturalização, pelos indivíduos que residem em bairros nobres, esses que acreditam que a motivação de um crime cometido em uma área periférica é resultada, motivada e influenciada pelo “efeito do lugar”¹; a discriminação, o preconceito, a xenofobia socioespacial cometida pelos indivíduos, majoritariamente brancos, da classe média/alta, é repassada e expressada juntamente ao racismo estrutural constantemente tanto em todo o território nacional quanto internacional.

Em um cenário em que a pessoa negra é constantemente considerada suspeita, independentemente do contexto em que ocorra tal fenômeno, a questão da discriminação e preconceito racial torna-se evidente. A cor da pele é o aspecto que se sobressai antes mesmo da identificação do indivíduo, e essa determinação muitas vezes é tomada pelos agentes de segurança pública, justificando suas ações em

¹ Destacando a influência do território. (Como anda Salvador, 2009, p. 130).

prol da própria segurança, seja a abordagem pacífica ou agressiva. Essa realidade ressalta a urgência de abordar o problema do preconceito racial e promover mudanças significativas no sistema, a fim de garantir um tratamento justo e igualitário a todas as pessoas, independentemente de sua origem étnica ou cor de pele. A conscientização sobre essa questão é essencial para criar uma sociedade mais justa e inclusiva para todos.

Qualquer que seja a situação, seja a pele da sua cor preta, você será alvo de preconceito e discriminação ainda que direta e indiretamente. Percebemos um exemplo disso no evento discriminatório em que ocorreu com Lee Brown.

Um homem negro passou seis dias na prisão em Nevada, nos Estados Unidos, porque a polícia o identificou erroneamente como um criminoso branco e com o dobro de sua idade, de acordo com uma ação federal movida contra os departamentos de polícia de Henderson e Las Vegas. Brown, de 25 anos, terminou o trabalho em 8 de janeiro de 2020 e estava dirigindo em Henderson, Nevada – nos arredores de Las Vegas – quando os policiais da cidade de Henderson o parou, conforme detalhes do processo arquivado no Tribunal Distrital dos EUA de Nevada. A abordagem foi uma parada de trânsito de rotina por dirigir um veículo não registrado, disse o Departamento de Polícia de Henderson à CNN em comunicado. Depois de uma verificação de registros em nome de Brown, um mandado de prisão para outro homem chamado Shane Brown apareceu, segundo o processo. Embora os dois compartilhassem o mesmo nome e sobrenome, a polícia não verificou seus nomes do meio, a cor da pele e a data de nascimento, de acordo com o processo. Shane Neal Brown, 49, tinha um mandado de prisão em aberto por posse ou posse de uma arma de fogo, mostram os registros. Apesar das diferenças, Lee Brown foi preso e passou seis dias em prisões em duas jurisdições da área de Las Vegas – o Centro de Detenção Henderson e o Centro de Detenção do Condado de Clark, segundo o processo. (CNN, 28 jan. 2022).

A realidade a qual a população negra está fadada a enfrentar é uma expressão habitual do racismo estrutural reproduzido em órgãos estatais, como também, em órgãos privados.

O CONHECIMENTO DOS DIREITOS CIVIS E SOCIAIS PELA POPULAÇÃO NEGRA E A MANIPULAÇÃO DOS CIDADÃOS PELAS FIGURAS E AGENTES PÚBLICOS

A parcela dos cidadãos negros que conhecem os próprios direitos assegurados na Constituição Federal de 1988, são poucos. Nesse âmbito, são fatores que perpetuam ainda essa problemática da sociedade ao observarmos a ausência do domínio dos direitos, os quais asseguram a população, pelos cidadãos, podemos constatar diversas expressões da questão social². Isso porque a falta de conhecimento sobre seus próprios direitos impede que os cidadãos exijam o cumprimento de políticas públicas que visam promover a igualdade e o bem-estar social. Como resultado, enfrentamos situações de desigualdade, exclusão e marginalização, afetando especialmente os grupos mais vulneráveis. Essa lacuna no entendimento dos direitos também dificulta a participação ativa da sociedade na formulação de políticas e no combate a práticas discriminatórias e injustas. Portanto, é fundamental investir em educação e conscientização dos direitos civis, políticos e sociais, capacitando os cidadãos para que possam reivindicar seus direitos e contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa. Essa falta de domínio dos direitos tem influência direta na evasão educacional, pois muitos indivíduos abandonam o 1º e o 2º grau devido a condições financeiras desfavoráveis. Além disso, o acesso a oportunidades no mercado de trabalho também é limitado, levando muitos a recorrerem ao trabalho informal. Todas essas condições acabam por submeter essas pessoas a outros que possuam conhecimento mínimo das normas jurídicas, criando um cenário de desigualdade e vulnerabilidade social. Para combater essa realidade, é crucial investir em políticas educacionais inclusivas e oportunidades de trabalho digno, a fim de garantir que todos os cidadãos tenham igual acesso aos seus direitos e possam exercer sua cidadania plenamente.

DESIGUALDADE E EXPLORAÇÃO

A desigualdade permanece centralizada na presença da população negra. O principal fator para abordar a desigualdade, é a exploração desses indivíduos por meio dos trabalhos de carteira assinada e pelos informais. Podemos analisar que, por fatores aos quais predominam constantemente no cotidiano das pessoas negras e o pilar determinante para desencadear uma exploração involuntária

² É a manifestação, no cotidiano da vida social, da contradição entre o proletariado e a burguesia, a qual passa a exigir outros tipos de intervenção mais além da caridade e repressão. (Carvalho; Yamamoto, 2006, p. 77).

a partir de um trabalho e/ou ação ao qual o indivíduo se submete a tolerar devido às suas condições, quer seja ela financeira ou não, a suportar uma realidade desumana, mas que ainda é percebida quando discutida, a evasão escolar é a principal questão adotada como justificativa desses indivíduos.

Como resultado, quando há essa evasão do ciclo obrigatório educacional na vida do sujeito, uma parte da sociedade irá impor restrições no âmbito que diz respeito ao emprego, adaptações formais, entre outras características que exijam a certificação do ensino completo, essa formação, por sua vez, é deixada de lado, influenciada pelas diversas expressões da gênese da questão social³. Isso tem um impacto direto na vida pessoal do cidadão e reflete na sua evolução intelectual e profissional ao longo da vida.

Dessa forma, tanto de forma direta quanto indireta, o cidadão fica vulnerável e suscetível a passar por eventos nos quais a busca por renda se torna a única possibilidade, dadas as restrições impostas pela sociedade capitalista em constante evolução de exigências ao mercado de trabalho. Nessa dinâmica, essas pessoas acabam desfavorecidas, pois a sociedade não se preocupa em oferecer constantemente meios alternativos para combater a exclusão daqueles que não completaram o ciclo educacional.

A falta de oportunidades adequadas faz com que muitas pessoas se submetam a vagas exploráveis, o que acaba alimentando o chamado “exército industrial de reserva”⁴ e facilitando a reposição de mão de obra. É evidente que essa realidade perpetua a desigualdade e dificulta a melhoria das condições de vida para aqueles que se encontram em situações mais precárias.

Para lidar com essa questão, é crucial que a sociedade e os governos se engajem em promover políticas que ofereçam oportunidades de educação e formação profissional, assim como o estímulo à criação de alternativas de trabalho digno e justo. Somente com esforços conjuntos é que poderemos caminhar em direção a uma sociedade mais inclusiva e que valorize todos os seus cidadãos, independentemente do nível educacional, contribuindo, assim, para um desenvolvimento mais equitativo e sustentável para todos.

Uma perspectiva explícita dessa exploração pode ser vista frequentemente no trabalho doméstico e principalmente no setor rural, onde, corriqueiramente, os encarregados de efetuar o trabalho são vítimas dessa exploração - na maior parte dos casos, analfabetas - que sequer frequentaram o sistema educacional, assim como pessoas que não conseguiram completar o ensino obrigatório. Assim, essas pessoas são submetidas, de forma compulsória e abusiva, a cargas horárias desumanas e a práticas que deterioram sua saúde física e psicológica.

Portanto, o Ministério do Trabalho deve agir de forma rigorosa, se valendo do seu poder de polícia para fiscalizar, de forma constante, os órgãos públicos, empresas públicas e privadas, e todas as relações de trabalho, mesmo que informais, até mesmo fora do contexto profissional, no trabalho informal também há exploração. Quando este encontrar os responsáveis, deve punir legalmente adjunto ao Poder Judiciário, de maneira que haja uma garantia que esse autor seja punido na forma da lei e que haja reparação aos danos causados por este. A aplicação da lei no Brasil ocorre de forma desigual e parcial, sobretudo quando o infrator é branco, possui alto poder aquisitivo e detém do mínimo conhecimento jurídico. Nesses casos, existe a possibilidade do infrator ficar impune, seja pelo arquivamento do processo, via meios legais, seja por se utilizar de sua influência para evitar o indiciamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao decorrer deste ensaio, ao analisarmos a efetivação dos direitos civis e a desigualdade de acesso à justiça no Brasil, foi possível vislumbrar como as elites do atraso, presentes desde o período colonial, perpetuaram sua posição de poder e privilégio, moldando a sociedade a sua forma, mantendo um estado de miséria para essa população.

3 A questão social, cuja gênese é o conflito capital-trabalho, possui atualmente expressões múltiplas (pobreza, desemprego, violência, discriminação de gênero, raça, etnia e orientação sexual, trabalho precário, dificuldade de acesso à saúde, à educação e ao trabalho, falta de moradia, violação dos direitos das crianças e idosos). (Badaró, SER Social, 2013).

4 Contingente de trabalhadores “excedentes”, aptos ao trabalho, mas “condenados à ociosidade socialmente forçada [...] acirrando a concorrência entre os trabalhadores – a oferta e a procura – com evidente interferência na regulação dos salários”. (Iamamoto, 2001, p. 14).

A consolidação dos direitos civis no país foi um processo histórico marcado por complexidade, e apesar da Constituição Cidadã de 1988, que se tornou um marco, enfrentamos movimentos de resistência ao progressismo, fortalecidos por uma ideologia neoliberal e meritocrata que mascara a realidade e mantém o *status quo* desta elite que se beneficia do acesso à justiça para sair impune. Mesmo com os avanços legislativos, fica claro que o acesso ainda é restrito e desigual no Brasil, se fazendo visível especialmente entre as camadas mais vulneráveis, que se sentem distantes dessa realidade.

A justiça só chega através da criminalização da pobreza, onde alguns conseguem se beneficiar dos mecanismos jurídicos, enquanto outros são marginalizados e submetidos à violência e a punição através dos aparelhos estatais. A discriminação racial é um elemento central nesse processo, com a população negra estando na mira das ações do sistema de justiça criminal.

Os corpos considerados de “terceira classe” são constantemente questionados sobre o seu lugar e vulnerabilizados, sem uma proteção efetiva garantida através dos direitos. A ausência de uma estrutura jurídica efetiva que proteja esses corpos contribui para sua vulnerabilidade, permitindo abusos e violações sem consequências.

Para superar essa realidade, é fundamental promover uma ampla reforma do sistema de justiça, tornando-o mais acessível, ágil e efetivo para todos os cidadãos. Além disso, é necessário combater o racismo estrutural tão presente dentro das instituições de Estado e práticas judiciais.

Se construir uma sociedade justa e igualitária tende a não ser um processo fácil e demandará tempo e bastante investimento em políticas públicas, em especial no campo da educação e assistência para se criar condições para o rompimento da reprodução desse sistema, garantindo assim equidade. Somente assim será possível romper com as desigualdades históricas e garantir a proteção e o respeito aos indivíduos, independentemente de sua posição social, étnica ou econômica.

REFERÊNCIAS

CALDEIRA, T. P. do R. (2000). **Cidade de muros. Crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Editora 34/Edusp.

CARVALHO, J. M. de. (2002). **Cidadania no Brasil. O longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CERQUEIRA, Daniel. **Atlas da Violência 2021**. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2021. 108p.

SOUZA, Jessé de. **A elite do atraso: da escravidão à Lava-Jato**. Leya, Rio de Janeiro: 2017.

MARSHALL, T. H. (1967). “**Cidadania e classe social**”. In *Cidadania, classe social e status* (pp. 57–114). Rio de Janeiro: Zahar.

Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias - Infopen, Junho/2016.

CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. **Revista Estudos Feministas**, n. 1, 2002.

Afastada diretora de presídio onde detenta deu à luz em cela. [S. l.], 27 out. 2023. Disponível em: <https://www.oabrp.org.br/noticias/afastada-diretora-presidio-onde-detenta-deu-luz-cela>. Acesso em: 17 jul. 2023.

ALMEIDA, Marília. Não faz sentido deixar de pagar a previdência pública, diz diretor de Instituto. 2020. **Bora Investir**, 7 jun. 2023. Disponível em: <https://borainvestir.b3.com.br/objetivos-financeiros/investir-melhor/inss-nao-faz-sentido-deixar-de-pagar-a-previdencia-publica-diz-diretor-de-instituto/#:~:text=30%25%20dos%20brasileiros%20n%C3%A3o%20contribuem,para%20o%20INSS%20em%202021>. Acesso em: 17 jul. 2023.

Jovem negro fica preso por 6 dias após ser confundido com homem branco e mais velho. <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/jovem-negro-fica-presos-por-6-dias-apos-ser>

confundido-com-homem-branco-e-mais-velho/: CNN, 28 jan. 2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/jovem-negro-fica-presos-por-6-dias-apos-ser-confundido-com-homem-branco-e-mais-velho/>. Acesso em: 17 jul. 2023.

Como anda Salvador/organizadores Inaiá Moreira de Carvalho, Gilberto Corso Pereira, Rio de Janeiro: Letra Capital: Observatório das Metrôpoles, 2009.





A CONCEPÇÃO DE CIÊNCIA NORMAL EM KUHN

Arthur Iago Albuquerque da Rocha *
Elizabeth de Assis Dias **

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar a concepção de ciência normal em Thomas Kuhn. Tomamos como referência sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Procuramos analisar tal noção, considerando seu caráter esotérico, mas também os problemas que ela se dedica, pois no nosso entender eles definem o caráter dessa ciência. Investigamos o desenvolvimento de um campo de estudo até atingir a maturidade, considerando seus estágios evolutivos, de modo a evidenciar a ciência normal. Pontuamos suas características e os problemas que se dedica a solucionar. Enfim, tratamos das críticas feitas à noção de ciência normal por Popper e John Watkins.

PALAVRAS-CHAVE

Ciência Normal. Paradigma. Pesquisa especializada. Quebra-cabeças. Não-revolucionária.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo analizar la concepción de ciencia normal de Thomas Kuhn. Tomamos como referencia su obra *La estructura de las revoluciones científicas*. Buscamos analizar esta noción, considerando su carácter esotérico, pero también los problemas que aborda, ya que a nuestro juicio definen el carácter de esta ciencia. Investigamos el desarrollo de un campo de estudio hasta su madurez, considerando sus etapas evolutivas, con el fin de resaltar la ciencia normal. Destacamos sus características y los problemas que se dedica a resolver. Finalmente, abordamos las críticas realizadas a la noción de ciencia normal por Popper y John Watkins.

PALABRAS CLAVE

Ciencia Normal. Paradigma. Búsqueda especializada. Rompecabezas. No Revolucionario.



INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por objetivo esclarecer a concepção de ciência normal em Thomas Kuhn. Trata-se de uma concepção de ciência que pode ser considerada peculiar, em comparação com o que é geralmente entendido por uma ciência, que visa descobertas de fenômenos e invenções de novas teorias, uma vez que a pesquisa normal não tem tal objetivo. Kuhn esclarece que a ciência normal desenvolve suas pesquisas à luz de um paradigma que foi consensualmente aceito pela comunidade científica. Deste modo, os problemas estudados por ela, são de natureza similar aos quebra-cabeças, que tem uma solução assegurada por um padrão previamente estabelecido. Iremos considerar que os problemas de ciência normal, na medida que são passíveis de serem solucionados pelo paradigma, definem o próprio caráter da pesquisa realizada por ela. Assim a análise de tais problemas se mostra relevante para esclarecermos a própria natureza da ciência normal.

* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará.

** Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Pará(1979), Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1989) e Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Atualmente é professora titular, em regime de dedicação exclusiva da Universidade Federal do Pará, desenvolvendo suas atividades na graduação em Filosofia e no Programa de Pós-graduação em Filosofia.

Para elucidar o caráter da ciência normal iremos, primeiramente, mostrar como se dá o seu surgimento, considerando os estágios de desenvolvimento de um campo de estudo, definidos por Kuhn. Em seguida, iremos caracterizar a ciência normal, evidenciando seus aspectos fundamentais. Trataremos também, dos principais problemas que são objeto de estudo da ciência normal. E por fim, serão apresentadas as críticas de Karl Popper e John Watkins a concepção de ciência normal proposta por Kuhn.

Neste estudo tomamos a obra *A Estrutura das revoluções científicas*, como principal objeto de nossa análise, bem como os artigos “A ciência normal e seus perigos” de Popper e “Contra a ciência normal” de Watkins. Ademais, consultamos também, artigos e livros de outros estudiosos e comentadores da teoria da ciência de Kuhn.

1 O DESENVOLVIMENTO DA CIÊNCIA E O SURGIMENTO DA CIÊNCIA NORMAL

Antes de tratarmos da natureza da ciência normal, é importante notar que a teoria da ciência de Thomas Kuhn foge aos padrões estipulados pela tradição epistemológica, na medida em que não está interessado em estipular um critério lógico-metodológico para definir o científico. Sua abordagem é histórica, e tem por preocupação definir como a ciência se desenvolve. Nesse sentido, em sua obra *A Estrutura das Revoluções científicas*, o autor busca esclarecer como um campo de estudo evolui de um estágio menos desenvolvido, o pré-paradigmático, até atingir o seu estágio de maturidade, o paradigmático e como, posteriormente, esse último é substituído por um novo estágio paradigmático, quando ocorre uma revolução científica. Seguindo essa linha de evolução histórica de uma ciência, proposta por Kuhn, observa-se que a ciência em seu desenvolvimento passa por estágios característicos: o estágio pré-paradigmático ou de pré-ciência, o paradigmático ou de ciência madura e o revolucionário.

O estágio pré-paradigmático tem como característica a existência de uma multiplicidade de escolas e subescolas competindo pelo domínio de um campo de estudo. Entre tais escolas não há uma unidade de propósitos investigativos, predomina um intenso debate em torno dos fundamentos que determinam um campo de pesquisa. As principais divergências, objeto das disputas entre escolas, dizem respeito aos métodos, problemas e padrões de soluções legítimos, não havendo qualquer referencial teórico ou metodológico, regras ou técnicas que norteiem os fatos a serem selecionados e as escolhas de experiências e observações. Desse modo, a transição do estágio pré-paradigmático para a maturidade científica ocorre quando há o triunfo de uma das escolas em competição no período de pré-ciência, dando fim aos debates acerca dos fundamentos. Se pode afirmar que o fim dessa competição é devido ao consenso que a comunidade científica obteve em torno da proposta de uma dessas escolas. Esse consenso é resultado da persuasão e possibilita que membros de outras escolas venham a aderir à proposta de uma delas. Vale ressaltar, que o consenso é um pré-requisito para a existência da ciência normal, visto que ela é orientada pelos padrões que são aceitos pelo grupo, ou seja, por um paradigma. A este respeito Hoyningen-Huene, em sua obra, *Reconstructing Scientific revolutions* (1993, p. 169), comenta que Kuhn considera o paradigma como a “base do consenso universal” e é esse consenso que torna possível a prática científica própria da ciência normal.

Deste modo, é um único paradigma, consensualmente aceito, que passa a nortear a prática científica e a definir para os cientistas os problemas e métodos legítimos do seu campo de pesquisa. A ciência entra, então, em seu estágio paradigmático, considerado por Kuhn, como o de maturidade. É neste estágio que se encontra a ciência normal, que desenvolve suas pesquisas à luz de um paradigma hegemônico.

Kuhn aponta duas características fundamentais que definem um paradigma. A primeira pontua que se trata de “realizações suficientemente sem precedentes para atrair um grupo duradouro de partidários” (Kuhn, 1975, p. 30). Tais realizações podem ser entendidas como “exemplos aceitos na prática científica [...] exemplos que incluem, lei, teoria, aplicação e instrumentação” (Kuhn, 1975, p. 30). A segunda, define essas realizações como suficientemente “abertas de modo a deixar todo um conjunto de problemas para serem resolvidos pelo novo grupo científico” (Kuhn, 1975, p. 30).

Assim, os cientistas são atraídos por um paradigma porque veem nele uma grande realização, que pode lhes render bons frutos, por isso deixaram de lado outras atividades que desenvolviam. E, por outro lado, como se trata de uma realização aberta, esta lhes propicia toda uma gama de problemas

a serem investigados. Portanto, ao caracterizar um paradigma, Kuhn estabelece as condições para a prática da ciência normal, na medida em que ela se desenvolve sob seu holofote.

2 CARACTERIZAÇÃO DA CIÊNCIA NORMAL

Dizer que a ciência normal desenvolve suas pesquisas orientada por um paradigma não parece ser suficiente para se elucidar sua natureza, pois tal ideia pode nos fazer pensar, de forma equivocada, que o trabalho da ciência normal é menor ou de pouca importância na medida em que todos os parâmetros da pesquisa já estão definidos pelo paradigma. Hoyningen-Huene (1993, p. 167) ao tratar da noção de ciência normal, observa que “ela [...] não é uma forma inferior de ciência” (1993, p. 167, tradução nossa). Precisamos, então, elucidar melhor o que caracteriza a prática da ciência normal. A este respeito Kuhn questiona: “Qual é então a natureza dessa pesquisa mais especializada e esotérica permitida pela aceitação de um paradigma único por parte de um grupo?” (Kuhn, 1975, p. 43).

Essa questão, levantada pelo filósofo, já nos possibilita perceber que tal ciência tem algumas peculiaridades que lhe caracterizam: é “especializada”, “esotérica” e só se torna possível quando um paradigma é aceito, consensualmente, pelo grupo. Vejamos, então, esses aspectos característicos da ciência normal.

Quando Kuhn trata do caráter esotérico da ciência normal, ele é pouco preciso, na medida que não esclarece muito bem o que está querendo dizer com tal termo. Mas ao compreendermos melhor as atividades desenvolvidas por essa ciência, é possível se entrever que ele utiliza o termo esotérico no mesmo sentido em que é empregado para se classificar as obras de Aristóteles. Estas são de duas naturezas distintas: “exotérica” e “esotérica”. As “exotéricas” são destinadas ao grande público e as “esotéricas” reservadas aos seus discípulos que frequentavam o Liceu, escola que ele fundou. Kuhn ao considerar a ciência normal como esotérica a reputa como uma prática reservada a um grupo de cientistas que está comprometido com o paradigma que foi aceito. Essa comunidade conhece as regras e os padrões de pesquisa dispostos pelo paradigma. Tal caráter esotérico diz respeito, assim, a uma prática que se desenvolve em torno de um conhecimento que é de acesso restrito a um grupo.

A ciência normal, também possui a característica de ser especializada, pois não tem a pretensão de dominar os conhecimentos em geral que um campo de estudo abrange, mas sim, certos aspectos específicos. Nesse sentido, Kuhn diz que “as áreas investigadas pela ciência normal são certamente minúsculas” (Kuhn, 1975, p. 45). Essa ciência especializada, restringe a visão do pesquisador para que se concentre apenas nos problemas relativos ao paradigma hegemônico. Assim, força o cientista a investigar uma parte da natureza de forma profunda e detalhada.

É importante notar que embora a ciência normal desenvolva suas pesquisas à luz de um paradigma que se consolidou como uma grande realização, isto não significa dizer que ela não tenha um trabalho a desempenhar. O paradigma em si, possui certas limitações, e para compreender o trabalho da ciência normal é preciso reconhecer tais limites (Kuhn, 1975, p. 44). Isto é, o paradigma adquire seu status por conta de ser bem-sucedido na resolução de problemas que os cientistas consideraram como graves, os quais seus competidores não alcançaram o êxito necessário nas suas resoluções. Entretanto, conforme esclarece Kuhn: “ser bem-sucedido não significa nem ser totalmente bem-sucedido com um único problema, nem notavelmente sucedido com um grande número” (KUHNS, 1975, p. 44), ou seja, não há uma garantia de que o paradigma aceito consensualmente pelo grupo irá resolver todos os problemas que venham a se apresentar. Ao ser aceito pelo grupo, o paradigma, é visto como uma “promessa de sucesso”, pois, a comunidade científica foi convencida de que ele desempenhará seu trabalho de maneira exitosa. Desse modo, a ciência normal tem como uma de suas funções atualizar essa promessa. Os cientistas normais atualizam tal promessa ampliando os conhecimentos dos fatos apresentados pelo paradigma como relevantes (Kuhn, 1975, p. 44), ou seja, devem aumentar a correlação dos fatos com as predições feita pelo paradigma.

Um outro aspecto que define o caráter da ciência normal diz respeito ao trabalho que ela desenvolve no sentido de aprimorar o paradigma, que Kuhn define como “operações de limpeza” (Kuhn, 1975, p. 44). Tal trabalho consiste no aperfeiçoamento da teoria e conceitos que compõem o paradigma, ou seja, os cientistas devem procurar eliminar qualquer tipo de ambiguidade ou imprecisão que possam apresentar. Kuhn considera que uma boa parte dos cientistas, em seus campos

de estudo, durante o exercício de sua profissão, ocupa-se dessas “operações de limpeza”. São elas que constituem o trabalho da ciência normal. O filósofo define essa tarefa como “uma tentativa de forçar a natureza a encaixar-se dentro dos limites preestabelecidos e relativamente inflexíveis fornecidos pelo paradigma” (Kuhn, 1975, p. 45). Por isto, os cientistas precisam ajustar conceitos e teorias.

Dada esta tarefa, vem à tona um outro aspecto característico da ciência normal, este diz respeito ao seu desinteresse pela descoberta de novas teorias. Podemos dizer que seu trabalho não é descobrir algo de novo, e tampouco inventar uma nova teoria. Os cientistas procuram apenas ampliar, precisar e aumentar o âmbito de aplicação do paradigma, ou seja, trabalham com os conhecimentos que já dispõem. Por outro lado, a pesquisa normal, também “não tem como objetivo trazer à tona novas espécies de fenômenos” (Kuhn, 1975, p. 45), isto é, a ciência normal só se dedica a estudar os fenômenos que possivelmente se enquadram no âmbito do paradigma. Fica claro assim que novos fenômenos e teorias, geralmente são ignorados pelo grupo de cientistas que já trabalha com um paradigma estabelecido.

Mas, se a pesquisa de ciência normal não está voltada para a produção de novidades, sejam elas, novas teorias, novos conceitos ou fenômenos, então, qual seria o foco de sua atenção, ou melhor, a que tipo de problemas ela dedica suas pesquisas?

3 Os PROBLEMAS OBJETO DE ESTUDO DA CIÊNCIA NORMAL

Ao considerar que a pesquisa de ciência normal não visa produzir grandes novidades, Kuhn, aparentemente, nos deixa pensar que os problemas, que são objeto de tal pesquisa, seriam pouco relevantes. Mas, ao esclarecermos a natureza de tais problemas podemos perceber que eles são de uma importância capital não apenas para o aprimoramento do paradigma como também, para a própria continuidade da tradição paradigmática.

Para esclarecer a natureza dos problemas estudados pela ciência normal, é importante destacar que Kuhn, se utiliza de uma metáfora com os jogos de quebra-cabeças (*puzzle*). Diz ele: “Resolver um problema da pesquisa normal é alcançar o antecipado de uma nova maneira. Isso requer a solução de todo o tipo de complexos quebra-cabeças instrumentais, conceituais e matemáticos” (Kuhn, 1975, p. 59).

Dias (2019, p. 4) procura evidenciar que Kuhn ao tratar da ciência normal comparando-a como o jogo de quebra-cabeças (*puzzle*) tem a pretensão de por em destaque “não as teorias [...], mas os problemas”. No seu entender “tal ideia fica bastante evidente na própria noção de quebra-cabeça”, pois tal jogo já indica uma prática que requer a solução de problemas.

De fato, o termo quebra-cabeça (*puzzle*), no sentido usual, é utilizado para se referir a certos tipos de problemas que põem em xeque a engenhosidade de um indivíduo em solucioná-los. Como exemplo de tais quebra-cabeças (*puzzle*) temos os “jogos de quebra-cabeça e as “palavras cruzadas”. Trata-se de jogos, nos quais já há um padrão estabelecido para solucioná-los e que o jogador é desafiado a tomá-lo como referência em sua solução. Há também, regras implícitas a serem seguidas.

A analogia entre a ciência normal e a resolução dos jogos de quebra-cabeças (*puzzle-solving*), envolve alguns aspectos, que são comuns aqueles jogos: a ideia de que os problemas de ciência normal têm solução; que a solução de tais problemas segue um padrão; a existência de regras e a própria motivação peculiar dos cientistas que se envolvem com tais problemas.

No que diz respeito ao primeiro aspecto, a expectativa de solução, Kuhn quer destacar que os problemas de ciência normal, tal qual os quebra-cabeças (*puzzle*), se definem como problemas passíveis de solução. Deixa claro que o critério definidor da qualidade de um bom quebra-cabeça (*puzzle*) é a certeza de que ele possui uma solução assegurada. Nesse sentido, muitos problemas tidos como importantes e dignos de serem pesquisados não são problemas de ciência normal, como a cura do câncer ou a busca da paz perpétua, pois não há uma solução possível para eles.

Então, a comunidade científica ao aceitar um paradigma como norteador de suas pesquisas, adquire também um critério para selecionar os problemas a serem estudados e ainda os modelos de solução para esses problemas. Portanto, uma vez que o paradigma é aceito podemos considerar que tais problemas são dotados de uma solução possível. Kuhn considera que somente esses problemas são considerados como científicos, fazendo com que a comunidade incentive seus membros a resolvê-los.

Um segundo aspecto que a analogia traz à tona, quanto aos problemas de ciência normal, diz respeito à ideia de que a solução desses problemas segue um padrão, conforme pontuamos acima. Este é ditado pelo paradigma que norteia a pesquisa. Com isso, o paradigma ao definir como deve ocorrer a resolução dos quebra-cabeças (*puzzles*), pode ser considerado como um modelo de solução de problemas.

É importante notar que o termo paradigma é ambíguo. Masterman (1979, p. 75), no artigo intitulado “A natureza de um paradigma”, aponta que Kuhn emprega o termo paradigma “em pelo menos vinte um sentidos diferentes em sua *The Structure of Scientific Revolutions*”. Com efeito, no “Posfácio de 1969”, Kuhn admite dois sentidos do termo paradigma, o primeiro e mais geral, se refere ao arcabouço de crenças, valores e técnicas que são compartilhadas pela comunidade científica. Esse primeiro sentido é de natureza sociológica e indica as “crenças” compartilhadas pelo grupo de cientistas. O segundo sentido, de uma perspectiva filosófica, é o mais profundo dos dois e tem caráter mais específico, na medida que constitui um elemento daquele arcabouço compartilhado pelos cientistas. Trata-se “das soluções concretas de quebra-cabeças” (Kuhn, 1975, p. 218), que são tomadas pelos cientistas como modelos de solução de problemas. É nesse sentido que Kuhn utiliza o termo paradigma quando o relaciona com o jogo de quebra-cabeça (*puzzles*).

Kuhn (1975, p. 226), ao reconhecer as dificuldades em torno do conceito de paradigma, muitas vezes devido a “incongruências estilísticas”, conforme ele próprio ressalta, propõe a sua substituição pelo termo “matriz disciplinar”, tal noção corresponde ao sentido mais geral do termo paradigma. Essa matriz tem caráter “disciplinar” porque diz respeito a “uma posse comum dos praticantes de uma disciplina particular” (Kuhn, 1975, p. 226) e se trata de uma “matriz” porque é composta de elementos ordenados de natureza distinta. Uma “matriz disciplinar” é composta por “generalizações simbólicas; paradigmas metafísicos, que são os compromissos coletivos, que envolvem crenças; valores e os “exemplares”, que correspondem ao segundo sentido do termo paradigma, admitido por Kuhn, ou seja, “as soluções concretas de problemas” (p. 232). É este elemento da “matriz disciplinar” que ele considera que melhor indica o sentido que ele pensou para o termo paradigma, ao se referir aos compromissos compartilhados pelo grupo científico. Deste modo, o paradigma, tomado como um exemplar, fornece ao cientista exemplos de como resolver os quebra-cabeças (*puzzles*) da ciência normal.

Um terceiro aspecto da analogia da ciência normal com o quebra-cabeças (*puzzle*) diz respeito à existência de regras. Elas criam uma relação de compromisso do pesquisador para com o paradigma, fazendo com que sigam as orientações estabelecidas por ele. No caso da ciência normal tais regras são as que devem ser seguidas para resolução dos problemas que são objeto de sua pesquisa e são ditadas pelo paradigma. Essas regras limitam a natureza das soluções propostas, bem como os passos que são necessários para chegar até a resolução do problema. Entretanto, são necessárias, pois proporcionam ao cientista as informações pertinentes a respeito dos compromissos que derivam do paradigma, isto é, trazem enunciados explícitos de leis, conceitos e teorias científicas que auxiliam na formulação de quebra-cabeças (*puzzles*) e nas soluções aceitáveis (Kuhn, 1975). Além disso, as adesões ou compromissos inerentes às regras proporcionam conceitos, teorias, metodologias e instrumentações capazes de revelar a um praticante de uma especialidade, a natureza do mundo e de sua ciência, permitindo seu foco nos problemas esotéricos determinado pelas regras.

E, por fim, um outro aspecto da analogia a ser pontuado com relação a resolução dos problemas de ciência normal, diz respeito a motivação dos cientistas. Ao se defrontarem com tais problemas, os cientistas se sentem desafiados a solucioná-los, pois já há um padrão de solução assegurado pelo paradigma. Diz Kuhn: “o desafio apresentado pelo quebra-cabeça constitui uma parte importante da motivação do cientista para o trabalho” (Kuhn, 1975, p. 59). Assim, de posse dos critérios, compartilhados pelo grupo, para solucionar os quebra-cabeças (*puzzle*), os cientistas se sentem motivados a alcançar o antecipado pelo paradigma.

A ciência normal esforça-se para aproximar sempre mais a teoria e os fatos [...]. Seu objeto consiste em resolver um quebra-cabeça, cuja simples existência supõe a validade do paradigma. O fracasso em encontrar uma solução desacredita somente o cientista e não a teoria. A este caso aplica-se o provérbio: “Quem culpa suas ferramentas é mal carpinteiro”. (p. 111).

Deste modo, os cientistas devem demonstrar que têm capacidade e habilidade suficiente para solucionar os quebra-cabeças (*puzzle*) da ciência normal, pois o fracasso em sua resolução põe em xeque suas reputações como cientistas. Por outro lado, quando são exitosos em resolver tais problemas demonstram que são hábeis o suficiente para se tornarem peritos em suas áreas de pesquisa.

Uma vez esclarecida a analogia da resolução dos problemas de ciência normal com os quebra-cabeças (*puzzle*), vejamos, então, quais são os problemas estudados pela ciência normal. Kuhn entende que tais problemas são de dois tipos: os teóricos e os relativos aos fatos. Esses problemas pertencem a três classes distintas: “determinação do fato significativo, harmonização dos fatos com a teoria e articulação da teoria” (Kuhn, 1975, p. 55). E conforme nos esclarece Kuhn “esgotam [...], a literatura da ciência normal, tanto teórica como empírica” (p. 55).

O filósofo aponta, portanto, três focos normais para investigação científica dos fatos, que conforme ele próprio declara “não são sempre nem permanentemente distintos da teoria” (Kuhn, 1975, p. 46).

O primeiro enfoque dos problemas de ciência normal, diz respeito aos fatos que o paradigma evidenciou que são reveladores da natureza das coisas. Ao se voltar para essa tarefa o cientista normal deve aumentar a precisão e a extensão do conhecimento científico sobre esses fatos que o paradigma revelou como significativos. Tal trabalho diz respeito à determinação mais precisa dos fatos em uma grande variedade de situações, uma vez que tais fatos são utilizados na resolução de determinados problemas. Tal tarefa faz-se necessária para que o paradigma tenha uma maior segurança elucidativa. Ostermann (1996, p. 188), a esse respeito comenta que “as tentativas de aumentar a acuidade e extensão do conhecimento científico sobre certos fatos ocupam uma fração significativa da atividade dos cientistas no período de ciência normal”. Mas, há também outras tarefas que os cientistas normais têm que realizar tendo em vista a determinação mais precisa dos fatos como a invenção de novos instrumentos, a construção e o aperfeiçoamento de aparelhos para a experimentação e comprovação da teoria.

O segundo enfoque, trata da harmonização dos fatos com a teoria apresentada pelo paradigma. Tendo em vista tal fim o cientista ao desenvolver o trabalho de ciência normal deve estabelecer uma concordância maior entre a teoria do paradigma, que indica como um fenômeno natural vai ocorrer, com a própria natureza. Ou seja, o trabalho do cientista normal deverá ter em vista a aproximação da teoria com o fenômeno que ocorre no meio ambiente. Tal aproximação teórica do mundo natural requer, conforme ressaltam Alves e Valente (2020, p. 177) “um aperfeiçoamento técnico que coloca em desafio tanto a capacidade teórica do observador quanto o treinamento e a sua imaginação”. Assim, o cientista normal, ao tentar estipular essa aproximação se defronta com um outro gênero de problema que diz respeito ao “trabalho experimental” (Kuhn, 1975, p. 48), o qual está relacionado com a criação de uma aparelhagem capaz de auxiliar o cientista a conceber uma conciliação mais próxima entre os fenômenos e as teorias.

O terceiro enfoque, diz respeito ao trabalho de articulação da teoria do paradigma para resolver ambiguidades que aparecem em meio ao trabalho de ciência normal permitindo a solução de problemas que não tinham sido resolvidos. Ostermann (1996, p. 189) explica que “frequentemente, um paradigma que foi desenvolvido para determinado conjunto de problemas é ambíguo na sua aplicação a outros fenômenos estreitamente relacionados”, ou seja, o cientista normal ao aplicar o paradigma que foi desenvolvido para certos tipos de problemas, percebe a sua ambiguidade na aplicação a outros fenômenos estreitamente relacionados, sendo assim, é feita uma reformulação da teoria para ser adaptada a uma nova área de interesse, fazendo com que se resolva problemas que ainda não foram solucionados.

Kuhn procura elucidar também, o caráter dos problemas teóricos, que dizem respeito ao trabalho do cientista em prever informações fatuais dotadas de valor intrínseco usando a teoria do paradigma, isto é, o cientista vai utilizar a teoria existente para prever dados essencialmente ligados a ela. Para isso, são feitas manipulações da teoria que podem ser diretamente verificadas através de experiências, com o intuito de apresentar uma nova aplicação do paradigma ou aumentar a precisão de uma aplicação já feita. Contudo, Kuhn deixa claro que esse tipo de trabalho é considerado pelo

cientista normal como enfadonho, pois “muitos desses problemas não aparecem em periódicos científicos importantes” (Kuhn, 1975, p. 51). Trata-se de uma tarefa de interesse de engenheiros e técnicos, já que trabalhos experimentais como esses, dependem da engenhosidade na construção de uma aparelhagem capaz de realizar tal experimento. Entretanto, a necessidade desse trabalho de manipulação da teoria, vem da dificuldade que frequentemente aparece ao se procurar estabelecer a concordância entre a teoria do paradigma e a natureza.

Em síntese os problemas de ciência normal definem o caráter da pesquisa realizada pelos cientistas à luz de um paradigma. Trata-se de um trabalho de pesquisa desenvolvido por uma determinada tradição esotérica, acerca de problemas que somente o grupo especializado e treinado é capaz de solucionar, pois conhece muito bem os parâmetros ditados pelo paradigma. Kuhn estabelece assim, vínculos estreitos entre ciência normal e paradigma. Hoyningen-Huene (1993, p. 169), a este respeito, comenta que os termos ciência normal e paradigma estão tão intimamente relacionados que os termos “ciência normal” e “ciência governada por paradigma” tornam-se sinônimos. E são justamente os paradigmas que ditam os problemas a serem estudados pela ciência normal e os modelos de solução dos mesmos. A ciência normal só faz a aplicação desses modelos na solução dos problemas.

Uma vez esclarecido a concepção de ciência normal, sua natureza e os principais tipos de problemas que são objetos de seu estudo, vejamos as críticas feitas por Karl Popper e John Watkins a concepção de ciência normal proposta por Thomas Kuhn.

4 CRÍTICAS A NOÇÃO DE CIÊNCIA NORMAL:

Popper (1979), em seu artigo “A ciência normal e seus perigos” apresenta uma série de críticas à concepção de ciência normal de Kuhn. Iremos, neste trabalho, destacar as principais. Uma primeira crítica pode ser evidenciada quando ele descreve a noção de ciência normal de Kuhn e muito embora afirme que ela existe não deixa de expressar suas objeções a ela. O filósofo ressalta o caráter não-revolucionário e acrítico da ciência normal, pois o estudioso de tal ciência aceita o “dogma dominante” no seu dia, ou seja, o paradigma, e não pode contestá-lo. Nesse sentido, o cientista somente adere a uma nova teoria revolucionária quando a maioria da comunidade científica está pronta para recebê-la.

Uma outra crítica, diz respeito a formação do cientista normal, que foi educado não para questionar e criticar, mas sim com o espírito dogmático, para reproduzir a doutrina recebida. Deste modo aprendeu uma técnica que pode ser aplicada na solução de problemas, sem questioná-la. Em consequência dessa formação, Popper comenta, ironicamente, que o cientista normal “pode ser chamado *cientista aplicado*”, ou nos termos de Kuhn ele se limita a resolver “quebra-cabeças” (Kuhn, 1975). Popper considera o cientista normal digno de pena (Popper, 1979), pois foi mal ensinado, já que não houve o estímulo na sua formação acadêmica, de pensar criticamente.

Assim, considerando essa formação, o êxito do cientista normal, é avaliado em termos de sua habilidade em aplicar o paradigma, na solução de um quebra-cabeças, provando a sua funcionalidade e o mantendo útil. Desta maneira, não é propriamente um problema fundamental que o cientista normal enfrenta e se mostra preparado para solucioná-lo, e sim um problema de caráter rotineiro, isto é, tais quebra-cabeças são questões que o cientista normal já está habituado a resolver, pois durante a sua aprendizagem aprendeu a aplicar o paradigma na sua resolução.

Popper considera um equívoco de Kuhn ver como “normal” o que ele denomina de ciência normal. Pois, se analisarmos a história da ciência poucos cientistas podem ser considerados “normais” no sentido empregado por Kuhn. A exemplo, Popper cita a botânica como uma ciência que colocou problemas autênticos para seu progresso, e não “quebra-cabeças” que servem para desafiar a capacidade do cientista, cuja função é validar a habilidade do pesquisador em solucionar problemas.

Popper crítica ainda o esquema que Kuhn estabelece do desenvolvimento de um campo de estudo, sendo este baseado em estágios de “pré-ciência/ciência normal/ciência extraordinária/ciência normal”. Pois, muito embora essa tipologia de períodos de ciência normal norteados por um paradigma, seguido de períodos revolucionários se ajuste muito bem a Astronomia não corresponde ao desenvolvimento de outras ciências. Por exemplo, a evolução da teoria da matéria não se ajusta ao esquema de desenvolvimento de um campo de estudo proposto por Kuhn, pois no decorrer dos

estudos se apresentaram, três teorias dominantes que estavam em competição desde a Antiguidade, a saber: as teorias da continuidade, as teorias atômicas e as teorias que tentavam combinar as duas primeiras.

Muito embora Popper considere importante a tipologia de Kuhn e a descoberta do que ele denomina de ciência normal, ele procura deixar claro que a história da ciência não referenda suas ideias. Visto que, a imagem da história da ciência proposta por Kuhn conflita com os fatos apresentados, uma vez que, sempre houve a “constante e proveitosa discussão entre teorias dominantes concorrentes da matéria” (Popper, 1965, p. 68). Não havendo, assim, a necessidade de a comunidade científica estar de acordo sobre questões fundamentais para discutir e criticar racionalmente uma teoria.

John Watkins (1979), por sua vez também faz uma série de objeções a concepção de ciência normal de Kuhn. Sua posição já fica evidente no próprio título de seu artigo “Contra a ciência normal”, o qual já denota uma rejeição a noção de ciência normal. Mas, nesse artigo, ele não se limita apenas a criticar essa ideia de ciência normal procura também, confrontar a concepção de ciência de Kuhn a de Popper. Entretanto, iremos nos concentrar apenas em suas críticas a ciência normal.

Em sua análise crítica da concepção de ciência normal, Watkins procura investigar por que Kuhn considera a ciência normal como sendo a essência da ciência e procura contestar tal ideia. Nesse sentido questiona: “Por que se empenha Kuhn em superestimar a Ciência normal e em subestimar a Ciência Extraordinária?” (Watkins, 1979, p. 41). Essa questão é suscitada por algumas reflexões do autor acerca da ciência normal. Em primeiro lugar, considera a ciência normal maçante e nada heroica comparada a extraordinária, visto que, a pesquisa dita normal rejeita a descoberta de novos fatos, não dá importância para novidades que podem ser encaradas como fundamentais, pois, tais inovações, por estarem fora do âmbito do paradigma são descartadas. Watkins ainda pontua, que o próprio Kuhn admite que a ciência normal é “relativamente estéril em matéria de novas ideias” (Watkins, 1979, p. 41). Em segundo lugar, o autor aponta que Kuhn se contradiz ao concordar com a ideia de rejeição do progresso de uma ciência por acumulação, uma vez que, a ciência normal “progredir de maneira ordenada, não dramática, gradativa, isto é, por acumulação” (Watkins, 1979, p. 41).

Uma outra questão crítica que Watkins levanta contra a ciência normal é se ela pode dar origem a ciência extraordinária. Ao levantar essa questão o autor pretende contestar a ideia de que a história da ciência segue “um ciclo Ciência normal/ Ciência extraordinária/Ciência normal” (Watkins, 1979, p. 44), já que, em longos períodos da história da ciência, não emergiu nenhum paradigma claro. A pretensão de Watkins é, mais precisamente, evidenciar que um novo paradigma não pode surgir da ciência normal tal como propõe Kuhn.

Para provar seu ponto de vista o autor retoma algumas teses de Kuhn que dizem respeito à mudança de paradigma: a primeira delas é a tese do “monopólio do paradigma”, que diz respeito ao monopólio de sua influência sobre o pensamento do cientista, isto é, o pesquisador não pode pensar em outro paradigma para orientar sua pesquisa, somente um paradigma pode norteá-la, deixando de lado qualquer outro rival. Ou seja, não é possível, uma comunidade científica idealizar um novo paradigma, pois seus pensamentos estão focados no já existente.

A segunda tese é a do “nenhum interregno”, diz respeito ao intervalo para troca de paradigma ser muito pequena ou quase nula para ser efetuada, uma vez que, só há trabalho de ciência normal se houver um paradigma norteando a pesquisa, pois o cientista não consegue efetuar sua pesquisa sem o paradigma para guiá-lo, então o momento em que deve abandonar o paradigma é o mesmo para adquirir outro.

A terceira, a tese da “incompatibilidade”, a qual propõe que há um choque entre o novo e velho paradigma, que acontece por conta de o antigo não ser compatível com o recém instaurado. Trata-se da incomensurabilidade entre paradigmas. Kuhn diz-que um paradigma é incomensurável se for comparado ao outro.

A quarta tese é da “mudança de *Gestalt*”, a qual envolve a conjunção das três primeiras teses, pois a conversão de um velho paradigma para um novo deve ser rápida e decisiva, isto é, Kuhn explica que a conversão de um paradigma para outro deve ocorrer de forma acelerada, pois não é algo estruturado e sim um evento relativamente súbito como a mudança de *Gestalt*.

Por fim, a quinta e última tese, é a do “paradigma instantâneo”, esta representa a observação crítica de Watkins acerca das quatro teses anteriores, para se obter um novo paradigma. O autor ressalta, em sua análise crítica, que não há tempo suficiente para conceber um paradigma tendo em vista as teses anteriores, a obtenção desse pela comunidade científica só seria possível se fosse criada do dia para noite, de maneira instantânea. Então, Watkins conclui, por meio das teses apresentadas, a impossibilidade do surgimento de um novo paradigma para nortear a ciência normal, pois, não há tempo hábil o suficiente para conceber um paradigma, tudo está limitado por conta do paradigma anterior. Sendo assim, o autor considera uma questão de anos, mais do que de horas, para o desenvolvimento de um novo paradigma que tenha o potencial suficiente para desafiar o antigo.

As críticas apresentadas à concepção de ciência normal de Kuhn, tanto de Popper quanto Watkins, evidenciam que Kuhn foca sua atenção para uma ciência nada revolucionária, a qual não tem preocupação com a descoberta de novas ideias. Seu pensamento se restringe a conceber uma pesquisa que se atém a aplicação de modelos de solução a determinados problemas fornecidos pelo paradigma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nosso estudo procurou evidenciar que a noção de ciência normal de Kuhn tem certas especificidades que a distanciam das formas tradicionais de se conceber a ciência. Tal situação se deve a própria abordagem de Kuhn, que não segue os parâmetros lógico-metodológicos vigentes em sua época e passa a conceber a ciência de uma perspectiva histórica. Nesse sentido, a ciência normal resulta da própria evolução de um campo de estudo, que superou seu estágio inicial de pré-ciência e atingiu sua maturidade com a aquisição de um paradigma único por parte de uma comunidade científica.

Assim, a ciência normal possui características distintas da concepção de ciência tradicional, pois não visa a descoberta de novos fenômenos, e não procurar inventar novas teorias. Sua pesquisa visa articular as teorias e os fenômenos determinados pelo paradigma, fazendo com que a ciência progrida de acordo com a funcionalidade dele. Os cientistas normais têm como objetivo resolver problemas inerentes ao seu campo de estudo, que o paradigma determinou como relevante para a investigação do pesquisador. Tal objetivo revela o caráter esotérico e especializado da ciência proposta por Kuhn, visto que, o estudo realizado se concentra em partes específicas da área que é investigada.

Mas, o que nos possibilita compreender melhor o caráter da ciência normal são os problemas que ela estuda, pois se trata não propriamente de problemas fundamentais que afligem a humanidade, mas sim de problemas similares a quebra-cabeças, que já possuem uma solução assegurada pelo paradigma. Cabendo ao cientista seguir o padrão estabelecido. Esses problemas são de natureza tanto teórica, quanto empírica. São eles: determinação dos fatos significativos, harmonização dos fatos com a teoria e a articulação da teoria. Tais problemas ocupam uma parte significativa da pesquisa normal. Podemos, até mesmo, dizer que a ciência normal se define por esses problemas investigados, na medida em que não visa à descoberta de novas teorias ou de novos fenômenos, mas sim, a aplicação do paradigma a solução desses problemas.

A noção de ciência, proposta por Kuhn, foi alvo de críticas de vários filósofos, entretanto, neste trabalho, nos concentramos apenas nas observações críticas feitas por Popper e Watkins, por considerarmos as mais relevantes. Pudemos constatar que ambos os filósofos se opõem a concepção de ciência normal por considerá-la uma prática acrítica e não-revolucionária, que não leva a novas descobertas, ou seja, contestam sua ideia de uma ciência que segue, dogmaticamente, um paradigma instituído. Também, muito embora apresentem razões diferentes, os dois críticos não concordam com o esquema evolutivo da ciência, que obedece a períodos de ciência normal e ciência revolucionária.

As críticas, apresentadas pelos dois filósofos, se mostram relevantes na medida que procuram evidenciar que a prática da ciência normal de Kuhn foge aos padrões de racionalidade científica tradicional, ditada por critérios lógicos-metodológicos, que é, de certa forma, dogmática e não admite inovação e, por outro lado, por relativizar o conhecimento científico, na medida em que a cada período da evolução científica temos uma nova prática da ciência normal, distinta do período anterior, que era norteador por um outro paradigma.

REFERÊNCIAS

- ALVES, M.A. e VALENTE, A.R. *A estrutura das revoluções científicas de Kuhn: uma breve exposição*. **Griot: Revista de Filosofia**, volume 20, n. 01, 2020. Disponível in <<https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1336>>.
- DIAS, E.A. *A metáfora da ciência como um jogo*. **Pensando - Revista de Filosofia**, v. 10. n. 19, 2019. Disponível in <<https://periodicos.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/3470>>.
- HOYNINGEN-HUENE, P. **Reconstructing Scientific revolutions**. Chicago/London: *The University of Chicago Press*, 1993.
- KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. Tradução de Beatriz V. Boeira e Nelson Boeira. **São Paulo**: Perspectiva, 1975.
- MASTERMAN, M. “A natureza de um paradigma”. In LAKATOS, Imre; MUSGRAVE. **A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento**. São Paulo: Cultrix, 1979.
- OSTERMANN, F. “A epistemologia de Kuhn”. **Caderno Brasileiro de ensino da Física**, vol. 13, nº 3, 1996. Disponível in <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/fisica/article/view/7045>>.
- POPPER, K. *A ciência normal e seus perigos*. In LAKATOS, Imre; MUSGRAVE. **A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1979.
- WATKINS, J. *Contra a ciência normal*. In LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan. **A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1979.



O DUPLO (FALSO) ERRO DA REABILITAÇÃO PENITENCIÁRIA. OS MOTIVOS DO FRACASSO DA RESSOCIALIZAÇÃO E REINSERÇÃO SOCIAL

Carlos Vinhal Silva *

RESUMO

O presente trabalho incide sobre a temática penitenciária. É indiscutível que as prisões são um problema muitas vezes invisível, mas a sua repercussão social, ainda que desprezada em incontáveis ocasiões, é bastante importante. Tudo aquilo que ocorre no seio das instituições prisionais acaba por ter um importante impacto na comunidade em que estão inseridas. Assim, demonstramos a importância da reabilitação e tratamento penitenciários e compreender os motivos que subjazem o seu constante e aparente fracasso. A base fundamental do nosso pensamento encontramos-na nos escritos de Michel Foucault, pensador e filósofo francês que ofereceu importantes contribuições à ciência criminológica, particularmente através da análise dos sistemas penitenciários e dos seus erros. Neste artigo, tentaremos analisar os sistemas penitenciários sob luzes filosóficas (as do próprio Foucault), mas também pelos indissociáveis lizes criminológicas, com o objetivo de compreender como é possível que uma instituição tão antiga que leva já tanto tempo em incumprimento dos mandamentos que lhe foram dados continua ativa e cada vez mais demandada.

PALAVRAS-CHAVES

Prisão. Michel Foucault. Criminalidade. Reincidência. Delinquência. Reabilitação.

ABSTRACT

The present paper refers to the penitentiary theme. It is indisputable that prisons are often an invisible problem, but their social impact, although neglected on many occasions, is quite massive. Everything that happens within prison institutions ends up having an important effect on the community in which it is inserted. Thus, the importance of prison rehabilitation and treatment is demonstrated and the reasons behind its constant and apparent failure are understood. The fundamental basis of our thinking can be found in the writings of Michel Foucault, a French thinker and philosopher who offered important contributions to criminological science, particularly through the analysis of prison systems and their errors. In this article, we analyze them under philosophical lights (those of Foucault himself), but also under a criminological point of view with the aim of understanding how it is possible that an institution so old that does not fulfill the commandments that were given is still active and more and more demanded by the day.

KEYWORDS

Prison. Michel Foucault. Criminality. Recidivism. Delinquency. Rehabilitation.



1 INTRODUÇÃO

Não nos parece que existam dúvidas que o ser humano, além de um ser que pensamos, consideramos e classificamos como racional, é também um ser social. Diremos ainda, utilizando a expressão atribuída a David Brooks, que o Homem é um *animal social*, uma vez que, devido à conjunção das suas biologia e psicologia, necessita viver em comunidade e estar em constante relação com os seus semelhantes como forma de garantir a sua evolução e sobrevivência (e aqui

* Professor de Filosofia no Ensino Secundário (Elvas, Portugal). Graduado em Criminologia (Universidad de Salamanca). Mestre em Estudos Avançados em Filosofia (Universidad de Salamanca) e Mestre em Ensino de Filosofia no Ensino Secundário (Universidade de Coimbra). Doutorando em Filosofia (Universidad de Salamanca).

vemos também uma certa influência do pensamento aristotélico e a evolução do indivíduo até à criação de comunidades, passando pelas famílias e pelas aldeias); isto significa que os seres humanos necessitam de se relacionar e constituir uma sociedade com um elevado grau de complexidade com os demais membros com os que partilham a pertença à espécie humana. No entanto, onde não existem conflitos tampouco existem relações e, naturalmente, o seu contrário também é verdade, ou seja, onde existe algum tipo de relação existirão sempre determinados conflitos, criando-se, deste modo, uma necessidade urgente de os reduzir e, conseqüentemente, solucioná-los para poder voltar a viver em paz e restabelecer a harmonia social (Beccaria, 2015) que é desejável nas relações humanas. Com este objetivo (o de oferecer uma possibilidade de solução e resolução dos conflitos e de restabelecimento da paz social) surgiram determinados mecanismos de sanção (Faris, 1914) que visam incidir sobre todos aqueles que desrespeitem ou violem as regras que se estabelecerem no seio das comunidades por meio do contrato social, podendo essas normas ser naturais ou construções humanas e sociais, bem como mecanismos, que lhes estão associados, de reparação da paz e harmonia sociais (Lemonik Arthur, 2020) que foram quebrados com a transgressão das referidas normas. Um dos sistemas sociais que procura reunir em si os mecanismos de punição das ofensas e de reparação dos vínculos comunitários são os sistemas penitenciários, que vão muito além do espaço físico das prisões ou instituições prisionais, englobando também práticas, regulamentos, costumes e funções, todos ligados e em permanente relação e dependência.

De qualquer modo, acreditamos que é importante, antes de avançarmos em demasia no tema proposto, expor de uma forma clara e concisa aquilo que entendemos por prisão, por ser um dos conceitos centrais do presente escrito. Neste ponto específico, inspirámo-nos na obra “*O Panótico*” de Jeremy Bentham, que estabeleceu uma definição bastante universal e completa, abarcando ainda vários elementos e funções das instituições penitenciárias, que permite entender de um modo bastante satisfatório o conceito genérico de prisão. Assim, citamos o filósofo empirista inglês, que diz que a prisão é:

Uma mansão na que se priva a certos indivíduos da liberdade de que abusaram, com o fim de prevenir novos delitos e conter os outros com o terror do exemplo. É ainda uma casa de correção na que se deve tratar de reformar os costumes das pessoas reclusas, para que, quando regressem à liberdade, não seja uma desgraça para a sociedade nem para elas mesmas (Bentham, 1979, pp. 34-35).

Com base nesta definição, e indo ao encontro do que dissemos previamente, pretendemos demonstrar que a prisão apresenta duas grandes funções essenciais: castigar (enquadrada nas teorias retributivas ou absolutas) e corrigir (enquadrada nas teorias preventivas ou relativas), sendo sobre esta última função que vamos focar maioritariamente a nossa reflexão, uma vez que pretendemos demonstrar os dois erros fundamentais, e mais óbvios, que estão, na perspectiva de Michel Foucault, associados à reabilitação penitenciária e, em certa medida, comprovar o seu rigor com recurso determinados dados empíricos e estatísticos. De qualquer forma, e ainda que não seja o principal objetivo deste escrito, não podemos esquecer nem desprezar a função punitiva da prisão (Foucault, 2017), pelo que lhe dedicaremos o próximo parágrafo, sendo que os parágrafos subsequentes a esse, bem como as demais epígrafes deste artigo, terão a sua incidência na função corretiva, reeducadora ou reabilitadora que marcam a emergência e desenvolvimento dos ideais das penalidades moderna e contemporânea, algo facilmente demonstrável pelo seu registo frequente nas normas constitucionais de grande parte dos países ocidentais desde um ponto de vista cultural, social e económico.

Assim, é fundamental que se diga que a prisão, indiscutivelmente, tem que ser sempre considerada como um castigo, na medida em que, considerando-a como edifício, trata-se de uma arquitetura destinada ao cumprimento de uma pena privativa de liberdade. De facto, é impossível conceber a privação de liberdade (ou a prisão como pena) como outra coisa que não seja também um castigo: privar um indivíduo do seu bem mais precioso não pode ser outra coisa que não uma sanção bastante dura (em alguns casos consideramos até que pode ser excessiva), ainda que reconheçamos que existam determinadas funções e objetivos na mencionada privação de liberdade. Seja como for, é indiscutível que a prisão é um espaço destinado à retenção e encerro daqueles que cometeram um delito ou uma infração que é sancionada pelos juízes e tribunais com a pena de privação de liberdade

(Valencia Grajales & Marin Galeano, 2017); trata-se igualmente de uma instituição total (Baixauli-Olmos, 2017) na qual se cumpre uma imensidão de penas e castigos (Brites, 2007) (essencialmente, como referido, a privação de liberdade), estando organizada para circunscrever a delinquência num único local e, conseqüentemente, proteger a sociedade dos perigos imediatos e indiretos da criminalidade (Hildenbrand, Faceira & Sant'Anna, 2014). Ou seja, os delinquentes internados em instituições penitenciárias, em virtude dessa reclusão longe da comunidade em geral, não podem cometer delitos no seio da sociedade, protegendo-a desta forma, ainda que seja apenas uma proteção temporária, especialmente naquelas sociedades que não contemplam a prisão perpétua (ou, em termos mais contemporâneos, a prisão permanente revisável) nos seus ordenamentos jurídicos. Contudo, não podemos considerar que a prisão seja, de uma forma estrita e restrita, somente a privação de liberdade do condenado (Foucault, 2017), uma vez que existem sempre suplementos punitivos, como podem ser a privação sexual, a restrição ou o racionamento de alimentos, isolamento ou violência (Foucault, 2017) que complementam a pena decretada, aumentando o sofrimento dos reclusos. Neste sentido, não podemos não considerar a prisão como um castigo, mas, mais que um mero castigo, estamos perante um castigo que devemos considerar físico ainda que nada violento seja decretado ou intencionado de uma forma direta pelo juiz ou tribunal (longe vão os tempos em que havia penas de suplício, flagelação ou trabalhos forçados, ainda que, em maior ou menor grau, exista uma tendência violenta e coercitiva inerente à própria pena de privação de liberdade), na medida em que a prisão provoca no condenado um sofrimento corporal que não podemos ignorar nem desprezar sob o risco de o banalizar e aceitar de uma forma cega sem compreender as suas limitações e fracassos.

Todavia, não podemos atribuir à prisão apenas os valores de reclusão dos sujeitos que cometeram delitos: se fosse assim não seria um instrumento eficaz e rentável e teria existido um esforço e demanda muito maiores para lhe encontrar uma alternativa válida que fosse além do mero castigo (seja por motivos económicos ou humanitários); neste sentido, a prisão é também um observatório permanente (Foucault, 2017) dos indivíduos que procura corrigir e reeducar (Salla, 2017). Assim, a prisão tem (ou deveria ter) também uma função corretiva, uma vez que um delito não é somente uma ofensa à vítima direta do crime ou aos seus familiares mais próximos, tratando-se também de um atentado contra toda a sociedade no seio da qual o delito foi cometido (Foucault, 2017). Explicamos melhor a lógica apresentada: considera-se que um delito ofende não apenas as vítimas diretas e imediatas do mesmo, mas toda a sociedade por se terem rompido os laços de confiança e harmonia que ligavam determinado indivíduo delincente a esta, o que implica que, na medida em que a sociedade é parte fundamental do delito, um sujeito condenado a uma pena privativa de liberdade é recluso também para ressarcir a comunidade do delito que cometeu, devendo esta ajudar e participar na sua reabilitação e conseqüente reinserção na sociedade (Foucault, 2017). Eis, então, o motivo fundamental por que a prisão não deve ser vista simplesmente como um castigo: a prisão não deve ser puramente uma repressão (a vertente negativa do poder que lhe é outorgado)¹, mas deve procurar também ser um mecanismo de transformação dos delinquentes que tem a seu encargo e, assim, satisfazer a vertente positiva do poder que se pretende produtiva (não no sentido económico, mas sobretudo no sentido epistemológico). Portanto, a prisão deve funcionar quase como uma escola na qual os internos reaprendem as regras de conduta fundamentais da sociedade e adquirem (ou readquirem) um comportamento pró-social (Kelly, 2014), isto é, um comportamento que se coaduna com as normas e convenções estabelecidas na sociedade, de acordo com os valores básicos estabelecidos pelas comunidades, segundo a tradição contratualista da sociedade.

No entanto, este ideal de reabilitação é puramente teórico, uma vez que, como veremos com maior detalhe aquando da apresentação de algumas estatísticas, a prisão não consegue ser o instrumento

1 Com o intuito de aclarar este artigo, explicaremos brevemente o que compreendemos por poder negativo e poder positivo. O poder negativo é frequentemente entendido como proibição, repressão ou dominação, ou seja, o poder é algo que não me permite fazer algo, que me subjugua a uma determinada vontade que é diferente da minha. No entanto, não podemos afirmar que o poder está formado exclusivamente por componentes de negatividade e de perversidade, uma vez que tem também vertentes positivas. O poder positivo é essencialmente um poder produtivo, produz efeitos de saber e de verdade, gera conhecimento.

repressor e corretor (Foucault, 2017) que idealmente se pretende que seja e, pior ainda, pode ter, e muitas vezes, de facto, tem, um efeito contrário ao desejado, que é o de produzir criminalidade e delinquência (Foucault, 2014). Portanto, e com esta frase terminamos a nossa introdução e breve enquadramento, este é o duplo erro da reabilitação prisional, como explicaremos e exemplificaremos de seguida: a prisão não reprime a criminalidade e produz delinquência.

2 O PRIMEIRO ERRO: A CRIMINALIDADE QUE NÃO REPRIME

Começamos a explicação do primeiro erro da reabilitação penitenciária com uma citação (incompleta, visto que pretendemos terminá-la aquando da análise do segundo erro) de Michel Foucault em “*Vigiar e punir*”: “*as prisões não diminuem a taxa de criminalidade*” (Foucault, 2017, p. 305). De facto, esta afirmação pessimista e algo negativa que contradiz os ideais relativos referidos no apartado anterior, constitui, indubitavelmente, o primeiro erro da reabilitação penitenciária; e tanto é indubitável, que é facilmente comprovado pelas taxas de criminalidade existentes. Por exemplo, se quisermos conhecer as estatísticas de um país ocidental estável nos valores democráticos e consolidado na sua democracia, que reconhece no seu texto constitucional os ideais de reabilitação e reinserção social como direitos dos indivíduos condenados a penas privativas de liberdade², podemos tentar compreender as estatísticas de condenados em Espanha (crimes cujo cometimento foi comprovado e os seus autores foram definidos), dados esses que apresentamos na tabela que segue abaixo.

Tabela 1	
Número total de condenados em Espanha entre 2009 e 2019	
Ano	Número de condenados
2009	221.916
2010	215.168
2011	221.590
2012	183.099
2013	219.776
2014	218.827
2015	222.862
2016	271.526
2017	285.336
2018	286.637
2019	286.931

Fonte: Instituto Nacional de estatística (Espanha)

Ainda que não nos satisfaça nem gostemos de basear os nossos pensamentos apenas em estatísticas, é, como dissemos, facilmente comprovável, pelos dados que foram aportados, que a prisão fracassa precisamente onde deveria ser mais eficaz: na repressão da delinquência. Fracassa porque é evidente o aumento que se registou numa década (apesar das descidas pontuais), incrementando o número de condenados anuais em mais de 60.000 pessoas. Assim, aquilo que defendemos e temos argumentado ao longo do artigo parece ganhar força e evidência: a prisão não cumpre o efeito dissuasório que se esperava e existe um claro erro tanto na prevenção geral positiva (a prevenção geral positiva é o fim da pena que pretende a integração de todos os cidadãos ao ordenamento jurídico-social vigente, isto é, a atuação dos indivíduos em conformidade com as normas e tradições da sociedade) como na prevenção geral negativa (a prevenção geral negativa é o fim da pena que pretende a dissuasão de todos os cidadãos de cometer delitos através do terror da pena), direcionando

² Artigo 25, número 2, da Constituição Espanhola: “las penas privativas de libertad y las medidas de seguridad estarán orientadas hacia la reeducación y reinserción social [...]”.

igualmente a nossa visão para a ideia que tampouco evita a reincidência, mas essa análise será feita mais adiante, posto que requer novos dados.

No entanto, este erro que acabámos de apontar não é verdadeiramente um erro, mas um falso erro. Explicamo-nos melhor: trata-se de um fracasso aparente e programado, mas não é verdadeiramente um fracasso; é antes um êxito que se apresenta de uma forma encoberta e oculta entre pretensões que não correspondem à realidade. É assim porque a prisão, na realidade, nunca teve como objetivo a repressão da criminalidade nem a redução da delinquência, mas o seu contrário, ou seja, a prisão tem como objetivo a manutenção da criminalidade já existente (Kelly, 2014) (o porquê deste objetivo, vê-lo-emos mais adiante). Consequentemente, e indo ao encontro da previsão que deixámos no parágrafo anterior e da demonstração empírica, não é credível nem factível que as prisões devolvam à sociedade indivíduos ressocializados e novamente aptos para a vida e convivência em sociedade, sendo muito mais provável que o indivíduo a quem está a ser restituída a liberdade de que foi privado e está ser restituído à vida em comunidade seja tão ou mais perigoso do que quando foi retirado da mesma (Foucault, 2017) (um fenómeno interessante de ser estudado, uma vez que diversos autores contemplam a prisão como uma *escola* do crime). Neste sentido, parece-nos evidente que a prisão percebe uma certa utilidade em manter a delinquência e em não reprimir a criminalidade, na medida em que, segundo Foucault, a criminalidade é um instrumento útil para adquirir conhecimento útil para a posterior dominação dos indivíduos (regressamos novamente à produção epistemológica que referimos há pouco). Portanto, o fracasso de que falávamos, em verdade, não o podemos considerar como tal, uma vez que não existe ou, se por acaso existir, é um fracasso meramente mediático e percebido como tal, mas bastante bem-sucedido, cumprindo plenamente com os interesses estabelecidos que são os da manutenção da criminalidade e a criação de novos delinquentes pela função dissuasora que não cumpre.

Assim, vemos como a população de delinquentes e ofensores aumenta (facto comprovado de forma inequívoca pelas estatísticas, sem contabilizar as chamadas *cifras negras*, que são os crimes cometidos de que o Estado não tem conhecimento e que, como tal, não podem ser julgados e não constam das estatísticas oficiais) e, como mais tarde ou mais cedo acabam por voltar a partilhar os mesmos ambientes que a população geral, tememos que cada episódio de desordem na sociedade ocasione profundos motins que coloquem em risco a nossa segurança e bem-estar, provocando-nos uma grande angústia existencial, pessoal e de segurança (Foucault, 2017). Ademais, a criminalidade tem uma tremenda facilidade em atrair para si as luzes mediáticas que vivem na procura de notícias sensacionalistas que choquem de frente com os espetadores ou leitores em nome de uma dura batalha para aumentar as audiências e as reações nas redes sociais, fomentando-se também medidas e políticas populistas que propõem soluções extremamente simples, mas ineficazes, para problemas extremamente complexos que exigem uma resolução pensada, ponderada, debatida, partilhada, eficiente e eficaz. Não pode ser casualidade que seja tão frequente que os programas noticiosos de televisão iniciem com notícias sobre criminalidade, especialmente quando se tratam de acontecimentos macabros ou profundamente violentos que aumentam em nós os sentimentos de medo e revolta e, simultaneamente, impotência; não nos podemos esquecer que o medo é uma emoção demasiado forte, tão forte que desperta nos seres humanos a irracionalidade do pensamento e da ação e esse medo, quando junto com a vontade de realizar mudanças drásticas por acontecimentos que são puramente ocasionais (e, em grande parte das vezes, muito raros), leva-nos a exigir medidas radicais como o aumento da severidade das penas até limites que são puramente inaceitáveis numa sociedade de direito digna do século XXI (referimo-nos, por exemplo, à pena de morte, cuja demanda aumentou, em especial com a emergência e ascensão de movimentos extremistas, ou a pena de trabalhos forçados, entre outros), ou, como dissemos, a procurar soluções em discursos extremistas, populistas e desinformados da complexidade dos problemas e da ciência que são inerentes a essas questões. Ora, é nestas demandas que a prisão encontra justificação para sua existência: a tendência de exigir a aplicação de mais penas de prisão ou de aumentar a sua severidade, de exigir mais encarceramento (quando está bem documentado que, mais importante que a severidade da pena, é a certeza da pena ou a sua imediatez, na medida em que ajuda a estabelecer umnexo de causalidade entre o crime e

a pena, o que leva a uma maior associação da pena ao delito, seja no âmbito psicológico do ofensor ou da própria comunidade), leva a que a prisão nos seja oferecida como solução para o seu próprio problema (Magalhães Jr. & Hirata, 2017). Pior do que isto é ainda a nossa cegueira em não ver ou em não querer ver que entregamos à prisão, completando-se assim o ciclo, a chave da cela na qual nós mesmos nos colocámos, permitindo desta forma a nossa própria dominação.

3 O SEGUNDO ERRO: A DELINQUÊNCIA QUE PRODUZ

De modo semelhante ao ponto anterior, começamos este apartado completando a frase que serviu de mote à análise e compreensão do primeiro (falso) erro: “*As prisões não diminuem a taxa de criminalidade: podem ser aumentadas, multiplicadas ou transformadas, mas a quantidade de crimes ou de criminosos permanece estável ou, ainda pior, aumenta*” (Foucault, 2017, p. 305). Desta citação de Foucault podemos desprender uma nova ideia já mencionada, mas não analisada. Naturalmente, por já termos analisado e refletido sobre a mesma, não abordaremos novamente o facto de que a prisão não reprime a delinquência, pelo que a nova ideia, ainda que derivada desta ideia primária, deve ser considerada como uma ideia independente, mas que pode e deve interrelacionar-se com o primeiro erro da reabilitação prisional. Assim, o segundo (falso) erro da reabilitação é que a prisão, além de não reprimir a criminalidade, produz delinquência, gera reincidência e transforma o ofensor ocasional em delinquentes crónicos. Isto significa que uma pessoa que cometeu um delito isolado e que pode ter sido um crime situacional (fruto do contexto físico) ou passional (em consequência de um enquadramento psicológico e emocional concreto), após a sua estadia na prisão, adquire a tendência de repetir esses ou outros atos criminais, ou mesmo iniciar uma carreira delitativa, perpetuando, deste modo, uma conduta antissocial e convertendo-se num ofensor habitual e reincidente (é partindo destes dados que advém a ideia referida no ponto anterior que vê a prisão como uma *escola* do crime).

Contudo, não é apenas Foucault que faz esta afirmação; tal como no primeiro (falso) erro, os dados empíricos que temos à nossa disposição também o demonstram a proeminência deste segundo (falso) erro, comprovando que esta percepção quase universal não é errada, tendo, pelo contrário, um fundo inegável de verdade. Neste sentido, e para confirmar a nossa tese, apresentamos as estatísticas sobre as quais fundamentamos o nosso argumento e que se encontram evidenciadas na tabela abaixo que, por uma questão de rigor metodológico e rigor científico, mantém Espanha como país de referência no que às estatísticas diz respeito, mantendo-se igualmente as razões e notas justificativas apontadas e que serviram, no nosso entender, de legitimação da apresentação das mesmas.

Tabela 2						
Número de reclusos e respetiva pena que cumprem entre os anos 2013 e 2019						
Ano	Uma pena	Duas penas	Três penas	Quatro penas	Cinco penas	Seis ou mais penas
2013	43.351	96.330	31.145	22.408	10.170	16.372
2014	44.256	92.699	30.998	23.167	10.084	17.623
2015	52.506	88.641	30.179	23.886	9.881	17.789
2016	94.709	89.703	32.624	23.692	10.681	20.117
2017	104.771	88.938	33.618	24.464	11.162	22.383
2018	105.415	87.260	33.725	24.702	11.695	23.840
2019	104.751	85.776	33.268	25.576	11.888	25.672

Fonte: Instituto Nacional de Estatística (Espanha)

Após ver e analisar as estatísticas apresentadas, existem algumas notas que devemos tomar para a nossa reflexão.

Em primeiro lugar, é importante referir que entre 2013 e 2015 existiam mais pessoas a cumprir a sua segunda pena de prisão que a primeira (em 2013 e 2014 chegou a ser mais do dobro), pelo que só podemos concluir que a taxa de reincidência nos anos anteriores foi sido extremamente elevada. Em segundo lugar, notamos que o número de indivíduos a cumprir pena (seja a primeira ou a sexta) tem crescido, o que nos ajuda a sustentar a nossa hipótese em que afirmamos que a prisão produz delinquência e tem um efeito nocivo mesmo para aqueles que não estiverem reclusos anteriormente. Por último, é também bastante interessante contemplar a existência de tantas pessoas em cumprimento da sua sexta ou superior pena de prisão e também que haja mais pessoas nesta situação que as que estão em cumprimento da sua quinta pena de prisão, o que demonstra de uma forma clara e inequívoca que existem indivíduos que mantêm carreiras delitivas e que a prisão é, na melhor das hipóteses, ineficaz na sua reabilitação, podendo mesmo ser prejudicial para a sua reinserção social (existem também outros elementos extra-penitenciários que ajudam à dificuldade da reinserção social dos indivíduos e que devem ser apontados: falta de apoio familiar, estigma social por ter estado preso, dificuldades económicas, desemprego, ausência ou difícil acesso a estruturas que sejam um apoio para ex-reclusos, etc., mas não podemos ignorar nem desprezar o efeito que a própria estrutura prisional tem nos indivíduos, assim como a sua incapacidade para reabilitar eficazmente os sujeitos reclusos). Neste sentido, é importante que se atente e se alerte para os efeitos que a prisão exerce sobre os indivíduos, efeitos esses que sempre se fazem sentir ainda que possam tardar ou encontrar-se adiados no tempo, uma vez que não podemos ignorar que, segundo dados de 2019, um terço dos reclusos reincidia nos doze anos seguintes à sua libertação da prisão (Europapress, 2019) e que muitos deles são reincidentes em múltiplas ocasiões.

Ora, Foucault encontrou uma explicação para este fenómeno da reincidência, dizendo, na obra *“Vigiar e punir”*, que, quando um recluso cumpre a sua primeira pena, *“o primeiro desejo que nele vai nascer será aprender com os habilidosos como escapar aos rigores da lei; a primeira lição decorrerá da lógica estrita dos ladrões, que os leva a verem a sociedade como uma inimiga”* (Foucault, 2017, p. 307) (encontramos novamente fundamento para a ideia da prisão como *escola* do crime, e também a sua oposição à comunidade na qual foram perpetrados os atos delitivos). Assim, desde o primeiro momento em que os reclusos são colocados na prisão, são-lhes ensinadas técnicas delitivas e justificações que permitem deslocar a culpa do delito que cometeram até à sociedade, o que significa que, na perspectiva dos indivíduos delinquentes, não foi o ofensor criminal que atentou contra a sociedade, mas a sociedade que fracassou para com eles, não só por não terem sido capazes de travar o primeiro delito (através de uma melhor integração dos indivíduos), como não foi capaz de evitar a reincidência (através, por exemplo, de uma melhor reintegração ou reinserção social). E o mais chocante é que este argumento, em certa medida, converte-se em verdade e ganha alguma legitimidade, uma vez que os reclusos, em quase todas as sociedades ocidentais do ponto de vista social e cultural, têm o direito constitucional de ser reabilitados e reinseridos socialmente e as prisões, como instituição do Estado, não só não garantem o cumprimento desse direito como frequentemente têm o efeito contrário.

Portanto, parece-nos agora mais óbvio que as prisões produzem delinquência através da criminalidade que não reprimem, da reincidência que geram e da transformação de ofensores ocasionais em delinquentes com uma carreira delitiva próspera e prolongada no tempo. Contudo, não podemos considerar que seja um fracasso, mas apenas um fracasso aparente, de um falso erro da reabilitação penitenciária, de um efeito programado e desejado da transformação que se pretende operar sobre os reclusos. Como nos diz Cristina Gaulia, citando Michel Foucault numa entrevista ao jornal francês *Le Monde*, *“Há dois séculos se diz: a prisão fracassa, já que ela fabrica delinquentes. Eu diria, de preferência: ela é bem-sucedida, pois é isso que lhe pedem”* (Gaulia, 2013).

4 CONCLUSÃO

Após tudo o que foi dito, pudemos chegar às seguintes conclusões:

1. A prisão, partindo da definição de Bentham que apresentámos no princípio, nasceu com o objetivo de ser um espaço no qual se cumpre um determinado castigo através da reclusão dos

ofensores criminais, mas também um espaço de reeducação tendo em vista o futuro (Gil Cantero, 2010) como forma de reinserir aqueles que cumpriram uma pena de na sociedade. Contudo, a prisão apenas é capaz de cumprir a função do castigo através do isolamento dos reclusos da comunidade, não cumprindo a sua tarefa reeducadora e reabilitadora de comportamentos, condutas e atitudes antissociais e profundamente nocivas para os restantes cidadãos.

2. Neste sentido, e porque não reeduca os delinquentes, podemos também considerar que a prisão, precisamente devido à falta dessa vertente corretiva, não castiga verdadeiramente os ofensores, mas, pelo contrário, fabrica-os (Magalhães Jr. & Hirata, 2017). Esta é, ademais, a génese de todas as críticas que se costumam fazer à prisão, ou seja, nota-se e censura-se socialmente o facto de que quanto mais tempo se está internado numa prisão menos ressocializado está um indivíduo e, conseqüentemente, mais delinquente se torna (Foucault, 2014) e maior é a probabilidade de voltar a cometer um delito ou iniciar uma carreira criminal.

3. No entanto, a prisão alimenta-se dessas críticas para se fortalecer, isto é, a prisão oferece-se como solução para o seu próprio problema (Magalhães Jr. & Hirata, 2017). Explicamos melhor: para a ineficácia da prisão e das conseqüências que advêm dessa ineficácia (por exemplo, aumento da criminalidade) é sugerido que sejam aplicadas mais penas de prisão, que se promova um maior aprisionamento de pessoas, seguindo-se a lógica da percepção social (errada na nossa opinião) que demanda penas mais severas para todos os tipos de delitos (Toro, 2013), desprezando-se completamente a sua natureza e gravidade (esquece-se também que, em matéria de prevenção geral negativa, tem mais força uma pena certa e imediata, através de uma justiça mais célere e eficaz, do que as penas severas de longa duração, mas este facto seria passível de toda uma outra reflexão filosófica e criminológica que não cabe nestas linhas). Assim, a prisão, problema e solução, é dada como o seu próprio remédio, sendo o seu fracasso a chave para o seu eventual sucesso de perpetuar-se como aparelho e instituição de poder e instrumento de dominação.

4. Ademais, é importante que digamos que as prisões não reduzem a criminalidade nem a reincidência delitativa, não funcionando sequer como um instrumento de reabilitação, tendo frequentemente o efeito contrário, ou seja, o efeito de produzir criminalidade e delinquentes. Isto significa que as prisões não são capazes de cumprir uma função de prevenção geral positiva, uma vez que a única forma do aprisionamento ser eficaz é através da incapacitação das pessoas condenadas a uma pena de prisão e apenas na medida em que é bastante mais complicado cometer delitos enquanto se está preso, tendo esta medida uma duração tendencialmente temporária. De qualquer modo, o facto de reunir tantos delinquentes num mesmo espaço proporciona e facilita a criação de um ambiente criminal no qual se partilhem técnicas e justificações, tornando os ofensores ocasionais em delinquentes habituais e prolíficos na sua atividade delitativa, ao invés de promover uma reabilitação e reinserção sociais, ou mesmo uma autorresponsabilização ou reeducação moral que leve os indivíduos a assumir os seus atos, a responsabilizar-se por eles e pelas suas conseqüências, começando a procurar o caminho certo para sair da espiral de delinquência em que se encontram desde o primeiro momento em que entram na prisão.

5. Contudo, não é correto afirmar que as prisões não funcionam, uma vez que, quando fazemos essa afirmação, estamos a olhar para as prisões através dos nossos olhos cheios de esperança e boas intenções que, na realidade, não existem e não são um objetivo das instituições penitenciárias. A prisão não reprime delinquência, não porque não possa fazê-lo, mas porque não pretende fazê-lo, porque não lhe é útil; o mesmo ocorre com o facto de que as prisões não reabilitem os ofensores ocasionais, preferindo transformá-los em delinquentes habituais: não vê utilidade nessa reabilitação. Por isso afirmamos que o duplo erro da reabilitação penitenciária é falso: não se trata de um fracasso, mas de um objetivo que se cumpre de uma forma quase perfeita.

6. É assim porque as prisões assentam sobre um claro princípio de conhecimento e dominação generalizados. Procuram conhecer os indivíduos que têm reclusos para aperfeiçoar as suas técnicas de transformação e conseqüente dominação. Ademais, a manutenção da criminalidade aliada à produção

constante de novos delinquentes que permitem aumentar a amostra que possuem para estudar, conhecer, transformar e dominar são também bastante úteis: a criminalidade é um instrumento para o conhecimento e posterior dominação dos indivíduos. Todavia, à prisão não lhe interessa conhecer e dominar exclusivamente os reclusos, mas encontra também um grande interesse no conhecimento da restante população³, pretende também dominá-la através do medo através da transformação dos ofensores ocasionais em delinquentes, aumentando a criminalidade e a reincidência, forçando a que as pessoas atuem segundo o medo (facilitado e incrementado pela extensa cobertura mediática que se faz relativamente a estes temas) e outorguem às prisões um poder crescente, favorecendo o único órgão que possui a potestade de castigo e o poder de punir: o Estado.

7. Portanto, as prisões são, ao dia de hoje, uma instituição que peca no cumprimento da ética e dos valores morais que regem a sociedade. É absolutamente inaceitável que se brinque com os seres humanos da forma que as prisões fazem. É necessário repensar as instituições penitenciárias, os seus objetivos, as suas técnicas, a sua utilização tão extensa e generalizada; é fundamental modificar as práticas de reabilitação, dotá-las de um sentido mais ético que se enquadre com os valores comunitários e morais que garantam uma ação correta e transparente sobre os indivíduos. O modo de operar esta reconfiguração dos sistemas penitenciários é a questão que ainda se impõe, é ainda a reflexão que devemos continuar a fazer, ainda que tenhamos procurado deixar já algumas luzes sobre este tema.

BIBLIOGRAFIA

1. BAIXAULI-OLMOS, Lluís. *The development of prison interpreting roles: a professional ecological model*. In: “Revista Canaria de Estudios Ingleses”, 2017.
2. BECCARIA, Cesare. “Tratado de los delitos y de las penas”. Madrid: Universidad Carlos III, 2015.
3. BENTHAM, Jeremy. “El Panóptico”. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1979.
4. BRITES, Isabel. *A centralidade de Vigiar e Punir. História da violência nas prisões, na obra de Michel Foucault*. In: “Revista Lusófona de Educação”, 2007.
5. EUROPAPRESS. *Un tercio de los que salen de prisión reincide en los 12 años siguientes*. In: “Europapress”, 2019.
6. FARIS, Ellsworth. *The origin of punishment*. In: “International Journal of Ethics”, 1914.
7. FOUCAULT, Michel. “Las redes del poder”. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.
8. FOUCAULT, Michel. “Vigiar e punir. Nascimento da prisão”. Lisboa: Edições 70, 2017.
9. GAULIA, Cristina T. *Vigiar e punir – História da violência nas prisões (Michel Foucault)*. In: “Revista da EMERJ”, 2013.
10. GIL CANTERO, Fernando. *La acción pedagógica en las prisiones. Posibilidades y límites*. In: “Revista española de pedagogía”, 2010.
11. HILDENBRAND, Johanna Gondar & FACEIRA, Lobelia da Silva & SANT’ANNA, Sebastião Meirelles. *Detenção: as relações de poder entre encarcerados e carcereiros a partir dos estudos de Goffman e Foucault*, In: “Interthesis”, 2014.
12. KELLY, Marl G. E.. *Genealogy and discipline*. In: “Foucault and Politics. A Critical Introduction”. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
13. LEMONIK ARTHUR, Mikaila Mariel. *Punishment and social control*. In: “Law and justice around the world. A comparative approach”. University of California Press, 2020.
14. MAGALHÃES JR., José C. & HIRATA, Daniel V. *Governar pela crítica: o reformismo carcerário em Vigiar e punir*, In: “Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social”, 2017.

3 Aqui se revela a necessidade de produzir constantemente novos delinquentes para conhecer e dominar.

15. SALLA, Fernando. *Vigiar e punir e os estudos prisionais no Brasil*. In: “Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social”, 2017.
16. TORO, María Cecilia. *Ideología del tratamiento*. In: “La pena de prisión en busca de sentido. El fin de la pena privativa de libertad en los albores del siglo XXI”. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2013.
17. VALENCIA GRAJALES, José Fernando & MARIN GALEANO, Mayda Soraya. *El panóptico más allá de vigilar y castigar*. In: “Kavilando”, 2017.



A FORMAÇÃO EDUCACIONAL DO ESTADO COMO FUNDAMENTO DO HOMEM ÉTICO EM ARISTÓTELES

Diego Andrade *

RESUMO

O sistema filosófico de Aristóteles (384 a.C. a 347 a.C.) foi de grande importância para o Ocidente. Contudo, são poucas suas contribuições ao desenvolvimento de um sistema educacional diferente dos seus antecessores, Platão e Isócrates. Por causa dessa interpretação, muitos encontram dificuldades em observar um sistema pedagógico original no corpo aristotélico, e somente identificam uma continuidade das ideias de Platão. Todavia, Henri Marrou (1904–1977) identifica grande contribuição de Aristóteles à educação, ao atribuir ao legislador o ensino pedagógico da sociedade. Assim, este artigo defende a educação do estado como fundamento do homem ético em Aristóteles.

PALAVRAS-CHAVES

Aristóteles. Ética. Indivíduo. Educação.

ABSTRACT

The philosophical system of Aristotle (384 B.C. to 347 B.C.) was of great importance to the West. However, there are few contributions to the development of an educational system different from its predecessors, Plato and Isocrates. Because of this interpretation, many find it difficult to observe an original pedagogical system in the Aristotelian body, and only identify a continuity of Plato's ideas. However, Henri Marrou (1904–1977) identifies Aristotle's great contribution to education, attributing to the legislator the pedagogical teaching of society. Thus, this article defends the education of the state as the foundation of ethical man in Aristotle.

KEYWORDS

Aristotle. Ethic. Individual. Education.



INTRODUÇÃO

A filosofia aristotélica, de modo geral, foi de grande importância na constituição e desenvolvimento de inúmeras áreas do saber: metafísica, matemática, lógica, ética, etc. Entretanto, poucas ou nenhuma são suas considerações quanto à educação, não de maneira direta. É no desenvolvimento da *Política*¹, que o sistema educacional apresenta-se como importante na filosofia aristotélica, pois, podemos observar uma investigação naquela obra acerca do melhor sistema ou estrutura política que seja suficiente para assegurar o bem viver do cidadão.

Nesse sentido, a *Política* no sistema faz parte das chamadas: ciências práticas. As quais obtêm o seu conhecimento através da ação, assim, a ética e a política, em Aristóteles, constituem-se em saberes práticos. A partir disso, podemos observar a necessidade de colocar o desenvolvimento da educação, ainda que breve, na *Política*, ao compreendemos que essa obra investiga as melhores instituições e governos que possibilitam assegurar o bem viver do indivíduo, aquela seria uma das

* Graduado em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), bolsista voluntário do Projeto de Iniciação Científica (PIBIC), com o tema: biologia, mecanismo e geração vivípara do animal fêmea em Tomás de Aquino. Um dos membros fundadores da Liga Acadêmica Círculo de São Cristóvão.

1 “Lombard (1994) observa que os livros VII e VIII da *Política*, os únicos escritos substanciais que restaram de Aristóteles sobre educação [...]”. (Cenci, 2018, p. 26).

instituições necessárias nessa investigação, pelo seu caráter moldador. Sendo assim, o estabelecimento da educação torna-se de extrema importância no “sistema institucional” de uma sociedade, de modo a solidificar e preparar os indivíduos para o bem viver em sociedade.

Desse modo, o objetivo deste estudo é defender que sem a educação um saber ético, ou um indivíduo ético, não é passível de existir, pois, os fundamentos ou os caminhos desenvolvidos através da educação do indivíduo idealizado por Aristóteles dão a base na obtenção do saber ético, isto é, em como agir eticamente. Através da educação, o indivíduo adquire o conhecimento que o possibilitam atingir a justa medida, saberes esses que indicam por meio do hábito² (a repetição de algo) a melhor forma de encontrar o equilíbrio entre as paixões e os desejos; assim, a ginástica, a gramática, a artes e a música desenvolvem o homem a identificar e escolher o melhor. Sendo assim, ao ensinar a como escolher e adquirir o melhor, a educação prepara o indivíduo para o saber ético. Ou seja, a educação prepara o homem em como adquirir as virtudes morais.

EDUCAÇÃO: O FUNDAMENTO DO HOMEM ÉTICO

A identificação do pensamento educacional na filosofia aristotélica é de enorme trabalho, pois, diferentemente do seu preceptor, Platão, o tema da educação foi tratado de maneira breve e abrupta na *Política*, nos livros VII e VIII. A partir disso, a observação do papel da educação como base da formação ética fica a cargo dos intérpretes e comentadores em estabelecerem uma relação efetiva daquela na formação ética do homem.

Devemos compreender a educação na filosofia aristotélica em relação ao seu contexto histórico³, pois, a estreita conexão entre a ética e a educação subscrevesse a partir da crise educacional da *paideia* grega.

Suas concepções educativas foram elaboradas num contexto de crise pedagógica. Atenas se encontrava em plena crise, assim [...] [...] como várias outras cidades gregas. Platão e Isócrates⁴, representantes de duas das mais importantes escolas de Atenas da época, já haviam se deparado e tratado desse problema, como já indicamos anteriormente. Desde o século V a.C. a transformação das práticas educativas em Atenas tinha sido grande a ponto de Aristóteles distinguir uma educação nova de outra antiga, de modo a elogiar aquela e lamentar a decadência provocada pelo ensino dos sofistas. O espírito de lucro, presente em Atenas nesse contexto, importava mais que o sentido cívico, o que revelava uma crise de valores estreitamente ligada a uma crise educativa. (Cenci, 2018, p. 28).

A partir dessa citação, podemos compreender em que medida a educação se desenvolve na filosofia aristotélica como importante. Pois, como afirma Cenci (2018), a educação através do lucro, algo desempenhado pelos Sofistas, e também criticado por Platão, colocaram o sistema pedagógico da Grécia em crise, deixando de lado a civilidade, ou o sentido cívico, em prol do lucro. Assim, Aristóteles observa a situação das cidades-estados gregas e visa desenvolver uma educação que desenvolva o caráter ético do indivíduo para com a *pólis*. Pois, para o estagirita, o homem deve estar em consonância com o bem viver (*eudaimonia*) da *pólis*⁵, neste sentido, faz-se necessário uma educação que retome o sentido cívico do homem grego.

Com isso, a proposta do filósofo grego, situa-se em restabelecer o dever pedagógico do Estado, em que esse seria o legislador das condições materiais da educação e a sua implementação. Por conta disso, a educação proposta por Aristóteles caracteriza-se como constituinte de um caráter público, pois, a retomada da educação como dever do Estado deixa evidente a necessidade de uma educação

2 Essa é a melhor forma para compreendermos a noção de hábito em Aristóteles: “a palavra hábito indica, em última instância e enquanto disposição para o agir de uma determinada maneira, algo desenvolvido e incorporado de forma estável pelo homem para além da necessidade natural” (Cenci, 2018, p. 50). Através da experiência que o hábito se desenvolve e “permanece” como uma habilidade no homem. Por isso, “Para Aristóteles é o hábito, e não a natureza, o que permite o desenvolvimento da virtude moral, pois ‘nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito’ (EN, II, 1, 1103a)” (*Ibid*).

3 Como cita Aristóteles acerca da situação da educação em Esparta, em que a legislação busca uma educação específica e, não, geral, na qual o indivíduo aprender todas as virtudes: “Assim acontece em Esparta e em Creta, onde a educação e grande parte da legislação são estabelecidas em função das guerras” (Pol., VII, 2, 1324b - 5-10).

4 Esse foi um dos formadores e sábios do saber educacional da Grécia Antiga, sobre ele, Pagotto-Euzebio (2018, p. 3): “Isócrates se define, antes de tudo, como professor. Um mestre orgulhoso de sua profissão. Orgulho, ao que parece, justificado pelo testemunho que nos dão os que escreveram sobre ele já na Antiguidade [...]”.

5 “[...] a felicidade do indivíduo e a da cidade são a mesma” (Pol., VII, 2, 1324a - 5).

“universal” e cidadã⁶. Como afirma, Cenci: “É da educação pública que Aristóteles se ocupa, a qual é idêntica para todos os homens livres para estarem em condições de tomarem parte das tarefas públicas, assembleias, etc.” (Cenci, 2018, p. 31).

Todavia, a possibilidade da efetividade da educação também deverá ser um dever da família, Aristóteles compreende que a família deve auxiliar que a educação estabelecida pelo Estado seja seguida. Neste sentido, a família não deverá ensinar seus filhos da sua maneira que, algo que estava ocorrendo na sociedade grega⁷, assim, “os pais retomam o lugar educativo subordinado que eles tiveram no passado”, pois, ao colocar a família como subordinada a educação legislada pelo Estado, Aristóteles “fortalece, ao mesmo tempo, tal poder, colocando-o sobre uma base nova e mais sólida” (Cenci, 2018, p. 29). Por conta disso, a ideia de uma educação “universal” torna-se possível, pois, aquilo o que será ensinado, será ensinado igualmente.

Através da ideia de uma educação “para todos”, Aristóteles pensa a educação como humanista, ao compreender que a educação deve prover os materiais, os métodos e os programas que possibilitem o desenvolvimento das capacidades (faculdades ou habilidades) de todos os indivíduos. Como afirma Lombard (1994, *apud* Cenci, 2018): “a educação aristotélica ‘define as disciplinas, os programas, os métodos que exprimem perfeitamente a aspiração humanista para o ‘homem total’, que está, por essência, para além de toda educação e não se conquista senão pela cultura [...]’”. Assim, o ideal humanista presente na filosofia aristotélica compreende o homem como alguém que tem um fim (*telos*), o qual deve ser alcançado a partir da virtude (a base da ética aristotélica) e do prazer, pois, através delas, os homens serão virtuosos⁸ e bons. Por isso, a educação visará sempre um sistema das virtudes morais, como observa Cenci (2018, p. 31): “o ideal humanista de uma educação voltada à formação moral também decorre de Aristóteles e de sua insistência em mostrar que a filosofia e a pedagogia tinham por finalidade cultivar um determinado tipo de vida e um sistema de virtudes morais”.

Com efeito, a educação⁹ torna-se necessária na cidade pelo seu caráter moldado, por ser através da educação que o legislador poderá moldar os cidadãos, em torná-los equilibrados e, conseqüentemente, ter uma cidade equilibrada. Por isso, Aristóteles afirma: “Definimos já, pois, que condições é necessário terem os cidadãos, para serem mais facilmente moldados pelo legislador. Tudo o mais diz respeito à educação, em parte pelo hábito, em parte por instrução” (Pol., VII, 13, 1332b). Aristóteles estabelece nessa passagem o papel central da educação na formação dos cidadãos, a partir do momento em que o legislador determina as condições possíveis para os cidadãos poderem desenvolver, a educação fará todo resto, por meio do hábito ou por meio da instrução, moldará os indivíduos a buscarem o fim último da humanidade, a felicidade (*eudaimonia*)¹⁰. Para Aristóteles, a educação seria um processo no ensino da aplicação e da atualização das virtudes¹¹, as quais são encontradas através da justa medida, ou da moderação.

Entretanto, para podermos encontrar o equilíbrio e sermos cidadãos virtuosos, a educação deve nos ensinar a controlar as nossas emoções (parte da alma irracional) e, a ouvir a nossa razão (parte racional da alma), por isso, o sistema educacional deve dedicar-se no ensino da moderação, da justa medida, em ensinar pelo hábito ou pela instrução a melhor forma de agir conscientemente, isto é,

6 Significa: “aquele que pertence a uma comunidade; que tem consciência dos direitos e deveres políticos e sociais; que toma decisões políticas e que tem responsabilidade cívica” (Barbosa, 2018, p. 65).

7 “O resultado é que à época cada um vivia e educava seus filhos como bem entendesse, de modo que os jovens cresciam divididos ao invés de estarem unidos na busca de um ideal comum. A educação mais e mais se impregnava de um espírito utilitarista, perdendo de vista a formação do cidadão” (Cenci, 2018, p. 25).

8 “A felicidade se encontra na própria ação virtuosa; o homem feliz está sujeito a enfrentar coisas boas e ruins, mas o que o tornará feliz de fato será a maneira como enfrentará estas situações” (Cesar, 2018, p. 7).

9 Como observa Barbosa (2018): “a educação é a orientação para a prática do bem e uma atividade racional que age como reguladora das paixões, preparando o indivíduo para uma consciência ética e cidadã”.

10 “[É] o hábito ininterrupto da prática da virtude e da prudência. Por sua natureza, os homens almejam o bem e a felicidade, no entanto, esta busca só poderá ser alcançada mediante a virtude. [...] Nesse sentido, o homem feliz é aquele que sabe escolher com sabedoria o que é melhor e mais adequado para si” (Silva, 2018, p. 80).

11 “O homem é um ser racional, é capaz de ser virtuoso, pois as virtudes estão nele em *potência*, mas precisam ser atualizadas. [...] A efetivação das virtudes se dá através de ações repetitivas, ou seja, por meio do hábito” (Barbosa, 2018, p. 63). Como a filosofia de Aristóteles tem relação com a sua metafísica, aqui retoma-se a interpretação de “ato e potência” da filosofia aristotélica, por isso, a necessidade do hábito na efetivação ou atualização das virtudes.

em escolher a melhor maneira de agir. Assim diz Aristóteles: “é preciso realizar actos necessários ou úteis, mas ainda mais ações honrosas. Estes são os objetivos da educação para as crianças e nas demais idades que requerem formação” (Pol., VII, 14, 1333b). Com isto, observamos que a educação deve estar diretamente relacionada a uma ética, ou a um sistema de virtudes morais, na busca por uma sociedade virtuosa, pois, somente assim alcançará a felicidade.

Neste sentido, compreendemos que a educação no sistema aristotélico das virtudes se fundamenta em uma necessidade primeira, ou na base de uma sociedade que busque ser justa. Pois, antes que atingirmos a justa medida, ou as virtudes, necessitamos de um moldador dos hábitos, algo que direcione a nossa inteligência e razão no “bom agir”, sendo assim, a educação ou “o ensino demanda a inteligência e não poderá ser dispensado antes que a razão esteja desenvolvida de modo satisfatório” (Cenci, 2018, p. 34). Por conta disso, existe toda uma estrutura de ensino que contempla as fases do desenvolvimento do ser humano, de modo a proporcionar o maior desenvolvimento da razão, sendo a pedagogia ativa e passiva. Uma busca preservar a educação da infância das crianças até os sete anos e, a outra, visa implementar progressivamente o esforço como parte da aprendizagem e do estudo. A partir disso, Aristóteles estabelece os saberes que devem estar na estrutura educacional, a saber: gramática, ginástica, música e desenho (artes).

Esses saberes essenciais, para Aristóteles, são as maneiras da educação conduzir os homens, ou cidadãos no equilíbrio das paixões, ou em desenvolver a capacidade de cada homem para determinar a justa medida das suas ações. Por exemplo, o papel da ginástica, ou do cuidar do corpo, visa estabelecer uma relação harmoniosa entre esse corpo físico e a alma que nele habita, assim:

Os que sobrecarregam as crianças com demasiados exercícios, privando-as de aprender aquilo que é necessário, na verdade reduzem-lhes as capacidades, pois tornam-nas úteis para exercer uma só função de cidadão, e mesmo essa fica inferior a outras, como atrás referiu. (Pol., VIII, 4, 1338b).

Por conta disso, a educação do corpo não pode ser uma atividade exclusiva dos homens, algo que sempre deve ser feito demasiado, sem desenvolver nos cidadãos as outras potências que nele existem. Por isso, Aristóteles observa que poucos espartanos ganhavam os Jogos Olímpicos, pois ficavam reféns das suas próprias capacidades físicas, sem ter outros tipos de saberes. Assim, como afirma Cenci (2018, p. 40): “a primazia, em termos de educação do corpo, deve ser dada ao “sentimento de nobreza”, e não à “brutalidade animalesca”, pois quem enfrenta nobres perigos é um homem de caráter nobre, e não uma fera selvagem”. Neste sentido, os exercícios têm uma função estética, mas também é benéfico ao corpo, em formar um homem de caráter nobre (forte, corajoso, etc.), e em manter o corpo saudável para outras atividades.

Quanto a gramática e o desenho, ambas possuem um caráter mais técnico, diferentemente da ginástica e da música. A partir da gramática ou das letras, aprendemos a escrever, a ler e calcular, tendo em vista a sua necessidade na sociedade, para as relações políticas, comerciais e econômicas. Do mesmo modo, ocorre com o desenho que tem na sua necessidade a melhor maneira de deleitar-se nas produções dos artífices. Entretanto, no caso da música, descobrir sua necessidade na educação, ou se ela é educação, suscita “um breve” discurso para Aristóteles, pois, ele tem em vista saber se a música é um jogo, divertimento ou parte da educação:

O que primeiro interessa indagar é se a música pode ou não ser incluída na educação, e se têm razão de ser os três aspectos há pouco abordados, a saber: se a música é educação, jogo ou divertimento. Pode incluir-se em qualquer destas três ordens, pois é manifesto que participa em qualquer delas. (Pol., VIII, 5, 1339b).

A partir dessa citação, podemos observar que o filósofo grego não sabe ao certo em qual tipo de “saber” deve-se colocar a música, pois, a música participa de todos os três tipos abordados por ele. Nessa perspectiva, a necessidade de saber qual o lugar de pertencimento da música diz respeito ao seguinte:

A preocupação de Aristóteles em conceber a música em seu papel educativo, não profissional, deve-se ao fato de que a evolução da música grega se transformara em algo tecnicamente sofisticado em razão de que seu domínio fora muito além do que era possível a um amador, de modo que sua aprendizagem

exigia um esforço limitado a poucos especialistas. Como a educação visa ao aperfeiçoamento individual, ela se torna incompatível com uma formação técnica, pois nesta quem executa a música não o faz em vista de seu aperfeiçoamento, mas do prazer de quem o escuta. (Cenci, 2018, p. 41).

Por isso, compreender se a música é educação tem por necessidade conhecer em que medida aquela auxilia na formação dos homens, na constituição de um saber prático e justo. De modo geral, a música é os três aspectos citados; entretanto, na educação a música pretende-se formar e capacitar o indivíduo a escolher o melhor, isto é, será através da aprendizagem da música que os homens saberão escolher o melhor dos prazeres, como afirma, Aristóteles: “ela [música] [...] orienta o educando para a virtude na medida em que [...] [habitu]a o homem a gostar dos prazeres de bom gosto” (1997 *apud* Cenci, 2018). Com isto, a música não somente auxilia na formação moral dos indivíduos, mas na harmonização dos prazeres, no fortalecimento da alma¹², em levá-la ao estado de harmonia¹³. A partir da educação e da sua necessidade na sociedade que compreendemos que o objetivo do filósofo grego ao tratar da educação na ética e na política, ainda demasiado pouco, mas de forma sutil, evidencia que através da educação que podemos capacitar os indivíduos a seres éticos, como observar Cenci (2018, p. 44):

Para os antigos o indivíduo se definia por referência a algo maior que si próprio, a saber, seu povo, o clã, a polis, etc. Para os gregos essa referência para a constituição da identidade era a comunidade política, o que explica a afirmação de Aristóteles de que o homem é por natureza um “ser vivente político” (*zoonpolitikon*) (Pol., I, 2, 1253a; EM, IX 9, 1169b). Um homem que por natureza não fizesse parte da comunidade política seria um animal ou um deus, pois estaria abaixo ou acima da condição humana. O objetivo da polis era o bem viver, o qual se identifica com a finalidade maior da própria educação. Para explicitar o que é o bem viver (*eudaimonia*), o modo de vida mais elevado a ser aspirado [...].

Além do seu caráter educativo e harmônico, o objetivo da educação, como da ética, da política, visão o bem viver do homem, ou seja, visa a obtenção da *eudaimonia*, aquilo que comumente chamamos de felicidade. Este é o bem mais almejado pelo homem na filosofia aristotélica, e nada existe para além dela. Nesse sentido, todo homem através das suas capacidades e potencialidade almeja a sua felicidade e da polis¹⁴. Por isso, compreende-se que ao estabelecer a felicidade como finalidade e parâmetro, o indivíduo se utiliza da educação na construção do melhor modo para o bem viver, isto é, através da educação o ser humano adquire uma virtude moral, pois através do hábito, base de toda aprendizagem ou pelo processo educativo, a alma cultivar as virtudes, ou seja, alcançará o saber ético. Na filosofia aristotélica existem dois tipos de virtudes, a saber: a intelectual e a moral. A primeira, diz respeito às virtudes que podemos adquirir através do ensino, da experiência e com o tempo, as virtudes intelectuais são os saberes ensinados aos homens através da instrução e aprendizagem educacional. Por outro lado, as virtudes morais são adquiridas pelos homens através do hábito, aquela não é “engendrada no homem por natureza, mas esta fornece a capacidade de receber a virtude e esta capacidade é aperfeiçoada pelo hábito” (Aristóteles, 1997, *apud* Cenci, 2018). Sendo assim, as virtudes morais, por exemplo, coragem, temperança, etc.; somente podem ser alcançadas através do hábito, assim, a educação capacita o homem a obter as virtudes e por meio do hábito ele as aperfeiçoa:

O princípio da formação de hábitos em consonância com a virtude tem uma enorme importância para a compreensão da relação entre virtude e educação. As ações humanas devem ser desenvolvidas de

12 “Aristóteles aproxima o prazer musical ao prazer das virtudes, pois este fortalece a alma do mesmo modo como a ginástica fortalece o corpo. Há dois prazeres associados à música: o da distração e o da felicidade, e este último leva, pelo o ensino da música, ao cultivo da alma” (Cenci, 2018, p. 43). Por isso, compreendemos que a educação é essencial na formação do homem ético, pois, a educação condiciona-o em direção ao bem supremo, a felicidade.

13 “A capacidade de a música fomentar a virtude justifica o seu lugar de destaque na educação aristotélica. Ela se constitui num modo de ação sobre a formação moral, e o prazer mais importante que ela provoca é o que torna a alma acessível em razão de que esta é harmonia” (*Ibid*).

14 “Para Aristóteles, a realização da perfeição não é objeto exclusivo de uma só pessoa, ou seja, de um indivíduo. Ela depende do acordo comum entre os seres humanos, pois o fim fixado por uma pessoa deverá, necessariamente, esbarrar no fim estabelecido por outra pessoa, causando vários problemas e conflitos. [...]. Ora, o bem comum é mais nobre e perfeito por que propicia a todos o direito de participar das conquistas e não somente a um único indivíduo [...]” (Rodrigues, 2009, p. 60 e 63). Sendo assim, a felicidade almejada pelo indivíduo deve estar consoante a felicidade do bem comum.

uma maneira predeterminada, ou seja, orientadas de modo prévio e consciente, uma vez que as ações correspondem aos hábitos. Por essa razão, observa Aristóteles, “não será pequena a diferença [...] se formarmos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa mais tenra infância; ao contrário, ela será de uma importância muito grande, podemos dizer mesmo decisiva” (EN, II, 1, 1103b). O hábito deve ser a principal forma para educar o indivíduo na prática da virtude porque não existem regras predeterminadas acerca de como uma pessoa virtuosa deva atuar. As ações somente serão virtuosas se o agente as adquiriu adequadamente pelo hábito, isto é, se foi educado por e para elas. (Cenci, 2018, p. 51).

Através dessa citação, podemos compreender em que medida a educação é a base da ética (ou das virtudes) na teoria ética aristotélica. A partir da relação estabelecida pelo filósofo grego entre o hábito e a virtude moral, Aristóteles evidencia o papel decisivo da educação no modo em se obter as virtudes através do hábito. Pois, como afirma Cenci, o hábito é o principal modo de educar ou ensinar os indivíduos, a melhor maneira em se adquirir habitualmente a prática da virtude, pois, as virtudes morais não possuem regras ou normas que determinem como o agente ético deve agir. Por isso, o agente ético, na filosofia aristotélica, somente “faz” ações virtuosas quando aquele pelo hábito o melhor modo de adquirir as virtudes.

Se o hábito é o modo pelo qual adquirimos a virtude moral, aquele sendo desenvolvido e aperfeiçoado pela educação, esta a partir do seu ensino da harmonia (evidenciado pelo saber musical), leva-nos em direção à noção aristotélica do “meio-termo”¹⁵, em que este será o principal parâmetro na obtenção das virtudes morais:

Se o hábito é o modo como a virtude moral pode ser adquirida, o meio-termo é a forma como ela é encontrada e preservada e, por outro lado, é destruída pela deficiência ou pelo excesso (EN, II, 2, 1104a). Esse é um aspecto de fundamental importância para a ética aristotélica e também para sua concepção educativa, pois não pode haver virtude nem caráter virtuoso onde há excesso ou falta. A virtude implica mediania, o meio-termo entre dois extremos. (Cenci, 2018, p. 53).

Assim, sendo o hábito o modo como as virtudes morais dos homens são adquiridas, o meio-termo será a forma pela qual encontramos aquelas e as preservamos em nosso saber, elas são encontradas quando não existe falta ou excesso. Por exemplo, quando alguém tem medo de tirolesa, ele seria covarde por Aristóteles, mas se ela não tem medo nenhum da tirolesa, ele seria precipitado demais, sendo assim, não diríamos que ele é corajoso, mas imprudente ao existir um risco em pula de tirolesa. Nesse sentido, esse indivíduo seria corajoso ao se encontrar o meio termo entre a covardia e a imprudência, encontrando assim a coragem. Entretanto, somente através do hábito desenvolvido pela educação que o indivíduo alcançaria a mediania, e adquiriria as virtudes morais.

Entretanto, alguns podem observar um certo relativismo na noção do meio-termo, pois, não existindo regras que determinem como as ações do agente virtuoso devem ser, supõe-se que aquele determinaria suas ações, exclusivamente pelas suas emoções, entretanto, não é desse modo que deve ocorrer, o agente moral escolhe agir de determinado modo em consonância (conformidade) com a razão¹⁶. O meio-termo é um modo da agente moral deliberativamente alcançar racionalmente a virtude de modo que a ação seja virtuosa:

O meio-termo deve ser determinado como o determinaria o homem prudente, o homem de sabedoria prática. Trata-se de agenciar a justa medida como o faria o *phrónimos*, uma vez que a virtude requer que a ação seja levada adiante de forma deliberada e por isso é determinada racionalmente e requer um

15 Sobre esse termo, Aristóteles, No Livro II da Ética a *Nicômaco*, afirma o seguinte: “assim, um mestre em qualquer arte evita excessos e faltas, mas busca o meio-termo e o escolhe — não o meio-termo no objeto, mas relativamente a nós” (Aristóteles, 2021, p. 55). Através dessa citação, observamos que o filósofo grego colocará a virtudes ou *areté* num meio termo.

16 “A primeira vista nos deparamos, no meio-termo em relação a nós, com um relativismo. Todavia, há que se ressaltar que a definição deste termo médio da ação não depende apenas da vontade arbitrária do agente. Há, sim, uma margem (latitude) que se localiza entre os extremos onde este meio é agenciado, e, para tal, tem-se de levar em conta as circunstâncias, mas o meio-termo tem de estar em consonância com a reta razão. Esta está associada ao bom funcionamento da inteligência prática, que é a parte racional da alma encarregada de orientar as coisas variáveis e intervir nas escolhas do agente. Como a virtude moral é entendida como uma disposição capaz de escolha e a escolha é um desejo deliberado, para que a escolha seja boa a razão deve ser verdadeira e o desejo deve ser correto, ou seja, precisa haver consonância entre o que a razão afirma e o que o desejo persegue” (Cenci, 2018, p. 53). A partir disso, observamos novamente a ideia de harmonia entre a parte racional e a parte emocional das almas, algo necessário para um indivíduo ético, e somente alcançado através do ensino pedagógico.

conhecimento prático. A virtude moral é definida então como uma disposição para a escolha, a qual é um desejo deliberativo, isto é, calculado, racional. A escolha envolve o desejo por um fim e a razão. Esta atua para descobrir os meios adequados ao fim desejado. A ação humana deve ser duplamente orientada: de um lado tem-se de ajustar o desejo (*orexis*) e a razão (*logos*) para que o homem não seja presa de suas pulsões; por outro, é preciso que o *logos* seja correto (*orthos logos*), pois do contrário não poderá orientar adequadamente o desejo e, depois, a ação. (Cenci, 2018, p. 55–56).

Como alcançar a justa medida, se falta o saber prático, pensando como o “homem prudente” ou “o homem de sabedoria prática” agiria, a partir disso, podemos encontrar o meio termo entre às nossas emoções, mas somente na execução da ação prática, que o homem poderá saber se a sua ação foi virtuosa. Na ética aristotélica é necessário que as ações sejam praticadas por completo, para podermos identificar ou encontrar a justa medida. Além disso, devemos ter em mente que o desejo (vontade) entra em no “cálculo” moral, mas não deve ser o fator determinante das nossas ações, pois, estas devem estar conforme a reta razão, que indica os meios mais adequados para alcançar o que se deseja (fazer tal ação). Através da citação acima citada, a evidenciamos por qual razão a educação é o fundamento¹⁷ da ética aristotélica. Ao sabermos que a razão necessita do “*logos* correto” (*orthos logos*), o qual tem por finalidade conduzir corretamente as ações do agente moral, evitando que esse recorra às pulsões ao invés da razão como melhor meio para determinada uma ação. O “*logos* correto” somente pode ser desenvolvido através de uma educação que capacite a inteligência de cada indivíduo na obtenção prática das virtudes, por meio do “saber” do hábito, o qual é desenvolvido pelo ensino educacional.

Além disso, outro fator importante na ética e educação em Aristóteles, é o prazer, este auxilia todos os indivíduos a desempenharem e fazerem o bem das suas atividades com prazer, “Cada atividade é intensificada pelo prazer que lhe é próprio, uma vez que cada classe de coisas é mais bem avaliada e levada à precisão por aqueles que se envolvem com o prazer na atividade [...]” (Aristóteles, 2021, p. 315). Sendo assim, o prazer é um fator determinante na ação ética e dentro da educação. Pois, se as nossas ações visam o bem, e ao fazer essas ações temos prazer, sempre visamos praticar ações boas, a fim de sentir o prazer novamente:

O prazer tem um papel fundamental para a aquisição da virtude moral. Ele é um meio da ação educativa que complementa o hábito, pois o acompanha e é seu indício. Como a ação mais completa é, ao mesmo tempo, a que dá maior prazer e agrado, chega um momento em que a facilidade em realizá-la e a satisfação que ela gera ao agente fazem desaparecer todo caráter coativo. (Cenci, 2018, p. 65).

A partir disso, torna-se fundamental que conjuntamente ao hábito que a educação desenvolve, deve-se “desenvolver” o prazer pelas atividades que devem ser feitas, seja as virtudes intelectuais ou virtudes morais. Esta, principalmente, por existir no indivíduo a obtenção do prazer e do agrado por uma ação praticada, vista como boa. Deseja-se produzir através das ações morais uma sensação de prazer e agrado pela completude da ação. Por isso, o prazer é “[...] uma espécie de mola propulsora das ações humanas e é condição para a eficácia da ação educativa” (Cenci, 2018, p. 65).

Ademais, tanto a ética quanto a educação possuem um único fim, a saber: a felicidade ou o bem viver do indivíduo e da *polis*:

Eudaimonia é o modo de vida mais elevado a ser almejado pelo ser humano. É o ápice do que pode ser aspirado pelas possibilidades humanas, o que significa que não há nenhum bem para além dela. Tudo o que for considerado valioso para o desenvolvimento da vida humana deve ser definido tomando-a como parâmetro. Não fosse assim, o sujeito poderia confundir um modo de vida relativo com o mais elevado e completo. É um modo de vida autossuficiente, visa a uma existência completa, integradora, procurando equilibrar todos os fins e atividades humanas sem depender exclusivamente de nenhum outro modo de vida parcial, qualquer que seja (EN, I, 7). O seu alcance, todavia, depende do cultivo da alma mediante a virtude, algo diretamente vinculado ao processo educativo. (Cenci, 2018, p. 50).

A *eudaimonia* é o modo de vida que todo indivíduo busca alcançar, é o ponto mais alto da vida humana, não existe nada para além da felicidade. Esta é algo que está na finalidade de todo ser humano, ele não somente visa alcançar, mas deseja “loucamente” a obtenção da felicidade. Para

17 “A educação é essencial para o bem estar do corpo e da alma, pois, além da saúde do corpo, ela influencia as ações das pessoas diante da responsabilidade social.” (Barbosa, 2018, 64).

Aristóteles, é através dessa constatação que o filósofo grego percebe que tudo feito pelo homem em todas as suas atividades utiliza-se da felicidade como parâmetro para determinar seu modo de vida. Sendo assim, a ética aristotélica tem por finalidade a felicidade do indivíduo, algo natural de todo indivíduo, por isso, devemos ter a compreensão que a ética do filósofo grego é saber o que bem (felicidade), e como podemos alcançar essa felicidade. Não é uma ética normativa, mas uma investigação sobre a felicidade e como possuí-la. Entretanto, a possibilidade da sociedade alcançar a felicidade (bem viver), somente pelo ensino e aprendizagem desenvolvida pela educação, é o fundamento da ética.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sistema educacional proposto por Aristóteles para muitos historiadores não apresenta nada de original ao ensino pedagógico da sua época, repetindo a mesma estrutura dos seus antecessores, Platão e Sócrates, porém, para outros, o filósofo grego contribui de maneira original ao atribuir ao legislador o papel de estabelecedor do ensino pedagógico na sociedade.

De modo, que a educação seja um “direito” de todo cidadão e um dever do estado. Por conta disso, a educação aristotélica visa o desenvolvimento das aptidões de todo cidadão na sociedade, em um ensino “público”. O ensino pedagógico para todos possibilita que todo cidadão adquira os modos e meios para encontrar o bem viver na sociedade. Nesse sentido, a educação desenvolvida por Aristóteles obtém um caráter humanista, em que se observa em todo ser humano um fim (*telos*), neste caso, a felicidade (*eudaimonia*).

Através da compreensão de que o indivíduo possui um fim, a educação encontra-se na função de capacitar o ser humano na obtenção desse fim, no caso da educação em sua relação com o saber ético, visa desenvolver a capacidade do indivíduo em adquirir as virtudes morais. Por isso, o sistema educacional se fundamenta em quatro saberes: a gramática (letras), as artes (desenho), a ginástica e a música. Esses saberes desenvolvidos através da educação estatal, por meio do hábito, ensinaram aos indivíduos os melhores meios de atingir a justa medida entre as paixões e os desejos. Por exemplo, por meio da música os homens poderiam encontrar o modo de escolher o melhor, se uma música anima o ódio, e outra a calma, ao saber escolher através da música a justa medida entre essas paixões, o homem aprenderia a escolher o melhor. Com isto, a educação capacita os cidadãos a controlar as paixões e a escolher o melhor.

Essa possibilidade da educação se estrutura através da noção de hábito, quando compreendemos que por meio da repetição de algo, ou seja, ao repetirmos uma mesma ação, descobrimos de algum modo que essa ação é uma ação justa, dependendo de cada situação, o hábito indica o melhor modo de obter através dessa ação aquilo de essencial, a virtude. Nesse sentido, a virtude e o hábito possuem uma relação estreita. Pois, o hábito é a maneira ou o modo pelo qual cada indivíduo pode obter as virtudes morais, ou seja, somente através da prática repetitiva podemos adquirir as virtudes morais. Ademais, o meio-termo, ou a justa medida, será a forma que encontraremos por meio do hábito, assim, chegando à virtude. Ser virtuoso, em Aristóteles, é ser um indivíduo que sabe a justa medida, um indivíduo equilibrado, que encontra entre a falta e o excesso, a virtude, agindo assim da melhor maneira. Porém, a possibilidade desse saber ético ou agir ético de todo cidadão encontra-se fundamentado e fundamenta-se pelo ensino educacional de todo cidadão, sendo impossível existir uma sociedade sem educação que seja ética.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. **Política**. Edição Bilingue. São Paulo: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. Ética a **Nicômaco**. Jandira: Principis, 2021. *Livro eletrônico*.

BARBOSA, P. S. C. Introdução ao estudo da felicidade segundo Aristóteles. **Revista Saberes**, Natal, RN, v. 19, n. 2, agosto, 2018, p. 60–68.

Cenci, A. V. **Aristóteles & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. *Livro eletrônico*.

CESAR, R. P. A ética aristotélica. **Revista Pandora Brasil**, n. 38, janeiro, 2012, p. 1-13.

PAGOTTO-EUZEPIO, S. M. Isócrates, professor de *philosophía*. **Revista da Faculdade de Educação**, São Paulo, v. 44, 2018.

SÁNCHEZ, A. V. **Ética**. 37. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SILVA, E. J. A ética aristotélica como caminho que conduz o homem a felicidade plena. **Revista Húmus**, v. 3, n. 7, jan. – abr., 2013, p. 74–86.

RODRIGUES, C. E. Ética aristotélica: finalidade, perfeição e comunidade. **Polymatheia**, v. 5, n. 7, jan./jun., 2009, p. 51–67.





A DOR COMO UM POSSÍVEL IMPERATIVO PARA O APRENDIZADO DE SI EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Dirceu Arno Krüger Junior *

RESUMO

Este texto possui o objetivo de estudar a possibilidade de se compreender a dor como um provável mecanismo que oportunize ao indivíduo a descoberta, ou mesmo, o aprendizado sobre si próprio. Partindo-se, dessa forma, da análise dos pressupostos teóricos do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) nos quais o referido autor defende a dor, o sofrimento, como uma ferramenta capaz de produzir conhecimento ao indivíduo que a experimenta, como argumentado em sua obra de 1878: *Humano, Demasiado Humano* no aforismo §108 do Terceiro Capítulo: A Vida Religiosa.

PALAVRAS-CHAVES

Dor. Aprendizado (cuidado) de Si. Friedrich Nietzsche (1844-1900). Ética.

ABSTRACT

This text aims to study the possibility of understanding the pain as a probable mechanism that allows the individual to discover, or even learn about herself. Starting, therefore, from the analysis of the theoretical assumptions of the German philosopher Friedrich Nietzsche (1844-1900) in which the aforementioned author defends the pain, the suffering, as a tool capable of producing knowledge for the individual who experiences it, as discussed in his 1878 work: *Human, All Too Human* in the aphorism §108 from the Third Chapter: The Religious Life.

KEYWORDS

Pain. Apprenticeship (care) of the Self. Friedrich Nietzsche (1844-1900). Ethic.



INTRODUÇÃO

É incomensurável se pensar a dor em termos matemáticos, ou mesmo, tentar avaliá-la a partir de sistemas lógicos que possam autenticar, devidamente, o abarcamento da mesma na existência do indivíduo. Assim como muitas outras funções vitais que esclarecem o que se poderia compreender como um suposto “organismo humano”, a dor parece esculpir-se como a medida, o critério que determina alguns dos marcos históricos urgentemente humanos: como a vulnerabilidade e a fragilidade, por exemplo. Esses referidos marcos estipulam a dor como algo que se sobrepõe não apenas ao que se poderia entender como uma aflição física, mas também como algo que permeia e que ecoa na psique do indivíduo. A dor seria, então, um suposto limite? Deve-se maximizar o prazer na tentativa de se evitar a dor? Ou, aprofundando a análise, a dor poderia produzir uma epistemologia verossímil em relação ao aprendizado que o sujeito assimila de si mesmo?

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) debateu em obras como *Humano Demasiado Humano* e *Além do Bem e do Mal* algumas questões no que se reporta à problemática da dor como um elemento que poderia ser instrumentalizado na investida de se buscar um sentido para a vida que se

* Graduado em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (2014), é Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (2017), Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia também pela Universidade Federal de Pelotas (2022) e graduando do curso de Licenciatura em Letras (Português e Francês) pela mesma instituição de ensino. A pesquisa é concernente ao pensamento do Filósofo Francês Michel Foucault, contemplando as áreas de Filosofia Política e Ética, tendo como base também as autoras Hannah Arendt e Judith Butler. Também pesquisa acerca de temas como psicologia, cinema, literatura, gênero, sexualidade e feminismo.

vive. Baseando-se na concepção de que o mundo não possui uma teleologia, de que não há progresso, que o indivíduo está predisposto a enfrentar o vazio e a insipidez de sua própria existência, a dor representaria um dos sentidos mais cruciais do que tange à apreensão do mundo, ou, em outros termos, a necessidade irrecusável de simbolizá-lo como experiência ao promover-lhe no molde de uma significação, da mesma forma que uma pertinência ética ressignificadora. Nietzsche, desse modo, notabiliza a dor como um procedimento instruído pelo sujeito no empreendimento de se produzir uma ilusão, uma fantasia, no que se relaciona a sua vulnerabilidade e a um sentimento de pequenez diante da turbulência do mundo, diante do grau superlativo o qual personifica a superfície deste constructo existencial.

Este texto procura refletir acerca do arranjo estabelecido por Nietzsche no que corresponde à dor como um artefato motivador da individualidade, uma espécie de imperativo, capaz de permitir ao ser humano rever os próprios conceitos de sua fundação em sua própria arquitetura moral. Dessa maneira, a dor, o sofrimento, ou o 'infortúnio' em termos nietzschianos, poderia vir a oportunizar ao sujeito aprender sobre si próprio, implementar-se como uma obra de arte, pois a releitura da dor como mecanismo de compreensão de si, ou de um protótipo do cuidado de si, assegura, em concomitância, a revisitação do mundo, no confronto contra os sistemas científicos, religiosos, tanto quanto morais, que impossibilitam o indivíduo de se autogerir de uma forma mais emancipada. O confronto projetado por Nietzsche, em seu prisma teórico, é o de contestar as verdades vigentes que, como o sacerdote ascético, persevera em fomentar a censura da dor e batalha pelo desaparecimento, pela superação desta, quando este poderia manipulá-la (a dor) na projeção de um instrumento para a concepção de um conhecimento, de uma epistemologia que se defrontasse com os baluartes da cientificidade e do positivismo. O autor alemão propõe uma ode à solidão, como exercício crucial ao aprendizado de si e no refinamento dos próprios conhecimentos, no que poderia resultar naquilo o qual Nietzsche atesta como os "espíritos livres", e, equitativamente, no aperfeiçoamento de si.

Na primeira parte do texto: "A Dor como Prática" se analisará a dor como um exercício que poderia ser usufruído pelo indivíduo como um método para se produzir um conhecimento, para além da envergadura da epistemologia científica, do mesmo modo que religiosa e também moral. Nietzsche parece argumentar que a ciência e a religião, tal como a verdade erigida por estas, nublam o indivíduo no sentido de encarcerarem este em uma redoma de dogmatismo, estreitando a sua relação consigo próprio, inclusive, instigando a superação da dor. Em vez de um indivíduo dilapidado pelo extravasamento do mundo e das verdades indubitáveis, a dor propiciaria a transcendência do sujeito ante o reconhecimento da inescapável ausência de valores deste mundo em evidência, permitindo ao mesmo a aceitação de sua própria vulnerabilidade e de sua fragilidade.

Em "A Dor como um Princípio Catalisador do Aprendizado de Si", a segunda parte do texto, se evocará a dor como um componente que, a partir da análise desta como uma ferramenta capaz de fundar conhecimento, se conceberá a mesma como parte integrante no aprendizado de si mesmo no cuidado de si. A dor além de viabilizar ao indivíduo a reflexão acerca de seus próprios limites (enquanto corpo e subjetividade) ampara este no entendimento da irrevogabilidade de seu próprio destino como um agente fatalmente direcionado a se deparar com a dor, com o sofrimento e a impelir-se a realização de um movimento quanto aos efeitos produzidos pela referida disposição de espírito na vertente de uma espécie de artifício crítico aos ordenamentos morais, e, especialmente, os ordenamentos religiosos. Nietzsche defende a dor como um protótipo essencial que interliga a vida humana individual as outras vidas, não a partir de uma abordagem política, mas como o elo intersubjetivo de comunicabilidade que redireciona os indivíduos no compartilhamento das suscetibilidades humanas.

Por fim, as considerações finais permitirão a elucubração da relação entre o indivíduo e sua própria dor, onde Nietzsche desempenha um papel significativo na aceitação de que o sujeito pode se autoelaborar por meio do discernimento do próprio sofrimento podendo, dessa forma, criar a sua própria cultura. O procedimento de assimilação da própria dor, da recomposição daquela como um presumido imperativo de criação, também se agrega ao conceito nietzschiano de "vontade de

potência”, de apropriação do mundo, e, conseqüentemente, do embate ante às sistematizações angustiantes da ciência, da religião e do espetáculo cotidiano da moralidade ordinária.

1 A DOR COMO PRÁTICA

1.1 A dor como produtora de conhecimento

Nietzsche discutiu acerca da veemência da dor como uma partícula hábil na produção de conhecimento individual no que tange à forma como o indivíduo compreende a sua respectiva vulnerabilidade, isto é, a fragilidade de suas emoções, assim como de seu corpo. Possuir o entendimento dos emplacements que nivelam os modos como a dor afeta o ser humano, assim como sua psique, pode vir a contribuir para se formular uma possível epistemologia de como a dor é apreendida pelo indivíduo. Principalmente no que concerne à maneira como este “inteligibiliza” as suas limitações, a sua capacidade de sentir a dor, ao mesmo tempo em que delinea uma noção de como a constituição de sua subjetividade é influenciada pelo processo alusivo ao sofrimento. Dessa forma, seria permitido afirmar que a dor não se classifica apenas como uma minimização do prazer, mas também como a autoconsciência que o sujeito possui de que está, definitivamente, vivo, de que está “integrado” ao mundo. Como Nietzsche (2005, p. 179) expõe no aforismo §292 de seu livro *Humano, Demasiado Humano*:

292. Avante. – Assim, avante no caminho da sabedoria, com um bom passo, com firme confiança! Seja você como for, seja sua própria fonte de experiência! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe a seu próprio Eu, pois de toda forma você tem em si uma escada de cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento. A época na qual, com tristeza, você se sente lançado, considera-o feliz por essa fortuna; ela lhe diz que atualmente você partilhara experiências de que homens de uma época futura talvez tenham de se privar.

No parágrafo reproduzido acima de *Humano, Demasiado Humano* Nietzsche realiza um convite ao seu leitor, o que poderia também ser concebido como uma espécie de desafio ao mesmo, de encarar-se em sua totalidade humana, isto é, na completude de suas qualidades e de seus defeitos enquanto ser humano: “o ideal ascético tem a sua origem no instinto profilático de uma vida que degenera” (Nietzsche, 2013, p. 116). Se o autor estiver correto em sua aceção, a dor possui em seu âmago um caráter decididamente ético, pois parece permitir ao indivíduo que este reafirme sua “carapaça ética”, a partir de sua projeção humana, ressaltando suas características mais profundamente recônditas e vulneráveis porque: “O pensamento de que tudo retorna sem cessar requer que abandonemos o além e nos voltemos para este mundo em que nos achamos; exige que entendamos que eterna é esta vida tal como a vivemos aqui e agora” (Marton, 1997, p. 10). A emoção (ou capacidade sensorial) parece, nesta abordagem, não a concepção de um “escudo” contra o mundo, porém como parte componente da personalidade e da subjetividade individual: na forma de um de seus signos primários de reconhecimento, ou seja, o reconhecimento da indefensabilidade humana relacionada à dor.

O ascetismo parece representar um caminho para a superação da dor, o que também significaria uma maneira de suplantá-la e negar sua ação sobre o indivíduo e sobre seus sentimentos. Isto é, revestir essa dor com alguma espécie de couraça capaz de desestabilizá-la e permitir ao sujeito retornar ao seu estado de apatia primário: “A melancolia é alternada por inquietações e tormentos em relação ao futuro” (Araldi, 2012, p. 3). A dor parece constituir, então, uma espécie de princípio que obrigaria o ser humano a confrontar-se com a associação consigo próprio em sua estrutura mais íntima e visceral fazendo com que este reflita acerca de sua fronteira no que se refere a sua existência vulnerável em seu próprio contexto doméstico ou mesmo social. Seria auspicioso defender, a partir dessa perspectiva, que a dor desenvolveria parte das habilidades sociais apregoadas ao indivíduo. Dessa maneira, a dor poderia consistir em uma categoria de compartilhamento entre o indivíduo e os seus respectivos pares: “A vontade de superar um afeto é, em última instância, tão somente a vontade de um outro ou vários outros afetos” (Nietzsche, 2005a, p. 67). Em seu texto de 1888: *O Caso Wagner*, Nietzsche (2016, p. 69) disserta sobre a necessidade de se compreender os próprios entrincheiramentos no que corresponde aos seus referidos anos de sofrimento (devidos a sua enfermidade especificamente) vislumbrando por meio de uma ótica não tão avassaladora, ou até pessimista, sua realidade pessoal, o autor escreve acerca disso:

Frequentemente me perguntei se não tenho um débito mais profundo com os anos mais difíceis de minha vida do que com outros quaisquer. Minha natureza íntima me ensina que tudo é necessário, visto do alto e no sentido de uma grande economia, é também vantajoso em si – deve-se não apenas suportá-lo, deve-se amá-lo... *Amor fati* [amor ao destino]: eis minha natureza íntima. – Quanto a minha longa enfermidade, não lhe devo indizivelmente mais do que a minha saúde? Devo-lhe uma mais elevada saúde, uma que é fortalecida por tudo o que a não destrói.

Pode-se idealizar a proposta nietzschiana como uma tentativa de rever os conceitos da própria dor individual como um modo de se aceitar a realidade em todas as suas nuances: sejam elas sombrias, ou não, mas, também, como uma maneira de encarar o próprio padecimento como a impossibilidade de se apreender a vida em sua plenitude: “Sofrer é um momento muito prolongado. Não podemos dividi-lo por estações. Só podemos registrar seus humores e narrar a volta deles. Para nós o tempo não progride. Ele gira” (Wilde, 2014, p. 76): “Tudo parece circular em torno de um centro de dor” (Wilde, 2014, p. 76). Isto é, de encapsulá-la com base nas diretrizes morais, ou conjecturas produzidas pelo próprio sujeito na tentativa de entender a sua irremediável existência e seu provável papel como pertencente ao conjunto humano de relações mundanas: “O pensador concebe a vida como multiplicidade de forças” (Nascimento; Amorim, 2016, p. 117): “Desta forma, cada impulso busca impor o seu comando no mundo, e justamente com suas partes se apresenta e constrói interpretações diversas da realidade” (Nascimento; Amorim, 2016, p. 117). Se a dor e a aflição podem vir a ser abordadas como dois princípios inevitáveis e irresistíveis, logo, o primeiro mecanismo de formação individual em uma moldura ética começa pelo sentimento de angústia com o reconhecimento da própria vulnerabilidade, da inaptidão para uma vida humana em sociedade, para um intercâmbio subjetivo repleto de incumbências insondáveis.

A revisitação da dor, ou, nas palavras de Nietzsche, do “infortúnio”, pode ser reconceituada de forma a transformar o padecer em um artefato capaz de remodelar os sentimentos do indivíduo e descobrir a materialidade presentificada na diversidade do sofrimento, neste caso, do infortúnio. Como Nietzsche (2005, p. 79) argumenta em sua obra: *Humano, Demasiado Humano* (1878), no parágrafo §108:

108. A dupla luta contra o infortúnio. – Quando um infortúnio nos atinge, podemos superá-lo de dois modos: eliminando a sua causa ou modificando o efeito que produz em nossa sensibilidade; ou seja, reinterpretando o infortúnio como um bem, cuja utilidade talvez se torne visível depois. A religião e a arte (e também a filosofia metafísica) se esforçam em produzir a mudança da sensibilidade, em parte alterando nosso juízo sobre os acontecimentos (por exemplo, com a ajuda da frase: “Deus castiga a quem ama”), em parte despertando prazer na dor, na emoção mesma (ponto de partida da arte trágica). Quanto mais alguém se inclina a reinterpretar e ajusta, tanto menos pode perceber e suprimir as causas do infortúnio; o alívio e a anestesia momentâneos, tal como se faz na dor de dente, por exemplo, bastam-lhe mesmo nos sofrimentos mais graves.

A reinterpretação, como defende Nietzsche, do sofrimento, poderia viabilizar ao indivíduo o incremento de um processo de aprendizado de si, ou mesmo, da compreensão da interioridade dos redutos de sua corporeidade, assim como de sua subjetividade. Como uma obra de arte em constante engrandecimento, a dor serviria ao intuito de fornecer a vida humana um “clarão de espírito”¹ para além do niilismo que solapa qualquer possibilidade de se criar um fato moral que dignifique e explique o sentido em *stricto sensu* da existência humana: “O que devemos fazer, pensa Nietzsche, é construir um significado para o sofrimento. Sofrendo podemos lidar. Sofrimento sem sentido, sofrimento por razão alguma, não podemos lidar” (Kain, 2007, p. 51): “Então nós damos ao sofrimento um significado. Nós inventamos um significado. Nós criamos uma ilusão” (Kain, 2007,

1 Este termo foi enunciado por Stendhal (1783-1842) em sua obra clássica *O Vermelho e o Negro* (1830) na alusão que o autor francês realiza referenciando-se à personagem da Sra. de Rênal: o interesse amoroso do protagonista do romance em perspectiva de Stendhal, Julien Sorel. Os “clarões de espírito” correspondem aos momentos flagrantes de “clarificação” de Sorel que encantavam a referida personagem em *O Vermelho e o Negro*: “A Sra. De Rênal notou que, sozinho com ela, só conseguia dizer bem alguma coisa quando, distraído por algum acidente imprevisto, não procurava compor um galanteio. Como os amigos do casal não a cortejavam, apresentando ideias novas e brilhantes, ela usufruía com delícia os clarões de espírito de Julien” (Stendhal, 1995, p. 55).

p. 51)². Esse mesmo sentido pode vir a ser encontrado no conhecimento emoldurado que provém da dor, esse sentido único eficaz que realoca o indivíduo em um enfrentamento com a sua própria limitação, com a sua própria mortalidade.

Comparativamente ao trabalho realizado por Oscar Wilde (1854-1900)³ em sua longa missiva *De Profundis* (1905) escrita pelo autor em sua estada na prisão e publicada postumamente, o sofrimento é uma das únicas emoções reais, senão a única emoção crível que incorpora a existência individual em outra perspectiva, em termos mais simplificados, que a torna mais nítida, mais palpável, pungente em seu aspecto mais contundente: “Pois os segredos sempre são menores do que suas manifestações. Pelo deslocamento de um átomo um mundo pode ser abalado” (Wilde, 2014, p. 175). Em uma análise aproximada e comparativa entre Wilde e Nietzsche é possível ponderar que o sofrimento imprime no indivíduo a impossibilidade de uma previsão aguçada no que se refere ao futuro. A dor metamorfoseia a noção do futuro em algo incapaz de ser devidamente equacionado, calculado, mensurado: “A força, a liberdade que promana da força e da plenitude do espírito demonstra-se pelo ceticismo” (Nietzsche, 2006, p. 73). Dessa maneira, a dor estabelece a apreensão irremediável do próprio destino individual e a inaptidão do sujeito em si de rastreá-lo, tanto quanto de cerceá-lo. Em *A Genealogia da Moral*, livro publicado em 1887, Nietzsche (2013, p. 140) denota a problemática da formulação de crenças na busca por um conhecimento sofisticado alertando para a “dupla face” das convicções impreteríveis, assim ele comenta:

Nós, que procuramos o conhecimento, desconfiamos de toda a crença, o que nos acostuma a tirarmos conclusões diversas do que antigamente se conhecia, onde vemos uma crença ela passa para o primeiro plano e mostra certa fraqueza em sua demonstração e certa inverossimilhança no que se crê. Não negamos que a fé “salva”; mas, por isto mesmo, negamos que a fé prove, demonstre algo; a fé forte que traz a salvação fará nascer suspeitas, em vez da verdade tem certa probabilidade, certa capacidade de embuste.

A crítica de Nietzsche no que corresponde à crença da mesma maneira que a fé representa essa confiança na dor como uma espécie de conhecimento que ultrapassa a própria restrição estabelecida pelo dogmatismo da crença na efervescência da fé. “O ‘incrível poder’ do ideal ascético é ele mesmo uma prova de que aquilo que está em jogo na vida humana não é apenas o prazer e a dor” (Constâncio, 2018, p. 69) e o autor complementa: “De tal modo que está longe de ser líquido que as pessoas queiram ‘repouso’ e não precisamente o contrário disso: inquietação, movimento, ação” (Constâncio, 2018, p. 69).

A dor em sua compleição genuína não pode ser ludibriada por nenhum agente externo, tanto quanto por percepções incontestes, o que dialoga diretamente com a crítica nietzschiana ao sacerdote ascético e sua tentativa desmesurada de aplacar a dor: “São sabidas as três palavras mágicas do ideal ascético: pobreza, humildade, castidade” (Nietzsche, 2013, p. 105) e o filósofo prossegue sua reflexão: “Pois bem, que se examine de perto a vida de todos os grandes espíritos fecundos e criadores, e achar-se-ão neles até certo grau estas três palavras.” (Nietzsche, 2013, p. 105). Na tentativa, por exemplo, de anestesiá-la, reconfortando o indivíduo por meio de crenças peremptórias e sobrenaturalidades que obliteram a dor na configuração de um prelúdio o qual incita o sujeito a defrontar-se com seus entremeios mais intimistas, e, como já citado anteriormente, a dimensão de

2 Trecho do texto original em inglês: “What we must do, Nietzsche thinks, is construct a meaning for suffering. Suffering we can handle. Meaningless suffering, suffering for no reason at all, we cannot handle. So, we give suffering a meaning. We invent a meaning. We create a illusion”.

3 O autor irlandês Oscar Wilde, famoso pelo seu *magnum opus* *O Retrato de Dorian Gray* publicado em 1890, foi contemporâneo de Nietzsche e também realizou um estudo aprofundado, bem como detalhado, acerca do sofrimento e de seu caráter genuíno concernente à magnitude dos sentimentos humanos. Wilde esteve preso durante dois anos, entre os períodos de 1895 e 1897, e escreveu sua epístola *De Profundis* a seu ex-companheiro o poeta Alfred Douglas (1870-1945), também conhecido como “Bosie” pelo próprio Wilde. Na respectiva carta, Wilde descreve sua austera vida quando estava na prisão condenado por “comportamento obsceno”, pelo fato de ser homossexual, onde enaltece a problemática da dor como um de seus sentimentos mais presentes e vertiginosos e que, de alguma forma, emoldura sua soturna estada no cárcere de onde se lamenta pelo relacionamento abusivo o qual viveu com Douglas. Memórias à parte, Wilde pode vir a ser interseccionado com Nietzsche, nessa abordagem, pelo trato respeitável e jubiloso com que o mesmo autor discute a dor: como um autêntico aprendizado capaz de transfigurar até o indivíduo mais obsoleto. Como comenta Wilde (2014, p. 109) em um trecho de *De Profundis*: “Hoje vejo que a tristeza, sendo a emoção suprema da qual o homem é capaz, é ao mesmo tempo o tipo e o teste de toda a grande Arte. O artista está sempre à procura do modo de existência em que a alma e o corpo sejam algo uno e indivisível: em que o exterior expresse o interior: em que a Forma se revele”.

sua vulnerabilidade enquanto ser humano, enquanto um agente passível de sofrimento e propenso de experimentar a dor, de vivenciá-la em toda a sua magnitude. Na forma como Nietzsche (2005a, p. 166) argumenta acerca da questão da necessidade e dos vínculos relacionais humanos, o autor comenta no parágrafo §268 de sua obra: *Além do Bem e do Mal* de 1886:

As valorações de uma pessoa denunciam algo da estrutura de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade. Supondo, então, que desde sempre a necessidade aproximou apenas aqueles que podiam, com sinais semelhantes, indicar vivências semelhantes, necessidades semelhantes, daí resulta que em geral, entre todas as forças que até agora dispuseram do ser humano, a mais poderosa deve ter sido a fácil comunicabilidade da necessidade, que é, em última instância, o experimentar vivências apenas medianas e vulgares.

O que Nietzsche parece sugerir na edificação de suas teorias acerca da relação entre o indivíduo e a dor é que o primeiro não pode deixar de se sentir instigado a senti-la, o que também se coadunaria ao exercício da dor como conhecimento de si: “A importância dada ao problema de ‘si mesmo’, o desenvolvimento da cultura de si no decorrer do período helenístico” (Foucault, 2013, p. 101) e continua o autor: “e o apogeu que ela conheceu no início do Império manifestam esse esforço de reelaboração de uma ética do domínio de si.” (Foucault, 2013, p. 101) A mortificação do corpo e o vilipêndio das emoções parecem ser os átimos onde o sujeito sente-se mais vivo paralelamente ao momento em que também se sente como pertencente ao seu próprio contexto de mundo. Esse confronto entre si próprio e a sua dor parece constituir a possibilidade de formação de um aprendizado de si no qual se vislumbra uma experiência de transfiguração ética, a feitura de uma proposição de um cuidado de si, de uma suposta autoconstituição privada que elevaria o indivíduo ao *status* de produtor de sua própria cultura.

2 A DOR COMO UM PRINCÍPIO CATALISADOR DO APRENDIZADO DE SI

2.1 A revitalização de si por meio da dor

Neste segmento do texto será investigada a possibilidade de se pensar a dor como uma espécie de revitalização do indivíduo, simplificada, sob a ótica de um tipo de superação de si em referência à crença, ao dogmatismo, assim como ao positivismo, quando aquele finalmente compreende parte do papel primordial da dor na assunção de um esclarecimento de si. Em uma outra via conceitual: no modo de um provável mecanismo relacionado ao aprendizado de si mesmo, determinadamente, no cuidado de si. A proposta de Nietzsche parece afirmar-se a partir do pressuposto, neste caso a dor, que possibilitaria ao indivíduo autoconstituir-se para além das estratégias científicas, positivistas, da mesma maneira que religiosas, as quais tem a pretensão de deslocar esse sujeito de si próprio e, dessa forma, considerar este mediante uma perspectiva incontestavelmente unificada, pois: “O que eles (os filósofos que surgem) gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos” (Nietzsche, 2005a, p. 45): “Suas doutrinas e cantigas mais lembradas são ‘igualdade de direitos’ e ‘compaixão pelos que sofrem’ – e o sofrimento mesmo é visto por eles como algo que se deve abolir.” (Nietzsche, 2005a, p. 45). A questão nuclear seria transpor a dor como uma possível técnica capaz de produzir um conhecimento legítimo que permitisse ao indivíduo compreender a si próprio, a sua subjetividade e as grandezas que condicionam o seu corpo e o seu deslocamento em seu particular contexto humano e social. Em uma análise crítica acerca da fé e da verdade, Nietzsche (2006, p. 70) explicita em seu livro *O Anticristo*, de 1895, redigindo:

A fé significa não-querer-saber o que é verdadeiro. O pietista, o sacerdote de ambos os sexos, é falso porque é enfermo: o seu instinto exige que a verdade em nenhum ponto afirme os seus direitos. “O que torna doente é bom; o que promana da plenitude, do excesso, do poder é mau” – assim sente o crente. Eis onde reconheço os teólogos predestinados: na servidão da mentira.

A orientação de Nietzsche propõe ao indivíduo reavaliar seu próprio estado como um ser capaz de sentir dor e permitir que esta mesma dor transforme a sua subjetividade e a sua relação com o mundo. O que incitaria no indivíduo em evidência produzir uma determinada verdade, certamente provisória, pelo fato de Nietzsche desejar evitar, de qualquer forma, a dogmatização do próprio pensamento, da mesma forma que dos sentimentos: “O que o move (Zaratustra) não é

a penúria alheia, mas a própria abundância; o que o impulsiona não são as carências do homem, mas o transbordamento do mundo” (Marton, 1997, p. 13). A dor supõe, então, autenticar esse indivíduo em sua própria existência individualizada, sobretudo no que concerne à experiência da solidão, à premência do isolamento na própria compreensão de si, de suas respectivas oscilações, e, na oportunidade de se produzir uma arte, ou de produzir-se tal e qual uma obra de arte. Como Foucault (2013a, p. 158) demonstra em seu estudo sobre as prisões, o que integra parte de sua filosofia política, na obra *Vigiar e Punir*, lançada em 1975, acerca da homogeneização do apenado, e, a consequente supressão de seus adjetivos, o autor argumenta:

O corpo singular se torna um elemento que se pode colocar, mover, articular com outros. Sua coragem ou força não são mais as variáveis principais que definem; mas o lugar que ele ocupa, o intervalo que cobre, a regularidade, a boa ordem segundo os quais opera seus deslocamentos. O homem de tropa é antes de tudo um fragmento de espaço móvel, antes de ser uma coragem ou uma honra⁴.

Na pretensão de criar a sua própria cultura, o indivíduo nietzschiano, assoberbado com o exacerbamento do mundo, necessita de um refúgio para se autoconstituir ante a aglomeração de informações e de “supostas verdades” as quais o dissolvem e que tentam redimensioná-lo à esfera do cientificismo e do positivismo: “Em boa lógica, não há ciência incondicional; tal ciência é absurda, paralógica; a ciência supõe uma filosofia, uma ‘fé’ que lhe dê direção” (Nietzsche, 2013, p. 142): “Assim como, finalidade, limite, método, direito à existência” (Nietzsche, 2013, p. 142).

A dor é o que parece permanecer, de forma insurgente, se Nietzsche estiver certo em sua observação, como o composto fidedigno que esvazia o sujeito desse mundo de intensa produção de epistemologias, de verdades, algo que comprometeria veementemente a necessidade, segundo a abordagem nietzschiana, do exercício da solidão para a articulação de uma presumível catarse: “Mesmo se pudessemos mostrar a possibilidade de se reduzir continuamente o sofrimento, é muito improvável que possamos eliminá-lo.” (Kain, 2007, p. 52): “Se assim for, então permanece uma questão real, se não é melhor enfrentar o sofrimento, usá-lo como disciplina” (Kain, 2007, p. 52) e o autor assinala: “Talvez até aumentá-lo, de modo a endurecer a nós mesmos, ao invés de deixá-lo enfraquecer nos permita dominar-nos, esperando continuamente superá-lo”⁵ (Kain, 2007, p. 52). No parágrafo §625 de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche (2005, p. 263) pronuncia-se sobre o indivíduo imerso na solitude:

625. Pessoas solitárias. – Existem pessoas tão habituadas a estar só consigo mesmas, que não se comparam absolutamente com outras, mas, com disposição alegre e serena, em boas conversas consigo e até mesmo sorrisos, continuam tecendo sua vida-monólogo. Se a levamos a se comparar com outras, tendem a uma cismadora subestimação de si mesmas: de modo que devem ser obrigadas a reaprender com os outros uma opinião boa e justa sobre si: e também dessa opinião aprendida quererão deduzir e rebaixar alguma coisa. – Portanto, devemos conceder a certos indivíduos a sua solidão e não ser tolos a ponto de lastimá-los, como frequentemente se sucede.

4 Na concepção de Michel Foucault (1926-1984), Nietzsche, retrata um dos marcos teóricos mais notáveis na produção literária e filosófica do autor francês: sendo o filósofo alemão um dos precursores do estudo genealógico realizado por Foucault durante os anos 1970. Nietzsche também se aglutina à parte dos enunciados teóricos propostos por Foucault acerca do poder: sendo Nietzsche a terceira formulação correspondente ao poder como “enfrentamento”, como confronto, uma tese intimamente baseada no conceito de “vontade de potência” nietzschiano. Em *Vigiar e Punir*, Foucault discute as problemáticas do encarceramento prisional que produzem um protótipo subsumido de indivíduo (homogêneo, cooptado, suprimido e energeticamente maximizado) capaz de sustentar a base econômica da sociedade e de produzir os estigmas necessários às bipolaridades (como o normal e o anormal, a título de exemplificação) que sustentam e tendem a recrudescer os aparatos reguladores do *status quo*. A obra de Foucault constitui o esfacelamento do trabalho nietzschiano concernente à reverência da apreensão do mundo e do uso prolífico das próprias forças individuais. A prisão, em termos altamente simplificados, representa a possibilidade de constituição do rebanho, da evasão das forças e do aprisionamento da subjetividade e da criatividade humanas. A prisão parece representar a “pedra de toque” do desmantelamento do projeto de Nietzsche no que é referente à conceptualização da “vontade de potência” e da “expugnação” do mundo. Para uma investigação mais completa acerca da problemática dos apenados e o arranjo político penitenciário, acessar a “Terceira Parte: Disciplina” (2013a, p. 129-214), especificamente o “Capítulo I: A Composição das Forças” (2013a, p. 156-163) da obra supracitada: *Vigiar e Punir* de Foucault.

5 Trecho do texto original em inglês: “Even if we could that it will be possible to continuously reduce suffering, it is a very unlikely that we will ever eliminate it. If that is so, then it remains a real question whether it is not better to face suffering, use it as a discipline, perhaps even increase it, so as to toughen ourselves, rather than let it weaken us, allow it to dominate us, by continually hoping to overcome it.”

Retrospectivamente, pode-se conceber que o indivíduo em sua relação profunda e irrecusável com sua dor está continuamente soterrado de empecilhos os quais tentam subjugar-lo a evitar sua própria desolação em vez de cultuá-la em toda a sua magnificência: “Morra desconsolado e aflito aquele que zomba de um doente pelo fato de este se encaminhar até a fonte mais longínqua, onde sua enfermidade se agravará e sua morte será mais dolorosa” (Goethe, 1998. p. 121)⁶. No ensejo de estabelecer essa relação consigo próprio, e, resguardar suas forças, assim como atuar de modo destemido, o sujeito nietzschiano supõe-se viver em contraponto com os regramentos morais e paradigmáticos que insistem em conjurá-lo nas linearidades da ciência e da religião conjuntamente com a normatividade dos costumes. Expondo a sua dor como um dos paradigmas últimos e universais a ser superado. A dor prefigura-se como a prática recalcitrante capaz de conservar o que resta da individualidade da mesma forma que da organicidade humana do sujeito. Pois, deleitar-se em sua própria dor no seu recôndito sofrimento é aprender sobre si próprio, na mesma medida em que cuida de si e mantém a singularidade individual tão necessária a sua constituição ética, o indivíduo aventura-se nos processos catárticos de produção artística tal como se embrenha no caminho rumo à consolidação do intitulado ‘espírito livre’.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos nietzschianos acerca da reconsideração da dor como exequíveis hipóteses para o que poderia vir a possibilitar o aprendizado de si instituem-se como algumas das teorias mais notáveis do filósofo alemão, concisamente no tocante a uma oportunidade de contestar o arcabouço moral que norteia o indivíduo. A dor, na formulação de um imperativo relacionado ao aprendizado de si, estipula-se como um contra-argumento à soberania das epistemologias científicas do mesmo modo que religiosas.

Produzir conhecimento, baseando-se nas interpretações de Nietzsche, pode materializar-se como um alcance do indivíduo a si mesmo, na perspectiva de que produza sua própria cultura e permita-se atingir o apogeu de suas forças no ensejo de absorver o mundo e toda a sua conjuntura transbordante. O que também permitiria a compreensão de um indivíduo que contesta, abertamente, a sua respectiva fragmentação pelos ajustes perpetrados pela tradição.

O sujeito de Nietzsche demonstra-se como beligerante relativamente a uma não conformação em uma luta contra o que a ciência moderna e o positivismo defendem como pressupostos para prognosticar a existência humana a partir da “cápsula da verdade”: que embaraça a possibilidade de se estabelecer uma ressignificação de si por meio da arte. A dor, nessa interpelação, parece já não representar necessariamente um modelo de devastação que oprime o indivíduo em um processo gradual de aniquilamento. Talvez a devastação ou a autodevastação possam equivaler ao exercício máximo que o sujeito nietzschiano concretize para consolidar uma fração da autoconstituição de si próprio. A dor é a resposta negativa ao ascetismo o qual perdura em submeter o indivíduo ao vilipêndio da própria existência em vez de simplesmente apreciá-la e permitir ao sujeito educar-se por ela, porque a dor é um diapasão de conhecimento.

A dor representa a armadura que reveste o indivíduo ante ao poderio da teleologia científica, da “fé inabalada”, da teologia sorumbática que desola o indivíduo em uma autonegação hodierna. Por conseguinte, a dor, tendo como arquétipos Goethe e Oscar Wilde, assim como Nietzsche, da mesma

6 O personagem Werther da obra *Os Sofrimentos do Jovem Werther* (1774) do autor alemão J. W. Goethe (1749-1832) parece personificar parte das asserções teóricas nietzschianas sobre a solidão do sofrimento e da natureza específica do processo da dor que se caracteriza pelo fato de pertencer unilateralmente ao indivíduo o qual vem a se deparar com ela. A dor pode vir a ser compartilhada, entretanto, a emoção no que se relaciona a esta pode, de maneira ímpar, ser apenas vivenciada pelo sujeito que a confronta: em decorrência da problemática de que a dor é uma experiência original a qual não pode vir a ser comparada, ou até mesmo proporcionada por qualquer outra prática que seja exterior ao indivíduo. De todo o modo, a dor é uma parecnça que interliga os indivíduos pela estreiteza de suas sensações, mas que se alarga no universo de possibilidades em virtude de sua psicologia comum a todos os seres humanos. Goethe (1998, p. 121) promove prosseguimento a sua reflexão em *Werther* refletindo da seguinte maneira: “Aquele que olha com desprezo para o homem de coração oprimido quando este, para libertar-se de seus remorsos e desvencilhar-se dos sofrimentos de sua alma, empreende uma peregrinação até o Santo Sepulcro! Cada passo que no caminho áspero lhe fere os pés é uma gota de bálsamo para a sua alma angustiada; e, após cada dia da jornada sofrida, seu coração dorme mais aliviado.” Para um estudo mais aprofundado sobre o tema citado, acessar o “Segundo Livro” (1998, p. 77-166) da obra *Os Sofrimentos do Jovem Werther* de Goethe.

forma que a figura do apenado em Foucault, todos estes modelos formam parte do conjunto global de obstinados que perseveram na defrontação corpórea e subjetiva contra os sistemas de controle os quais estruturam a cúpula social e disseminam o legado da moralidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARALDI, Clademir Luís. Os extremos do niilismo europeu. **Estudos Nietzsche** (PUCPR), Curitiba, v. 3, n. 2, p. 1-12, jul.-dez. 2012.
- CONSTÂNCIO, João. Schopenhauer, mestre de Nietzsche: sobre niilismo e ascetismo. **Revista Sofia** (UFES), Vitória, v. 7, n. 2, p. 59-81, jul.-dez. 2018.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade, vol. III: o cuidado de si**. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. de Raquel Ramalhete. 41 ed. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. **Os sofrimentos do jovem Werther**. Trad. de Marion Fleischer. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- KAIN, Philip J. Nietzsche, eternal recurrence, and the horror of existence. **The Journal of Nietzsche Studies** (Penn State University Press), Pensilvânia, n. 33, p. 49-63, primavera de 2007.
- MARTON, Scarlett. Nietzsche e a celebração da vida: a interpretação de Jörg Salaquarda. **Cadernos Nietzsche** (USP), São Paulo, n. 2, p. 7-15, 1997.
- NASCIMENTO, Valter do; AMORIM, Wellington Lima. Vida e sofrimento em Nietzsche. **Revista Húmus** (UFMA), São Luís, v. 6, n. 18, p. 114-121, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo**. Trad. de Artur Morão. 13 ed. Lisboa: Edições 70, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Trad. de Mário Ferreira dos Santos. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- STENDHAL. **O vermelho e o negro**. Trad. de Maria Cristina F. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1995.
- WILDE, Oscar. **De profundis**. Trad. de Cássio de Arantes Leite. São Paulo: Alaúde, 2014.





O CONFLITO ENTRE PACIENTES HUMANOS E NÃO HUMANOS PELA PRIORIDADE DE ACESSO ÀS MEDICAMENTOS DURANTE A PANDEMIA DA COVID-19

Fernando Schell Pereira *

RESUMO

A pandemia da COVID-19 evidenciou um dilema ético com a escassez de medicamentos, levando à retirada de clínicas veterinárias para uso humano. A negligência governamental exacerbou a crise, afetando a saúde de humanos e animais não humanos, demandando uma revisão das prioridades médicas. Dessa forma, o problema ético estava posto, uma vez que os mesmos medicamentos eram de alta demanda e estavam em falta no mercado.

PALAVRAS-CHAVES

Covid-19. Ética Animal. Agência Moral. Bioética. UTI.

ABSTRACT

The COVID-19 pandemic highlighted an ethical dilemma with the shortage of medicines, leading to the withdrawal of veterinary clinics for human use. Government negligence exacerbated the crisis, affecting the health of humans and non-human animals, demanding a review of medical priorities. Thus, the ethical problem was evident, since the same drugs were in high demand and were in short supply on the market.

KEYWORDS

Covid-19. Animal Ethics. Moral Agency. Bioethics. ICU.



1 O CONFLITO

São amplas as narrativas que envolveram as internações e ocorrências pelo novo Coronavírus, desde a falta de preparo estrutural e científico diante do desconhecimento da nova doença até o difícil cálculo frente à prioridade no atendimento de pacientes com a escassez de estrutura hospitalar. Com a atual demanda, torna-se importante o problema sobre os alicerces da bioética: a complexa análise emergencial dos protocolos (Azevedo, 2020) e das atitudes mediante as decisões entre médico e paciente, além das responsabilidades de gestão do poder público. Sobre essa égide, cabe a nós, eticistas, trazer à tona uma abordagem de ética prática como respaldo às situações vigentes. O cenário da pauta em questão será o conflito ocorrido entre alguns municípios do Rio Grande do Sul e o Conselho Regional de Medicina Veterinária (CRMV).

Em julho de 2020, a situação dos leitos reservados ao atendimento de pacientes infectados começou a dar margem ao que os médicos temiam: a escolha prioritária dos pacientes no uso de anestésicos para intubação em emergências. Com a escassez de medicamentos em Unidades de Tratamento Intensivo (UTI) nas redes de atendimento hospitalar, a administração de saúde decidiu acionar as clínicas de atendimento veterinário para negociar a aquisição das medicações em falta (Silva, 2020). Embora as tratativas tenham ocorrido sem maiores conflitos na repartição dos medicamentos, é de supra importância voltarmos a atenção para a outra ponta nesse cálculo: os animais não humanos.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Bolsista CAPES/PROEX. Mestre em Filosofia/Sistemas éticos, com ênfase em Ética e Direitos Animais. Especialização (UNISINOS) e Licenciatura em Filosofia (UNILASALLE). É membro do Grupo de pesquisa Trolley (Ética, bioética e filosofia da medicina). É diretor da ONG Princípio Animal, organização que promove palestras, ações educativas, judiciais e consultorias para efetivar políticas públicas com base na ética e Direitos animais. CV: <http://lattes.cnpq.br/8186297356496679>

Durante o período de ajustes, necessário para um levantamento da necessidade medicamentosa, surgiram rumores de um possível desabastecimento ou privação de recursos aos animais (CRMV-RS, 2020). A notícia, além de preocupar a classe dos médicos veterinários, gerou grande preocupação aos tutores e pessoas que trabalham na construção pelos Direitos aos Animais.

É importante ressaltar que existiu uma possibilidade iminente de crise no sistema de saúde municipal de Canoas e de outras cidades, atenuando o foco prioritário das medicações para os pacientes humanos em estado de emergência. Diante do exposto, apresentamos, no próximo subcapítulo, os fatores que deveríamos levar em consideração na priorização de socorro às vidas.

2 Os ANIMAIS NÃO HUMANOS VALEM MENOS?

Animais não humanos pesam menos em emergências? Somente devemos ter consideração, nesses cálculos, pelas pessoas humanas? Com essas duas questões iremos abranger a consideração de *status* baseado na espécieⁱ. Quando as possíveis soluções apontaram para a repartição de insumos da saúde, priorizando as vidas humanas, o cálculo ganhou forma como orientação de ética prática, sobretudo se os medicamentos eram de uso comum para animais não humanos e pessoas humanas. Em uma abordagem utilitarista de consequências, caberia a eticistas abranger uma consideração não especistaⁱⁱ frente a esse problema, embora estejamos a iluminar o especismo eletivo, com ressalva aos animais de companhia, chamados *pets*. Essas espécies têm o nosso apreço por estarem dentro do círculo de considerações na nossa convivência doméstica, e é por essa proximidade que nos causam tamanha predileção em sua defesa enquanto indivíduos. O peso moral, ao constatar que os animais de companhia seriam prejudicados, tem extensão por eles estarem na mesma equação familiar daqueles humanos enfermos nos leitos de emergência.

Ao tomar conhecimento da busca por medicamentos nas clínicas veterinárias, cabe a nós avaliar se as espécies em questão não fossem os *pets* e o mercado que fomenta essa economia, se o cálculo de igual consideração poderia ser relevante para os proprietários de clínicas e médicos de animais. Provavelmente, não haveria a mesma comoção dos agentes morais se fossem as espécies que vivem nas fazendas e indústrias de exploração para consumo humanoⁱⁱⁱ. Assim, entenderíamos que, mesmo que houvesse a condição de bem-estar aos animais da indústria, essa garantia seria para assegurar a demanda do mercado de produtos e não à proteção deles. Enquanto alguns animais beiram o alcance do nosso olhar moral, outros seguem invisíveis pela nossa dissonância cognitiva^{iv}.

Ainda nesse aspecto, é relevante verificar a variável consideração ao sofrimento relativo entre as espécies (Singer, 1998) em questão^v, ou seja, se os pacientes cães e gatos não têm o aparato cognitivo complexo como os humanos, então o seu sofrimento poderia ser, em alguma proporção, menor, em medida do cálculo humano (Singer, 1998). Dessa forma, há também uma preocupação limitada ao bem-estar dos animais como baliza na comparação à vida humana^{vi}, medida na “abordagem do interesse temporalizado” entre as duas espécies (Mcmahan, 2011). Esse enfoque é para deixar claro que a narrativa acerca de alguma diferenciação nos complexos de sofrimento entre as espécies é objeto de sérias investigações dos filósofos, sem potencializar, contudo, um possível alibi de priorização do poder público no recolhimento dos medicamentos. Isso pelo fato de os animais pertencerem a outro nível de complexidade sensorial, por sua linguagem e por somente fazerem parte do nosso mundo quando há conveniência humana.

Em função dos resultados sobre a linha tênue entre humanos e não humanos, precisamos nos ater à margem de bem-estar dos animais, pois por mais que exista alguma diferença, neste caso, entre a complexidade de sofrimento nas espécies, é imprescindível a consideração para que não se instale a priorização especista nas preferências protocolares. É importante que se institua uma medida coerente que exclua do senso comum um automático desabono moral aos animais.

Boa parte da população brasileira conta com a companhia de animais de estimação em seus lares^{vii}, comportamento que ramifica a consideração moral por outras espécies no grau de importar alguma dignidade a esses animais, mas e se esses animais estiverem em emergência e forem internados após um acidente ou enfermidade? Seríamos permissivos ao ponto de privilegiar a vida de outra pessoa no lugar do nosso companheiro animal? Esbarrar no dilema que envolve a vida de um animal doméstico é viver um daqueles hipotéticos cálculos que exercitamos em ética. O correto

é alinharmos aquilo que já segue uma normativa diante de casos de emergências, para podermos traçar uma justa medida prioritária^{viii}. O certo é olharmos para a história e compreendermos que os não humanos sempre estiveram com menor peso na balança da vida, mas isso nos fará entrar nesse cálculo do dilema entre nós e os não humanos.

No dilema do bote salva-vidas^{ix}, pesa agora, a nossa família multiespécie^x, um entendimento afetivo derivado do Direito de Família que busca reconhecer os animais não humanos como membros de uma família humana. Dito isto, um similar dilema (Regan, 2016), também abordado por Tom Regan, filósofo abolicionista, que privilegia o salvamento dos humanos e o sacrifício do animal em alto-mar (Regan, 2016), cabe uma ressalva quanto ao resvalar especismo que ele visita em sua análise. Embora Regan tivesse um posicionamento contrário ao utilitarismo no tratamento aos animais, o seu cálculo assume a deliberação pela espécie humana no lugar do cão^{xi}. A sua defesa é no parâmetro similar a eticistas como Peter Singer e Jeff McMahan, que aceitariam a importância cognitiva (linguagem ou até o grau de concepção de pessoa) para acima das outras espécies, em nível de perda substancial de vida (McMahan, 2011). Dessa forma, o pender da balança poderia vir a não qualificar os animais como pacientes morais inerentes. Conquanto estivéssemos partindo da abordagem de sujeitos-de-uma-vida, imperativo de Regan no reconhecimento do valor inerente aos não humanos, a ação emergencial do ato de contar a vida humana como mais valiosa no dilema do bote salva-vidas (Regan, 2011) estaria contida em nossa cognição de espécie, enquanto percepção social de sobrevivência interativa dos agentes. Ainda assim, essas situações limites não se aplicariam à nossa logística, porque tudo aponta para uma ingerência dos materiais e não para um embretamento^{xii} moral.

A movimentação para que os medicamentos fossem repartidos pelas clínicas veterinárias mostra que a vida dos animais é secundária em relação à vida humana, uma afirmação redundante, uma vez que, há poucas décadas, a discussão sobre a consideração moral foi ampliada no tratamento com os animais. Com isso, a preocupação dos tutores e simpatizantes da proteção dos animais ficou em estado de alerta na falta de medicamentos para o atendimento nas clínicas. Deveríamos pensar que se a vida animal estivesse em um patamar de importância similar, a distribuição (movimentação) não seria compulsória, haja vista que os insumos estariam no mesmo nível de escassez para os envolvidos de ambas as espécies, e seria imperativo, desde o começo, um amplo acordo de que estariam em falta em todas as unidades de saúde humana e animal^{xiii}. Sem a possibilidade de algum recolhimento prioritário, mesmo na ocorrência de um ordenamento entre os Conselhos de Medicina, para que esse fosse o caso de repartir insumos, essa atitude deveria partir da mesma premissa em que a necessidade fosse dos humanos para os não humanos, um ponto de vista que serve como parâmetro inverso na emergência, na concepção de que sim, os animais ainda valem menos em ambas as medicinas.

3 INGERÊNCIA E RESPONSABILIDADE MORAL

É necessário ter em mente que o nosso mundo é um ambiente de constante escassez de recursos advindos da má gestão pública. Para reconhecer na imagem do bote salva-vidas a perspectiva dos insumos (medicamentos), devemos trazer o foco não para a falta de recursos, mas para a gestão deles. Essa proposta reside subliminar em boa parte dos dilemas éticos emergenciais. Foi a consequência da má gestão que ocasionou o efeito calamitoso nas situações que beiraram a escolha de Sofia no cenário nacional da pandemia e não a proporção expressiva de pacientes internados (Brasília, 2020). Ainda que o problema estivesse no âmbito municipal, a ingerência federal foi a causa da obstrução moral que acelerou o processo compulsório na saúde pública. A descomunal retórica, sem o menor embasamento técnico científico em defesa de alguns medicamentos^{xiv}, foi a síntese do problema hoje experienciado no mundo real. É apresentado dessa forma porque se percebe que existe uma distopia recorrente nas decisões administrativas do governo federal brasileiro (Estrada, 2020, *apud* Fernandes, 2020); um simulacro de gerência moral pela ordem de tudo que está avesso às demandas prioritárias da saúde da população.

É necessário direcionar uma ordem de responsabilidade dos agentes morais na deliberação dos medicamentos, já que foi e ainda é uma questão de prioridades para o gestor público intervir com uma administração eficaz dos bens públicos em tempos de escassez^{xi}. Ao contrário de outras situações, nas quais as emergências beiravam a escolhas de Sofia devido à falta de insumos primários, a realidade

brasileira é um resultado da ampla ingerência e percepção do que é a gestão pública. O Ministério da Saúde foi alertado com antecedência sobre a possível falta de medicamentos básicos, mas o resultado de tamanha ingerência foram diversas consequências aos humanos e um risco iminente em desfavor dos animais.

Embora seja necessário o apontamento para os protocolos em tempos de emergência, não podemos deixar que a agência moral seja colocada em segundo plano, pois o nível de responsabilidade empregado não é o mesmo das deliberações protocolares e das ações em bioética. Podemos então perceber que se trata de uma crise moral, uma vez que o aparato de responsabilidades foi terceirizado em níveis conspiratórios. Dessa forma, desabona completamente o cálculo de prioridades clássico na gerência de materiais em tempos de emergências. Em análogo, podemos aproximar a uma situação de guerra, mas aquém do que gerou o conflito bélico, já que este não foi por uma deliberação estratégica e de partida uma consequência de Estado, mas fruto da irresponsabilidade sustentada pela inércia negacionista instituída como administração pública.

4 O CÁLCULO PRIORITÁRIO FOI RESULTADO DE UMA IRRESPONSABILIDADE ADMINISTRATIVA

As visitas às clínicas veterinárias não foram uma situação pontual em meio à crise mundial da Covid-19, elas foram uma constatação de que houve uma ingerência administrativa da política federal^{xvi}, que afetou diversos municípios do país. Embora o impasse tenha sido mediado e resolvido pelo CRMV, não podemos esquecer a margem de risco em que ficaram os animais que foram colocados como menos prioritários na divisão dos medicamentos e em margem não prioritária na necessidade de sedação em atendimentos veterinários, por mais justo que tenha sido o empréstimo. A constatação dessa prioridade foi de que não teríamos uma deliberação compulsória se os envolvidos fossem humanos, haja visto que logo de antemão haveria resoluções para que fossem colocadas à mesa a distribuição como horizontal de um mesmo patamar de prioridades. E mesmo que a extensão fosse na linha de prevalência dos consultórios de medicina estética (humana), os animais sairiam perdendo, uma vez que suas vidas estão no mesmo patamar secundário de tratamento. Essas ações mostram que a cognição por nossa espécie pode assumir valores compreensíveis dentro do especismo, mas não absolutos acima do valor dos outros animais.

Alguém poderá indagar se toda a situação emergencial é passível de um ou mais responsáveis, até mesmo no fomento de guerras, contudo não estamos em uma guerra declarada e a batalha é justamente contra nós mesmos enquanto agentes morais. O que ocorre é que nos eximimos das consequências por não compreendermos que a democracia demanda o resultado prático e contratual da responsabilidade dos indivíduos que a compõe. E se os responsáveis pela gestão pública se omitem diante do exposto, como foi o caso da ingerência federal na compra de insumos e medicamentos para os Estados, as consequências transbordam para além da ética e bem-estar de humanos e não humanos em situações de emergência.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que sejam breves as constatações do que foi aquele cenário de prioridades, o fator de relevância é a aplicabilidade do exercício hipotético de ética prática. Consequências decorrentes do descaso à vida humana que, certamente, também afetaram o bem-estar de animais em vulnerabilidade médica. Apesar de o relato ter sido local, o problema emergencial se deu em outras cidades do Brasil. A pandemia fez com que os estoques de remédios se esgotassem por uma procura anormal. No entanto, a crise agravou-se devido à imprudente e negacionista narrativa do governo federal. Enquanto outros países assumiram o processo de produção e compra de vacinas, o governo federal concentrou-se em incentivar o uso e distribuição de medicamentos ineficazes.

Com o cenário estrutural de escassez e desinformação, a responsabilidade dos cálculos de prioridades em emergências recaiu sobre os gestores públicos. Não pela primazia de virtudes, mas pelo dano causado às vidas de seres humanos e não humanos. O resultado esperado foi o prejuízo aos animais, uma vez que o valor utilitário assumiu o viés de desconsideração. Apesar de a grande maioria dos bichos afetados serem cachorros e gatos, o que contribuiu para a consideração compassiva, uma vez que essas espécies estão mais ligadas às pessoas de modo geral. Todavia, não há como relegarmos a linha tênue que nos separa da vida dos outros animais. A consideração moral

há muito já transborda o que anteriormente outorgava por afetos, mas que agora segue necessária construção de direitos aos animais não humanos.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Marco *et al.* Por um debate sobre as diretrizes éticas para alocação de tratamento em UTI durante a pandemia. **Estadão**, São Paulo, abr. 2020. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/amplo-debate-criterios-uti-coronavirus/>. Acesso em: 10 dez. 2020.

BRASÍLIA, Mateus. Governo foi alertado desde maio sobre falta de medicamentos para UTI, mas priorizou cloroquina. **Estadão**, São Paulo, jul. 2020. Disponível em: <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,ministerio-da-saude-recebe-alertas-sobre-a-falta-de-medicamentos-desde-maio,70003374286>. Acesso em: 12 dez. 2020.

CRMV-RS E PREFEITURA de Canoas assinam acordo para requisição de medicamentos em clínicas e hospitais veterinários. **Revista Clínica Veterinária**, Canoas, jul. 2020. Disponível em: <https://revistaclinicaveterinaria.com.br/blog/crmv-rs-prefeitura-canoas-acordo-requisicao-medicamentos-clinicas-e-hospitais-veterinarios/>. Acesso em: 10 dez. 2020.

FERNANDES, Daniela. Brasil passou do sonho à distopia, diz estudioso francês. **BBC**, São Paulo, jun. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53073306>. Acesso em: 12 dez. 2020.

GRIZOTTI, Giovani. Fiscais agropecuários fazem alerta sobre abate de vacas em estado avançado de gestação no RS. **G1**, São Paulo, set. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2020/09/16/fiscais-agropecuarios-fazem-alerta-sobre-abate-de-vacas-em-estado-avancado-de-gestacao-no-rs.ghtml>. Acesso em: 15 dez. 2020.

G1. Fiscais agropecuários fazem alerta sobre abate de vacas em estado avançado de gestação no RS. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2020/09/16/fiscais-agropecuarios-fazem-alerta-sobre-abate-de-vacas-em-estado-avancado-de-gestacao-no-rs.ghtml>. Acesso em: 15 dez. 2020.

HORTA, Oscar. *Why the concept of moral status should be abandoned?* **Ethical Theory and Moral Practice**, [S. l.], v. 20, n. 4, p. 899-910, 2017.

JOY, Melanie. **Porque amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas.** São Paulo: Cultrix, 2014.

McMAHAN, Jeff. **A ética no ato de matar:** problemas às margens da vida. Porto Alegre: Artmed, 2011.

MIRANDA, Luciane. Brasil torna-se o maior mercado de produtos *pet*. **Forbes Brasil**, São Paulo, ago. 2020. Disponível em: <https://forbes.com.br/principal/2020/08/brasil-torna-se-o-segundo-maior-mercado-de-produtos-pet/>. Acesso em: 13 dez. 2020.

NÃO RECOMENDA? Seis vezes que Bolsonaro defendeu uso da cloroquina. **Correio Brasiliense**, Brasília, jul. 2020. Disponível em: https://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia/politica/2020/07/16/interna_politica,872688/nao-recomenda-6-vezes-que-bolsonaro-defendeu-uso-da-cloroquina.shtml. Acesso em: 14 dez. 2020.

PAN, Hongchao *et al.* *Repurposed antiviral drugs for Covid-19 — Interim WHO solidarity trial results.* **The New England Journal of Medicine**, New England, dec. 2020. Disponível em: https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJMoa2023184?query-featured_coronavirus=. Acesso em: 12 dez. 2020.

PONTES, Nádia. Produção de cloroquina coloca Bolsonaro na mira da Justiça. **DW**, São Paulo, ago. 2020. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/produ%C3%A7%C3%A3o-de-cloroquina-coloca-bolsonaro-na-mira-da-justi%C3%A7a/a-54413561>. Acesso em: 12 dez. 2020.

REGAN, Tom. **En defensa de los derechos de los animales.** Coyoacán, México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

RIO GRANDE DO SUL. Município de Canoas. **Edital Número 196/2020 - Pregão Eletrônico**. Objeto: Aquisição de medicamentos para tratamento precoce no enfrentamento ao Coronavírus, para atender a demanda da Secretaria Municipal da Saúde do Município de Canoas/RS. Canoas: Municipal Secretaria das Licitações, 28 ago. 2020a. Disponível em: https://www.canoas.rs.gov.br/wp-content/uploads/2020/09/ED_196_-20_-MEDICAMENTOS_03.pdf. Acesso em: 8 jan. 2021.

RIO GRANDE DO SUL. Município de Canoas. **Pregão online Banrisul. Edital N°. 184/2020 Pregão eletrônico para registro de preços N°. 062/2020**. Objeto: Registro de Preços para aquisição Medicamentos para Profilaxia COVID19. Canoas: Secretaria Municipal das Licitações, 27 jun. 2020b. Disponível em: https://www.canoas.rs.gov.br/wp-content/uploads/2020/08/ED_184-20_alterado-1.pdf. Acesso em: 8 jan. 2021.

SEGUIN, Élida; ARAÚJO, Luciane Martins de; CORDEIRO NETO, Miguel dos Reis. Uma nova família: a multiespécie. **Revista de Direito Ambiental**, São Paulo, SP, n. 82, p. 1-30, abr./jun. 2016.

SILVA, Jeison. Sedativos são recolhidos em veterinárias pela prefeitura de Canoas para suprir UTIs. **Jornal NH**, Novo Hamburgo, jul. 2020. Disponível em: https://www.jornalnh.com.br/noticias/especial_coronavirus/2020/07/03/sedativos-sao-recolhidos-em-veterinarias-pela-prefeitura-para-suprir-uti--s.html. Acesso em: 15 dez. 2020.

SINGER, Peter. *Ética prática*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

THE GARRETT HARDIN SOCIETY. **Lifeboat Ethics: The case against helping the poor**. Disponível em: https://www.garretthardinsociety.org/articles/art_lifeboat_ethics_case_against_helping_poor.html. Acesso em: 14 dez. 2020.

TRINDADE, Gabriel Garmendia da; CARDOSO, Waleska Mendes. O dilema do bote salva-vidas: as objeções de Gary L. Francione e os limites da teoria moral reganiana em defesa dos animais. **Thaumazein**, Santa Maria, v. 5, n. 9, p. 109-119, jun./2012. Disponível em: <https://periodicos.ufn.br/index.php/thaumazein/article/view/91/pdf>. Acesso em: 13 dez. 2020.

NOTAS

ⁱ O cálculo clássico de Singer com relação à “igual consideração de interesses semelhantes”. Embora existam críticas a essa abordagem de status moral (Horta, 2017).

ⁱⁱ Embora o cálculo abarque todas as espécies, trabalhamos aqui com aquilo que poderíamos identificar como especismo eletivo, em favor de determinadas espécies, como cães, gatos e cavalos, animais considerados de companhia, domésticos.

ⁱⁱⁱ Salvo se os medicamentos estivessem condicionados as diretrizes e normas de abate dos animais criados para o consumo humano. A preocupação poderia estar não nos animais enquanto indivíduos, mas nos produtores e veterinários de inspeção na qualidade da produção.

^{iv} A Ph.D. Melanie Joy destaca em sua obra “Por que amamos tantos nossos companheiros animais, animais que chamamos ‘de estimação’, extraíndo um grande e profundo sentido humano dessas relações, mas de repente mudamos de atitude, chamamos outros animais de ‘jantar’ e, graças a essa distinção semântica, sentimo-nos no direito de tratar esses animais da forma mais cruel possível, desde que isso reduza o preço por quilo?” (Joy, 2014, p. 11).

^v Peter Singer aborda, em *Ética prática*, o grau de sofrimento de acordo com o aparato cognitivo das espécies. Quanto maior a aptidão mental, maior o sofrimento. “Entre seres humanos e os animais, existem outras diferenças que levam a outras complicações. Os adultos normais têm aptidões mentais que, em determinadas circunstâncias, levam-nos a sofrer mais que sofreriam os animais nas mesmas circunstâncias [...]” (Singer, 1998, p. 69).

^{vi} Jeff MacMahan ressalta “a abordagem do interesse temporalizado” no comparativo à importância da vida de uma pessoa humana com relação a vida de um animal. Ver mais no capítulo “o ato de matar animais”, p. 209.

vii “De acordo com levantamento da *Euromonitor International*, o Brasil se tornou o segundo maior mercado de produtos *pet*, com 6,4% de participação global, pela primeira vez acima do Reino Unido (6,1%). Perde apenas para os Estados Unidos, que têm assombrosos 50% do mercado”. (Miranda, 2020).

viii Normativas e diretrizes da medicina humana e animal para que se possa partir de premissas jurídicas na construção ou reformas nos protocolos em defesa dos animais. Esse ponto de partida é importante para ressaltar o especismo (em medicina veterinária) e buscar uma argumentação equitativa na redução de danos sistemáticos em emergências.

ix Ver o dilema do bote salva-vidas em Garrett Hardin sobre a perspectiva de um mundo em que todos os recursos são escassos, e em última análise, como bem afirma Hardin, em uma emergência “While this last solution clearly offers the only means of our survival, it is morally abhorrent to many people. Some say they feel guilty about their good luck. My reply is simple: ‘Get out and yield your place to others.’ This may solve the problem of the guilt-ridden person’s conscience, but it does not change the ethics of the lifeboat. [...]”. (Hardin, 1974, n.p). A passagem mostra o quanto é necessário nos atemos aos problemas éticos atentos à nossa rápida saída emocional sobre o dilema. Embora as emoções façam parte das nossas decisões éticas, é necessária uma avaliação conceitual sobre as necessidades.

x [...] “surgem novas possibilidades familiares, além daquelas construídas por pais e filhos, ou seja, humanos, em qualquer configuração atualmente admitida, para as famílias que tem laços afetivos com os animais, reforçando nosso vínculo com outras espécies e nossa inter-relação com o meio ambiente. Essa é a família multiespécie composta pela espécie humana e animal, mas formada essencialmente pelo vínculo afetivo”. (Seguin *et al.*, 2016. p. 7)

xi Interessante análise feita pelos pesquisadores Gabriel Trindade e Walesca Cardoso sobre a perspectiva de Regan com relação aos sujeitos-de-uma-vida no bote salva-vidas. Ver em: <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/91/pdf>.

xii Em analogia a um compartimento usado para reter animais para exames e procedimentos de manejo em geral em fazendas e indústria de exploração animal.

xiii O recolhimento também foi indicado para as clínicas de estética voltadas para humanos. Essa foi uma condição válida diante o cálculo de urgência nos insumos prioritários, já que os pacientes humanos poderiam aguardar sem grandes prejuízos. Mas válido ressaltar, os procedimentos veterinários em grande parte não poderiam esperar, assim como na clínica emergencial humana. O que deixa a prioridade dos animais no mesmo nível dos procedimentos não emergenciais das clínicas estéticas.

xiv “[...] *No drug definitely reduced mortality, overall or in any subgroup, or reduced initiation of ventilation or hospitalization duration*”. (Pan *et al.*, 2020).

xv Embora medicamentos para profilaxia estivessem em falta no município de Canoas/RS a prefeitura abriu pregão eletrônico para adquirir (junto aos medicamentos para entubação, necessário em UTIs) outros medicamentos sem urgência e com pesquisa nacional e internacional comprovados como ineficazes para pacientes com COVID-19. (Rio Grande Do Sul, 2020a; 2020b).

xvi “O medicamento defendido pelo presidente Jair Bolsonaro para combater a pandemia de covid-19, mesmo sem nenhuma comprovação científica de sua eficácia, entrou na mira da Justiça. Uma investigação foi solicitada pelo Ministério Público (MP) para apurar se houve superfaturamento na compra de insumos para fabricação dos comprimidos de cloroquina pelo Exército.





PERCEÇÃO DO ESQUEMA CORPORAL SOBRE A DEFICIÊNCIA FÍSICA À LUZ DA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY

Hésia Marques da Silva Mota *

RESUMO

Este artigo faz referência a percepção do esquema corporal sobre a deficiência física à luz da filosofia de Merleau-Ponty alicerçado no aspecto fenomenológico com foco na obra *A fenomenologia da Percepção* (1945), cujo conceito de corpo-próprio está aprofundado. Nessa perspectiva, expomos as concepções entrelaçadas de percepção e de esquema corporal, argumentamos sobre a construção do conceito do corpo com deficiência física e de como podemos torná-lo mais social e desvinculado do pensamento dualista. Assim, passamos pela compreensão da deficiência nos *Disability Studies* e explicamos que com essa visão filosófica temos um olhar menos dicotômico e mais humano diante desse corpo.

PALAVRAS-CHAVE

Percepção. Esquema corporal. Deficiência física. Fenomenologia. Filosofia.

ABSTRACT

This article refers to the perception of the body scheme regarding physical disability in the light of Merleau-Ponty's philosophy based on the phenomenological aspect with a focus on the work *The Phenomenology of Perception* (1945), whose concept of the body itself is in-depth. From this perspective, we expose the intertwined concepts of perception and body schema, we argue about the construction of the concept of the body with physical disability and how we can make it more social and disconnected from dualistic thinking. Thus, we go through the understanding of disability in *Disability Studies* and explain that with this philosophical vision we have a less dichotomous and more human look at this body.

KEYWORDS

Perception. Body scheme. Physical disability. Phenomenology. Philosophy.



INTRODUÇÃO

Muitas formas de dominação ditaram os modelos de existência física na nossa história e como consequência carregamos uma marca na caracterização do como olhamos a nós mesmos e aos outros, cuja percepção de nossos próprios corpos é moldada por essa herança social, cultural e filosófica dualista, racional, de repressão sexual, na qual nos voltamos os olhares apenas para uma significação física, na qual, assim como um mundo, o corpo se torna cada vez mais material, padronizado e “abjetificado”¹ facilmente descartável e substituível, por sua vez, percebido como um todo fragmentado e não apenas como a soma de suas partes, inclusive o olhar. E é diante desse contexto que iremos discutir a problemática da percepção corporal sobre a deficiência física à luz da filosofia de Merleau-Ponty, com o objetivo de compreender o conceito de esquema corporal voltado

* Bacharel em Psicologia pela Universidade Estadual do Piauí- UESPI - Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia, PPGFIL, pela Universidade Federal do Piauí- UFPI. E-mail: hesla.psi@gmail.com.

1 A abjeção, conceito pensado primeiramente pela psicanalista francesa Julia Kristeva em *Pouvoirs de l'horreur* (1980), foi retomada por Judith Butler em seu *Gender trouble*, de 1990. Ainda que tenha se mostrado crítica da abordagem teórica que Kristeva desenvolve em sua psicanálise (essencialista, heterocêntrica e exercendo uma colagem entre feminino e maternal, segundo Butler), a filósofa estadunidense retoma seu conceito de abjeção a fim de pensar os gêneros e sexualidades fora da norma. Butler aplica o conceito de abjeção às existências que não se encaixam nos parâmetros normativos heterossexuais, retomando seu caráter fronteiro, de exclusão. (Rodrigues e Gruman, 2021, p. 3). A deficiência física faz parte dessa existência que não se encaixa, assim como esses outros, são abjetos.

para a percepção e para a ideia de corpo-próprio, e com isso explicar a deficiência física como uma construção de pensamento e não apenas como um conceito estritamente médico ou psicológico.

O presente artigo aborda termos e conceitos que se entrelaçam e também fundamentam o tema central, visto que o reflexo deles traz um arcabouço dessa visão de corpo. E isso nos ajuda a tencionar essa forma de olhar para uma fenomenologia da corporeidade através da percepção corporal sobre o corpo com deficiência física. Como base da nossa argumentação nos utilizaremos de preceitos da filosofia de Maurice Merleau-Ponty, uma vez que ela nos traz uma compreensão de ser humano que vai além de um corpo físico ou objeto de estudo, leva-nos a um ser perceptivo em sua relação ao mundo, percepção esta, primeira, direta e imediata, que não se pode reduzir a um simples associado de impressões e julgamentos. Ele explica que um fenômeno pode ser entendido como algo onde o sujeito e o mundo são integrados e que esse mesmo sujeito é perceptivo.

Um grande marco nos estudos sobre a deficiência aconteceu no Reino Unido nos anos de 1970, no qual o movimento pelos direitos das pessoas com deficiência surgiu com o nome “*Union of the Physically Impaired Against Segregation* (União das pessoas com deficiência física contra a segregação) - UPIAS (1976)”. (Nepomuceno, 2019, p. 2). É possível encontrar essa sigla em diversas literaturas sobre *Disability Studies*², nas quais apontam a luta desse grupo na desconstrução do conceito de deficiência como forma de empoderamento e visibilidade.

Um das concepções que ele faz referência é a de corpo-próprio, que este ao longo dos anos foi visto pela ciência e essencialmente pelos racionalistas de que ele seria como um mero objeto no mundo e estaria a serviço sempre da ciência. Porém, para Merleau-Ponty, este corpo-próprio é o elemento fundamental de nossa relação com o mundo, sem ele não conheceríamos e nem reconheceríamos os outros corpos que habitam com ele. Assim, ele não deveria ser tido apenas como um motor que possa ser desligado a qualquer momento e estabelecido seja em qual for estrutura no mundo como uma peça que possa ser retirada ou esquecida e ser usada quando for conveniente. Pois, além de perceber este mundo, ele se percebe nele, mas não como seu instrumento, mas como fazendo parte do mesmo.

O corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema. Quando caminho em meu apartamento, os diferentes aspectos sob os quais ele se apresenta a mim não poderiam aparecer-me como os perfis de uma mesma coisa se eu não soubesse que cada um deles representa o apartamento visto daqui ou visto dali, se eu não tivesse consciência de meu próprio movimento e de meu corpo como idêntico através das fases desse movimento. (Merleau-Ponty, 1999, p. 273).

O filósofo ao falar da percepção faz uma crítica à noção de que se tinha acerca dela. Ele aborda o resgate dos sentidos através das sensações corpóreas e dos movimentos envolvidos. Durante muito tempo, fazia-se uma distinção, entre sensação e percepção como se elas estivessem limitadas aos estímulos externos, em um nível inferior ao da percepção. Merleau-Ponty eleva a percepção de forma radicalizada, ao propô-la como único meio pelo qual o corpo-próprio se relaciona ao mundo e o conhece e significa, que vai além de qualquer sentido corpóreo, pois não se limita, mas se expande no contato com o mundo e o próprio corpo. A percepção do esquema corporal pelo possuidor do corpo-próprio em sua efetividade e não um intelecto puro é o que corresponde ao verdadeiro conhecimento.

A partir desse conceito podemos tomá-lo com base para a percepção, uma vez que ela se dá na expressão desse corpo ao mundo, na relação com o mundo vivido e perceptível, na experiência primeira. E com isso possamos entender de que forma esses conceitos nos levam a uma melhor compreensão, por um outro viés, da deficiência física, que não só aquelas voltadas à medicina e a psicologia.

2 Uma rede mais radical surgiu a partir de uma carta escrita por Paul Hunt, residente de uma instituição de caridade, ao jornal *The Guardian*, sugerindo que as pessoas com deficiência organizassem um grupo de consumidores. Em 1974, isso levou à formação da União dos Deficientes Físicos contra a Segregação (UPIAS), uma rede radical de base que formulou o que Oliver (1983) mais tarde chamou de “modelo social da deficiência” em sua publicação principal, *Princípios Fundamentais da Deficiência*. (UPIAS, 1976). Ao mesmo tempo, outros grupos, como as Irmãs contra a Deficiência e a Rede de Libertação de Pessoas com Deficiência, desenvolviam a ideia da deficiência como uma opressão social. (Albrecht, 2001, p. 549, tradução nossa). Esse movimento foi incorporado em diversos campos de luta e estudos como ciências sociais, humanas e biológicas e hoje levamos à filosofia mais precisamente.

O artigo se divide em dois momentos, no primeiro explica o corpo com deficiência voltado para o “*disability studies*” e no segundo apresenta uma explicação do esquema corporal na filosofia de Merleau-Ponty e ao final expõe-se as considerações finais.

O CORPO COM DEFICIÊNCIA FÍSICA

Não trataremos aqui de explicar anatomicamente e fisiologicamente a deficiência física, apesar de precisarmos da conceitualização do termo como ponto de partida para observarmos como essa construção se moldou pelo segmento médico normativo e como isso direciona nossa visão apenas para uma construção de dentro para fora (da lesão para significação), impelindo-nos a olhar para esse conceito como algo formado pela parcela de pessoas sem deficiência. Para tanto, a UPIAS³ aparece como um grupo que primeiro liderou um debate extremamente relevante acerca da definição de deficiência, descrevendo-a como um mecanismo de opressão social e rejeitando definição médica e individualista formada ao longo dos anos.

Sendo assim, a construção do conceito central pelo qual todas as produções que vieram depois dos “*Disability Studies*” referir-se-ão a qual seja a definição como “a deficiência é algo imposto, sob a base de nossas lesões, pela maneira como somos desnecessariamente asilados e excluídos da plena participação na sociedade”. (UPIAS, 1976, p. 3-4 *apud* Mendes e Piccolo, 2013, p. 470). E por isso, o artigo se vale de uma ideia não mais sobre estereótipos e sim conceituais perceptivos sobre a temática.

O tema central passa pelo corpo no sentido perceptível, formador de subjetividade e experienciador do mundo, não de forma fragmentada, ou podemos chamar, mutilada, mas de uma instância da vivência presente nesse mundo vivido. O corpo completo, não pela soma das partes, mas pela superação de um olhar voltado para a lesão, como muitos pressupostos do *Disability Studies* afirmavam.

A teoria da deficiência envolveu a questão cartesiana da separação/integração entre mente e corpo, que mais tarde seria expandida para toda uma área de investigação: corpo e sociedade. A questão das diferenças sociais e dos problemas de apoio social forçou as sociedades a articular definições de deficiência e a desenvolver métodos para avaliar, contar e compreender a deficiência. Isto levou a definições de deficiência baseadas em problemas orgânicos incorporados no modelo médico, na construção social das teorias da diferença, nos modelos sociais de deficiência, nos modelos ambientais e genéticos, nas interpretações foucaultianas e outras interpretações pós-modernas, e nas modernas teorias político-econômicas do bem-estar. Esses temas, questões, teorias e políticas sociais relacionadas são abordados na primeira parte do livro. Eles fornecem a história e as estruturas que sustentam a compreensão dos estudos sobre deficiência. (Albrecht, 2001, p. 6, tradução nossa).

O percurso histórico de como internalizamos a questão da deficiência serve de fundamento para respondermos a problemática da construção desse modo de nos voltarmos a essas especificidades corpóreas. A dominação sobre eles vem de que comumente chamamos de normal e normativo dentro de padrões, como afirma Skliar, (2003, p. 158), “[...] A deficiência não é um problema dos deficientes e/ou de suas famílias e/ou dos especialistas. A deficiência está relacionada à ideia mesma de normalidade e à sua historicidade”. Assim, podemos reverter essa ideia com mais informações, conscientização e novos estudos em interlocução com o tema e áreas afins.

E por consequência, muitas vezes esse corpo é negado, como afirma também o filósofo Merleau-Ponty em seu livro *Fenomenologia da Percepção* (1999, p. 121) nos assegura que “a recusa da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares”. Muitas vezes, a primeira percepção corporal que acontece na deficiência física é justamente a espera de uma resposta, e a evitação da pergunta, que no caso, de se perguntar ao corpo por uma reação do membro físico. Ou seja, a negação da existência.

Para Diniz (2012), a configuração de um corpo com deficiência acontece quando o contrastamos com um corpo sem deficiência e a questão da normalidade anteriormente mencionada, não descreve esse corpo, como poderíamos supor, mas corresponde a um preconceito e julgamentos justamente dentro desses padrões estéticos, normais e morais impostos por uma sociedade abjetal³. Dessa

3 Aqui fazendo referência ao termo “abjeto” já esclarecido na primeira nota de rodapé. (1)

forma, cabe uma nossa constituição e nossa prática dessa mudança para agirmos conforme uma nova perspectiva e percepção desses corpos, uma vez que, “é sempre possível argumentar a favor de ou contra uma interpretação, confrontar interpretações, arbitrar entre elas e procurar um acordo, mesmo se tal acordo ficar para além do nosso alcance imediato” (Ricoeur, 1976, p. 91). Ou seja, a partir de novas interpretações poderemos praticar novas significações e perceber que a deficiência é construída de fora para dentro, e quando esse fora (cultura, juízo de valor, preconceitos) passarem por essas construções não será mais imposto limitações ao corpo com deficiência física ou a nenhum outro.

De acordo com Passos (2020, p. 155), é preciso sair da lógica perversa social e culturalmente imposta pelos corpos normativos: as “prateleiras” superiores, as mais elevadas, estão reservadas para os corpos que importam. Os demais corpos têm com destino as “prateleiras” inferiores, às dos corpos “abjetos”. E podemos começar a parar essa imposição partindo de novas concepções sobre o corpo e do aprofundamento em alguns conceitos que veremos a seguir, como é o caso do corpo-próprio em Merleau-Ponty que servirá de base para o alcance dos objetivos propostos neste artigo e assim por em prática uma nova forma de estar no mundo e nas relações.

PERCEPÇÃO COMO ESQUEMA CORPORAL EM MERLEAU-PONTY

Maurice Merleau-Ponty foi um filósofo que nasceu na França, fez parte dos pensadores dessa corrente e desses seguidores de Husserl e teve nele fonte de pesquisa e influência em seus estudos. Nascido no dia 14 de março de 1908, estudioso da fenomenologia, formado na *École Normale Supérieure* em Paris. Merleau-Ponty trouxe para a fenomenologia uma nova visão, o da percepção. Essa corrente de pensamentos veio como resposta ao modelo científico válido para todas as ciências, inclusive a comportamental e laboratorial que a psicologia apresentava, de ser uma ciência do comportamento observável e das psicopatologias, da teoria do conhecimento e da lógica, na qual um único método poderia servir para todas as pessoas, através do rigor científico. E essa resposta se mostrou com o método fenomenológico proposto por eles.

Um de seus livros *A Fenomenologia da Percepção* publicado em 1945 veio como uma nova postura diante do fazer científico empirista e do intelectualismo presentes na filosofia e nas ciências humanas. Sua filosofia reconhece a construção do conhecimento, pela experiência, com o mundo vivido; pela relação do sujeito com o mundo através do corpo-próprio, cujo conceito não está na descrição de corpo fisiológico e sim na impressão e expressão do contato e da experientiação de uma consciência pré-reflexiva.

A percepção para esse filósofo, está vinculada ao corpo, mas não somente um corpo dotado de órgãos que só capta as coisas do mundo, isso acabaria retornando ao empirismo tradicional e se submetendo também ao pensamento clássico de corpo e percepção. Para ele, ela não ocorre por uma definição dos objetos, mas pelo nosso ato sensível e imediato com eles. Por isso, também, o filósofo não concorda com a separação sujeito e objeto, pois, a percepção acontece por meio dessa relação. Assim, sua noção sobre percepção se amplia, porque ela não é somente uma experiência do sujeito que percebe. Nas palavras do filósofo “Somente a estrutura da percepção efetiva pode ensinar-nos o que é perceber. Portanto, a pura impressão não apenas é inencontrável, mas imperceptível e, portanto, impensável como momento da percepção” (Merleau-Ponty, 1999, p. 24).

O “corpo próprio” é o corpo que experimento a mim mesmo, o outro e o mundo. É aquele que afirmo ser meu próprio corpo. Nesse sentido, nem todos os movimentos do corpo humano é regido por leis físicas. Mas como um corpo, que realiza movimentos mecânicos, provocados por causas externas, pode expressar movimentos intencionais e constitui-se sujeito por meio de tais movimentos? Se o nosso corpo é capaz de realizar movimentos que não dependem exclusivamente de uma causa externa, podemos afirmar que ele pode desempenhar movimentos voluntários, que se originam das intenções, dos desejos e das vontades do próprio corpo. (Caminha, 2012, p. 39 *Apud* Souza, K; Souza, J., 2017, p. 50).

Essa explicação nos mostra uma crítica e uma amostra de como o corpo era encarado com passividade nas doutrinas empiristas e racionalistas e nos dá uma amostra de como essa definição põe em cheque a atividade corporal. O filósofo trabalha o tema do esquema corporal em todo seu trajeto, seja como uma visão de mundo, seja como uma nova forma do ser no mundo. Mas a noção de esquema corporal é ambígua, como todas as que surgem nas reviravoltas da ciência. Essas noções só poderiam

ser inteiramente desenvolvidas por meio de uma reforma dos métodos. Elas são primeiramente empregadas então em um sentido que não é seu sentido pleno, e é seu desenvolvimento imanente que demole os métodos antigos. Primeiramente, entendia-se por “esquema corporal” um resumo de nossa experiência corporal capaz de oferecer um comentário e uma significação à interoceptividade e à proprioceptividade do momento. (Merleau-Ponty, 1999, p. 144). O método científico o limita enquanto objeto, ao mesmo tempo que ele é o próprio significado que rompe com o mesmo.

O esquema corporal, para ele, traz esses dois pontos de ausência ou presença da imagem de uma parte do corpo. Ele nos mostra isso ao falar sobre o membro-fantasma. Quando se quer esclarecer o fenômeno do membro fantasma ligando-o ao esquema corporal do paciente, só se acrescenta algo às explicações clássicas pelos traços cerebrais e as sensações renascentes se o esquema corporal, em lugar de ser o resíduo da cinestesia costumeira, torna-se sua lei de constituição (Merleau-Ponty, 1999, p. 145). Ele rompe com os dois modelos de explicação, na qual a psicologia explica pela ótica da ausência do membro e sua representação sensível no processo de elaboração da perda e pela medicina que enfatiza a presença de uma lesão, cuja representação é cognitiva; as duas passam por um modelo objetivo. Por mais que vejamos partes do nosso corpo ele não é apenas um emaranhado de órgãos justapostas, pois não se trata de uma forma, mas de um todo sinérgico.

Para ele,

A percepção sinestésica é a regra, e, se não percebemos isso, é porque o saber científico desloca a experiência e porque desaprendemos a ver, a ouvir e, em geral, a sentir, para deduzir de nossa organização corporal e do mundo tal como concebe o físico aquilo que devemos ver, ouvir e sentir” (Merleau-Ponty, 1994, p. 308).

Vejamos então que “*os sentidos se comunicam entre si*” (Merleau-Ponty, 1999, p. 308, grifo do autor) pela possibilidade que o corpo-próprio nos oferece e isso nos possibilita ver o corpo como uma expressão de associações entre o sentido e o percebido em à potencialidade de um todo interligado, que por mais que haja alguma deficiência física, a percepção sobre ele não deve se limitar a uma parte, pois há uma potencialidade global. E isso nos ajuda a perceber a deficiência física não como limitação de algum funcionamento, pois o corpo não é um funcionamento de partes e sim uma potencialidade sinérgica.

Conforme Veríssimo (2012), podemos observar que a definição de esquema corporal⁴ e de fenômenos sinérgicos obtém seu sentido completo quando os abordamos para além dos limites do pensamento objetivo e racional e essa definição ganha seu caráter intencional, pois o “esquema corporal’ é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (Merleau-Ponty, 2006, p. 147). Ele está em movimento que infere nossa materialidade carnal e existencial.

Ao falar da carnalidade dos movimentos, o filósofo escreve:

Quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de ‘tocante’ e de ‘tocada’. Ao falar de ‘sensações duplas’ queria-se dizer que, na passagem de uma função à outra, posso reconhecer a mão tocada como a mesma que dentro em breve será tocante – neste pacote de ossos e de músculos que minha mão direita é para minha mão esquerda, adivinho em um instante o invólucro ou a encarnação desta outra mão direita, ágil e viva, que lanço em direção aos objetos para explorá-los. O corpo surpreende-se a si mesmo do exterior prestes a exercer uma função de conhecimento, ele tenta tocar-se tocando, ele esboça ‘um tipo de reflexão’, e bastaria isso para distingui-lo dos objetos, dos quais posso dizer que ‘tocam’ meu corpo, mas apenas quando ele está inerte, e, portanto, sem que eles o surpreendam em sua função exploradora (Merleau-Ponty, 1999, p. 137).

4 Com essa noção de esquema corporal, não é apenas a unidade do corpo que é descrita de uma maneira nova, é também, através dela, a unidade dos sentidos e a unidade do objeto. Meu corpo é o lugar, ou antes a própria atualidade do fenômeno de expressão (*Ausdruck*), nele a experiência visual e a experiência auditiva, por exemplo, são pregnantes uma da outra, e seu valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido e, através dela, a expressão verbal (*Darstellung*) e a significação intelectual (*Bedeutung*). Meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha “compreensão”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 315). Aqui, objetivando uma interlocução dos conceitos.

Além de expressar o caráter ativo do corpo, ele nos ilustra a relação sujeito-mundo, na qual eu toco e sou tocada por ele, somos uma relação constante em um mundo percebido e não estamos separados dos acontecimentos, estamos em um mundo presente por outros nessa relação e nos percebemos nessa troca de “toques”, com nós mesmos e com os outros. E é nesse tocante-tocada que nosso esquema corporal se percebe e então conseguimos mais uma vez superar a dicotomia tradicionalmente imposta aos corpos. Somos inteiros, mesmo com alguma deficiência, nossos corpos ainda estão inseridos e tocados em um mundo tocante.

Partindo disso, encontramos dois termos que elucidam ainda mais a temática central do artigo. O corpo habitual e o corpo atual.

Merleau-Ponty (1999, p. 122-123) escreve que:

No caso que nos ocupa, a ambigüidade do saber se reduz ao fato de que nosso corpo comporta como que duas camadas distintas, a do corpo habitual e a do corpo atual. Na primeira, figuram os gestos de manuseio que desapareceram da segunda, e a questão de saber como posso sentir-me provido de um membro que de fato não tenho mais redundante em saber como o corpo habitual pode aparecer como fiador do corpo atual. [...] Percepções novas substituem as percepções antigas, e mesmo emoções novas substituem as de outrora, mas essa renovação só diz respeito ao conteúdo de nossa experiência e não à sua estrutura; o tempo impessoal continua a se escoar, mas o tempo pessoal está preso.

Essas duas possibilidades de perceber o corpo tornam possível a aceitação de uma deficiência, pois sem um corpo habitual não seria possível esse fio que o liga ao corpo atual e podemos ampliar para os casos cuja deficiência já estava presente desde o nascimento, a exigência por um corpo habitual, desse caso, ideal, vai de encontro ao atual, uma exigência externa de corpos sem deficiência. E isso nos leva a mais reflexões sobre o corpo vivido em um mundo percebido, no qual sofre com as dominações estéticas e padronizadas de um corpo ideal, no qual percebem o esquema corporal de forma morfológica e não como uma experiência subjetiva e inteira primordial ao se relacionar com outros corpos. Assim, notamos a relevância de irmos desconstruindo e construindo a maneira pela qual olhamos e nos olhamos como corpos ativos e perceptíveis no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro de todo esse cenário acerca do corpo vimos que a concepção merleau-pontyana visa redefiní-la, retificando o papel coadjuvante que lhe foi atribuído pela filosofia clássica e por todo o modelo clássico de nomeá-lo e estudá-lo para lhe ter uma colocação de originalidade na dinâmica do debate, propondo uma acepção não abjetificada e indissociável entre o corpo e o mundo percebido por ele. O mesmo ainda acontece na contemporaneidade.

Podemos compreender que a questão do corpo é muito intrigante e debatida em vários campos do conhecimento, o que não seria diferente na filosofia. Cada uma delas aborda de maneiras diferentes, porém, a maioria ainda olha para o corpo como um objeto, ou algo meramente físico, inclusive algumas doutrinas filosóficas também. Os conceitos do filósofo Merleau-ponty nos trazem uma possibilidade de olhar o corpo, para além de uma visão médica dualista ou psicológica, mas como uma instância no contato com o mundo, constituído na relação e na experiência, um corpo-próprio dotado de esquema corporal e de percepção. E com isso torna também possível olharmos os corpos no mundo, como o corpo com deficiência física e seu esquema corporal fenomenológico diante de uma sociedade impositiva e focada em significar a lesão. E com essa desconstrução de conceitos e significados poderemos renovar nosso olhar para a pessoa com deficiência física e para todas as outras abjetadas no mundo.

REFERÊNCIAS

ALBRECHT, G. L. **Handbook of disability studies**. By Gary L. Albrecht, Katherine D. Seelman, and Michael Bury, Sage Publications, Inc. International Educational and Professional Publisher, Thousand Oaks/ London/ New Delhi, 2001.

DINIZ, D. **O que é deficiência?** São Paulo: Brasiliense, 2012.

MENDES, E. G; PICCOLO, G. M. Contribuições a um pensar sociológico sobre a deficiência. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 34, n. 123, pp. 459-475, abr-jun, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/qGCqpQ4xNn3fkNQ48DZrxZj/abstract/?lang=pt>.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NEPOMUCENO, M. F. **Apropriação no Brasil dos estudos sobre deficiência: uma análise sobre o modelo social**. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação e Docência da Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

PASSOS, F. A nudez da pessoa com deficiência: por uma nova estética antinormativa. **Missões: Revista de Ciências Humanas e Sociais**, v. 6, pp. 148-164, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unipampa.edu.br/index.php/Missoes/article/view/106897>.

RODRIGUES, C; GRUMAN, P. Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler. **Anuário Antropológico** [Online], v. 46 n. 3, 2021, posto online no dia 28 setembro 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/8933>.

SKLIAR, C. B. A educação e a pergunta pelos Outros: diferença, alteridade, diversidade e os outros "outros". **Revista Ponto de Vista**. Florianópolis, n. 05, pp. 37-49, 2003a. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/pontodevista/article/view/1244>.

SOUZA, K. T. A; SOUZA, J. F. C. Corpo-próprio: de corpo-objeto à corpo-sujeito em Merleau-Ponty. **Problemata: R. Intern. Fil.** V. 8. n. 2, p. 48 -56, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/32509/18351>.

VERISSIMO, D. S. A noção de esquema corporal na filosofia de Merleau-Ponty: análises em torno da Fenomenologia da percepção. **Estudos e Pesquisas em Psicologia** (Online), v. 12(1), pp. 205-225, 2012. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v12n1/v12n1a12.pdf>.





A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA DE G. W. F. HEGEL

João Gabriel Haiek Elid Nascimento *

RESUMO

Para se comprovar a realização das intenções de Hegel em elevar a Filosofia ao patamar de Ciência, o atual artigo pressupõe como objeto de estudo as reincidentes teses em que o Hegel afirma, entre sucessão dos sistemas da história da filosofia e a exposição da Ideia da Filosofia, o mesmo desenvolvimento do pensar – com a ressalva que nesta última a exterioridade histórica está excluída: o local e a época onde essas determinações aconteceram. Assim, inspirado nessa declaração, que se tem mostrado como uma importante chave de compreensão do hegelianismo, propõe-se reconhecer tal correspondência se utilizando tanto das *Lições sobre a História da Filosofia* quanto do primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Dessa forma, a investigação irá se concentrar em conciliar a nítida diferença metodológica que a dita equivalente exposição do pensar adquiriu nessas obras, pois enquanto nas edições de suas *Lições* o conteúdo (*Inhalt*) é apresentado em uma série temporal/histórica linear, na progressão das determinações conceituais da Ideia na *Enciclopédia* o conteúdo é apresentado na sequência lógica triádica/espirlada, ou, como o próprio autor costuma se expressar, como “um círculo de círculos” [*Kreis von Kreisen*]: criando uma aparente fragmentação da unidade nesse garantido ‘sistema de sistemas’ da Filosofia.

PALAVRAS-CHAVE

Ideia da filosofia. História da filosofia. Sistema. Lógica. Método.

ABSTRACT

In order to prove the fulfillment of Hegel's intentions to raise Philosophy to the level of Science, the current article presupposes as a subject of study the repeated theses in which Hegel affirms, between the succession of the systems of the history of philosophy and the exposition of the Idea of Philosophy, the same development of thinking - with the exception that in the latter the historical exteriority is excluded: the place and the time where these determinations took place. Thus, inspired by this statement, which has proved to be an important key to understanding Hegelianism, it is proposed to recognize such correspondence using both the *Lessons on the History of Philosophy* and the first volume of the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*. In this way, the investigation will focus on reconciling the clear methodological difference that the said equivalent exposure of thinking acquired in these works, because while in the editions of its *Lessons* the content (*Inhalt*) is presented in a linear time / historical series, in the progression of conceptual determinations of the Idea in the *Encyclopedia* the content is presented in a triadic / spiraling logical sequence, or, as the author himself usually expresses himself, as “a circle of circles” [*Kreis von Kreisen*]: creating an apparent fragmentation of the unit in this Philosophy ‘system of systems’ guaranteed.

KEYWORDS

Idea of philosophy. History of philosophy. System. Logic. Method.



* Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP/FFC) e bacharelado pela mesma instituição, e Graduação no Ciclo Básico (1470h) de Engenharia pela EEL-USP (2016). Atualmente é bolsista de iniciação científica (PIBIC), com um projeto sobre “A distinção de essência e ser em Tomás de Aquino”.

INTRODUÇÃO

O sistema da filosofia, diz Hegel, sendo a instituição mais elevada da consciência-de-si de uma cultura, expõe, enquanto *conteúdo*, a necessária identidade com o espírito de seu mundo e tempo; mas, como *forma* de exposição, ou seja, enquanto discurso lógico-conceitual, se apresenta, em contrapartida, como um domínio absoluto/atemporal.

Ela não está, portanto, acima de seu tempo, ela é o saber do substancial de seu tempo. [...].

A filosofia, está, no entanto, por outro lado, segundo a forma, acima de seu tempo, na medida em que, como o pensar daquilo que é o espírito substancial dele, o torna objecto seu. Na medida em que ela está no espírito do seu tempo, ele é o conteúdo mundano determinado dela; simultaneamente, enquanto saber, ela está também além dele, coloca-o diante dela; mas isto é apenas formal, porque ela não tem verdadeiramente qualquer outro conteúdo (Hegel, 1995a, p. 104).

Tal especificidade do lado formal na filosofia se estabelece devido ao próprio objeto de estudo de seu discurso lógico-conceitual: o estudo das puras formas do pensar que conjecturam a totalidade das ciências particulares: ou seja, a auto-formalização das formas. Logo, é nessa concordância entre forma e conteúdo – visto que este [conteúdo] é a própria forma – que se obterá a libertação de Verdade, enquanto discurso lógico e racional de si mesma.

[...] a própria lógica é, certamente, a ciência *formal*, mas a ciência da *forma absoluta*, a qual dentro de si é a totalidade e contém a *ideia pura da própria verdade*. Essa forma absoluta tem seu conteúdo ou realidade nela mesma; o conceito, enquanto não é a identidade vazia, trivial, tem, no momento da sua negatividade ou do determinar absoluto, as diferentes determinações; em geral, o conteúdo nada mais é do que tais determinações de forma absoluta –, o conteúdo posto por ela mesma e, portanto, também adequado a ela. – [...]. Ela já é *para si mesma a verdade*, na medida em que esse conteúdo é adequado à forma, ou essa realidade é adequada ao seu conceito, e é a *verdade pura*, porque as determinações do conteúdo ainda não têm a forma de um absoluto ser-outro (Hegel, 2018, p. 54, grifo do autor).

Assim, tais coisas das quais se conceitua, são postas como coisas do próprio pensamento: assume-se desde já esse pressuposto como objeto; a fim de que se avaliar o todo da exposição científica como sua demonstração. Dessa forma, se “a Coisa não pode ser, para nós, outra coisa do que nossos conceitos dela” (Hegel, 2016, p. 37); então, necessariamente se conclui que ela não está nem aquém e nem transcendente aos conceitos aqui definidos.

Essa concordância e a elevação das formas do pensamento à Verdade absoluta, de fato, pode ter seu conteúdo anunciado de maneira mais ou menos efêmera por diversos outros momentos particulares do espírito humano, – na vida ética de um povo, no sentimento religioso, na intuição artística, etc. –; entretanto, na Filosofia, ela se caracteriza, pelo menos enquanto imediata distinção dos outros departamentos do espírito, como a sistematização das formas abstratas de se pensar: que, por serem sistematizadas, virão a se concretizar tais imediatas abstrações.

Entretanto, comumente dissociada desse caráter, será justamente dessa necessidade imanente do conteúdo absoluto em se autodeterminar a partir de formas abstratas que a elevação à Verdade absoluta pode se conhecer concretamente: o concreto em Hegel conquista seu caráter através do desenvolvimento das suas determinações conceituais imediatamente abstratas.

Nesse ínterim, a fim de que tal objetivo se realize, a história hipotética daquilo que virá a ser Filosofia será de extrema importância, pois, se existe um desenvolvimento da concretude do seu conceito [de Filosofia] a partir do desenvolvimento de suas determinações, necessariamente ele terá também uma história abertamente revelada: como condição prévia para o início de sua Ciência, a consciência do sujeito aparece primeiramente imersa e constituída por um mundo legado pela tradição, no qual ele o utilizará como matéria-primeira do reencontro com seu espírito absoluto. Deste modo, exige-se que se cultive os momentos desse conteúdo imediatamente dado para que se descubra a razão que sua existência legou à/na memória do espírito.

Recebemos dos antigos o tesouro do conhecimento racional e podemos apropriar-nos de toda esta riqueza, repartida no tempo. É para isso que a história da filosofia nos proporciona a oportunidade. Ora, tal concerne à conexão estreita da história da filosofia com a própria filosofia. Para, na primeira, se encontrar um sistema, importa já possuir a intelecção do sistema da filosofia. É, pois, afazer do docente, que já a possui, revelar uma sistematização ou desdobramento lógico na história da filosofia (Hegel, 2006, p. 114).

Desse modo, a partir da recapitulação de seu conceito nessas configurações históricas pode-se tomar consciência da constituição a qual pertence a comunidade desses “meros relatos contingentes de opiniões diversas”, e assim elevá-los ao patamar de Ciência Absoluta: um estado no qual todas as ciências e doutrinas particulares possam ser instituídas e contempladas como suas cidadãs. Mesmo a presença de tal transitoriedade – que a diversidade das filosofias indica –, só pode vir a ser determinada a partir de algo [em-si] que permaneça: a percepção da transformação necessita de que algo nela permaneça; de modo que se constate a existência de uma unidade sistemática na diversidade das filosofias. E, como proclamação da constituição deste estado de consciência-de-si, apenas ser-lhe-ia digno a elaboração de um sistema enciclopédico, que conserve organicamente em si e para si a totalidade diferenciada desses seus momentos abstratos e parciais – e anteriores, segundo sua história.

Feito isso, a superação dessas interpretações pela e na Ideia da Filosofia se instituiria, enquanto *objetivo que se sabe desse desenvolvimento*, não mais como um departamento da Verdade diferenciada apenas pelo tratamento formal do pensar, mas como o *ápice da libertação do espírito*: nada mais justo que a honra de tal glória seja por ela mesma assegurada, já que é ela – a Filosofia – quem determina e conhece esse desenvolvimento dessas determinações como *certeza de si mesma*.

Por fim, como já foi aludido, tal privilégio das formas e categorias utilizadas para esse conhecimento advém da concordância com o próprio ser das coisas – coisas do pensamento. Cria-se então a unidade ideal que compreende a totalidade das determinações do ser justamente por desenvolve-las diferenciadamente em si mesma, de modo a poder conectar ambas as suas extremidades: conduzindo o ser pelo pensamento – e o pensamento pelo ser – desde o universal mais indeterminado até a definição singular mais concreta – e vice-versa. Mas, por outro lado, conectadas e centralizadas essas extremidades na Ideia/Filosofia; a natureza permanece enquanto meio-termo, ou ponto de passagem; enquanto momento negativo.

Assim, a Ideia é o ponto central que é simultaneamente a periferia, a fonte de luz que em todas as suas expansões não sai fora de si, mas permanece, presente e imanentemente, em si – ela é, assim, o sistema da necessidade e a sua necessidade própria, que, deste modo, é também a sua liberdade (Hegel, 1995a, p. 74).

Ou seja, unidade diferenciada tanto em si mesma, quanto posta objetivamente como sua identidade.

1 O COMEÇO – OU NASCIMENTO DA FILOSOFIA

A filosofia começa com a decadência de um mundo real; quando ela entra [em cena] com {67} as suas abstrações, pintando cinzento sobre cinzento – a {72} frescura da juventude, a vitalidade, já passou, e a sua reconciliação é uma reconciliação, não na realidade, mas no mundo ideal (Hegel, 1995a, p. 101).

Tal impulso à Ideia da Filosofia – à concretude da Verdade absoluta – e à dedicação ao puro pensamento se apresenta, no seu começo, como resultado da decadência de um mundo antes considerado como “O Real”: o “espanto”, ou melhor, a angústia, que constantemente se vê repetirem nos manuais iniciáticos como sendo característico do início da filosofia, revela necessariamente – por ser espanto/angústia – um objeto *indeterminado* que abrange *todo o universo* do sujeito. E será referente a esse mesmo indeterminado – que representa agora a totalidade da realidade – que o indivíduo encontrará primeiramente sua liberdade: partir da negação de toda determinação particular no puro nada; ou seja, da dissolução de tudo que se mostre como finito e particular. Portanto, é com a revelação do aspecto que torna a realidade *determinada* insuficientemente digna de seu estatuto universal – uma inverdade – que se desenvolverá primeiramente uma outra [realidade] *indeterminada* como indício e impulso da necessidade do sujeito se reconciliar com a sua verdadeira realidade. “Este é, portanto, o único ponto: este carácter permanente do universal, que é a base do carácter oriental” (Hegel, 1995a, p. 179).

No Oriente, [...], o substancial para si, na religião, é já o principal, o essencial [...]; e esta substância é, decerto, uma Ideia filosófica. A negação do finito está também disponível, mas de tal modo que o indivíduo [138] só atinge a sua liberdade nesta unidade com o substancial (Hegel, 1995a, p. 179).

Entretanto, é importante ressaltar que mesmo esse recolhimento em si do pensamento não acontece instantaneamente, ou seja, tem-se ainda um mero *impulso à Filosofia* – e não ela mesma¹ –; cuja a consciência ainda em desigualdade com seu ser deverá passar por processo de libertação das dependências naturais e passionais sobre sua atividade, até que atinja aquilo que Hegel chama de saber absoluto, ou, o começo da Ciência Filosófica na unidade conceitual do puro Ser: a determinação mais universalmente indeterminada.

A resposta geral, segundo o que foi dito, é: a filosofia começa lá onde o universal é apreendido como aquilo que é [*das Seiende*] que tudo abarca, ou onde aquilo que é [*das Seiende*] é apreendido de modo [112] universal, onde o pensar do pensar [116] aparece. (Hegel, 1995a, p. 148, grifo do autor)²

Este é o lado conceitual; entretanto “[...] onde é que que isto aconteceu? Isto é o lado histórico [*das Historische*] da questão” (Hegel, 1995a, p. 148, grifo do autor).

Como para Hegel a Filosofia última no tempo – não a filosofia da moda [*Modephilosophie*] – é a compreensão de que todos os sistemas elaborados pelo pensamento fazem parte de um mesmo desenvolvimento e de um mesmo pensamento/consciência em progressivos graus de compreensão³; deve-se, portanto, ser expressa com determinações cada vez mais explícitas para a singularidade de seu mundo e seu tempo – para sua cultura –, de modo que essas determinações passem a dar concretude ao discurso. Assim, a representação da filosofia Oriental, por conter, não apenas poucas dessas determinações – e até mesmo por negá-las como inverdades pertencentes ao mundo finito e particular –, mas também por conter aquelas [determinações] mais distantes – menos explícitas – espaço-temporalmente, é, para o sujeito moderno ocidental, e, portanto, para Hegel, abstrata. Contudo, em sua representação “Eles comecem por introduzir a ideia do ilimitado no pensamento Ocidental” (Hegel, 1995b, p. 117, tradução nossa)⁴: ou seja, felizmente ou infelizmente, assim como Hegel, todos precisam partir de alguma visão de mundo como *pressuposto imediato* [para realizar tal desenvolvimento do pensamento], por mais particular, e sensível que seja; e, para ele e grande parte da cultura ocidental, a filosofia oriental foi, e talvez continue sendo, a que melhor serviu como ponto de partida de orientação. E justamente por posicioná-la preliminarmente (introdutoriamente) na história da filosofia, não a tratou com grande profundidade: pois justamente a dedicação filosófico-conceitual aprofundada desenvolveria (traduziria) tais abstrações a se tornarem concretas para o momento histórico-geográfico do sujeito moderno; necessitando, de uma forma ou de outra, conduzir o pensamento por grande parte da história do pensamento ocidental – o que significa um tratamento com profundidade.

[...] o mais importante na história da filosofia é justamente saber se uma tal proposição já está ou não desenvolvida; com efeito, é neste desdobramento que consiste precisamente a progressão da filosofia. Para conceber tal progressão na sua necessidade, devemos considerar cada estágio por si, isto é, ater-nos ao ponto de vista do próprio filósofo que consideramos. Em cada proposição, em cada ideia, acoitam-se certamente outras determinações interiores e daí se depreendem com justeza; mas é outra coisa inteiramente diferente se elas se encontram ou não já extraídas. [...]. De outro modo, introduzem-se igualmente posteriores determinações de pensamento que ainda não pertenciam à consciência dos mesmos (Hegel, 2006, p. 116).

1 A respeito de tal ‘elevação’, diz Bourgeois (2004) que, “[...] a necessidade da retomada fenomenológica do processo cultural para fazer este completar-se em seu coroamento especulativo, para filosofar *bem* [...]. A elevação à ciência já está implicada na própria decisão de ler a *Fenomenologia do espírito*”, caso o leitor já tenha como pressuposto a unidade entre ser e pensar” (Bourgeois, 2004, p. 321).

2 Ora, “o que é”, bem como foi evidenciado, trata-se de uma tradução de *Seiende*: participio presente do verbo “ser” em alemão, *Sein*. Tal possibilidade gramatical não existe na língua portuguesa, que apenas manteve tal semântica, como resquício histórico do latim, em substantivos e adjetivos terminados em “ent”, “ant”, “ência”, “ência”, etc.: como por exemplo, “vivente”, aquele que vive; “ambulante”, aquele que ambula. Assim, *Seiende* poderia ser traduzido como “que está sendo”: contudo, tal significado ganhou cidadania na tradução em português com a utilização do vocábulo “ente”; mas que muito raramente se encontra nas obras de Hegel em português. “Assim, por exemplo, o *ser* é pura determinação-de-pensamento; não nos ocorre fazer do “*e*” objeto de nossa reflexão” (Hegel, 2012 p. 81); por isso, a fim de encontrar a unidade do conceito com a realidade, a determinação do indeterminado só poderia vir a ser *Seiende*; visto que, defini-lo como *Sein* manteria a desigualdade “indeterminado-determinado” na designação: “Das Sein ist der Begriff nur *an sich*; die Bestimmungen desselben sind *seiende*” (Hegel, 1986, p. 181, grifo nosso) – O Ser é o Conceito somente em si; a determinação mesma é *seiende*.

3 “[...] as diferenças das ciências filosóficas são apenas determinações da ideia mesma” (Hegel, 2012, p. 59).

4 “*They began to force the idea of the illimitable into the Western mind*” (Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*”).

2 A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Portanto, da mesma forma que a Filosofia, ou pelo menos seu impulso, só aparece numa determina época da cultura do homem relacionada ao mundo anteriormente por ele habitado, assim também o sistema da Filosofia estará em necessária relação com as filosofias passadas: mostrando como a história da filosofia é uma boa candidata à introdução do estudo da filosofia sistemática. “A história da filosofia pode ler-se como uma introdução à filosofia, porque expõe a sua origem. No entanto, o fim da história da filosofia é familiarizar-se com a filosofia, tal como aparece sucessivamente no tempo” (Hegel, 2006, p. 65).

Entretanto, o tratamento dessa história, diz Hegel, não deve se dar de maneira impessoal e contingente, como se estivesse lidando com uma coletânea de opiniões diversas a respeito de objetos diversos – esta própria perspectiva da história da filosofia seria uma sistematização ainda muito precipitada (imediata), e portanto, abstrata frente à sua total realização –; mas, pelo contrário, pois para o autor alemão, a “mera” existência dessa singular produção do espírito como uma instituição cultural proporcionada e conservada pela liberdade do Estado já pressuporia nela, mesmo que inconscientemente, a coparticipação de um sentido, ou seja, da imanência da Razão na sua histórica: caso contrário, nem ao menos sua existência poderia ter sido percebida se não houvesse contemplado minimamente o espírito da humanidade.

A história da filosofia é a história da descoberta dos *pensamentos* sobre o absoluto, que é seu objeto. Assim, por exemplo, pode-se dizer: Sócrates descobriu a determinação do *fim*, que foi desenvolvida e conhecida de maneira mais determinada por Platão e especialmente por Aristóteles (Hegel, 2012, p. 23).

Assim, definir que o objeto da História da Filosofia não pode ser outra coisa que a determinação dos pensamentos sobre o absoluto, Hegel elimina e supera o debate a respeito da parcialidade/imparcialidade com que os fatos narrados devem ser tratados. E deste modo, toma-se um partido frente ao tratamento da história, que é a determinação de seu objetivo como sendo a própria Filosofia: “Por isso, importa igualmente tomar partido na história da filosofia, pressupor algo, ter um fim; e este é o pensamento puro, livre” (Hegel, 2006, p. 111).

Desta forma, se a Filosofia é o objetivo do estudo da História da Filosofia enquanto obra governada pela Razão, a sistematização de sua história, para ser científica, deverá mostrar reciprocamente como se dá a correspondência entre o princípio de cada sistema na história da filosofia e a respectiva categoria dele abstraída. De modo que, na totalidade da realização dessa rememoração possa-se demonstrar a relação entre a série de superações dos sistemas filosóficos na contingência histórica com o desenvolvimento produzido pela derivação das determinações lógico-conceituais da Ideia [Absoluta] da Filosofia: na medida em que o sujeito vai seguindo temporalmente o próprio encadeamento lógico dessas razões.

Tal impasse que, de certa forma, foi devido à própria edição entre a estrutura das obras aqui analisadas, pode ser observado na mera comparação entre a divisão apresentada pelo sumário [*Inhalt*] de ambas: o que, como Hegel sempre procura explicitar, trata-se de uma divisão não exterior à própria Ciência, mas que dá a forma geral do conteúdo que a compõe - o que está presente na grande maioria de suas obras, um capítulo sobre como o autor (Hegel) procedeu na divisão da ciência em questão. Assim, como pode-se notar através dos cursos de 1820-1821: a Ideia apresenta seu desenvolvimento em duas figuras, como lógica e como história⁵. “Se, portanto, a História da Filosofia tem também de narrar os feitos da história, a primeira pergunta é, no entanto, o que é, então, um feito da filosofia – se algo é, ou não é, filosófico” (Hegel, 1995a, p. 176).

Dessa forma, assim como a contradição entre abstração/concretude explicitada anteriormente se mostrou como o impulso criador para sua própria determinação, também essa aparente má circularidade da História da Filosofia/Filosofia em exigir um discurso autorreferente para seu tratamento, se mostrará, na verdade, como o impulso criador para sua própria determinação: seu

5 “O desenvolvimento da Ideia [tem] duas figuras: uma vez, como sistema filosófico e, depois, como história da filosofia” (Hegel, 1995, p. 75-76).

Conceito (*Begriff*). Determinação esta que, enquanto autorreferente, produzirá necessariamente como seu resultado, a concordância com seu início (*kreis von kreisen*):

Esse conceito da filosofia é a ideia que se pensa, a verdade que se sabe (§ 236): o lógico com a significação de ser a universalidade verificada no conteúdo concreto como em sua efetividade. Desse modo, a ciência retornou ao seu começo; e o lógico é assim sei resultado', enquanto [é] o espiritual (Hegel, 2011, p. 363).

Pois, se por um lado, a história “contingente” apresenta imanente a Razão como pressuposto essencial de sua aparição, por outro, a Ideia da Filosofia só pode vir a ser o ápice da libertação do espírito se ela puder – a partir daquela sua cisão originária, que é o nascimento do impulso à Filosofia – mediar o reencontro com o seu próprio desenvolvimento utilizando como ponto de passagem para a verificação de sua universalidade, a sua aparição enquanto ente/essente (*seiende*); ou seja, a aparição em uma existência impregnada de finitude e contingência.

É esse aparecer que funda, antes de tudo, o desenvolvimento ulterior. A primeira aparição é constituída pelo *silogismo* que tem o *lógico* como fundamento, enquanto ponto de partida, e a natureza como meio-termo que conclui o *espírito* com o mesmo. Torna-se o lógico, natureza e a natureza, espírito. A natureza, que se situa entre o espírito e sua essência, não os separa, decerto, em extremos de abstração finita, nem se separa deles para [ser] algo autónomo que como Outro só concluiria Outros; porque o silogismo é *na ideia*, e a natureza essencialmente só é determinada como ponto-de-passage e momento negativo: ela é, em si, a ideia. Mas a mediação do concreto tem a forma exterior do *passar*, e a ciência, a do curso da necessidade; de modo que somente em um extremo é posta a liberdade do conceito, enquanto seu concluir consigo mesmo (Hegel, 2011, p. 363-4).

Tal conceito da filosofia deve ser associado à própria vivência filosófica de Hegel, haja vista a intensa revisão e autocrítica produzida nas três edições da *Enciclopédia*, mediadas concomitantemente pelas ininterruptas realizações de suas *Lições* durante mais de vinte anos. Revela-se então, para tal objetivo, a necessidade de uma atividade fluente entre a manifestação da ciência pura a partir da história contingente, e o desempenho da exposição oral *dia-lógica*: servindo a contingência da natureza enquanto *ponto-de-passage* para o reencontro da ciência da Ideia pura com o seu espírito a partir de uma existência impregnada de finitude. O que, afinal de contas, sempre foi a pretensão de Hegel enquanto professor universitário, que assim e apenas o queria ser: realizar suas aulas acompanhadas de um manual de ensino à Filosofia.

3 A EXISTÊNCIA (*EX-SISTENTIA*) DA CIÊNCIA FILOSÓFICA

Dessa forma, é a falta de uma constituição que se relacione com as filosofias imediatamente passadas e presentes – com a finitude existencial – que o espírito do mundo e do tempo de Hegel sentiu a necessidade, não apenas de produzir novamente uma obra na qual a Filosofia se eleve ao patamar de Ciência, como de constantemente refazer para si mesmo a edição de seu sistema: mostrando que a atualização não significa necessariamente nem a invalidação da absoluta concretude que tinha o sistema exposto anteriormente, nem a interrupção de novas possibilidades – foram 3, ao menos, o número de reedições da *Enciclopédia*, segundo a datação de seus prefácios.

Tal fonte da necessidade de elevação da filosofia, diz Hegel, está na multiplicidade reservada pela própria cultura, e deve nela o espírito se cultivar e ganhar consciência de suas instituições para que a sistematização do conteúdo absoluto apareça com ele em unidade, revelando assim sua imanência a partir de qualquer pressuposto contingente de seu mundo. Assim, para que a humanidade possa conquistar novamente para a Ideia da Filosofia seu trono absoluto, antes teria que fazê-la emergir partir do ser-aí mais imediato que era apresentado ao espírito do mundo: e este é a sua cultura.

Segundo a interpretação de Walter Jaeschke, “as linhas fundamentais do ponto de partida hegeliano estão amplamente delineadas por meio da situação histórico-problemática da crítica lógico-transcendental de Kant à metafísica tradicional” (Jaeschke, 2013, p. 173). E, de fato, este projeto de libertação do espírito humano, que deveria ser concretizado com a apresentação do Sistema da Razão Pura, foi, desde [os *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como*

ciência⁶, de] Kant, a meta suprema do Idealismo Alemão: segundo Nicolai Hartmann (1960), os idealistas alemães tem sua pedra de toque em comum na Crítica da Razão Pura.

É, pois, se referindo a esse momento que, já no período de Iena, Hegel afirma em seu *Differenz-Schrift*:

A cisão é a fonte da necessidade da filosofia [...]. Na cultura, o que é manifestação do absoluto, se isolou do absoluto e se fixou como algo de autônomo. Mas, ao mesmo tempo, a manifestação não pode negar sua origem e deve partir daí para constituir como um todo a multiplicidade e suas limitações (Hegel, 2003, p. 37).

Deve, pois, então, concordar fluentemente a manifestação para-si com a coisa em si mesma, o contingente com o imutável eterno, a escrita e a letra naturalizada com a oralidade *dia-lógica*: a obra com a Filosofia.

Tudo isso para evitar a queda na abstração que o apego à fixidez da obra escrita “canonizada” provoca; cujo comportamento é, aliás, nada menos que a morte da Filosofia; por isso segue-se aqui a recomendação deixada por Bourgeois: que “[...] reafirmar a *Enciclopédia* é refazê-la para si mesmo e em si mesmo; ler a *Enciclopédia* é reescrevê-la” (Bourgeois, 2012, p. 444, grifo do autor). Pois a cultura, ao representar para Hegel a manifestação que se cinde da unidade absoluta, deve servir justamente, para o filósofo que busca a unidade entre o ser e o pensar, como um convite para seu cultivo: cujo tratamento exigirá e produzirá o desdobramento desses elementos [i]mortalizados e fixados abstratamente pela tradição; bem como traduzir para o espírito de seu tempo e de seu mundo todo o conteúdo legado que está velado no culto a estes símbolos apresentados (*Vorstellung*). Portanto, apenas enquanto cultivada (*Bildung*) pelo próprio sujeito do conhecimento, pode todos os elementos de seu mundo *contingente*, nessa atividade, se constituírem neles mesmos e para-si enquanto *necessários*; e, portanto, pode a cisão representada (*Vorstellung*) pela cultura ser superada na expressão (*Darstellung*) plena do Conceito: um cultivo que nos remete à etimologia da “Filosofia”, ou seja, à manutenção da amizade/amor (*Philo*) pelo saber (*sophia*).

Assim, é através da recapitulação da série das configurações do espírito, exposta nas suas lições sobre História da Filosofia, que Hegel procurou mostrar na contingência histórica a necessidade racional contida na totalidade dos sistemas filosóficos, quando cultivados especulativamente; de modo que, a partir da exposição feita pelo próprio autor dessa trajetória possa-se compreender o necessário surgimento de seu hegelianismo, e conseqüentemente, do almejado Sistema da Ciência exposto em sua *Enciclopédia*. A propósito, como ele mesmo diz, esta rememoração das configurações dos sistemas da filosofia já é, em sua apercepção, a própria filosofia hegeliana: visto que “o mesmo desenvolvimento do pensar, que é exposto na história da filosofia, expõe-se na própria filosofia, mas liberto da exterioridade histórica – puramente no elemento do pensar” (Hegel, 2012, p. 55); ou seja, em sua *Ciência da Lógica*.

Essa simbiose, como já anunciada, o autor procura deixar bem claro em várias de suas passagens, como por exemplo esta, das *Lições* de 1816/17: “O estudo da história da filosofia é o estudo da própria filosofia e, claro está, principalmente do lógico” (Hegel, 2006, p. 98). Tal constatação se deve em grande parte porque “[...] a sucessão dos sistemas da filosofia na história é a mesma que a sucessão na derivação lógica das determinações conceptuais da Ideia” (Hegel, 2006, p. 33); de tal forma que, seguindo a letra de Hegel, “[...] nos importa, sem dúvida, saber reconhecer estes conceitos puros naquilo que a figura histórica contém” (p. 33). Assim, “a lógica é uma prova para a história da filosofia, e vice-versa. As configurações no desenvolvimento histórico são mais concretas; para se poderem apreender, importa realçar os princípios e poder conhecer um no outro” (Hegel, 2006, p. 225).

Ou seja, propõe-se aqui, como chave de compreensão da filosofia hegeliana, ao menos como sua introdução, *reconhecer como se exerce a correspondência* entre o itinerário da história da filosofia de Hegel publicadas postumamente nas *Lições* e os necessários momentos e divisões categoriais da Ciência da Lógica e conseqüentemente da *Enciclopédia* como um todo: visto que, como já afirmado pelo próprio autor, a sequência dos princípios dos sistemas filosóficos apresentados se dá com a

⁶ “Aqui se mostra, em primeiro lugar, a utilidade de um sistema das categorias de um modo tão claro e incontestável que, mesmo se não existissem outras provas, esta só bastaria para demonstrar que elas são indispensáveis no sistema da razão pura” (Kant, 1988, § 51, p. 175).

mesma necessidade que a sucessão na derivação lógica das determinações conceituais da Ideia. Em outras palavras, a *Enciclopédia* como um todo é divulgada como a exposição lógico-conceitual sistemática dos momentos essenciais da história da filosofia; enquanto ciência da lógica, da natureza e do espírito: o encadeamento lógico que se dá temporalmente, e que governa a história.

4 LIÇÕES X ENCICLOPÉDIA

Portanto, a fim de que o objeto da história da Filosofia possa ser introduzido, segue-se do que foi exposto, primeiramente (1), a necessidade de se determinar o critério de escolha das fontes utilizadas pelo autor para a seleção dos sistemas em questão, haja vista que o tratamento científico em Hegel sempre já pressupõe a unidade da teoria com a experiência: do objeto com o sujeito. Quanto a isso, o próprio autor ressalta a importância de se distinguir a história enquanto “coisas feitas” - *objeto* da experiência - e a “narração dessas coisas feitas” - representação feita pelo *sujeito*: “O nome história tem esse duplo sentido de que, por um lado, designa os próprios feitos e exemplos, e [de que], por outro lado, os [designa] na medida em que são formados pela representação para a representação” (Hegel, 1995a, p. 169).

Assim, Hegel mostra que a recapitulação do conceito de Filosofia através da sua história – que nada mais é do que o objetivo de tal história – já não se preocupa mais com a possibilidade de adequação ou não entre as representações transmitidas pela tradição com os fatos que elas representam. Desse modo, a investigação se instala já nas próprias representações como ponto de partida – nas coisas como coisas do próprio pensamento –; visto que, “na História da Filosofia, os historiadores não são fonte, mas os próprios feitos residem diante de nós; são as próprias obras filosóficas; são estas as fontes verdadeiras” (Hegel, 1995a, p. 169-170): com isto o autor mostra superar o dilema entre “o que foi escrito pelo autor” e “o que foi transmitido do que ele escreveu” (ou seja: a fidelidade do documento registrado), chegando mesmo a indicar que se utilize da compilação de comentadores e historiadores em períodos muito longos, ou cujos fragmentos originais foram perdidos⁷.

Tal confiança em aceitar o material que se tem acesso, longe de ressaltar a incontinência de Hegel em completar o sistema da ciência, busca justificar a imanência da unidade absoluta da Ideia da Filosofia a partir da multiplicidade da cultura constituída em seu mundo: em outras palavras, a imanência do Todo a partir de tudo. Pois, “no que toca às filosofias, são, porém, apenas de se salientar, nomeadamente, aquelas cujos princípios provocaram um abalo, e através das quais a ciência sofreu um alargamento” (Hegel, 1995a, p. 174): obviamente, a ciência que ele está aqui a se referir - assim como foi dito sobre a história –, é a [ciência] do próprio sujeito que é autor da [re]efetuação do Sistema da Ciência; visto que proceder de outra maneira faria com que a derivação dos conceitos puros se submetesse ao empírico/contingente – tornando impura a demonstração.

[...] a filosofia se mostra como um círculo que retorna sobre si, que não tem começo - no sentido das outras ciências -, de modo que o começo é só uma relação para com o sujeito, enquanto este quer decidir-se a filosofar, mas não para com a ciência enquanto tal. [...]. É mesmo esse seu único fim, agir e meta: alcançar o *conceito de seu conceito*, e assim seu retorno [sobre si] e sua satisfação (Hegel, 2012, p. 58, grifo nosso).

Assim, o cultivo da história dos pensamentos é sempre feito na finalidade de que o sujeito de tal conhecimento obtenha subsídios suficientes para a totalização do sistema da razão, e vice-versa. Portanto, caso se queira obter a essencial interpretação de qualquer parte dessa história compilada, terá que se atentar não apenas para o autor ou tema em questão, mas para a finalidade do tratamento da história da filosofia: lá é que está sua verdade, já que, afinal de contas, a exposição se trata de um mesmo objeto e de uma mesma Filosofia; de modo que sua verdade esteja na exposição completa do sistema da Razão. Isso significa dizer que, por exemplo, no caso em questão - na relação entre a história da filosofia exposta nas Lições e o sistema exposto na Enciclopédia –, a verdade sobre o platonismo, sobre o aristotelismo, ou sobre o kantismo, está na exposição do hegelianismo: a filosofia mais concreta e última no tempo *segundo Hegel*.

⁷ “Também há outros períodos em que é desejável que outros tenham lido as obras dos filósofos desses [períodos] e dado excertos. Muitos escolásticos deixaram obras de 16, 24 e 26 fólhos; aí temos, então, que nos ater ao trabalho de outros. Muitas obras filosóficas são também raras, difíceis de obter. Muitos filósofos são, o mais das vezes, [filósofos] históricos e literários; podemos, assim, limitar-nos a coleções, ao que elas contêm” (Hegel, 1995, p. 170).

Se o antigo deve renovar-se – isto é, uma figuração antiga, pois o conteúdo mesmo é eternamente jovem – a figuração da ideia, por exemplo como *Platão* e muito mais profundamente *Aristóteles* lhe deram, é infinitamente mais digna de recordação; também porque seu desvelamento, por meio da apropriação em nossa cultura pensante, é imediatamente não só um entender dela, mas também um progredir da própria ciência (Hegel, 2012, p. 31, grifo do autor).

Em segundo lugar (2), quanto à interpretação adotada por Hegel frente aos autores da tradição filosófica, bem como a determinação da relevância dada pelo autor da *Enciclopédia* a cada um dos diversos sistemas filosóficos; questiona-se: em que medida os conceitos puros dali libertos da exterioridade histórica seriam dependentes dos respectivos fatos particulares ali cultivados.

Claramente, quanto ao que já foi dito, não se está aqui a defender uma absoluta dependência [dos conceitos puros com os fatos cultivados particularmente por Hegel] – haja vista a fragilidade desta interpretação –, e nem mesmo a absoluta possibilidade de abstração desses conceitos puros a partir de qualquer conteúdo cultural; mas sim, que haveria um limite intermediário entre esses dois extremos hipotéticos: a filosofia surge apenas depois de um certo nível cultural do indivíduo. Nesse sentido, para o esclarecimento da questão necessita que se demonstre as variações contingentes que a Lógica permitiria em seu aparecimento caso a filosofia última no tempo não fosse a de Hegel; ou seja, como se configurou a concretude do Sistema da Ciência na História da Filosofia em tempos e espaços diferentes dos de Hegel.

Dessa forma, a *Enciclopédia* é apenas uma dessas possíveis exposições da Ideia da Filosofia – por mais que aqui se defenda que ela seja a melhor para um sujeito que comece imediatamente a filosofar a partir da cultura moderna-ocidental.

Isso quer dizer que o Sistema da Razão recebeu inúmeras outras manifestações, e tais obras que deram existência histórico-geográfica para tal, foram desta forma reconhecidas e canonizadas justamente por expor de modo mais concreto e adequado para seu tempo a Ideia da Filosofia: pois, “[...] se já, em geral, a diferença de cultura consiste na diferença das determinações de pensamento, isto ainda tem de ser mais o caso com as filosofias” (Hegel, 1995a, p. 92).

E, finalmente, em terceiro lugar (3), o objetivo final, decorrente do item anterior (2), exige que se exponha como se dá a relação entre a divisão categorial das partes das ciências particulares sintetizada no sumário [*Inhalt*] da *Enciclopédia* com a divisão dos períodos da História da Filosofia; bem como a variação que essa proporção sofreria em função do tempo. Visto que, se por um lado existe uma dependência entre a divisão – que é histórica⁸ – das determinações conceituais da Ideia da Filosofia com a cultura no qual o sujeito está inserido; por outro, “[...] é indeterminado quantas são as partes especiais de que se precisa para constituir uma ciência particular, já que a parte não deve ser apenas um momento singularizado, mas ela, para ser algo de verdadeiro, deve ser uma totalidade” (Hegel, 2012, p. 56).

Assim, decorrente da já dita dupla figuração de exposição da filosofia – como lógica e histórico-conceitual – para a conquista da Ideia da Filosofia mostra-se tanto a necessidade de se assumir a obra de execução do Sistema das Ciências Filosóficas em uma visão geral, ou seja, como um *compêndio* (manual), bem como a necessidade de mediar as suas partes essenciais com as singularidades da cultura na qual se quer inseri-los, através de uma exposição *dia-lógica* presente em sua atualidade máxima: a *ex-sistentia* nada mais é do que a essência em sua máxima atualidade.

CONCLUSÃO

Como espera ter exposto, a congruência entre os dois elementos que propusemos trabalhar só é possível por um lado, através de uma aproximação cada vez maior ao tempo presente do filósofo, e por outro, pelo sacrifício da letra do texto, que se torna obsoleta com o menor deslocamento de perspectiva. Tal conclusão se aproxima muito daquilo que Marcos Nobre chama de “diagnóstico de tempo presente”, conectando tal interpretação de Hegel com aquilo que se passou a chamar de Teoria Crítica.

⁸ No início da seção “Divisão geral da lógica”, no primeiro volume da *Ciência da Lógica – A Doutrina do Ser* –, Hegel faz uma interessante observação a este respeito: “Naquilo que foi dito sobre o *conceito* dessa ciência e sobre o lugar de sua justificação, reside o fato de que a *divisão* geral aqui pode ser apenas *provisória*, pode, por assim dizer, ser apenas indicada na medida em que o autor já conhece a ciência, sendo aqui, portanto, capaz de indicar *prévia* e *historicamente* em que diferenças principais o conceito irá se determinar em seu desenvolvimento” (Hegel, 2016, p. 62, grifo do autor).

Da mesma forma, consciente desses efeitos que acometem o texto sobre a Filosofia hegeliana, as intenções desses apontamentos aqui desenvolvidos neste artigo permaneceram longe de expor o tema em suas singularidades; mas, se muito, sua pretensão foi apenas de expor as suas linhas gerais; não por que a forma do objeto de estudo ultrapasse as exigências de um artigo, mas porque as deficiências se tornam cada vez maiores quando descemos ao singular: o que é melhor deixar a cargo do leitor.

REFERÊNCIAS

- Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)* – V. I. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)* – VIII. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- Hegel, G. W. F. *Ciência da Lógica: 1. A doutrina do ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- Hegel, G. W. F. *Introdução às Lições sobre História da Filosofia*. Lisboa: Porto Editora, 1995a.
- Hegel, G. W. F. *Introdução à História da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- Hegel, G. W. F. *Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy – The Lectures of 1825-1826 – VIII*. Los Angeles: University of California Press, 1990.
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy – Greek Philosophy to Plato*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1995b.
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) - Erste Teil*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 (Werke, Band 8).
- JAESCHKE, W. “O sistema da Razão Pura”. In: Gonçalves, M. C. F. *O Pensamento Puro Ainda Vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel*. São Paulo: Barcarolla, 2013.
- Bourgeois, B. *Hegel Os atos do espírito*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- Bourgeois, B. “A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel”. In: Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)* – V. I. São Paulo: Loyola, 2012.
- HARTMANN, N. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1960.
- KANT. *Prolegômenos a toda a Metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1988.



CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROGRESSO MORAL NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE IMMANUEL KANT

Katieli Pereira *

RESUMO

Com o presente artigo, ensejamos trazer à luz os fundamentos basilares da ideia de que o progresso moral age em consonância com o progresso histórico. Neste sentido, o nosso objetivo geral concerne à compreensão do lugar que o progresso moral ocupa na filosofia da história de Immanuel Kant. Para tanto, o estudo foi conduzido com o propósito de responder a seguinte pergunta: como Kant compreende o progresso moral do ponto de vista de sua filosofia da história? Para respondermos essa questão, estruturamos o trabalho em três momentos: inicialmente, abordamos o tema de um ponto de vista teórico, utilizando como aporte o texto *Ideias de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Num segundo momento, trabalhamos sobre a justificativa prática de Kant para o progresso humano, tendo como guia o texto *Sobre a expressão corrente*. Por fim, abordamos a doutrina de Kant do sumo Bem e a sua possível relação com a filosofia da história.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia da história. Progresso moral. Sumo bem.

ABSTRACT

With this article, we aim to bring to light the basic foundations of the idea that moral progress acts in line with historical progress. In this sense, our general objective concerns the understanding of the place that moral progress occupies in Immanuel Kant's philosophy of history. Therefore, the study was conducted with the purpose of answering the following question: how does Kant understand the moral progress from the point of view of his philosophy of history? To answer this question, we have structured the work in three moments: initially, we will approach the theme from a theoretical point of view, using as a contribution the text "*Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*". In a second moment, we will work on Kant's practical justification for human progress, having as a guide the text "*On the common saying*". Finally, we will address Kant's doctrine of the "highest good" and its possible relationship with the philosophy of history.

KEYWORDS

Philosophy of history. Moral progress. Highest good.



INTRODUÇÃO

Immanuel Kant (1724 – 1804), como se sabe, é um dos mais insignes filósofos modernos cujo Império de sua obra incidiu como um divisor de águas nos campos da ciência, da ética e da política. Parte de seu pensamento maduro foi dedicado a refletir sobre a moral e sobre a tese de que a história universal segue um curso progressivo rumo à realização de um propósito último da natureza.

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) na condição de Bolsista pela CAPES, sob orientação de Roberto S. Kahlmeyer-Mertens. Pós-graduanda a nível de especialização em Psicologia Clínica Fenomenológico-existencial pelo Núcleo de Clínica Ampliada Fenomenológica Existencial (NUCAFE), e graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR, 2012-2016). Membro da comissão executiva do periódico Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutic and Metaphysics e atual psicóloga do Núcleo de Estudos e Defesa dos Direitos da Infância e Juventude (NEDDIJ), da UNIOESTE. Possui interesse em fenomenologia e hermenêutica, com ênfase na obra do pensador Martin Heidegger.

Essa tese, que trata do progresso humano, foi tematizada primeiramente no texto intitulado *Ideias de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*. Todavia, nos anos seguintes, Kant investe em outros escritos em que justifica a noção do progresso moral e do progresso histórico, tanto do ponto de vista teórico, quanto prático da razão. Nestes manuscritos, o filósofo elabora respostas às críticas que a ele foram direcionadas, que consideravam audaciosa a sua tese de que a história se desenrola numa progressão.

Um dos motivos de intérpretes terem direcionado críticas a Kant se deve ao fato de que, supostamente, a concepção de *progresso* moral é contrária ao *princípio* da moral que o filósofo desenvolve em outros escritos, o que faria com que a sua filosofia da história parecesse antagonizar o restante de seu sistema filosófico. Para tanto, no intuito de resolver este problema, alguns autores propuseram que a ideia de progresso moral fosse desatrelada da ideia de progresso histórico, defendendo que o progresso histórico diz respeito unicamente ao progresso jurídico-político dos povos. Entretanto, levando em consideração que o filósofo reafirma, em diversos momentos de sua obra, que o progresso moral é parte intrínseca ao progresso histórico, há razões para se investigar o lugar do progresso moral dentro do que é a sua filosofia da história.

Assim, o presente trabalho foi desenvolvido com o intuito de perscrutar, por intermédio de considerações *basilares*, uma resposta à seguinte questão: como Kant compreende o progresso moral da humanidade do ponto de vista de sua filosofia da história? Para respondermos a essa pergunta, nosso empreendimento foi seccionado em três momentos. Nas duas primeiras seções nos debruçamos sobre as justificativas teórico e prática da razão, oferecidas pelo próprio Kant, para a ideia de progresso moral e de progresso histórico. Já no terceiro momento trabalhamos sobre a relação da doutrina do sumo Bem, anterior à filosofia da história, com a noção de progresso moral e progresso histórico.

O PROGRESSO MORAL DE UM PONTO DE VISTA TEÓRICO

Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita (1784) ascende ao primeiro investimento de Immanuel Kant em sua *filosofia da história*. Sua publicação original ocorre três anos após a primeira edição de *Crítica da Razão Pura* (1781), obra mestra do filósofo. Em suma, no texto que integra o pensamento da fase crítica de Kant, verifica-se um esforço em tematizar a ideia de que a história humana segue um fio condutor uníssono a um *propósito da natureza*. Nas palavras do próprio autor: “Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite, todavia, uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio. (Kant, 2016, p. 04).

Ocorre que, ao projetar essa ideia, Kant abre margem para críticas que apontam um suposto contrassenso em seu sistema filosófico. Isto, pois, ao assimilar que a natureza é uma *força* que se sobrepõe ao homem e que, por conseguinte, impõe fins aos seres humanos, alguns intérpretes concluem que a promoção do progresso histórico cabe exclusivamente à *natureza*. Assim, supervaloriza-se o papel da natureza no que seria o aperfeiçoamento da espécie humana, abstraindo a função da *liberdade do homem* nesse processo de aperfeiçoamento.

Ora, se Kant de fato sustentasse essa ideia, assim como é entendida por alguns intérpretes, ele impugnaria a própria tese de que a ação moral resulta de uma *deliberação livre* e autônoma da vontade. Deste modo, o contrassenso incidiria em que, se o melhoramento do homem está unicamente amarrado a um *princípio teleológico da natureza*, então, ou a moral não é livre ou ela não tem parte no progresso histórico. Diante disso, para solucionar esse problema, pondera Nadai:

[...] autores propõem que se interprete o progresso histórico como restrito ao progresso jurídico-político, pois na legalidade de uma ação não está implicada necessariamente a sua moralidade: o progresso histórico diria respeito apenas ao incremento da *legalidade* das ações, o incremento das ações “conforme ao” dever, e não exerceria qualquer papel no que diz respeito ao incremento das ações “por” dever, isto é, ao progresso moral da humanidade. (Nadai, 2017, p. 15).

Todavia, como sustenta Nadai (2017), uma proposta nesse sentido se oporia ao próprio pensamento kantiano, tendo em vista que o filósofo reafirma sucessivas vezes, no conjunto de seu

empreendimento filosófico, que o *progresso moral* está enlaçado ao *progresso histórico*. Na acepção de Kant, o progresso histórico tende a destinar o homem ao desenvolvimento completo de suas *disposições naturais*, a fim de que este saia de seu estado de animalidade para alçar o grau supremo de humanidade. Para tanto, como o homem não goza de uma vida imensuravelmente longa para aprender a dominar essas disposições, a natureza necessita que os homens leguem seus conhecimentos para indefinidas gerações, até que se alcance, enfim, o propósito último da natureza. Caso contrário, “se prescindirmos desse princípio, não teremos uma natureza regulada por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza e uma indeterminação desconsoladora toma o lugar do fio condutor da razão”. (Kant, 2016, p. 05). Tendo isso em vista, caberia perguntar, então: quais são essas disposições naturais? No caso do homem, que é guiado pela razão e pela liberdade da vontade, e não por instinto como os animais, destaca-se três disposições, que são melhores tematizadas na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), são elas: disposição *técnica*, *pragmática* e *moral*.

A primeira diz respeito a características e qualidades humanas úteis que viabilizam a conservação e a reprodução da espécie, tais como mãos habilidosas para caçar e preparar alimentos e um aparelho fonético que permite uma comunicação complexa. A segunda se refere a uma disposição que se coaduna a comportamentos civilizatórios, como a capacidade humana de socializar e criar laços, permitindo transcender dos aspectos primitivos para condutas mais afinadas. Já a disposição moral concerne “à capacidade do ser humano de agir em relação a si mesmo e aos demais segundo o princípio da liberdade sob leis, isto é, à capacidade dos seres humanos de agir moralmente, segundo lhe ordena sua razão prática”. (Nadai, 2017, p. 20).

Ainda no que tange a essas disposições, pode-se assegurar que Kant denomina *cultivo* ao processo incumbido à disposição técnica; nomeia *civilização* ao processo legado à disposição pragmática; e denomina *educação moral* ao processo da disposição moral. Porém, como afirma o filósofo: “Mediante a arte e a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda espécie de boas maneiras e de coros sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*”. (Kant, 2016, p. 16). Nesse sentido, considerando que o progresso histórico destina o homem ao desenvolvimento de suas disposições naturais e que, no âmbito destas disposições, a moralidade compreende uma importante parte, ponderamos que o progresso histórico depende em muito do progresso moral da humanidade, pois, “diferentemente das disposições físicas, que em princípio podem ser desenvolvidas durante a vida de um indivíduo, as disposições racionais requerem inúmeras gerações para seu completo desenvolvimento”. (Kleingeld, 2011, p. 111).

Frente a isso, destacamos que quando Kant assevera que o homem trabalha, mesmo que inadvertidamente, seguindo um fio condutor enlaçado a um propósito da natureza, o filósofo não quer dizer que exista um poder místico que hipnotize o homem, conduzindo-o para o progresso histórico cujo fim é o melhoramento da espécie. Na tese de Nadai:

Que Kant considere o progresso histórico como “fim da natureza” deve ser entendido apenas como uma maneira de integrar certo dado da natureza humana (a saber, o caráter insociável pelo qual se manifesta a sociabilidade humana) à ideia de história como progresso. De fato, Kant considera que a natureza dotou a humanidade das qualidades da insociável sociabilidade, que promovem o autoaperfeiçoamento da espécie e podem levar ao incremento da capacidade de agir moralmente. É apenas nesse sentido que o progresso da espécie é “fim da natureza”: todo o aperfeiçoamento da espécie humana, seja jurídico-político ou moral, depende daquilo que os seres humanos fazem de si mesmos, do uso que fazem de sua liberdade. (Nadai, 2017, p. 17).

A essa altura intui-se salientar que, quando Kant afirma que “ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*”, parte da noção de que não é a moralidade que progride na história, mas a educação moral impulsionada pela *disposição moral*. Desta maneira, ao lançarmos um olhar retroativo para a história, desde os primórdios do homem, veremos que esse processo não contempla necessariamente uma elevação de *ações morais*, mas uma elevação da *capacidade* de comportar-se relativamente à lei moral. Assim, “Kant não deixa de insistir que o desenvolvimento da civilidade, o ingresso no estado civil e o progresso das instituições jurídicas oferecem condições que preparam ou facilitam o florescimento dessa disposição, a ‘disposição moral’”. (Nadai, 2017, p. 16). Por fim, ainda que alguém levante a hipótese de que o progresso moral, do ponto de vista da filosofia da história,

possua fundamentos contestáveis, este não poderá negar que há razões *práticas* para assegurar a crença neste progresso, pois nisso também pensou Kant, tal como veremos na seção a seguir.

O PROGRESSO MORAL DE UM PONTO DE VISTA PRÁTICO

No texto sobre o qual nos debruçamos no tópico anterior, a saber, *Ideias de uma história universal* (1784), Kant se desdobra sobre a hipótese de que há uma progressão na história onde, com o legado de conhecimento sendo repassado de geração para geração, o homem oportuniza um *aperfeiçoamento* das disposições intrínsecas à espécie doadas pela natureza. Nesse texto observa-se o ímpeto do filósofo em sustentar a ideia de que o progresso das faculdades humanas (que podem incidir num progresso jurídico, político e moral) possa ser justificado do ponto de vista *teórico* da razão. Ou seja, há uma tentativa de Kant de defender a tese de que a natureza dotou o homem de qualidades que, quando desenvolvidas, conduzem a humanidade para um bem soberano.

Como explicitado, também no tópico anterior, esse texto de Kant acendeu algumas críticas que apontam para um teor contraditório entre o que o filósofo sustentou na *Crítica da Razão Pura* (1781) e o que sustentou em sua filosofia da história. Não só isso, o texto *Ideias de uma história universal* também foi alvo de juízos que consideram esse empreendimento um tanto quanto audacioso. Neste meio tempo, Kant elabora outros escritos onde intenta reforçar a sua tese de progresso do ponto de vista *teórico* da razão, tal como em *Crítica do Juízo* (1790). Todavia, nos anos seguintes, Kant dá um passo adiante em sua filosofia da história e propõe uma justificativa não só *teórica*, mas também *prática* para a sua ideia acerca do progresso humano, que pode ser contemplada nos opúsculos *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* (1793) e *À Paz Perpétua* (1795). Nesses textos, o autor propõe que a noção de progresso humano (abrangendo o progresso moral) deve ser justificada mediante o interesse da razão pelo alcance do que ela própria impõe como dever. Assim, Kant assevera:

[...] O conceito de dever, para se fundar, não precisa de nenhum fim particular, antes suscita, pelo contrário, um outro fim para a vontade do homem, a saber: contribuir por todos os meios para o soberano bem possível no mundo (a felicidade geral no universo, associada à mais pura moralidade e conforme com ela) – o que, por estar decerto em nosso poder de um lado, mas não dos dois, impõe à razão, do ponto de vista prático, a fé num Senhor moral do universo e numa vida futura. (Kant, [s. d.], p. 08).

Essa imposição da fé num Senhor moral, suscitada por Kant, também é tematizada na sexta proposição de *Ideias*, concernente à observação de que a espécie humana necessita de uma *barreira* capaz de limitar as ações que emergem de uma *vontade particular*, de maneira que obrigue o homem a obedecer a uma *vontade universalmente válida*. E de onde tirar esta barreira? Ou, melhor dizendo, este “Senhor”? De acordo com Kant, da própria espécie humana, isto é, não de um ser místico e sobrenatural, nem mesmo de um único homem, como um rei ou um papa, tendo em vista que este único homem pode querer gozar de seu poder de maneira injusta, abusando da liberdade de seus subordinados. Para tanto, o ideal é que essa fé seja depositada na esperança de alcançar uma *constituição civil* perfeitamente justa e universalmente válida que respeite a liberdade dos indivíduos (Kant, 2016).

Entretanto, Kant não é ingênuo na elaboração de sua teoria, pois ele próprio aponta que seu ideal de uma constituição civil perfeita é a tarefa mais difícil de todas e, muito provavelmente, impossível de ser completada em definitivo, tendo em vista que “de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada reto. Apenas a aproximação a esta ideia nos é ordenada pela natureza”. (Kant, 2016, p. 12). Com isso Kant deixa claro que não há meios de *provar* teoricamente a sua tese de que o homem progride no curso da história, mas que há justificativas para crer nesse melhoramento do homem, tanto do ponto de vista teórico quanto prático. Diz o filósofo:

A esperança de melhores tempos, sem a qual um desejo sério de fazer algo de útil ao bem geral jamais teria aquecido o coração humano, sempre teve influência na atividade dos que rectamente pensam [...]. No triste espetáculo não tanto dos males que, em virtude das causas naturais, oprimem o género humano, quanto antes dos que os homens fazem uns aos outros, o ânimo sente-se, porém, incitado pela perspectiva de que as coisas podem ser melhores no futuro e, claro está, com uma benevolência desinteressada, pois já há muito estaremos no túmulo e não colheremos os frutos que em parte temos semeado. (Kant, [s. d.], p. 17).

Dessa maneira Kant envereda para razões subjetivas que *justifiquem* a tese acerca do progresso histórico e do melhoramento do homem. Com isso ressalta-se que, tanto as justificativas teóricas, quanto as justificativas práticas do filósofo não implicam ainda numa *prova* teórica acerca dessa ideia de progresso. Contudo, se levarmos em conta o argumento de Kant de que o homem é feito de *uma madeira retorcida de que não se pode fazer nada reto*, haverá motivos até para nos *contrapormos* à tese do melhoramento humano, tendo em vista que, se homem é mesmo tão imperfeito, como sustenta Kant, seria mais coerente aderir ao posicionamento pessimista e sustentar que o melhoramento da espécie é impossível, em vez de aderir ao posicionamento otimista em relação ao progresso do homem, não é mesmo?

Não para Kant. Pois, na acepção do filósofo, existem razões metafísicas que permitem a espécie humana crer na prova do progresso histórico (Nadai, 2017). Afinal, abandonando-nos a tal crença pessimista, não faria sentido colocar-nos em busca de uma constituição civil mais justa. Para além disso, proposições *normativas* não podem derivar de proposições descritivas, ou seja, mesmo que no curso da história muitos humanos não tenham agido por dever, isso não significa que comportar-se em prol do dever não seja um bom fundamento do ponto de vista da razão pura prática. Logo, “[...] do mesmo modo, do fato do “espetáculo de males” da história humana pregressa contrariar a ideia ou hipótese de que a humanidade pode progredir para um melhoramento político e moral, não se pode concluir que não devamos atuar de tal modo que este progresso seja possível”. (Nadai, 2017, p. 217).

É por este motivo que Kant endossa, em *À Paz perpétua*, a ideia de que a crença no *progresso moral* não é só uma questão de ter *esperança* num futuro melhor, mas é um *dever* que, sendo assumido pelos homens, permite avanços na edificação de uma constituição civil universalmente forte, capaz de abolir conflitos e conduzir à paz entre as nações. Somente assim seríamos dignos da verdadeira felicidade, uma vez que a isto só se alcança quando fazemos um bom uso da razão. Nesse sentido, a natureza não quer que o homem viva bem e em função de satisfazer os seus desejos particulares, mas quer que o homem trabalhe para tornar-se merecedor da vida e de seu bem-estar. Em *Sobre a expressão corrente*, ele afirma:

A experiência, que só pode ser interna, de que nenhuma ideia eleva mais o ânimo humano e o estimula até ao entusiasmo do que precisamente a de uma pura disposição moral que honra o dever acima de tudo, luta com os inumeráveis males da vida e até com as suas tentações sedutoras e, no entanto (como com razão se admite que o homem é disso capaz), sobre elas triunfa. Que o homem seja consciente de que pode porque deve – isso revela nele um abismo de disposições divinas que lhe fazem sentir, por assim dizer, um tremor sagrado perante a grandeza e a sublimidade do seu verdadeiro destino. (Kant, [s. d.], p. 17).

Desta maneira, arrematamos com Kant que, ainda que não se possa provar (ou refutar) a tese de que o progresso político e moral exista e está em curso, é um dever soberano da espécie trabalhar em prol deste progresso, a favor das gerações futuras. Assim, considerando que aquilo que o dever ordena *pode* ser realizado, é preciso ponderar que o melhoramento do homem seja, com isso, possível. Do contrário, não haveria motivos para tomarmos parte em ações que expressem preocupação com a prosperidade da nação e com o esclarecimento (*Aufklärung*) da humanidade.

O DEVER DE PROMOVER O SUMO BEM

Immanuel Kant, ao conformar-se como filósofo da moral, defende em distintos momentos de sua obra que toda a filosofia, seja ela voltada para interesses teóricos ou práticos, diz respeito a regras. Por exemplo: ao que concerne ao âmbito teórico, tematiza-se regras voltadas ao conhecimento; já no âmbito prático, trabalha-se regras voltadas à conduta e a liberdade humanas. Assim, remetendo à filosofia prática, pode-se assegurar que quando esta se ocupa com as regras que orientam o comportamento dos homens, seus interesses situam-se, então, no campo da *moralidade* (Krassuski, 2011).

Em síntese, são as regras morais e éticas que oferecem um norte para a vida moral dos indivíduos – ao menos quando estes as encaram na qualidade de *dever*. E é neste contexto da tematização da moralidade e das exigências para a fundamentação da moral que Kant se aprofunda na noção de *sumo Bem*. Ademais, ressalta-se que a doutrina do sumo Bem emerge na obra do filósofo antes mesmo do desenvolvimento de sua filosofia da história, tendo sido explorada já na *Crítica da Razão*

Pura, onde a noção é definida como “a ideia de um mundo moral” que, mesmo na qualidade de *ideia*, pode influenciar o mundo do ser sensível a agir em consonância com as leis morais. Desta maneira, a doutrina do sumo Bem pressupõe, então, que a crença num mundo moral tem o poder de impulsionar o sujeito moral a lançar-se na busca de transformar o mundo sensível em um mundo moral. Não por acaso essa tese guarda muita semelhança com a filosofia da história que Kant desenvolveu e, por isso, não é incomum que intérpretes invistam numa aproximação entre a filosofia da história e a doutrina do sumo Bem (Nadai, 2017).

No manuscrito *Lições de Ética*, publicado tardiamente no ano de 1930, Kant analisa os sistemas morais da antiguidade que o permitiram avançar na elaboração dos fundamentos para a sua própria doutrina. Ele então assume isso:

Tendo como referência as escolas da antiguidade, o conceito de sumo Bem é concebido como um ideal, como uma medida máxima segundo a qual se pode determinar e mensurar todas as coisas. Trata-se de um modelo para todos os nossos conceitos de bem. Mas qual é o maior bem possível? Quando se pensa no melhor dos mundos possíveis, supõe-se estar incluídos nele ao mesmo tempo dois princípios de perfeição. De um lado, está o princípio da boa conduta e da dignidade, a saber, a virtude, que consiste na perfeição do livre-arbítrio. Do outro lado, contraposto a ele, encontra-se o estado máximo de satisfação dos seres humanos, ou seja, a felicidade, que corresponde à perfeição do bem-estar. (Kant, 2018, p. 19).

Assim, podemos dizer que o sumo Bem (*höchstes Gut*) é uma “combinação de felicidade e do mérito para ser feliz”. (Caygill, 2000, p. 300). Isto, pois, na esteira da noção de sumo Bem, a felicidade por si só não é para a razão um bem perfeito [bem supremo], tendo em vista que a razão não aprova a realização de uma vontade particular se esta não estiver ligada com o *mérito* para o alcance da felicidade, ou seja, ligada com a conduta moral correta. Com isso, “[...] tanto a felicidade quanto a liberdade moral *per se* não são adequadas para servir ao sumo Bem. Deve ser a uma combinação de ambas que reúne a moralidade ou o ‘mérito de ser feliz’ com a esperança de felicidade real”. (Caygill, 2000, p. 301).

Esse sistema moral pressupõe, portanto, que o mundo perfeito é aquele onde a *felicidade* e a *virtude* agem numa conjuntura complementar, de maneira que os seres humanos possam gozar de liberdade e felicidade, contanto que sejam dignos de sê-lo mediante o desenvolvimento de suas virtudes. É neste ponto que Kant se distancia das doutrinas morais correntes, tanto das modernas quanto das antigas, uma vez que para ele a felicidade, por si só, não implica a realização do sumo Bem. Nesse sentido, Kant imputa a ideia de que dentro de um sistema moral a felicidade não deve ser o alvo primordial, mas a união da felicidade e da virtude é que deve constituir este alvo (Krassuski, 2011). Com isso, “a ideia do sumo Bem permite articular a reflexão do seguinte modo: o sumo Bem se refere a um conceito heterogêneo no qual estão implicados dois elementos, o bem-estar e a boa conduta, felicidade e virtude, que são, por sua vez, diferentes um do outro”. (Krassuski, 2011, p. 164).

Por isso, considerando essa diferença entre os elementos “felicidade” e “virtude”, Kant distingue o que seria o “sumo bem supremum” e o “sumo bem consumado”. O primeiro é relativo unicamente à virtude, enquanto o segundo refere-se à união entre a virtude e a felicidade. Ademais, considerando que, na *Crítica da Razão Prática*, Kant define a felicidade como um conjunto de princípios práticos materiais determinados pela vontade e que estes princípios têm por objetivo a conquista da sensação de prazer que o sujeito espera do objeto, é preciso delimitar o que Kant quer dizer por *felicidade* – enquanto um conceito racional, isto é, concebido desde a razão – que é como ele se exprime quando se refere à doutrina do sumo Bem (Nadai, 2017).

Quando se trata da noção de felicidade no campo de reflexão do sumo Bem, é preciso saber que a felicidade, do ponto de vista racional, não é o sentimento que advém de ações particulares que têm em vista o prazer por meio de condutas contrárias à moralidade. No âmbito do sumo Bem a felicidade é um “estado de ânimo decorrente do sucesso da ação de alguém que já converteu seu modo de pensar de modo a adquirir um caráter bom e que, por isso, visa promover a moralidade no mundo ou o sumo Bem”. (Nadai, 2017, p. 283). Isto, pois, assim como o sujeito racional, o sujeito moral é afetado por carencias naturais, como a necessidade de sentir-se feliz. Assim, seguindo o princípio da vontade pela lei moral, a felicidade do sujeito moral é condicionada pela promoção do bem e o ensejo de constituir um mundo moral.

Agora que compreendemos previamente os fundamentos basilares que compõem a doutrina do sumo Bem, poderíamos perguntar então: do que se trata o *dever* de promover o sumo Bem? Kant considera que apenas a ação moral tem o poder de promover o sumo Bem, sendo que, tendo buscado se aproximar do sumo Bem, o sujeito moral pode gozar de uma autêntica felicidade. Para ele a lei moral é um *dever* incondicional, sendo o sumo Bem a meta de conquista daquele que, agindo sob esse dever, é competente para construir um mundo moral. Nesse sentido, se o único modo de conquistar o sumo Bem é por meio da realização de ações morais, logo, fomentar um mundo moral é um dever incondicional. Em outras palavras:

[...] sumo Bem é um fim da razão pura prática e corresponde à ideia de um mundo moral; somente a ação de um sujeito que se determina pela lei moral pode promover um mundo moral; a lei moral comanda incondicionalmente; logo, a promoção do mundo moral é também comandada incondicionalmente. (Nadai, 2017, p. 288).

Visto isso, da mesma maneira que Kant argumenta, na elaboração do imperativo categórico, que a vontade humana deve guiar-se pelo princípio de uma legislação universal, destaca-se que essa força normativa agirá, também, em prol da promoção do sumo Bem. Deste modo, “a promoção de um mundo moral é um fim necessário da razão pura prática, mas este fim só pode ser alcançado por uma vontade que se determina pela lei moral. Por isso, a força normativa do dever moral está contida no dever de promover o sumo Bem”. (Nadai, 2017, p. 288). Por fim, reconhecer que o sumo Bem é um fim intrínseco à lei moral é uma maneira de fazer com que as ações morais se tornem desejadas pelo povo.

Pois, ao assumir o dever de lapidar as próprias virtudes e alcançar a prosperidade em prol do sumo Bem, nos doamos ao trabalho de tornar o mundo melhor não só para nós mesmos, mas para todos os seres humanos e as gerações futuras. Finalizando com Kant: “Temos aqui um dever de índole peculiar, não dos homens para com os homens, mas do gênero humano para consigo mesmo. Toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada, na ideia, a saber, ao fomento do bem supremo como bem comunitário”. (Kant *apud* Krassuski, 2011).

REFERÊNCIAS

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

Kant, I. **Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

Kant, I. **Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

Kant, I. **Lições de Ética**. Traduzido por Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018. pp. 7-53 [extrato].

Kant, I. **Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática**. Trad. Artur Morão. LusoSofia: Press, [s. d.]. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_correcto_na_teorica.pdf. Acesso em: 17 de maio de 2023.

KLAINGELD, Pauline. Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral. **Revista Cadernos de filosofia alemã**. Nº 18, (2011): 105-132.

KRASSUSKI, Jair A. A ideia do Sumo Bem e a teoria moral kantiana. **Studia Kantiana**. n. 11 (2011): 162-177.

NADAI, Bruno. **Progresso e moral na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Editora UFABC, 2017.





CAUSALIDADE LIBERDADE E RETROATIVIDADE: O DIFÍCIL ENCONTRO EM SCHOPENHAUER E ŽIŽEK

Leonardo Domingos da Silva *

RESUMO

Este artigo propõe uma análise da aproximação e distanciamento entre as filosofias de Schopenhauer e Žižek, focalizando o conceito de causalidade em cada autor. Enquanto Schopenhauer defende uma ordem sucessiva e não retroativa dos fenômenos, Žižek introduz a ideia de uma causa retroativa que rompe com essa coerência temporal. A reconciliação proposta no trabalho consiste em restringir essa dialética da retroatividade ao nível do conhecimento dos fenômenos, e em rejeitar a tese schopenhaueriana de um acesso imediato à intuição da Vontade, permitindo assim uma mediação temporal para o reconhecimento e compreensão da Vontade. Essa abordagem busca conciliar as perspectivas dos dois filósofos e oferecer uma compreensão mais ampla dos conceitos de “coisa em si”, causalidade, pulsão e retroatividade.

PALAVRAS-CHAVE

Coisa em si. Causalidade. Pulsão. Retroatividade.

ABSTRACT

This article proposes an analysis of the similarities and differences between the philosophies of Schopenhauer and Žižek, focusing on the concept of causality in each author. While Schopenhauer defends a successive and non-retroactive order of phenomena, Žižek introduces the idea of a retroactive cause that breaks with this temporal coherence. The reconciliation proposed in the work consists of restricting this dialectic of retroactivity to the level of knowledge of phenomena, and in rejecting Schopenhauerian thesis of an immediate access to the intuition of the Will, thus allowing a temporal mediation for the recognition and understanding of the Will. This approach seeks to reconcile the perspectives of the two philosophers and offer a broader understanding of the concepts of “thing in itself”, causality, drive and retroactivity.

KEYWORDS

Thing in itself. Causality. Drive. Retroactivity.



1 O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

A tentativa de aproximar os pensamentos de Arthur Schopenhauer e Slavoj Žižek apresenta desafios significativos, conforme discutido neste artigo. Enquanto Schopenhauer tenha exercido uma influência considerável na tradição filosófica e mesmo entre marxistas e materialistas (como Max Horkheimer, 1990), Žižek é mais frequentemente associado aos estudos da obra de Hegel, não recorrendo a Schopenhauer em suas interlocuções. No entanto, é intrigante explorar as possíveis conexões entre esses dois pensadores e encontrar possíveis razões para esse distanciamento.

Ao longo deste estudo, examinaremos as concepções de Schopenhauer e Žižek, buscando pontos de convergência e divergência. Embora a aproximação pareça desafiadora devido à falta de engajamento direto de Žižek com a obra de Schopenhauer, é precisamente essa tensão que nos motiva a explorar as possíveis ressonâncias e as potenciais contribuições de ambos os pensadores.

* Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2019). Mestre em filosofia PPGFIL. Graduando em Letras Inglês (UFRN). Doutorando em Filosofia (PPGFIL-UFRN).

Para essa análise, é fundamental considerar o conceito schopenhaueriano da vontade como um núcleo ontológico e a relação complexa de Žižek com a materialidade. Será necessário um exame cuidadoso das obras de ambos os autores, levando em conta as diferentes abordagens filosóficas e a possível mediação de figuras como Sigmund Freud, que também desempenha um papel relevante nesse diálogo.

Ao final deste estudo, esperamos oferecer uma compreensão mais aprofundada das implicações filosóficas e teóricas envolvidas nessa tentativa de aproximação entre Schopenhauer e Žižek. Embora as dificuldades sejam evidentes, a relevância desse empreendimento reside na possibilidade de insights originais e na abertura de novos horizontes de investigação nas áreas de filosofia, teoria crítica e estudos culturais.

O ponto de partida de Schopenhauer no *Mundo Como Vontade e como Representação* (2005) é o ponto de vista em primeira pessoa do sujeito, o eu. Partindo do eu a conclusão a que chegamos, desde Kant (2015), é que tudo que se apresenta é uma apresentação e deve ser tratada como tal. Assim, o sujeito em primeira pessoa, sujeito da consciência, se relaciona diretamente com um mundo que é tão somente uma representação, algo posto diante dele (*Vorstellung*). Schopenhauer toma como premissa o mesmo que Kant (2015), como afirma na introdução da *CRP*: “[...] quaisquer que sejam o modo ou os meios pelos quais um conhecimento se relaciona aos objetos, aquele pelo qual se relaciona imediatamente a eles, e a que todo pensamento como meio se dirige é a intuição. Ela só tem lugar, porém, na medida em que o objeto nos é dado.” (Kant, 2015, p. 71).

Dessa citação pode parecer que a referência à intuição é propriedade apenas do conhecimento, mas, de fato, é de quase toda a atividade mental do sujeito, sendo exceções aquilo que é puro ou a priori (que somente ordena o múltiplo dado na intuição) e feitos da imaginação (que não deixam de ser derivados da intuição). Intuir significa receber, significa que o objeto é dado ao sujeito, é posto diante dele, portanto, representação. Além disso, toda a atividade consciente do sujeito, por ser consciente, é uma consciência de algo posto diante de si, portanto uma representação. O mundo, assim, é feito da representação e das regras que a ordenam. O primeiro problema que tal abordagem levanta é que, conforme o autor, desde Platão o mundo fenomênico é tido como carente em realidade.

Todavia, para Schopenhauer, partir dessa premissa kantiana não nos deve levar à conclusão de Kant, pois há detalhes que passaram despercebidos por ele. O primeiro erro de Kant foi não ter levado às últimas consequências sua premissa sobre a *Vorstellung*, acrescentando ilegitimamente uma nova premissa: a representação é de alguma coisa, a saber, a coisa em si que subjaz e fundamenta a representação, mas que dela é heterogênea. Além disso, partindo da representação não se pode ir além dos fenômenos e chegar à coisa em si. Mas se o sujeito cognoscente não é puro sujeito do conhecimento, pois tem um corpo, ele próprio é um objeto a ser conhecido. Disso Schopenhauer conclui que o caminho para a coisa em si é para dentro (interioridade) e não para fora (mundo externo). A passagem subterrânea, para ir além do fenômeno e sua insegurança ontológica inerente, passa a ser o corpo, que se divide em representação e em vontade, a que temos acesso direto por uma via diferente da representação. O próximo passo de Schopenhauer é considerar vontade e corpo como o mesmo sob diferentes aspectos, como representação e como coisa em si. Mas não é que a vontade cause os atos do corpo, mas que o corpo aparece como ato da vontade.

Para que tal movimento se mostre razoável e bem fundamentado, Schopenhauer (2015) precisou escrever um apêndice, que consta no *MVR* no qual demonstra cada passo de sua reformulação da filosofia de Kant, sendo necessário observá-lo.

2 CRÍTICA A KANT

Em sua *Crítica da filosofia kantiana*, Schopenhauer afirma que “o maior mérito de Kant é a distinção entre aparência e coisa em si” (MVR; I 495), apesar disso ele “não deduziu a coisa em si de modo correto” (MVR; I 499), embora tenha tido o *insight* na direção certa no momento em que compreendeu que a liberdade humana tem significação moral independente das leis da aparência, de modo que, algo da liberdade humana toca no reino da coisa em si. Para Schopenhauer, o que dá força a destruição empreitada por Kant da doutrina dogmática se baseia num ponto em falso: o postulado da incapacidade de atingirmos a verdade através do mundo. Sem uma demonstração dos

motivos, o mundo das aparências é rejeitado sendo preciso procurar o solo da verdade em um reino completamente diferente, que é o *a priori*. Isso será questionado por Schopenhauer, mas também o é por Žižek (noutro sentido), para o qual o mundo é inteiramente aparência, sem nada por trás dela, como mostraremos adiante.

O referido ponto em falso fica bastante claro ao observarmos que, para Kant (2015), nos postulados do pensamento empírico: a) o que concorda com as condições formais da experiência é possível; b) o que se concatena com a condição formal da experiência é real; c) aquilo cuja concatenação com o real é determinada segundo condições universais da experiência é necessário. O real é o que se adapta e conecta às condições formais (transcendentais) de uma experiência, sendo, por isso, uma experiência efetiva. Observamos que o que ele chama de empírico é por si só apenas subjetivo; do contrário, o fator de objetividade é o conceito *a priori* e as regras da experiência. Schopenhauer discorda dessa desesperança em relação ao mundo (que forçou Kant a tirar esperança de saber somente do *a priori*), pois “enquanto isto não é provado, não temos razão alguma para estancar a nós mesmos a mais rica de todas as fontes do conhecimento, a experiência interna e externa” (MVR I 507); portanto, o mundo tem de ser a fonte do conhecimento, uma vez que é nosso primordial solo.

Além disso, para Schopenhauer, “ele deveria ter verdadeiramente investigado o que é em geral um conceito” (I 514). Afinal, o problema apontado por ele é que Kant não define a gramática que utilizará, como funcionarão os conceitos básicos que utiliza, como reflexão, entendimento, intuição; o que gera inconsistência no sistema filosófico que Schopenhauer pretende corrigir. O mais notável movimento feito por ele se refere às categorias do entendimento, que são abandonadas ou incorporadas numa única categoria: causalidade. Junto disso, o próprio entendimento é preconcebido, não mais como faculdade que trabalha a intuição, mas como algo que é já intuição, o que vai contra Kant, que, como ele afirma, pensa que “este mundo intuitivo existiria para nós mesmo se não tivéssemos entendimento algum” (I 521). Por isso, para ele, se Kant tivesse investigado corretamente as faculdades do conhecer teria concluído que o entendimento é algo presente também em animais, uma vez que é condição para sua ação no mundo: a intuição depende da aplicação do nexos causal. Compreender a causalidade e formar uma coerência na representação são as bases da atividade representativa de qualquer sujeito (humano ou não), do que Schopenhauer discorda, pois sem entendimento não pode haver mundo.

2.1 Causalidade

Como vimos, na reformulação do legado kantiano, “cai por terra também a doutrina das categorias como conceitos *a priori*, pois estas em nada contribuem para a intuição” (MVR, I 527). A razão para que as categorias não sejam *a priori* como Kant pretendia é porque elas não se mostram sempre junto com os objetos, coisa que apenas a causalidade faz, uma vez que cada objeto pressupõe um fundamento. A causalidade é a verdadeira responsável pela unificação do diverso na intuição e não as categorias: “meu entendimento, a despeito da diferença e pluralidade dos efeitos, apreende a unidade da causa como um objeto único que se expõe intuitivamente dessa forma” (I 531).

Além disso, Schopenhauer acredita que apenas ele conseguiu fornecer uma prova válida do apriorismo da causalidade, embora seja possível questionar Schopenhauer, como faz Renato Cesar (2016), em *O método e causalidade em Schopenhauer e Kant*: “se considerarmos o *a priori* no sentido kantiano, das condições de possibilidade da objetividade, a causalidade schopenhaueriana não é *a priori* (p.193). Tal não é o caso, pois uma vez que a causalidade vem sempre junto com a experiência, ela é tão *a priori* quanto o espaço e tempo, que também vem juntos com a experiência e, no entanto, são condições de possibilidade dela.

O que se sugere de um tal princípio segundo o qual o mundo é sempre ordenado causalmente pode ser que tudo é necessário e nada é contingente. Mas tal afirmação não seria precisa, pois, para Schopenhauer: “tudo que é necessário, todavia, é apenas relativo, a saber, sob a pressuposição do fundamento do qual se segue: nesse sentido, necessidade absoluta é uma contradição” (MVR, I 550), por isso o contingente é também relativo. O conceito de necessidade, afinal, se resume a algo seguir-se de um fundamento e é somente nesse sentido que tudo que acontece é necessário, pois

tudo pressupõe uma causa, mas isso a partir do ponto de vista do presente. Necessário não é o que não pode não ser independentemente de tudo, pois o necessário depende do que o antecede; embora ele afirme que “o que não aconteceu, isto é, não se tornou real, também não era possível, porque as causas, sem as quais jamais apareceria, também não apareceram, nem o podiam” (MVR, I 554). Nesse sentido, possível é somente o que é conforme às leis a priori do intelecto (como o era para Kant, supracitado).

Há, todavia, algo que não se submete ao princípio do fundamento (não contradição, identidade e o princípio do terceiro excluído) da causalidade, para Schopenhauer: a coisa em si, que, quando bem entendida, é a Vontade.

2.2 A coisa em si, a ausência de causa e a Vontade

Conforme Chevitarese (2018), Schopenhauer considera que temos acesso direto ao nosso corpo, o que servirá de ponto de torque para a alavanca que nos tira da representação para trazer algum contato com a coisa em si. Assim, Schopenhauer pensa que a solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo, o que o leva a enfatizar o corpo como caminho para tal solução. Por isso, o conhecimento da coisa em si é bastante limitado, posto que se reduz ao corpo. Mas tal passo é dependente de que se aceite a existência de uma intuição interna que dá acesso direto a algum aspecto da vontade.

Desse modo: “ao nomear de vontade a essência de todos os fenômenos, Schopenhauer opera uma sinédoque, variante da metonímia, tomando não somente a parte pelo todo, mas a parte mais sofisticada pelo todo” (Chevitarese, 2018, p. 153). Para Chevitarese, esse saber sobre a coisa em si é quase especulativo, embora não o seja, uma vez que se baseia na imanência do corpo, mas atinge a coisa em si apenas tangencialmente ao comparar a parte individual (corpo) com o todo. O que Schopenhauer encontra é uma pista, como o autor nomeia, e não um solo firme. Desse modo, se trata de uma busca pelo sentido, uma hermenêutica da representação. Mas, conforme Chevitarese, se não compramos a premissa de que o que não for representação é coisa em si, não conseguimos avançar na filosofia de Schopenhauer, bem como é preciso comprar a premissa de que a vontade não é representação.

Há, portanto, dois tipos de intelecção:

Temos o intelecto racional, submetido as regras do pensamento representacional, escravo da vontade, e o intelecto irracional, livre dessas amarras e, por isso, capaz de liberar uma clara visão do fenômeno em seu ser sem a mediação da matéria, ou de categorias, o que dá no mesmo. O objeto da *noesis* não é um objeto propriamente dito, posto que não se contrapõe a um sujeito, mas se une a ele como o mesmo, (Nascimento, 2011, p. 253).

Através da intelecção irracional o sujeito conhece a si mesmo. Mas se trata da Vontade reconhecida através de um processo no qual o contemplante e o contemplado se confundem na contemplação. Com isso vemos que Schopenhauer precisou ir longe da representação, através dessa intelecção livre das categorias, para falar da essência do mundo ou mesmo para falar da identidade entre contemplante e contemplado, o que Žižek não precisa fazer, uma vez que a essência do mundo (pulsão) se mostra muito bem nas falhas do mundo, mas o preço pago por isso é eliminar a positividade da coisa em si, enquanto algo que deve subsistir ao fenômeno.

Se a Vontade deve ocupar o lugar da coisa em si, não pode se submeter aos princípios da representação. Logo, a coisa em si sofre ausência de causa, necessidade ou razão suficiente para ser o que é. Por isso, ser livre não é escolher fazer ou não algo, mas o abster-se de todo estímulo externo para ação (o que é alcançável pela razão, no Kantismo). Para Kant há duas causalidades, uma com fonte nas leis da natureza, outra com origem a partir de si (liberdade transcendental); a partir disso, a liberdade provém da razão e da capacidade de criar uma cadeia causal do zero, mas para Schopenhauer a liberdade vem do irracional e não cria uma nova cadeia causal, pois seria romper com o princípio de que tudo deve ter um fundamento. Liberdade, para ele, é o que sob nenhuma relação é necessário, não dependendo de nenhuma razão. É difícil de encontrá-la pois mesmo a motivação é uma razão para uma ação animal, podendo ser motivação racional ou irracional. Desse modo, necessidade e liberdade são irreconciliáveis, mas, ao contrário, em Žižek (2013) é reconciliável ao

pensar a contingência da necessidade, a arbitrariedade na qual o necessário se funda, o que encontra algum eco em Schopenhauer se tomarmos a ideia de que a Vontade é sem fundamento como prova de que é contingente, não porque mudar arbitrariamente ou deixar de ser, mas porque funda sua existência na negatividade, na falta de razões

Tal contingência é um solo fértil para pensar a liberdade. Encontrar o lugar da liberdade em Schopenhauer é importante, pois esse é o lugar privilegiado da retroatividade dialética em Slavoj Žižek (2013). Pois, para ele, embora nossa liberdade não altere o curso natural das coisas, ela é determinada por certas causas (não somos completamente livres), mas quais causas? Essa pergunta não é retórica, ao contrário é sinal de um campo aberto: o passado nos determina, mas podemos sobredeterminar o que que nos determinará. Assim, liberdade é retroativa, é necessidade assumida/reconhecida. O conceito de retroatividade é: as razões passadas nunca são suficientes! (as razões são reativadas pelo seu efeito); portanto, em contrário ao princípio schopenhaueriano de razão suficiente, em Žižek temos quase um princípio da razão insuficiente. O poder de uma ação está, pois, em criar retroativamente suas condições de possibilidade, pois a ação emerge de um espaço onde o conjunto do possível é não-todo, não está completo e algo não-possível pode acontecer.

Mas em Schopenhauer a liberdade é, sobretudo, uma responsabilidade moral diante da qual cada um é agente e se percebe enquanto aquele que atua, embora não como aquele que escolhe no nível ôntico. Assim, tal liberdade está longe do mundo como representação, “ela existe no mundo inteligível, na forma de caráter inteligível, como constituição e fundamento da coisa em si” (Dias; 2015 p. 107). Como a liberdade é algo moral, é interessante observar que a diversidade ética aponta para modos distintos de objetivação da coisa em si, mas não uma diferença na coisa em si. O argumento é, pois, que a liberdade é metafísica: a totalidade do mundo é expressão sem fundamento de uma “decisão” arbitrária feita no nível numenal; ainda que no nível da representação (as partes que compõem o mundo), paradoxalmente, nada seja sem fundamento. De modo que, eliminadas as formas (da percepção, causa e entendimento) o mundo sensível tornar-se-ia uma única coisa que põe a si mesma.

A Vontade é contingente na medida em que não tem fundamento e tal é o solo da liberdade: “surge imediatamente da consciência, na qual cada um reconhece a si mesmo, sem mais, como Vontade” (MVR, I 598), é um puro lançar-se a si mesma, um impulso vindo do nada. Embora tudo repouse sobre a contingência do gesto inaugural que faz a Vontade ser, Schopenhauer insiste em pensar que as manifestações da Vontade não podem ser contingentes, pois sempre seguem o princípio da causalidade e do fundamento. Mas esse passo não precisa ser tomado por nós, pois tais princípios são somente do entendimento, podemos, ao contrário, afirmar: a) há inconsistências inerentes ao entendimento e, portanto, à causalidade (e não precisamos especificar qualquer inconsistência, basta que haja uma qualquer), ou b) a matéria ela mesma é inconsistente. Se quisermos dar autonomia ao mundo das aparências, autonomia à matéria para além do sujeito (materialismo) e afirmarmos que ela própria também segue as leis da causalidade, mas que, “por causa” da contradição e não identidade ontologicamente constitutivos de cada coisa e suas regras, essas leis não totalizam o mundo, deixando sempre espaços abertos, contingentes, o caminho b) se segue, que é o feito por Žižek (2008).

O movimento b) só difere do a) se ontologizarmos a matéria, ou seja, se supormos sua existência autônoma. Isso encontra ecos no próprio pensamento de Schopenhauer, para quem a mateira oscila entre substrato lógico e substrato realmente concreto:

[...] o mundo como representação deixa de ser entendido a partir da correlação entre sujeito e objeto, e passa a ter dois polos distintos, a saber, sujeito e matéria. Isso, no entanto, desloca a noção de objeto, que passa então a ser superposta à de matéria [...] Sem isso [dois conceitos de matéria], a filosofia de Schopenhauer recairia em um materialismo (Cilene; 2015; p. 140).

Schopenhauer chega a dizer que o absoluto é a matéria: “esta é incriada e imperecível” (MVR, I 575); e seu conceito de matéria, por vezes se restringe ao fazer-efeito de algo, mas, noutros momentos, ganha uma autonomia própria: “a matéria como permanente, confere à coisa permanência através de

todo tempo, segundo sua matéria, enquanto as formas mudam em conformidade com a causalidade” (MVR, I 528)¹.

De modo análogo, enxergamos alguma ambiguidade no pensamento sobre a matéria, em Žižek (2013). O materialismo dele consiste em afirmar que tudo é matéria e o resto é nada (para o qual a pulsão é também um nome), mas esse nada não é desprezado, todo o peso de seu pensamento recai nesse nada. A negatividade é enfatizada como o aspecto paralático decisivo para a compreensão do todo (que é material), o resultado é que o aspecto do objeto, da materialidade é deixado de lado, restando uma filosofia sobre o sujeito, como Harman (2021) também percebe: a paralaxe ocorre no lado do sujeito mesmo que seu objetivo seja atingir o núcleo do objeto: “no matter how loudly we call this ‘materialism’, it would have been known as full-blown immaterialist idealism in most periods of history of philosophy [...] it radically deflates the world of objects.” (p. 33).

O materialismo zizekiano se baseia em dois passos: primeiro, tudo está dado por ser parte de uma cadeia causal; segundo, a totalidade é imperfeita, havendo, portanto, algo que escapa não somente à cadeia causal como também à identidade do próprio todo, algo que não é o todo e, todavia, não é outra coisa que a falha do todo. Mas Schopenhauer seria crítico da afirmação zizekiana que diz que tudo já está dado uma vez que assumimos a causalidade: a causa, estrito senso, é apenas imediatamente anterior, de modo que não há uma série completa “o princípio de razão suficiente exige tão somente a completude da condição mais próxima, nunca a completude da série” (MVR, I 573); o que, embora bastante plausível, é rompido pelo próprio Schopenhauer (como mostramos) ao regredir na cadeia causal a ponto de afirmar que há uma história da objetivação da Vontade. Todavia, se a causalidade permite elaborar uma história, também permite e até implica em um futuro predeterminado de modo mecanicista: se a causalidade for mais que uma categoria do entendimento, então uma vez dadas as condições iniciais, tudo se segue.

3 CRITICANDO SCHOPENHAUER?

Retomo uma passagem já citada para sugerir que Schopenhauer pode ter extrapolado o sentido da causalidade, dando-lhe uma ilegítima independência: “o que não aconteceu, isto é, não se tornou real, também não era possível, porque as causas, sem as quais jamais apareceria, também não apareceram, nem o podiam” (I 554); de sorte que nos é sugerido que a causalidade é uma relação concreta, entre os fenômenos e independente do sujeito, mais que isso, o mundo fenomênico ganha uma tal autonomia em relação ao sujeito que não seria de espantar que jogasse o mesmo papel da noção ingênua de realidade como a coisa independente do sujeito e empiricamente dada.

Que um mesmo efeito, aparecendo em diferentes momentos, possa ter diferentes causas, poderia se fundamentar em diferentes modos de conectar fenômenos, diferentes modos de compor a experiência, e apenas nesse sentido uma diferença no objeto (composto enquanto experiência); mas, da forma como Schopenhauer coloca, a causalidade é mais do que uma regra do entendimento, é uma regra da qual o humano é mero fantoche, isto é, também ele está submetido a ela, como mais um caso particular. Desse modo, seria possível afirmar que o humano percebe a causalidade dos fenômenos, sendo o sujeito não mais que um fenômeno.

Portanto, parece-nos que Schopenhauer vai longe demais no uso da causalidade, levando-o a afirmar que: “a contingência é uma aparência meramente subjetiva, nascendo da limitação do horizonte de nosso conhecimento, e, em verdade, uma aparência tão subjetiva quanto ao horizonte ótico no qual o céu toca a terra” (MVR, I 556); isto é, enquanto a causalidade é hipostasiada, a contingência é negada, não há lugar para ela nos fenômenos e, no sujeito, ela se reduz a um simples erro, uma falha em apreender a causalidade. Para pôr Žižek em contato com Schopenhauer precisaremos forçar um movimento sutil contra o segundo, o que podemos fazer ao afirmar: ora! que

¹ Também é relevante observar que Ao falar de um “materialismo em Schopenhauer” Kossler (2014) destaca um ponto de contato com o materialismo marxiano, entendendo a corporeidade como fundamental, como ponto de torque na mediação subjetiva da matéria, fazendo um materialismo que não se reduz a entender matéria com ser dado aos sentidos e objetividade do objeto. Schopenhauer questiona o objetivismo e a visão limitada mecanicista da natureza presentes no materialismo. Ele critica tanto o objetivismo “pré-crítico” como uma imagem da natureza limitada.

o céu pareça tocar a terra não é realmente mais ilusório do que a afirmação de que o céu não toca a terra, uma vez que a aparência é o nosso guia fundamental. Com semelhança, que algo apareça sem fundamento não precisa ser mais ilusório do que algo que pareça ter fundamento.

Duvidar das aparências é impossível, por isso Schopenhauer afirma que podemos duvidar da causalidade, buscando uma nova causa, mais adequada, para um fenômeno; todavia, se a causalidade é parte do entendimento e sempre vem junto com o objeto, a compreensão da causa está dada junto com o objeto e pouco pode ser feito para modificar isso, tal como pouco pode ser feito para modificar a impressão sensível que uma ilusão de ótica nos traz. Assim, não vemos razão suficiente para supor que não há falhas na própria causalidade, e, portanto, no próprio entendimento. Žižek (2013) também pensa que tudo está conectado, mas acrescenta que tal conexão não é feita de uma vez por todas².

Conforme Katia Cilene (2015), em um trabalho que explora algumas contradições presentes no pensamento de Schopenhauer, há um patente paradoxo³: o mundo é representação feita por um cérebro, mas esse cérebro é uma representação; desse modo, há um pensamento circular que propõe sair do círculo em direção ao mundo, mas a ele retorna ao assumir que o cérebro é parte do mundo. Além disso, esse cérebro é quase pensado como algo de material que existe num mundo material que, de certo modo, seria independente do sujeito. Outrossim, o pensamento sobre o tempo também traz dificuldades, pois ele é somente existente junto com o intelecto, uma vez que sem um ser intuitivo não faz sentido falar em tempo; logo as deduções de Schopenhauer sobre o passado, no qual o cérebro surgiu através de um longo processo de objetivação da Vontade, perdem força: “Quando o filósofo escreve que o mais simples precede o mais complexo, está afirmando que a Vontade depende, de alguma forma, do tempo e que admite um processo que postula a existência dele, antes mesmo de existir aquilo que é sua condição de possibilidade”. (Cilene, 2015, p. 147).

Além desse paradoxo em relação ao tempo, Cilene continua, há outro patente: é como se o humano fosse conduzido pela Vontade até uma finalidade, a saber, a negação dela; todavia, a Vontade deveria ser obtusa, sem fim, sem alvo, sem consciência ou mesmo direção concreta. Tais círculos argumentativos podem demonstrar mais do que um problema no pensamento de Schopenhauer, uma dificuldade imanente, metafísica; ou seja, para pensar como Žižek (2013), podemos mostrar que a não-identidade e a contradição podem ser princípios ontológicos. Todavia, não se trata de contradizer o princípio do fundamento, pois, mesmo para afirmar a não-identidade, a identidade é pressuposta; e o inverso também é verdadeiro, a identidade de algo consigo mesmo pressupõe um distanciamento mínimo, uma diferença sutil que permita a identificação entre um e o outro. A contradição se segue dessa não-identidade, dessa incapacidade de ser o que se é. Ainda que uma tal inserção da não-identidade não destrua o edifício Schopenhaueriano traz prováveis mudanças que aqui não podemos analisar.

Para Schopenhauer, a individuação vem das formas puras (tempo e espaço) que compõem o fenômeno: é só pelo espaço e tempo que algo se individualiza, antes das individuações há apenas a ideia platônica, que não pode ser intuída em sua unidade, e que não é a coisa em si, senão um intermediário entre ela e o fenômeno. Mas pensamos que tal movimento pode ser ilegítimo, pois não há motivo de afirmar que a individualidade é somente característica do espaço e tempo, pode haver qualquer coisa similar ou igual à individuação para além da representação, o que não podemos dizer é que há ou não há. O ponto da coisa em si deveria ser de ceticismo, somente. Mas Schopenhauer (2015) famosamente afirma que se um ínfimo ser fosse aniquilado, com ele o mundo inteiro

2 Considero que há um modo de tirar o subjetivismo disso: uma coisa representa a si mesma para outra, isso torna as coisas representações individuadas independentemente do sujeito (o que para Schopenhauer pode ser absurdo, uma vez que representação pressupõe um sujeito e vice-versa). Uma tal abordagem foi esboçada por Karen Barad in: *meeting the universe half way*, 2007.

3 Segundo Thorpe (2015, p.123) é através desse argumento, sobre o tempo como sentido interno precisar de algo externo para funcionar, que Kant rejeita o idealismo e também o cartesianismo segundo o qual teríamos um acesso privilegiado aos *sense data* e estaríamos imediatamente conscientes de nossas ideias subjetivas e não dos objetos. O argumento de Kant é justamente que precisamos da mediação das coisas externas para apreender as internas. A consciência da realidade externa seria imediata, já a interna, seria mediada.

sucumbiria, mostrando um enorme subjetivismo a ponto de indeterminar como um quarto com seus móveis se comporta se não houver ninguém lá o observando.⁴

Schopenhauer permanece fiel a Kant (2015) ao afirmar, noutras palavras, que “o mundo é uma representação, porém, representação de uma coisa em si” (Dias, 2015, p. 110). É a partir dessa afirmação que ele pensa que não devemos imaginar que um objeto pode ter mais ou menos da coisa em si, de modo que a diferença consiste somente em sua objetivação. Todavia pode não haver boa razão para considerarmos que a coisa em si seja una, pois o que está em questão é que ela não se submete às formas da experiência, mas talvez não possamos afirmar que toda pluralidade depende e só têm existência a partir dessas formas, cujos graus mais baixos são as forças da natureza tal como a gravidade; mas ser grau mais baixo apenas mostra que está mais próximo da essência da coisa em si; por isso “quanto mais se desce no reino dos animais tanto mais qualquer vestígio de caráter individual se perde no caráter geral da espécie, ao fim permanecendo tão-somente a fisionomia desta” (Schopenhauer *apud* Dias, 2015, p. 113). O conhecimento da coisa em si é por dedução negativa ou dogmático metafísico. Se continuarmos no seu aspecto negativo, podemos mesmo dizer que a coisa em si é ou pode sofrer ação de causalidade, pois nada impede que ela siga a representação, mas também nada garante.

Assim, podemos fazer um movimento zizekiano, talvez tão ou mais ilegítimo do que aqueles que enfatizemos em Schopenhauer, de reconhecer na representação seu ser outro, sua contradição inerente que impede sua identidade consigo mesma, forçando o movimento do pensamento em direção ao Outro da representação, que é a coisa em si. A representação (e o sujeito) não pode se sustentar sozinha, nem a coisa em si, mas unidas elas podem dar suporte uma à outra. Tal dupla dependência difere de Schopenhauer, para quem a coisa em si é inteiramente alheia ao mundo (mas, para quem, paradoxalmente o mundo é expressão dela), do contrário, o pensamento zizekiano é que a coisa em si é o outro lado da faixa de *Mobius*, aquilo que a representação pede (por causa de sua inconsistência) e necessariamente tem de virar.

O que nos interessa aqui é observar até que ponto um diálogo entre Žižek e Schopenhauer é efetivo, o que, como temos visto, não é impossível, uma vez que podemos encontrar no último pequenos caminhos que poderiam nos levar ao primeiro:

[...] se o princípio de razão suficiente somente pode expressar a necessidade de uma razão para tudo o que existe, o enigma do mundo jamais poderia ser desvelado por meio dele. Em suma, a essência do mundo não pode ser encontrada seguindo-se as relações causais de que é feita a representação. (Cilene; 2015 p. 137).

Isso não é um sinal de que o caminho para a essência do mundo passa por uma via diferente da compreensão de sua coerência? Não poderia ser justamente a percepção e compreensão das inconsistências que permitiria uma via racional de acesso?

Schopenhauer, parece-nos, afirmaria em contrário, enfatizando que a via de acesso à essência do mundo não passa por inconsistências, de vez que se baseia no acesso em primeira mão ou no reconhecimento da vontade interior, de tal sorte que a exteriorização da vontade é percebida pelo humano a partir da intuição intelectual, que permite identificar vontade com ação. Mas se, ao contrário, a própria vontade for conhecida retroativamente, de modo mediato: após fato eu descubro o que queria, e sempre descubro pois sempre efetivo um fato. Se rejeitarmos a intuição intelectual e permanecermos, como Kant, na ideia de que a intuição de si é sempre mediada pelo espaço⁵, poderemos concluir que mesmo o conhecimento da Vontade é retroativo; igualmente, toda ação sobre o corpo passa a ser uma ação retroativa sobre a Vontade.

Para explicar a retroatividade, Žižek (2021) diz: “[...] *things are not what they are, the ‘will have been’; their truth is decided retroactively. At the level of immediate facts, things are what they are – in*

4 O próprio Schopenhauer poderia ser lido como materialista, em certo sentido, pois que: matéria é energia, que por sua vez é expressão de algo subjacente à realidade, esse algo não é de ordem racional ou espiritual, nem de ordem divina, mas algo profundamente irracional como a *Trieb*.

5 É interessante observar que a crítica de Schopenhauer ao desejo é perfeitamente coerente com uma crítica à lógica do mercado capitalista, que nos oferece sempre novos e novos objetos, alimentando nossa insatisfação e nosso desejo, trocando sempre o valor de uso pelo de troca (como Marx mostrou no capítulo primeiro d’O Capital, 2003).

the Holocaust millions died; nothing can retroactively change this, and the past can only be changed at the level of its symbolic mediation (p. X)”.

O significado de um ato “*will have been*”, terá sido, irá ter sido. Temos um uso do futuro do pretérito que mostra que o simbolismo, ou o momento reflexivo, sobre uma coisa, é não somente variável como também sobredeterminado pelo futuro. Tal retroatividade é, para Žižek, o nervo da moralidade, por exemplo, o status de uma rebelião é decidido retroativamente: se a revolução é bem-sucedida e estabelece uma nova ordem legal, então ela traz em sua efetivação seu próprio círculo vicioso de moralidade que a afirmaria como correta, mas se fracassa, passa a ser criminosa. Embora o futuro sobredetermine o presente e o passado, é errôneo moralmente tentar justificar uma ação moralmente errada no presente com a suposição de um bem futuro causada por ela; como seria errôneo firmar, no passado: a colonização da Índia é boa porque no futuro ocidentalizará o país e, sobretudo, fará um movimento descolonizador.

Com isso, vemos aqui uma restrição da retroatividade ao nível epistêmico, o que por vezes é criticado pelo autor e apontado como algo a ser superado: “como diria Hegel, sujeito e objeto são inerentemente ‘mediados’, de modo que uma mudança epistemológica do ponto de vista do sujeito sempre reflete uma mudança ‘ontológica’ do próprio objeto.” (Žižek, 2008, p. 32); portanto, a diferença paraláctica (e retroativa) não deveria ser apenas subjetiva: o *objeto a* é a própria causa da lacuna paraláctica [...] causa a multiplicidade de pontos de vista simbólicos” (p.33). Existe uma diferença ontológica entre objetos diferentes, mas também existe uma diferença mínima que divide um único e mesmo objeto de si mesmo. Ao contrário da diferença entre objetos, a diferença pura é ela mesma um objeto. Por ser uma pura diferença, ela não pode se basear em propriedades materiais positivas, por isso é paraláctica. O que vemos com isso é que uma causalidade material retroativa é de difícil concepção e não a elaboraremos aqui.

Tal abordagem zizekiano se fundamenta em dar todo o peso à negatividade, que toma o lugar da coisa em si e, portanto, não nos deixa espaço para um conhecimento positivo dela. Mas não perdemos o lugar da Vontade nesse movimento de restringir o conhecimento da coisa em si ao modo negativo, especulativo e, ainda, retroativo? Não simplesmente retornamos a alguma forma de ceticismo ou relativismo? É o que poderia ser uma objeção de Schopenhauer, pois com esses movimentos retornamos ao círculo da representação e “fazer uso da representação para se chegar a algum lugar é como não sair de onde se encontra” (Dias, 2015, p. 124). Parece que nesse movimento, perdemos justamente a força de uma coisa em si mesma, que passa agora a ser apenas uma consequência da representação e não algo substancialmente subjacente ao mundo (ou abstrata ao modo de uma negatividade pura), assim: nosso passo zizekiano talvez seja tão ou mais ilegítimo do que os que (como apontamos) Schopenhauer tomou, pois ao reconhecer no fenômeno uma essência contraditória que impede que a representação seja uma, seja plenamente ela mesma, forçando o pensamento em direção ao ser outro da representação (a coisa em si), temos como resultado a mera negatividade dessa coisa.

De dentro da representação chegamos à coisa em si, não através de uma intuição intelectual direta de nossa vontade interior, mas reconhecendo as quebras, falhas no mundo como representação. O mundo como representação é todo o mundo, mas tal mundo não é todo, não é idêntico a si mesmo. Essa não identidade nos força para fora do círculo da representação, mas não nos dá um conhecimento positivo da coisa em si, ou do que está lá fora, uma vez que única coisa que temos dele é a falha no reino da representação. O salto para afirmar que tal coisa em si é a Vontade ou *Trieb* (pulsão, como prefere Žižek) não é de conhecimento positivo, mas de especulação ou nomeação dos pontos de não saber. Isso mostra que a conciliação só é possível ao retirar algumas peças fundamentais da estrutura Schopenhaueriana (como a intuição intelectual).

Por pulsão ou *trieb* se entenda um ponto obscuro, um ponto inacessível ao saber e não um ente positivo: “para além da Realidade Fenomenal e do Limite não há nada existente; o limite é negativo, é a negatividade produtiva que gera a realidade determinada” (Žižek, 2013, p. 223). A pulsão é o nome para a negatividade do qual a realidade é uma expressão. Nos termos de Žižek, ela é um contínuo rodear as bordas do buraco ontológico e um se satisfazer assim, no próprio ato de

circular o buraco, o nada. No nível psíquico, o objeto do desejo surge no momento em que é perdido; perder é primordial em relação ao objeto. A repetição do momento da perda (que originou o desejo) é uma parada no fluxo incessante de geração e corrupção de aparências, parada pois se trata de uma fixidez em um aspecto particular (o *objeto a*). A reconciliação entre pulsão e desejo, entre negatividade e aparências, é aceitar esse excesso da pulsão como fundamento de nossa substância (liberdade). O ponto de Žižek, portanto, é que todas as aparências, toda a matéria não é mais que nada (algo positivo), ao contrário, não é nada além da abstração, da potência, da ideia, que é menos que nada, é negativo. Menos porque o que realmente tem existência é apenas a diferença absoluta, a lacuna que refuta a si mesma: “o materialismo dialético, nesse aspecto, dá um passo adiante: mesmo o Nada não existe – se por ‘Nada’ entendemos o abismo primordial em que todas as diferenças são obliteradas”. (Žižek, 2013, p. 227)⁶. Todavia, seria difícil conciliar a negatividade da pulsão com a Vontade, que parece ser pensada com mais positividade (uma vez que se objetiva no mundo e objetivação deve ser de algo).

Uma correlação entre pulsão e Vontade não é alheia à recepção do pensamento de Schopenhauer, que, dentre notáveis usos, teve um destaque na psicanálise. Segundo Dias Pastore (2014), em um artigo que demonstra a relação entre Schopenhauer e Freud, “é Freud quem clareia o caminho para que se faça notar em seus predecessores, como Schopenhauer, aquilo que o antecede” (p. 6), de modo que, podemos dizer, o próprio interesse por Schopenhauer é, em certo sentido, retroativo no nível da interpretação. Desde seus primeiros escritos “Freud usa a palavra ‘vontade’, o derivado dos instintos, para designar o impulso que sustenta toda a atividade psíquica” (idem, p.7); um exemplo mais enfático, trazido pela autora, de como Freud permanece devedor está em sua concepção de que em vigília há estímulos que partem do próprio corpo, mas permanecem despercebidos, enquanto no sonho tais estímulos se submetem ao espaço, tempo e causalidade e passam a ser percebidos, representados no sonho (CF. *Interpretação dos Sonhos*, 2006).

A relação entre pulsão e Vontade pode ser encontrada em Schopenhauer na medida em que ele: “[...] elabora um pensamento que situa a essência do homem não na consciência e na razão, mas na Vontade, considerada por ele como um impulso cego, irracional, indomável, sem fundamento, *grundlos*, que move o mundo. A vontade, *Wille*, concebida como a coisa em si é definida por Schopenhauer ora como ‘um ímpeto cego’, *blinder Drang*, irresistível, ora como ‘impulso’, *Trieb*, gratuito.” (Dias, 2014, p. 3).

Além desse impulso cego irresistível, há o desejo, cuja satisfação não é plena; por isso somos sempre empurrados a novo desejo por novo objeto. Tal insaciabilidade é, para Schopenhauer e para Freud (2006) uma fonte de sofrimento.⁷ A negação da vontade, como na ascese, não mostra algo diferente da vontade se manifestando? A pulsão de morte, o retorno ao nada do qual o ser veio, a saudade do nada que a vontade de vida tem?

Para Dias (2014), tal como Žižek gostaria de pensar em termos de contradição, a Vontade “é una, mas apresenta uma discórdia essencial consigo mesma. A Vontade existe num combate geral, num conflito contínuo, numa guerra perpétua pela existência” (p. 5); todavia, isso não provaria a não identidade da Vontade, pois isso não se aplicaria corretamente a ela, tendo em vista que a identidade é uma categoria que se aplica apenas às representações. Por outro lado, a pulsão é dividida como a vontade: “a pulsão de morte inclui não só o retorno ao inorgânico como também o prazer pela destruição de si mesmo e do outro” (Dias, 2014, p.6); mas tal não é o ponto de Žižek (2013): para ele toda pulsão é de morte, de modo que ela se caracteriza por uma divisão interna e não um real dualismo entre vida e morte; além disso, ela não se caracteriza pela destruição e sim pela repetição: circula o objeto⁸.

6 Em termos vulgares e psicológicos, a pulsão seria como o que faz comer centenas de doces obsessivamente, ou, circulando a falta, tentar incessantemente efetivar um projeto no qual já se fracassou inúmeras vezes.

7 O fato de que algo escapa ao todo da representação se deixa ver precisamente no *objeto a* e no Real, que insistem para além de sua simbolização, sendo representações sem um fundamento e por isso perturbadoras; como foi pensado por Lacan.

8 O que, para nós, já é uma prova da necessidade de pensar a paralaxe. Para Žižek (2008) a paralaxe significa que duas visões antinômicas sobre um mesmo objeto refletem a não coincidência entre mente e mundo e a existência de alguma interface que faz a mediação entre esses dois polos; de modo que o conhecimento e a verdade não formam uma unidade plena porque os fatos não são reconhecidos precisamente o bastante. Além disso, uma diferença de visão não mostra apenas limites subjetivos, mas uma divisão (não-identidade) no próprio objeto. Sendo esse o significado de materialismo para Žižek: “As coisas existem materialmente não quando satisfazem certos requisitos conceituais, mas quando fracassam na tentativa de satisfazê-los – a realidade material é em si um sinal de imperfeição” (2013, p. 255).

É preciso saber em que medida a pulsão de morte difere da Vontade. Para Dias (2014), que segue uma visão mais ortodoxa (como a de Freud no *Mal-Estar na Civilização*, 2006), a pulsão de morte é um obstáculo à civilização; mas em Žižek ela joga o mesmo papel? Não exatamente, pois embora ela ainda seja negativa, essa negatividade é a fonte da vida. Talvez aqui esteja a diferença, enquanto em Schopenhauer a Vontade está mais para o Eros, uma afirmação *a-racional* e sem fundamento da vida, em Žižek estaria para a pulsão de morte, uma negação pura.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O diálogo proposto entre Žižek e Schopenhauer encontra obstáculos significativos, sendo o mais notável a visão crítica deste último em relação a Hegel. Schopenhauer descreve Hegel como «o mais grosseiro do desajeitado e destituído de espírito Hegel» (MVR, I 495), o que revela uma possível incompatibilidade entre suas ideias e as de Žižek, uma vez que este último se baseia no pensamento de Hegel. No entanto, essa incompatibilidade pode ser mitigada se não negarmos a peça fundamental do edifício schopenhauriano: a intuição direta da Vontade.

Embora possamos admitir o acesso direto imediato à nossa vontade, podemos questionar o segundo movimento analógico de Schopenhauer, que pressupõe que o resto do mundo seja como o nosso corpo. Rejeitar esse segundo movimento é desnecessário, uma vez que a pulsão também poderia ser reconhecida como negatividade no mundo, em contraste com a afirmação da Vontade. Aceitar a intuição direta da Vontade é compatível com a teoria da pulsão, porém isso deixaria apenas um solo para a retroatividade epistêmica, excluindo a retroatividade ontológica que se busca.

Ao rejeitarmos o acesso direto à Vontade, abrimos espaço para uma retroatividade maior do que a epistêmica, permitindo que a ação determine a Vontade retroativamente. Dessa forma, a insegurança do conhecimento, que gera interpretações retroativas do mundo e de si mesmo, reflete-se em uma insegurança ontológica entre a ação e a Vontade. Embora possamos especular que a Vontade cause a ação, epistemicamente é a ação que permite reconhecer a Vontade.

Com isso, abrimos a possibilidade da causa retroativa dentro do pensamento de Schopenhauer. No entanto, o primeiro passo que propusemos (rejeição da intuição imediata) seria rejeitado por Schopenhauer, que argumenta que se a coisa em si fosse conhecida apenas mediadamente, através de abstração e dedução, não faria sentido chamá-la de coisa em si. Schopenhauer escolheu o conceito de Vontade para ocupar o lugar da coisa em si de Kant, pois aponta para o cerne do fenômeno, para o núcleo de todo objeto. Rejeitar a intuição imediata seria rejeitar a possibilidade de universalizar o juízo sobre a coisa em si. Enquanto Žižek afirma a *Trieb* como núcleo (pré) ontológico de tudo, não há um solo firme no qual tal afirmação se apoie, além do conhecimento da negatividade. Em contraste, Schopenhauer mantém viva a distinção entre o mundo fenomênico e a coisa em si de forma mais sólida.

Assim como outros pensadores que se aventuraram no idealismo alemão, Žižek precisou revisar o conceito kantiano de coisa em si, como demonstrado por Bonaccini (2003) e Facó (2019). No entanto, Schopenhauer busca preservar essa distinção e o faz de maneira mais consistente. Portanto, apesar das dificuldades encontradas no diálogo entre Žižek e Schopenhauer, é possível perceber que suas reflexões abrem caminhos para uma compreensão mais profunda da relação entre a Vontade⁹. Um materialismo que leva em conta a contribuição de Schopenhauer pode levar a um novo materialismo que lembre aquele de Espinosa¹⁰. Esse novo materialismo busca uma compreensão mais profunda da materialidade, reconhecendo a intuição direta da Vontade como um elemento fundamental. Ao integrar essa perspectiva schopenhauriana, é possível abrir novos caminhos para uma concepção materialista que valorize a interconexão e a imanência da natureza, sem perder de vista a necessidade de uma abordagem dialética.

9 Um materialismo que leva em conta a contribuição de Schopenhauer pode levar a um “novo materialismo” que lembre aquele de Espinoza.

10 “Žižek from here proceeds first to give a critical account of different forms of insufficient materialisms and emphasizes that especially the so-called new materialisms, for example, of Jane Bennett and others, although they seem to aim precisely at giving an account of materiality that is very much in line with Žižek’s understanding of *dialektika*, ultimately misconceive of materialism by reintroducing an “immanent life force or soul,” which thereby re-enchants the world (what we usually perceive as lifeless matter has a peculiar life of its own which we should seek to think and understand), and in the last instance it suspends dialectics”. (Ruda, 2016, p. 153). Isso mostra que mesmo lendo Schopenhauer como materialista, ainda não há espaço garantido para ele dentro da filosofia de Žižek, devido ao seu ‘reencantamento’ da natureza, de maneira espinozista. Mas, esperamos que este trabalho contribua para novas tentativas de conciliação entre os dois pensadores.

REFERÊNCIAS:

- BARAD, Karen. (2007) **Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning**. Durham: Duke University Press.
- BONNACCINI, Juan Rodolfo (2003). **Kant E O Problema Da Coisa Em Si No Idealismo Alemão: Sua Atualidade E Relevância Para A Compreensão Do Problema Da Filosofia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, PPGFIL.
- Cacciola, M. L. (2014). A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt, de Matthias Koßler. **Voluntas: Revista Internacional De Filosofia**, 5(2), 92–104.
- CHEVITARESE, Leandro. (2018). Sobre O Problema Da Cognoscibilidade Da Coisa Em Si: a crítica de Schopenhauer a Kant; **Revista Filosofia Aurora**, Curitiba v.30 n.49 p. 146 – 158, jan/abr.
- DIAS, Sara Pereira. (2015). **A Compreensão De Schopenhauer Da Coisa Em Si**; SP; 2015; dissertação
- FREUD, S. **A Interpretação dos Sonhos**. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. v. IV. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- FREUD, S. **Mal-Estar na Civilização**. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. vol XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006. 67-148p.
- FACÓ, Fernando. (2019), Materialismo Dialético E Finitude Ontológica Em Slavoj Žižek: Da Paralaxe Kantiana À Paralaxe Hegeliana. **Revista Kinesis**, v.11. p.76 - 96.
- HARMAN, Graham (2015). Parallaxic Entanglement. On the Subject-Object-Relation in New Materialism and Adorno's Critical Ontology. In: FINKELDE, Dominik; ŽIŽEK, Slavoj; MENKE, Christoph (Ed.). **Parallax The Dialectics of Mind and World**. London: Bloomsbury.
- HORKHEIMER, M. Materialismo e metafísica. In: HORKHEIMER, M. **Teoria crítica: uma documentação**. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva; Editora da Universidade de São Paulo, 1990. p. 31-58.
- KANT, I. (2015) **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Vozes. Rio de Janeiro.
- MARX, Karl (2013), **O Capital: Crítica Da Economia Política: Livro I: O Processo De Produção Do Capital**. São Paulo: Boitempo.
- NASCIMENTO, Dax Fonseca Moraes Paes (2011). **Liberdade e Negação da Vontade: Análise de Ser-livre Como Representação e na Angústia**. Tese (Doutorado em Metafísica) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011.
- PASTORE, Jassanan Amoroso Dias. (2014), Schopenhauer e Freud um elo inegável; **Revista Brasileira de Psicanálise**, Volume 48, n. 4, 151-162, 2014.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2005) **O Mundo Como Vontade E Representação**. 1º tomo. São Paulo: UNESP.
- THORPE, L. (2015). **The Kant Dictionary**. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2015.
- Žižek, S. (2021). Preface. In: FINKELDE, Dominik; ŽIŽEK, Slavoj; MENKE, Christoph (Ed.). **Parallax The Dialectics of Mind and World**. London: Bloomsbury.
- Žižek, S. (2013). **Menos que nada, Hegel e a sombra do Materialismo Dialético**. São Paulo: Boitempo.
- Žižek, S. (2008). **A Visão Em Paralaxe**. São Paulo: Boitempo.



UMA RELAÇÃO ENTRE A REDENÇÃO NO ZARATUSTRA DE NIETZSCHE COM A CONVERSÃO E A SALVAÇÃO EM FOUCAULT

Leonardo Souza dos Santos *

RESUMO

No curso *A hermenêutica do sujeito* (curso proferido em 1981-1982), Michel Foucault apresenta o cuidado que os filósofos romanos da Antiguidade Clássica ensinavam aos seus alunos a ter consigo mesmos e com os outros. Por outro lado, Friedrich Nietzsche escreve que se inspira nos romanos para os ensinamentos proferidos por Zarathustra aos seus alunos. Essa pesquisa apresenta conexões entre o cuidado de conversão a si mesmo e de salvação de si mesmo na cultura romana e o ensinamento de Zarathustra sobre a redenção, articulando o conceito proposto na filosofia de Friedrich Nietzsche e o conceito ensinado por Michel Foucault.

PALAVRAS-CHAVE

Friedrich Nietzsche. Michel Foucault. Cuidado de si Redenção. Salvação.

ABSTRACT

In the course *The Hermeneutics of the Subject* (course given in 1981-1982), Michel Foucault presents the care Roman philosophers of Classical Antiquity taught their students to have with themselves and with others. Friedrich Nietzsche writes that he takes inspiration from the Romans for the teachings given by Zarathustra to his students. This research presents connections between the care of converting to oneself and saving oneself in Roman culture and Zarathustra's teaching on redemption, articulating the concept proposed in Friedrich Nietzsche's philosophy and the concept taught by Michel Foucault.

KEYWORDS

Friedrich Nietzsche. Michel Foucault. Care of the self. Redemptiom. Salvation.



INTRODUÇÃO

Na obra *O crepúsculo dos ídolos: como se filosofa com o martelo* (1889), Friedrich Nietzsche (1844-1900) escreve no primeiro aforismo do capítulo “O que devo aos antigos” sobre a inspiração para o profeta Zarathustra, personagem central da obra *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém* (1883). No aforismo, Nietzsche associa a personagem Zarathustra à força do estilo romano. O elogio que Nietzsche elabora é, como se observa a seguir, primariamente linguístico.

Em mim se reconhecerá uma ambição muito séria de estilo *romano*, de *aeres perennius* [ar perene], até em meu Zarathustra. Em algumas línguas, o que ali é alcançado não se pode nem ser desejado. Aquele mosaico de palavras, em que cada palavra, como som, como lugar, como conceito, irradia sua força para a direita, para a esquerda e sobre o conjunto, aquele mínimo em extensão e número de signos – tudo isso é romano e, se acreditarem em mim, *nobre* por excelência (Nietzsche, 2017, p. 85; *Crepúsculo dos Ídolos* X §1).

* Graduação em Música (habilitação em piano) pela Faculdade Santa Marcelina (FASM) em 2016 com monografia sobre a relação entre música e Espinosa. Bacharelado e mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) em 2019. Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano em 2020. Email para contato: lleonardodossantos@gmail.com.

No entanto, o elogio de Nietzsche aos romanos não deve ser compreendido enquanto abstração da linguagem. O elogio ao estilo *nobre par excellence* [nobre por excelência] remete, não apenas a uma sonoridade linguística, mas a uma maneira de se portar corporalmente; o corpo e a linguagem estão intimamente associados sob a energia dos signos mencionada por Nietzsche. Ora, que exercício o estilo romano propõe? Que força irradia através das palavras de Zaratustra? Como interpretar os ensinamentos de Zaratustra, que segundo Foucault é “porta-voz” de Nietzsche (Foucault, 2005, p. 230)?

Entre os filósofos apresentados por Michel Foucault (1926-1984) no curso *A hermenêutica do sujeito* (1982), encontra-se Friedrich Nietzsche entre filósofos do século XIX que se preocuparam em resgatar a união entre espiritualidade e verdade presentes na Antiguidade Clássica e na Idade Média, cindidas no momento cartesiano. Esse curso de Foucault investiga as relações entre os discursos e as práticas no exercício de uma subjetividade, apresentando Nietzsche como um dos filósofos que, mesmo após uma ruptura na história da filosofia, se preocuparam em unir o discurso de conhecimento (como conteúdo que dá acesso à verdade) às exigências da transformação do sujeito por si mesmo (espiritualidade) (cf. Foucault, 2010, p. 27).

Na primeira hora da “Aula do dia 3 de fevereiro de 1982” do curso de Foucault, o conceito de salvação é apresentado como exercício dos helenos e romanos (dos séculos III d.C.) para viver a vida de maneira segura e autônoma. Para entender a salvação nesse contexto, Foucault investiga os usos da palavra salvação, ou seja, os usos dos helenos e romanos que culminam em exercícios para a salvação de si mesmo (cf. Foucault, 2010, p. 189). Esse mesmo exercício é tratado por Nietzsche no capítulo “Da redenção”, na segunda parte da obra *Assim falou Zaratustra*. O capítulo apresenta um diálogo entre o profeta Zaratustra e o povo, tratando de uma maneira distinta dos ensinamentos helenos e romanos apresentados no curso de Foucault a respeito do exercício de redenção – como se no discurso de Zaratustra, o cenário se assemelhasse ao helênico ou romano apresentados no curso de Foucault, porém com suas próprias características.

A partir da relação entre a força no exercício helênico, romano e zaratustrano, tratar-se-á de investigar a relação entre os exercícios de conversão a si e de salvação de si com o exercício de redenção, entendendo-os como atitudes que o sujeito tem consigo e com os demais para se direcionar a essa condição. Através desses exercícios, essa pesquisa buscará evidenciar uma ressonância de Nietzsche nas pesquisas de Foucault, assim como uma possível ressonância de Assim falou Zaratustra no curso *A hermenêutica do sujeito*. A conduta ensinada na cultura helena e romana – a coerência no conjunto de conhecimentos e de práticas apresentadas por Foucault precedente a apresentação da singularidade no ensinamento de cada filósofo – e a conduta ensinada pela personagem Zaratustra permitem avaliar as relações que uma e outra permitem consigo e com os demais. Os momentos de exposição desses conceitos serão objetos de análise e de comparação para extrair as semelhanças e as diferenças que imbuem esses projetos filosóficos.

O CUIDADO DE SI ROMANO NA HERMENÊUTICA DO SUJEITO

No curso intitulado *A hermenêutica do sujeito* (1982), durante as duas primeiras horas da “Aula do dia 6 de janeiro de 1982”, Michel Foucault descreve as relações entre subjetividade e verdade que, por sua vez, estabeleciam maneiras que os indivíduos cuidavam de si e dos demais – ou seja, as crenças estabeleciam práticas de subjetivação para si mesmos e para os outros. O cuidado consigo (em grego *epimelêia heautou* e em latim *cura sui*) é uma noção que permeia a história da filosofia predominantemente durante a Antiguidade Clássica e a Idade Média (“de Sócrates à Gregório de Nissa”). O cuidado consigo é um exercício prático de uma subjetividade estabelecida pelo que é concebido como verdade pelo sujeito. O cuidado de si é apresentado como um modo de existência, uma forma de estar no mundo, uma perspectiva de sujeito simultânea às práticas exercidas para assumir a direção de si e dos outros, para purificar a si e aos demais, para a transformação de si e dos outros e também para tornar efetiva tanto a conversão do conteúdo presente no pensamento quanto a conversão do olhar do outro sobre si. O sujeito exercita ser si mesmo.

O si mesmo cuidado por um corpo condiciona a aptidão para o cuidado dos demais sujeitos. O cuidado dos demais pode ser uma finalidade da própria transformação que o sujeito exerce consigo

mesmo (como foi pensado na Antiguidade grega) ou um efeito decorrente de ter esse si mesmo como finalidade do cuidado (como foi pensado na Antiguidade helena e romana). Dessa maneira, o indivíduo se ocupa de si mesmo para ou se ocupar da maneira como os demais se ocupam de si, ou para se ocupar com a própria existência em relação sincrônica às demais porque essa é a finalidade de uma arte de viver. Para Foucault, o cuidado consigo e com o outro não é o cuidado com o sujeito como substância, mas o cuidado com o sujeito como processo (cf. Agamben, 2017, p. 53). Assim, a relação que se tem com o sujeito é a relação com a relação que o sujeito tem com o mundo.

Na “Aula do dia 3 de fevereiro de 1982” e na “Aula do dia 10 de fevereiro de 1982” são apresentados dois conceitos complementares entre si no auge Antiguidade helena e romana – que partilha uma cultura de si, importante para compreendermos o ensinamento do mestre Zaratustra. Nos séculos III d.C., diversas maneiras de lidar consigo mesmo em discurso e prática que permearam a cultura helena e romana, dispendo um vasto campo de saber que insistiram em valores universais hierarquicamente estabelecidos, condutas regradas para os indivíduos conduzirem a si mesmos, exigindo-os esforços e sacrifícios, mesmo que o acesso a essa cultura seja exclusivo às pessoas que podem partilhá-la.

Como, de todo modo, não gostaria de empregar a palavra cultura em um sentido demasiadamente vago, diria que se pode falar de cultura, parece-me, sob certas condições. Primeiramente, quando dispomos de um conjunto de valores que têm entre si um mínimo de coordenação, de subordinação, de hierarquia. Pode-se falar de cultura quando atendida uma segunda condição, a saber, que esses valores sejam dados como sendo ao mesmo tempo universais, mas não acessíveis a qualquer um. Terceira condição para que se possa falar de cultura: a fim de que os indivíduos atinjam esses valores são necessárias certas condutas, precisas e regradas. Mais que isso, são necessários esforços e sacrifícios. Afinal, é necessário mesmo poder consagrar a vida inteira a esses valores para ter acesso a eles. Por fim, a quarta condição para que se possa falar de cultura, é que o acesso a esses valores seja condicionado por procedimentos e técnicas mais ou menos regrados, que tenham sido elaborados, validados, transmitidos, ensinados, e estejam também associados a todo um conjunto de noções, conceitos, teorias, etc., enfim, a todo um campo de saber. Pois bem, parece-me que, se chamarmos cultura a uma organização hierárquica de valores, acessível a todos, mas também ocasião de um mecanismo de seleção e de exclusão; se chamarmos cultura ao fato de que essa organização hierárquica de valores solicita do indivíduo condutas regradas, dispendiosas, sacrificiais, que polarizam toda a vida; e enfim, que essa organização do campo de valores e o acesso a esses valores só se possam fazer através de técnicas regradas, refletidas e de um conjunto de elementos que constituem um saber, então, nessa medida, poderemos dizer que na época helenística e romana houve verdadeiramente uma cultura de si (Foucault, 2010, p. 162).

Os dois conceitos complementares acerca do cuidado – partilhados nominalmente tanto pela cultura helena e romana quanto posteriormente pela cultura cristã (século III-V d.C.) – são o cuidado na conversão do sujeito e o cuidado com a salvação do sujeito, que passam por um exame atento para distinguir esses conceitos para na cultura helena e romana e na cultura cristã. A conversão para os helenos e romanos é uma mudança de direção em relação àquilo que o sujeito se ocupa, uma atenção que o sujeito direciona sobre um ‘si mesmo’, tornando-se uma meta de si próprio (cf. Foucault, 2010, p. 192). Na descrição do conceito de conversão é apresentado um problema que não pode ser completamente respondido: se o retorno do sujeito é algo pressuposto, por isso se direciona a ele como uma volta a si, ou de outra maneira, se o sujeito é um alvo a ser alcançado que se posiciona no caminho do próprio sujeito. No entanto, essa busca do sujeito por si como um retorno ou como uma meta fica sem uma resposta definitiva.

O movimento de conversão apresenta diversos vocabulários para o exercício de encaminhamento, como por exemplo, o armistício que o sujeito dispõe (e.g., a proteção, a defesa) de si ou dos outros, a atitude moral em relação a si mesmo e aos demais (e.g., respeitar, honrar), a relação de estado para consigo ou para com os demais (e.g., ser senhor, possuir), ou ainda, uma relação erótica (e.g., experimentar prazer) consigo ou com os outros. Em contraproposta, a conversão helena e romana não deve ser entendida como a conversão cristã, que exercita a cisão ou transubjetivação do sujeito; a conversão cristã implica em uma mutação súbita e radical, que serve de passagem de um modo de ser à outro, renunciando ao anterior (ruptura). Assim, os ensinamentos cristãos exerceriam mudanças incisivas em relação à temporalidade de um comportamento.

O retorno do sujeito a si mesmo na cultura helena e romana recorre a uma oposição essencial entre o que depende e o que não depende das ações do próprio sujeito, liberando-o daquilo que não é dominado para alcançar aquilo que é dominado. O exercício que selecionassem apenas aquilo que decorreria das próprias ações levariam o sujeito a se adequar a si mesmo, alcançar a si mesmo, acompanhar a própria temporalidade. Essa maneira de conversão consiste em romper com a exterioridade, mudá-la de lugar, ou mais especificamente, retirar-se dela, fugir daquilo que decorre de maneira independente da própria subjetividade. A finalidade do olhar convertido a si próprio por meio desse retiro é de expulsar os julgamentos errôneos contidos mentalmente e, em especial, evitar o arrependimento. Para que isso ocorra, é necessário que o sujeito selecione as ações que dependem exclusivamente de si mesmo; para evitar o combate contra si mesmo o sujeito precisa evitar o que lhe põe em risco, recusar o que é impertinente ou causa inconstância. No entanto, a conversão do sujeito sobre si mesmo tem um sentido positivo, ao invés de negativo, pela isenção do erro e do arrependimento e pela efetividade desse si mesmo que o corpo propõe.

A salvação é por sua vez o resultado de uma conversão do sujeito por si mesmo, cujo sentido é, não negativo, mas afirmativo. A salvação implica em cercar ao redor de si mesmo os elementos necessários para assegurar a própria felicidade, a tranquilidade, a serenidade, a purificação e outras condições temperamentais de coesão com a totalidade. A salvação helena e romana consiste em uma atenção, em um estado de alerta, de resistência e de domínio sobre si, permitindo distanciar as infrações exteriores e aproximar os acatamentos exteriores. Salvar a si mesmo implica tanto no escape da dominação, de uma coerção que ameaça o sujeito, em uma recuperação da liberdade, quanto em manter a si mesmo no estado seguro com os demais; a salvação é, assim, um benefício da qual se é o próprio operador (cf. Foucault, 2010, p. 166). A salvação helena e romana, assim como a conversão, não deve ser confundida com a cristã (disseminada nos séculos IIIIV d.C.). A salvação cristã consiste na passagem entre uma temporalidade negativa para outra positiva a partir de um acontecimento (e.g., morte para a vida, maldade para a bondade, pecado para purificação, assim por diante). A finalidade da salvação helena ou romana se instaura em dois momentos da própria vida do sujeito, portanto, é uma atividade que se exerce durante toda a vida, uma meta que se mantém por trazer ao sujeito a ausência de perturbação em relação a um problema. O domínio de si, a ausência de perturbação (ataraxia) e a autossuficiência para obter prazer consigo (autarquia) direcionam os cuidados essa subjetividade. O benefício do exercício constante de salvação do sujeito por si mesmo em relação aos problemas é a constituição de uma boa relação consigo, satisfatória, constante.

O vocabulário de salvação é usado em uma situação de risco (e.g., livrar, salvar, guardar, assegurar, proteger) ou uma situação moral (e.g., conservar a honra, proteger uma lembrança). A proteção que o sujeito exerce sobre si mesmo, o respeito que ele tem por si próprio, a condição que ele tem na relação consigo mesmo, os prazeres que ele disporá sobre si guiarão esse sujeito ao seu livramento, a estar guardado, seguro, protegido, honrado, lembrado.

Tem-se então que a conversão é um direcionamento sobre uma subjetividade, uma avaliação do que depende e do que não depende das próprias ações – atribuindo valor ao que depende de si mesmo. A conversão exige uma ruptura com a exterioridade infringente para expulsar os julgamentos errôneos e as ações que decorrem em arrependimento, estabelecendo a si mesmo (em seu ser presente ou futuro) como a meta de salvação. O redirecionamento de si é uma atividade que procura assegurar a própria coesão com o entorno, uma boa relação consigo mesmo e decorrentemente com os outros, o prazer com as próprias obras e a tranquilidade conquistada.

A conversão à si em direção à salvação é mediada através da *amizade*. A amizade romana é formada em grupos que cada sujeito expressa serviços e obrigações com os outros como para si mesmo. Essas práticas de amizade cuidam da relação com o outro sujeito como se cuida de uma obrigação moral. O sujeito com um cuidado disposto a ser exercido diferencia a sua posição no interior das redes de amizade. Essa rede de amizade se consolida ao redor de um personagem tornado centro pela dedicação dos demais, na qual alguns estavam mais próximos e outros mais distantes. A moral cultivada era dedicada ao amigo em seus serviços, suas obrigações, suas prestações. Para mudar, para se aproximar do centro dessa rede de relações, condições implícitas e explícitas eram aceitas com

gestos e frases e rituais que indicavam o progresso do sujeito no interior dessas relações. As amizades eram construídas hierarquicamente, com um direcionamento progressivo de si sobre o outro e do outro sobre si mesmo, que estrutura a verticalidade, a elevação ou a afinação da amizade (Foucault, 2010, p. 103). O ensino do mestre ao aluno através da amizade modifica o tratamento dos sujeitos para consigo mesmos através dos exemplos que o mestre proporciona. Mais que formar o aluno, com o exemplo o mestre o corrige. O aprendiz é proposto não mais a um conhecimento desconhecido como era a relação com a mestria grega, mas a um novo modelo de comportamento (Foucault, 2010, p. 116). Ora, o que discursa o mestre Zaratustra acerca da conversão à salvação? Como a amizade aparece na relação de Zaratustra com seus discípulos?

A REDENÇÃO EM ASSIM FALOU ZARATUSTRAS

Nietzsche descreve o diálogo entre aleijados, mendigos e Zaratustra em uma grande ponte. A grande ponte representa simbolicamente um instante em que o profeta alcançava a visão de seu momento como passagem para condições mais elevadas, um percurso de transformação, uma grande meta, uma coesão entre si mesmo e a totalidade, entre o instante e o futuro, até que a ponte viesse a declinar. Os interlocutores de Zaratustra são pessoas que encontram dificuldades (e.g., mendigos e aleijados) para a condução de si mesmos. Os homens dialogavam com Zaratustra na ponte, mas ao que indica, parece que não percebiam atravessar por um momento elevado, de grandes passagens, de profundos caminhos, o que fica evidente por seu pedido a seguir. Podemos criticar a interpretação de que a relação entre Zaratustra e as personagens com deficiências físicas seja propícia para a comparação das aptidões para prosseguir na existência como inerente às próprias condições como sujeitos. A seguir, segue o início do diálogo em que Zaratustra conversa com um corcunda.

Olha, Zaratustra! Também o povo aprende contigo e ganha fé na tua doutrina: mas para que ele creia em ti completamente, uma coisa ainda é necessária – tens de convencer também a nós, aleijados! Tens aqui uma boa coleção deles e, na verdade, uma senhora oportunidade! Podes curar os cegos e fazer andar os paralíticos; e daquele que tem coisa demais nas costas, poderias também tirar um pouco – acho que esta seria a maneira certa de fazer os aleijados acreditarem em Zaratustra! (Nietzsche, 2011, p. 131).

Na própria filosofia de Nietzsche, sua ontologia das forças oferece uma solução ao problema ético da interpretação de que no corpo do deficiente físico carece a dignidade de um sujeito. Em primeiro lugar, a filosofia de Nietzsche não é uma filosofia da falta, mas como veremos mais adiante, é uma filosofia da explicação do mundo pelo excesso. Como veremos mais a diante, o problema que Nietzsche atribui ao corpo com sua inversão é, não a ausência de um sentido, mas o excesso dos sentidos. Em segundo lugar, a condição de um deficiente físico seguindo a ontologia das forças de Nietzsche é interpretável a partir da pluralidade de forças dominando umas às outras e superando as resistências oferecidas, ou seja, a forma de um corpo deficiente encontra diferentes relações entre as próprias forças e as do mundo conforme a situação espaço-temporal em que se coloca – como qualquer corpo que procura superar as violências inerentes à vida no mundo. Em terceiro e último lugar, o que insiste no texto de Nietzsche a metáfora entre uma deficiência física e uma condição de dificuldade para se desenvolver na existência. O cego é aquele que não consegue constatar algo a partir das condições dadas no espaço, o paralítico é aquele que não consegue executar mudanças na relação com os objetos durante as vivências, o corcunda veremos mais a diante.

O corcunda pede a Zaratustra que olhe, mas que olhe para onde? O corcunda pede que Zaratustra perceba, não a si mesmo sobre a ponte, mas às pessoas com demandas – desviando-o de sua meta em direção a si mesmo. Esses homens que percorrem seus caminhos têm alguns sentidos inaptos à percepção: aquele que não pode ver, aquele que não pode andar, aquele que tem o corpo curvado, em suma, aqueles com os quais é necessário a conjugação de forças para a superação de obstáculos no mundo. Os homens pedem a Zaratustra que dedique seu cuidado a eles, que os transforme, que os cure e em troca, eles oferecem a crença em sua doutrina, ou seja, oferecem tornar Zaratustra e seu discurso verdadeiros, apreendê-los, imobilizá-los na mutabilidade do mundo, conservá-los em um desvanecimento constante do tempo.

[Assim respondeu Zaratustra]. Quando se tira ao corcunda sua corcova, tira-se-lhe também seu espírito – é o que ensina o povo. E quando se dá ao cego a visão, ele vê demasiadas coisas ruins sobre a terra:

de modo que amaldiçoa aquele que o curou. Mas quem faz o parálítico andar, prejudica-o mais que tudo: pois, mal consegue andar, todos os seus vícios o arrastam consigo – é o que ensina o povo sobre os aleijados. E por que não deveria Zaratustra também aprender com o povo se o povo aprende com Zaratustra? (Nietzsche, 2011, p. 131).

Ao que responde Zaratustra que uma percepção fraca (mesmo decorrente de uma cura), ou mais propriamente uma percepção enfraquecedora, se torna mais prejudicial ao que a possui que àquele que não a possui; uma percepção não treinada pode prejudicar o percurso em direção a si mesmo. Ora, é preciso entender o discurso com atenção: não é contra a cura de uma percepção que esse discurso se compõe, não é contra a atividade recíproca que compõe o cuidado entre o mestre e seus discípulos (“Zaratustra aprende com o povo e o povo aprende com Zaratustra”), mas contra o cuidado sem atividade, contra a cura e a transformação que desviariam tanto o Zaratustra quanto o povo de sua própria grande passagem. Nietzsche escreve o texto com a metáfora entre aquele que recebe a visão amaldiçoa por não conseguir lidar com aquilo que vê de prejudicial e aquele que constata ideias prejudiciais à própria vida nas experiências, não configurou a força necessária para saber olhar, da mesma forma, aquele que passa a andar carrega os vícios para outro espaço. Uma percepção restaurada, uma cura de si, impõe aptidão para manejar a si mesmo em seu percurso, sabedoria para confrontar adversidades com postura, para selecionar e interpretar as imagens com prudência, leveza para não carregar os vícios na movimentação.

Curioso, porém, é que Zaratustra – anteriormente – separa uma consequência própria não ao cego e ao parálítico, mas ao corcunda. Ao retirar do corcunda sua corcova tira-se-lhe também o seu espírito. Ao retirar a corcunda, se retira também seu *pneuma*, seu respiro, a aplicação que o corcunda exerce sobre si mesmo. A corcunda é o cuidado que o corpo exerce sobre si, aquele que se aplica demasiadamente sobre si mesmo para cumprir suas funções. A aplicação do corcunda sobre si mesmo demonstra a estima que esse espírito tem em demonstrar sua força para carregar o peso excedente, a resistência em relação ao excesso. Essa explicação que Nietzsche aplica à deficiência física procura aplicar à todas as vidas a condição de viver superando dificuldades. A deficiência física é invertida e tratada como a condição existencial de todas as vidas. Na filosofia de Nietzsche, o problema das forças é, não apenas sua condição para superar as dificuldades nas experiências (quantidade), mas se as forças estão em atividade criando ou apenas reagindo ao que aparece no mundo (qualidade) (cf. Deleuze, 2018, p. 71). Assim, a relevância da condição das pessoas com deficiência física é, como nas outras vidas, a aptidão para a criação.

Ao Zaratustra relatar para o povo suas próprias percepções, descreve metaforicamente aqueles que perderam a capacidade de exercer a cura sobre si mesmo em acordo com a totalidade. Algumas maneiras são descritas: aquele que para curar a si não completou seu campo de visão, aquele que não escuta com profundidade o que soa, o que perdeu a capacidade de locomover a si mesmo com firmeza, o poder de falar (ou ordenar em palavras) o que lhe instiga, de farejar o que se esconde sobre o espaço e até o que perdeu a capacidade de concentrar esses sentidos na consciência.

Desde que estou entre os homens, isto me parece o mínimo do que vejo: “A este falta um olho, àquele uma orelha e a terceiro uma perna, e há outros que perderam a língua, o nariz ou a cabeça”. Vi e vejo coisas piores, e várias tão abomináveis que não desejo falar de todas, mas tampouco silenciar sobre algumas: homens aos quais falta tudo, exceto uma coisa que têm demais – homens que não são mais que um grande olho, ou uma grande boca, ou uma grande barriga, ou algo mais de grande – aleijados às avessas, eu os chamo. E, quando saí de minha solidão e por essa ponte passei a primeira vez, não acreditei em meus olhos e olhei, tornei a olhar e disse enfim: “Isso é uma orelha! Uma orelha do tamanho de um homem!” Olhei com mais atenção ainda: e, realmente, debaixo da orelha movia-se algo que era pequeno, mirrado e franzinho de dar pena. Verdadeiramente, a enorme orelha estava sobre um pequenino e estreito caule – mas o caule era um homem! Quem olhasse com uma lente poderia até reconhecer um ínfimo rosto invejoso e também uma inchada alminha que oscilava no caule. E o povo me disse que a grande orelha era não só um homem, mas um grande homem, um gênio. Mas eu jamais acreditei no povo quando ele falava de grandes homens – e conservei minha crença de que era um aleijado às avessas, que tinha muito pouco de tudo e demasiado de uma coisa só (Nietzsche, 2011, p. 132).

A perda de aptidão sobre alguns sentidos é reconhecida como prejudicial, mas a preocupação não é sobre os que perderam um sentido, mas sobre os que perderam todos os outros para desenvolver apenas um ao extremo. Esse que consegue se ocupar de si mesmo e dos demais com apenas um dos sentidos demasiadamente desenvolvido é aquele que enxerga demais, aquele que fala demais, aquele que digere demais, aquele que ouve demais, aquele que excede a cura ou se ocupa com o excesso. Da mesma maneira, aquele que vê demasiadamente, aquele que fala demasiadamente, aquele que digere demasiadamente, aquele que escuta demasiadamente é aquele que aplica sobre si um cuidado em relação ao mundo que o torna novamente doente. Pela aptidão demasiada que permite ao aleijado às avessas se aplicar exaustivamente sobre aquilo que o povo não consegue identificar, é considerado gênio, mesmo que as suas percepções não contribuam para a própria saúde e para a saúde do povo. Nietzsche associa o ouvido ao amor (cf. Nietzsche, 2012, p. 196; *Gaia ciência* §334), ou seja, aquele que escuta demasiadamente por excesso de amor acaba por invejar.

O que Zaratustra pretende é diagnosticar as más aplicações sobre si mesmo, a conversão falha do sujeito sobre si. Assim, conseqüentemente se dirige não mais aos aleijados e mendigos dispostos a acreditar em sua doutrina, mas aos seus alunos, aos que o acompanhavam dispostos a aprender com os exemplos do mestre sobre como cuidar ou curar a si mesmos. Os alunos tem uma relação de amizade com Zaratustra, por isso, o cuidado que o mestre dedica a eles tem uma atenção especial – ele seleciona os seus amigos e discípulos para os ensinamentos mais refinados.

Aos seus alunos Zaratustra discursa se reconhecendo como um aleijado sobre essa ponte entre outros, mas em quê Zaratustra se aplica sem medida? Veremos mais adiante. Da mesma forma, Zaratustra disserta que as percepções saudáveis dos corpos, as maneiras como os corpos cuidam de si e dos demais por meio desses sentidos, demonstram também um pedaço de futuro, permitem uma profecia. Sem essas percepções saudáveis o corpo não poderia viver, manter sua saúde, decifrar enigmas, criar poesias e, principalmente, ser redentor do acaso. A redenção é entendida como criação com aquilo que os sentidos captam como futuro. Mas o que é entendido por redenção nesse caso?

O agora e o outrora sobre a terra – ah, meus amigos! – eis o mais insuportável pra mim; e eu não saberia viver, se não fosse também um vidente daquilo que tem de vir. Um vidente, um querente, um criador, um futuro ele próprio e uma ponte para o futuro – e, ah, também como que um aleijado nessa ponte: tudo isso é Zaratustra. Eu caminho entre os homens como entre pedaços de um futuro: aquele futuro que enxergo. E este é todo o meu engenho e esforço, eu componho e transformo em um o que é pedaço, enigma e apavorante acaso. E como suportaria eu ser homem, se o homem não fosse também poeta, decifrador de enigmas e redentor do acaso? (Nietzsche, 2011, p. 132).

A redenção para Zaratustra é, não simplesmente o resultado de uma conversão fugidia, do rompimento com o exterior (como Foucault percebe na cultura romana) mas sim, o resultado do alcance da vontade. A conversão do sujeito por si mesmo através dos seus sentidos – através do que é dito, do que é ouvido, do que é visto, do que é digerido, do espaço por onde se locomove – alcança a redenção quando a vontade é transformada para o futuro previsto. O direcionamento dos sentidos alcança a ataraxia (ausência de perturbações) e a autarcia (prazer consigo mesmo), dois elementos expressivos de acercar o seu redor de vontade. A redenção demonstra a capacidade do sujeito para percorrer com vontade o momento presente em direção a si mesmo, de ter a si mesmo como meta e, principalmente, a capacidade de transmutação do passado em vontade. O exercício indicado pela personagem de Nietzsche é, através daquilo que se vê, que se fala, que se ouve, que se digere e para onde se locomove impor a seguinte sentença: “assim eu quis, assim eu quero, assim eu quererei!”, mesmo que decorrente do incontrollável (cf. Nietzsche, 2011, p. 161). Essa é a única redenção para o profeta, afirmar aquilo que não decorre do si mesmo presente para conseguir configurar as forças. O momento passado, as decisões do próprio sujeito em outro momento ou as decisões de outro sujeito em outro momento encarceram a vontade: é o outro momento que exige do sujeito conversão em direção a si mesmo, ou de outra maneira, que ele se salve. Os sentidos, ao capturar um pedaço de futuro, exigem a afirmação da vontade.

Redimir o que passou e transmutar todo “Foi” em “Assim eu quis” – apenas isto seria para mim a redenção! Vontade – eis o nome libertador e mensageiro da alegria: assim vos ensinei eu, meus amigos! E agora aprendei também isto: a própria vontade é ainda prisioneira. Querer liberta: mas como se chama o que

acorrenta até mesmo o libertador? “Foi”: assim se chama o ranger de dentes e solitária aflição da vontade. Impotente quanto ao que foi feito – ela é uma irritada espectadora de tudo o que passou. A vontade não pode querer para trás; não poder quebrantar o tempo e o apetite do tempo – eis a solitária aflição da vontade. [Mas o] querer liberta: o que excogita o próprio querer para livrar-se de sua aflição e zombar de seu cárcere? Ah, todo o prisioneiro se torna um bobo! De maneira tola também redime a si mesma a vontade prisioneira. Que o tempo não ande para trás, isto a enraivece; “Aquilo que foi” – eis o nome da pedra que ela não pode mover (Nietzsche, 2011, p. 133).

A vontade prisioneira do “Foi” (do “aquilo passou” ou “foi assim outra vez”) sente a destrutiva solidão, enraivece, embobeece, assiste como o passado espectadora, começa a se redimir de maneira tola, insiste em quebrar a vontade do tempo, empurra o tempo para trás, castiga, se vinga, causa dor em si e nos demais. A vontade prisioneira do “foi” é o inverso da redenção para Nietzsche, ou seja, é colocar-se em perigo. A vontade torna-se sofrimento, espírito de vingança, aversão ao tempo, negação, descrença, aparência de consciência boa, delírio.

E assim [a vontade] move pedras, por raiva e desalento, e pratica vingança naquele que não sente, como ela, raiva e desalento. Assim a vontade, a libertadora, converteu-se em causadora de dor: e em tudo que pode sofrer ela se vinga de não poder voltar para trás. Isto, e apenas isto, é a própria *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e seu “Foi”. Em verdade, uma grande loucura habita em nossa vontade; e tornou-se maldição para tudo que é humano o fato de essa loucura haver adquirido espírito! O *espírito da vingança*: meus amigos, até agora foi a melhor reflexão dos homens; e onde havia sofrimento devia sempre haver castigo. Pois “castigo” é como a vingança chama a si própria: com uma palavra mentirosa, ela finge ter boa consciência. E, porque no querente mesmo existe sofrimento pelo fato de não poder querer para trás – então o próprio querer e a vida inteira deviam – ser castigo! (Nietzsche, 2011, p. 133-134).

Zaratustra descreve o delírio e, inversamente, a redenção do espírito. O delírio acusa o tempo, desacredita de tudo o que passou pela própria passagem e impõe a passagem de tudo o que se apresenta, disfarçando com a obediência às próprias leis do tempo. O delírio põe o tempo a brigar com a vontade, recorre ao castigo, interpreta a própria existência como castigo e, por fim, exige da vontade a não mais querer.

Eu vos levei para bem longe dessas cantigas fabulosas, quando vos ensinei que “a vontade é criadora!” Todo “Foi” é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso – até que a vontade criadora fala: “Mas assim eu quis!”. Até que a vontade criadora fala: “Mas assim eu quero! Assim eu quererei! Mas ela já falou assim? E quando aconteceu isso? A vontade já foi desatrelada de sua própria tolice? A vontade já se tornou seu próprio redentor e mensageiro da alegria? Desaprendeu o espírito da vingança e todo o ranger de dentes? E quem lhe ensinou a reconciliação com o tempo, e o que é mais alto que toda reconciliação? Algo mais alto que toda reconciliação tem de querer a vontade que é vontade de poder: mas como lhe acontece isso? Quem lhe ensinou também a querer para trás?” (Nietzsche, 2011, p. 134).

Contra o delírio, Nietzsche propõe na boca do profeta Zaratustra a vontade que cria, que torna o passado parte de si mesma, que constrói em acordo com o passado novos presentes, novos futuros, novos cuidados. A vontade criadora é a redentora do corpo, é distribuidora de alegria, se cerca de felicidade e se concilia com a totalidade da existência. A vontade criadora é querer o tempo, criar naquilo que o tempo gesta, ou seja, querer a própria vontade. A vontade criadora desaprende a vingança nomeada castigo, desaprende a controlar o passado, desaprende a controlar o que é decorrente dos outros. A vontade criadora quer seu próprio destino – pronta para transbordar ao futuro mais vontade. A vontade criadora afirma as percepções, constrói fortalezas com o que o corpo percebe. A vontade é um exercício! Com aquilo que é visto, com aquilo que é ouvido, com aquilo que é dito, para onde se vai ou com a postura que se fica, Zaratustra exercita constantemente afirmar com a vontade para alcançar a si mesmo de maneira segura, sem negar, sem recuar, sem dissolver-se pelo tempo e pelo delírio após o castigo. Ao impor vontade àquilo que é negado se torna evidente a verdadeira redenção do espírito.

Zaratustra – que não se dirigia aos descuidados, mas os deixava ouvir os ensinamentos aos seus discípulos – deixou perceber a maneira como cuidava de si mesmo e dos seus discípulos incentivando e espalhando vontade. No entanto, ao tocar o excesso de cuidado e prestes a virar um aleijado às avessas, Zaratustra... se aconselha e ri de si mesmo. Ele se compreende e ri da própria desmesura através da fala mantendo-se bem intencionado. O mestre brinca consigo mesmo, fala para si o que

é preciso para se compreender, caça dos próprios erros sem deixar de interrompê-los e termina a conversão a si mesmo através dos amigos discípulos.

Nesse ponto de seu discurso, porém, aconteceu que Zaratustra parou de repente e pareceu alguém aterrorizado ao extremo. Com ar amedrontado olhou para seus discípulos; seu olhar penetrou como uma flecha seus pensamentos e reticências. Mas após um instante riu novamente e disse aliviado: “é difícil conviver com os homens, pois é muito difícil calar. Sobretudo para um tagarela.” Assim falou Zaratustra. Mas o corcunda havia escutado a conversa e quando ouviu Zaratustra a rir, olhou para cima [e se interrogou]: “Com alunos podemos falar pelos cotovelos, mas por que Zaratustra fala com seus alunos de modo diferente que fala consigo mesmo?” (Nietzsche, 2011, p. 134).

Com esse gesto é perceptível ainda um cuidado com a palavra: ao beirar o exagero Nietzsche coloca em Zaratustra o silêncio criativo quando os demais não estão mais dispostos a ouvir. O tempo desse discurso propõe palavras cuidadas, que compreendem a fragilidade dos ouvintes, respeitando o limite do que pode se converter em força ativa. O discurso franco permanece sem desrespeitar, no entanto, a criatividade com a vontade do ouvinte.

O estilo romano discursivo, atribuído ao Zaratustra por Nietzsche, se torna mais evidente ao interpretar a partir da hermenêutica foucaultiana. Esse exercício de sujeito pelo corpo daquele que se propõe a cuidar de si mesmo e dos demais que se disciplina a exemplificar e ensinar a vontade que cria em acordo com o tempo. O gesto de direção à si mesmo, a força imposta para alcançar uma meta, a resistência em não ceder às imposturas, o objetivo de construir os próprios encontros de maneira a deixar a vida fluir com liberdade, entre outros discursos que apresentam semelhante caráter, são influências da cultura romana em Zaratustra para lidar a própria vida. Com caminhante escola, o mestre ensina a afirmação da vontade através do que é percebido pelo corpo aquilo que torna a passagem sobre a grande ponte profundamente bela.

CONCLUSÕES FINAIS

Ora, recapitulemos a conversação e a salvação helena ou romana e comparemos à redenção proposta por Zaratustra. A conversão para os helenos e romanos é uma mudança de direção em relação àquilo que o sujeito se ocupa, uma atenção que o sujeito direciona sobre um ‘si mesmo’, tornando-se uma meta de si próprio. O sujeito que está em perigo estabelece uma novo caminho, relaciona-se consigo mesmo de uma nova maneira ou recupera uma maneira segura de relacionar-se a si. A conversão exige uma ruptura com a exterioridade infringente para expulsar os julgamentos errôneos e as ações que decorrem em arrependimento, estabelecendo a si mesmo (em seu ser presente ou futuro) como a meta de salvação. A salvação helena e romana consiste em uma atenção, em um estado de alerta, de resistência e de domínio sobre si, permitindo distanciar as infrações exteriores e aproximar os acatamentos exteriores. Salvar a si mesmo implica tanto no escape da dominação, de uma coerção que ameaça o sujeito, em uma recuperação da liberdade, quanto em manter a si mesmo no estado seguro com os demais; a salvação é, assim, um benefício da qual se é o próprio operador.

A redenção é entendida como criação com aquilo que os sentidos captam como pedaço de futuro. O corpo percebe através dos seus sentidos – através do que é dito, do que é ouvido, do que é visto, do que é digerido, do espaço por onde se locomove – e alcança a redenção quando a vontade é transformada para o futuro previsto. O exercício indicado pela personagem de Nietzsche é, através daquilo que se vê, que se fala, que se ouve, que se digere e para onde se locomove impor a seguinte sentença: “assim eu quis, assim eu quero, assim eu quereirei!”, mesmo que decorra do incontrolável. A redenção é querer aquilo que se percebe, mesmo que decorra do acaso. Essa é a única redenção para o profeta, afirmar aquilo que não decorre do si mesmo presente para conseguir configurar as forças. O momento passado e as decisões do próprio sujeito em outro momento ou de outrem encarceram a vontade, é o que exige do sujeito conversão em direção a si mesmo, ou de outra maneira, que ele se salve. Os sentidos, ao capturar um pedaço de futuro, exigem a afirmação da vontade.

Podemos observar que a redenção apresentada por Nietzsche contém personagens deficientes físicos para representar a aptidão para a existência, o que não é encontrado na conversão à redenção presente na cultura romana e ensinada por Foucault. As personagens deficientes físicos não são por si um problema ético, mas o são enquanto interpretadas com precariedades existenciais por causa

da própria condição física. Enquanto Foucault constata os movimentos de existência no cuidado consigo sem a imagem de uma personagem – que não os filósofos inseridos no contexto histórico apresentadas no curso –, os exemplos evitam de preconceitos e interpretações equivocadas.

Podemos observar que a conversão e a salvação apresentadas por Michel Foucault não tem a vontade como exercício. O sujeito exercita direcionar-se, encontrar-se, o que pode significar encontrar uma nova vontade, mas não significa, como no ensinamento do personagem de Friedrich Nietzsche, aplicar a vontade ao que se percebe nas experiências. No entanto, essa conversão do sujeito a si mesmo em estado de salvação pode significar a ausência da vontade: o sujeito que se direciona e encontra a tranquilidade não necessariamente deseja o que lhe acontece (equivalendo excepcionalmente desejo e vontade). Inversamente, a redenção em Friedrich Nietzsche não tem a ruptura com a coerção exterior (característica da conversão). Essa redenção – querer aquilo que ocorre – pode implicarem um exercício constante de aplicação da vontade ao acaso, sem que o sujeito encontre a si mesmo. A redenção ensinada por Zaratustra é próxima tanto da conversão helena e romana, pois a redenção exige um constante direcionamento à si mesmo, ou nos termos de Nietzsche, um constante querer aquilo que foi como foi, quanto da conversão cristã, pois a conversão cristã rompe o modo existência anterior e posterior à conversão, ou adequando à filosofia de Nietzsche, depois que se cria a partir de querer o passado como foi, nascem motivos para querer o presente e o futuro após o acontecimento. Da mesma maneira, a redenção ensinada por Zaratustra é próxima tanto da salvação helena e romana, porque estas descrevem a recuperação da liberdade e o escape de uma dominação, quanto da salvação cristã que assume um novo tempo na vida do sujeito, a partir do momento que se deseja aquilo que foi como foi e as necessidades decorrentes do acontecimento. Como a cultura romana é determinante para o ensinamento de Zaratustra e, inversamente, Michel Foucault pode – como queremos – ter se inspirado na obra de Friedrich Nietzsche para escrever sobre o cuidado de si podemos aprender esse exercício não como um direcionamento à condição de segurança sem vontade ou como uma volição sem direcionamento, mas como encontrar uma nova vontade nas coisas que acontecem e para a qual nos direcionamos.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Tradução por: Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução por: Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1, 2018.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução por: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3a ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos II**: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Tradução por: Elisa Monteiro. 2a Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução por: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. Tradução por: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2017.
- VEYNE, Paul. **Foucault**: o pensamento, a pessoa. Tradução por: Luís Lima. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.



A RELAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS DE RAZÃO E FÉ NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

Maria Lindalva *
Tedson Braga **

RESUMO

Agostinho é um dos principais expoentes da escola filosófica Patrística, que é a filosofia dos pais ou padres da Igreja. Corresponde à primeira fase da filosofia medieval que se divide em patrística e escolástica e tinha como objetivo a expansão do cristianismo e o combate aos hereges e pagãos. Neste trabalho veremos que a relação entre os conceitos de razão e fé os torna intimamente ligados no pensamento de Santo Agostinho e para compreendermos com clareza é necessário entendermos que a sua vida pessoal reflete em sua maneira de fazer filosofia. Assim, Agostinho buscava o conhecimento não apenas porque acreditava que lhe faltava algo, mas, principalmente, objetivava escapar tanto das heresias quanto de uma fé cega e incauta.

PALAVRAS-CHAVE

Agostinho. Conhecimento. Patrística.

RÉSUMÉ

Augustin est l'un des principaux représentants de l'école philosophique patristique, qui est la philosophie des pères ou pères de l'Église. Elle correspond à la première phase de la philosophie médiévale, divisée en patristique et scolastique et visant à étendre le christianisme et à combattre les hérétiques et les païens. Dans cet ouvrage nous verrons que la relation entre les concepts de raison et de foi les rend étroitement liés dans la pensée de saint Augustin et pour bien comprendre il faut comprendre que sa vie personnelle reflète sa manière de faire de la philosophie. Ainsi, Augustin recherchait la connaissance non seulement parce qu'il croyait qu'il lui manquait quelque chose, mais surtout parce qu'il cherchait à échapper à la fois aux hérésies et à une foi aveugle et imprudente.

MOTS-CLÉS

Augustin. Connaissance. Patristique.



EU CREIO PARA CONHECER E COMPREENDO PARA CRER MELHOR
AGOSTINHO DE HIPONA

Agostinho é um dos principais expoentes da escola filosófica Patrística, que é a filosofia dos pais ou padres da Igreja. Corresponde à primeira fase da filosofia medieval que se divide em patrística e escolástica e tinha como objetivo a expansão do cristianismo e o combate aos hereges e pagãos.

A relação entre os conceitos de razão e fé estão intimamente ligados no pensamento de Santo Agostinho e para compreendermos com clareza é necessário antes de tudo passarmos por sua biografia, já que a sua vida pessoal reflete em sua maneira de fazer filosofia. Agostinho buscava o conhecimento porque acreditava que lhe faltava algo.

* Discente no curso de Licenciatura em Ciências Humanas Universidade Federal do Maranhão, Campus São Bernardo.

** Atua principalmente nos seguintes temas: ética, filosofia do direito e epistemologia. Com mestrado defendido pela Universidade Federal da Paraíba com o título "O Estatuto Epistemológico do Direito racional em Kant", tendo feito seu doutorado em filosofia na Universidade Federal do Ceará, desenvolvendo sua pesquisa em metaética, filosofia política e construtivismo moral. É docente no curso de Licenciatura em Ciências Humanas Universidade Federal do Maranhão, Campus São Bernardo.

1 A FIGURA HUMANA DE AGOSTINHO - UM BREVE PASSEIO PELA BIOGRAFIA DE AGOSTINHO

Agostinho nasceu em 354 no município de Tagaste na província romana da Numídia, país que atualmente se chama Argélia Sua mãe, Mônica – posteriormente veio a ser canonizada e passou a ser santa Mônica – era uma cristã devota e seu pai, Patrício, um pagão convertido ao cristianismo no leito de morte. Podemos inferir que a dualidade fé e razão se mostra na vida de Agostinho desde a infância, e sem dúvida, influenciou todo o pensamento Agostiniano.

No verão de 386, como ele próprio contou depois, a conversão foi incitada por uma voz infantil que ele ouviu pedindo-lhe para “tomar e ler” (em latim: *tolle, lege*), o que ele entendeu ser um comando divino para abrir a Bíblia, abri-la e ler a primeira coisa que encontrasse. Agostinho abriu na Epístola aos Romanos num trecho conhecido como “transformação dos crentes”, os capítulos 12 ao 15, no qual Paulo delineia como o Evangelho transforma os crentes e seu comportamento. O trecho exato, segundo ele, foi; “Andemos honestamente como de dia, não em orgias e bebedices, não em impudícias e dissoluções, não em contendas e ciúmes; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo, e não vos preocupeis com a carne para não excitardes as suas cobiças.” (Romanos 13:13-14).

Na primavera de 430, Agostinho já estava muito doente e faleceu finalmente em 28 de agosto de 430. Agostinho foi canonizado por aclamação popular e foi depois reconhecido como Doutor da Igreja em 1298 pelo papa Bonifácio VIII.

2 CONSTRUÇÃO DOS CONCEITOS DE RAZÃO NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

A influência do pensamento agostiniano sobre seu próprio tempo expandiu-se para muito além dele. Suas reflexões sobre as relações entre fé e razão deixam como legado para a Idade Média um programa intelectual, fornecem, por assim dizer, aos medievais um quadro de pensamento que eles irão desenvolver. Com Santo Agostinho constitui-se um “filosofar-na-fé” que influenciará o pensamento ocidental por mais de um milênio.

Iniciaremos o nosso trabalho pela conceituação do que é a razão para Santo Agostinho. Agostinho diz que a razão (*ratio*) é a condição primeira da própria possibilidade da fé. Sem a razão não existe a fé, já que de todos os seres existentes, o ser humano é o único dotado de razão e por isso mesmo pode desenvolver a fé. Pela razão e pelo pensamento é que ele conhece o inteligível, é também é nele a marca deixada por Deus em sua obra. O próprio conhecimento obtido pela razão, ou visto da verdade enfim adquirida, é a inteligência: intelectos

Agostinho separa a razão em duas. A razão que precede a fé, ou seja, a razão dos filósofos e dos ateus, que ele denomina de *ratio ante fidem* é apenas e somente razão natural. No entanto, a palavra razão nesse contexto não tem sentido apenas de opinião, mas sim de conhecimento.

O mesmo não se pode dizer da razão que opera ou atua depois e dentro da fé a qual Agostinho denomina de *post fidem*. No entanto, em relação as verdades concebidas por essas duas razões Agostinho nem sempre consegue distingui-las. Ao adotar um duplo processo, na ilustração do conteúdo da razão e da fé, legítima semelhante distinção: quando argumenta com base na autoridade, a partir de premissas reveladas, procede como teólogo; quando, pelo contrário, em relação a verdades comuns à fé e à razão, utiliza processos estritamente racionais, faz filosofia.

O reconhecimento do papel insubstituível da razão filosófica tanto na preparação do ato de fé (*fides qua*) como no conhecimento das verdades reveladas (*fides quae*) é constantemente afirmado. Por isso, adverte instantaneamente Consêncio, seu correspondente:

Deus está longe de odiar em nós aquilo em que nos criou superiores aos restantes animais. Longe de nós pensar que a fé nos leva a rejeitar e a fugir da razão, dado que nem sequer poderíamos acreditar se não tivéssemos almas racionais. É próprio da razão reconhecer que a fé deve preceder a razão no tocante a certas verdades que fazem parte da doutrina de salvação e de cuja compreensão não seremos ainda capazes, embora o sejamos mais tarde. E isto porque, purificando o coração, a fé apreende e transporta consigo a luz da grande razão por isso, parece muito razoável que a fé preceda a razão. E a razão que nos persuade de que a fé deve preceder uma certa grande razão; por isso, por mínima que seja, essa primeira razão é prévia à fé.

Agostinho considera que a razão prescinde a fé, como expressão de bom senso natural, a conferir razoabilidade à fé, de modo que são verdadeiras e sem contradição as duas formas que utiliza:

crede ut intelligas e intellige ut credas. No entanto, a aparente contradição é resolvida por Agostinho facilmente, acrescentando a cada uma das diferentes expressões de finalidade o seu correspondente objetivo.

A versão mais precisa e completa será então: *intellige ut credas (verbum meum) e crede ut intelligas (verbum Dei)*. Nesta fórmula exprime de forma integral o método agostiniano, o *intellige* da primeira parte parece aludir às reflexões da Carta a Consêncio sobre as razões ou motivos de credibilidade que precedem a fé, e a expressão *ut credas* designa a convicção ou confiança com que se adere a essas mesmas razões (*fides qua*), a ao passo que as mesmas expressões da segunda parte referem-se mais diretamente, o *crede*, ao conjunto das verdades reveladas (*fides quae*), e o *ut intelligas*, a um entendimento maior ou superior à inteligência meramente natural. Observa-se, deste modo, entre as duas partes uma sequencialidade lógica e estrutural de mútua ou recíproca potenciação, a convergir numa única e mesma finalidade cumulativa – a de conhecer definitivamente aquilo em que por fé se acredita.

Supondo que a razão tenha decidido inspirar-se na fé, resta saber o que é a fé, e aqui ainda é necessário um trabalho racional. Os filósofos pagãos enganam-se porque não têm fé, mas os heréticos pretendem ter uma e, contudo, eles se enganam porque se enganam quanto à natureza do conteúdo do que a fé ensina.

3 CONSTRUÇÃO DOS CONCEITOS DA FÉ NO PENSAMENTO DE SANTO AGOSTINHO

A nossa fé diária é posta, muitas vezes, em coisas infundadas. Na vida cotidiana em geral seguimos, habitualmente, os preceitos de autoridades, antes mesmo de utilizarmos nossa razão. Um exemplo disso é como sabemos que somos filhos de nossos pais? Acreditamos, e nos submetemos à sua autoridade. Seria considerado tolo quem se recusasse a amar os seus pais sob o pretexto de não ter provas de sua filiação. Em suma, a fé pode ser vista como uma etapa normal do pensamento, é a condição da família, da sociedade, das instituições, do conhecimento. No entanto, Santo Agostinho desloca incisivamente a fé cotidiana para o plano da transcendência.

A fé é uma preparação para o entendimento daquilo em que se acredita. Ela purifica a mente. De si mesmo, o ato de fé, consistindo na submissão à autoridade da palavra divina, é já remédio contra o orgulho e dispõe a vontade a não perturbar a inteligência na procura da verdade. Além disso, estando concentrada numa verdade, a atenção da mente liberta os olhos espirituais das seduções dos sentidos e da imaginação. Sobretudo e principalmente, com as verdades conhecidas por revelação, o homem conhece já as normas do correto comportamento e vivendo bem dispõe-se cada vez melhor para conhecer a verdade. (Agostinho, 2002, p. 214).

Em sua jornada que o conduziu à fé, Agostinho logo começa pela razão, ainda que de forma bem simples, quase que no senso comum, pois atende prevalentemente aos motivos de credibilidade (*fides qua*). No momento em que consegue alcançar a fé, a razão é convocada a explicar o conteúdo da mesma fé (*fides quae*).

Se, por um lado, por meio da fé o homem consegue vislumbrar o caminho de uma redenção do mal e, por conseguinte, tornar-se um homem menos corrompido, um homem novo, por outro lado, é pela razão que os humanos podem refletir sobre seus passos rumo à ascensão ao Bem Supremo. É, pois, a fé, segundo o entendimento de Santo Agostinho, que prepara o homem para a reflexão, ou seja, a fé impulsiona o homem à reflexão, para que ele tenha discernimento do como, por que, para quê, e, principalmente, a quem dirige a sua crença.

É importante destacar que neste segundo estágio em que prevalece a fé, esta exerce uma influência altamente positiva, purificando o espírito, abatendo o orgulho pela submissão à autoridade divina, de modo a facilitar a investigação ulterior e uma maior abertura aos dados da experiência.

A fé é uma preparação para a inteligência daquilo em que se acredita. A fé desempenha um papel propedêutico e indireto, já que não é chamada a provar diretamente qualquer verdade natural, simplesmente a dispor o espírito a procurar e a entender aquilo em que acredita, entendimento sobretudo natural – compreensão da natureza espiritual de Deus, demonstração filosófica da existência de Deus, por exemplo –, mas também sobrenatural e mística.

Como visto anteriormente, Santo Agostinho não propõe a fé cega, pelo contrário, propõe uma fé que vem a partir da razão. Uma fé estudada. É preciso ter a razão para se ter a fé e com a fé também se tem a razão. A razão aqui no sentido de conhecimento. Para Santo Agostinho, embora seja possível ter a razão sem fé, é uma razão esvaziada, como se houvesse apenas um lado de uma moeda. A razão e a fé se completam e a partir disso se transforma em inteligência.

A fé, seria como a escuridão de um cego, pois não enxerga claramente a verdade, no entanto, consegue senti-la e assim distinguir o que é verdadeiro. A recompensa que o Homem recebe da fé é precisamente a inteligência. Ele não a receberia se a fé fosse somente uma simples aceitação da autoridade divina, por assim dizer, uma submissão bruta do espírito. Assim, crer é somente acreditar em Deus: ceder *Deo*; o que é preciso, além disso, é querer fazer à vontade Deus, e, em se tratando das coisas eternas. Há as que são visíveis e outras invisíveis.

É visível, por exemplo, o corpo imortal de Cristo. Acreditamos nos *visibilia permanentia*, sem que possam ser tornados visíveis para nós, mas esperamos vê-los um dia. Ao esperar, contentamo-nos em crer, pois não há como tentar compreendê-los pela razão e pela inteligência. Quanto aos *invisibilia permanentis*, como a “Sabedoria” ou a “Justiça”, é outra coisa. Tais objetos podem ser, desde o presente, buscados pela razão e encontrados pela inteligência. De fato, os vemos (*contuemur*) pela luz do intelecto; e esta luz, pela qual os vemos, é, ao menos, tão certa quanto são tais objetos. Logo, há em nós um tipo de luz inteligível, graças à qual vemos, por assim dizer, as realidades inteligíveis e, como elas são permanentes, o conhecimento que temos delas é muito mais certo do que nosso conhecimento das coisas sensíveis. Isso é o que quer dizer São Paulo quando afirma os *invisibilia intellectur conspiciuntur* (Rm 1,20). Trata-se essencialmente dos *invisibilia Dei*, e, portanto, os olhares de Agostinho irão se dirigir para esse flanco da fé, há uma inteligência relativa ao que se deve e se quer crer, a qual é impossível ao homem dispensar. Dito isso, a razão fez tudo o que poderia ter feito por si mesma: ela deverá todos os seus progressos ulteriores à influência benéfica da fé.

Por meio da fé chegamos à Verdade, mas ainda de maneira velada. A inteligência e a sabedoria nos fazem descobrir nela o sentido; a primeira por uma visão simples, antes de tudo especulativa; a segunda por um juízo de valor inspirador, diretamente, pela caridade de que nos une, intimamente, a Deus (Misiara, 1955, p. 107).

O primeiro, que é a fonte de todos os outros, será encontrar-se fixado à verdade. Lembremos que, em virtude da experiência moral que a doutrina agostiniana das relações entre fé e razão formula, ela recusa separar a iluminação do pensamento da purificação do coração. Tomada em sua essência, a fé agostiniana é simultaneamente adesão do espírito à verdade sobrenatural e abandono humilde do homem em sua totalidade à graça do Cristo. Ademais, como as duas coisas poderiam se separar? A adesão do espírito à superioridade de Deus supõe a humildade; e a humildade, por sua vez, uma confiança em Deus que é, em si mesma, um ato de amor e de caridade. Se tomamos, portanto, a vida espiritual em sua complexidade concreta, aquele que adere a Deus pela fé não submete simplesmente seu espírito à letra das fórmulas; ele curva sua alma e todo o seu ser à autoridade de Cristo, que nos dá o exemplo da sabedoria e nos confere os meios de chegar a ela.

3.1 A busca de Deus em Santo Agostinho

Em todo o Livro X das *Confissões*, Santo Agostinho demonstra a sua incansável busca a Deus; no entanto, Santo Agostinho não encontra Deus no além, mas dentro de si.

Vós, Senhor, podeis julgar-me, porque ninguém conhece o que se passa num homem, senão o seu espírito, que nele reside. Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece. Mas Vós, Senhor, que o criastes, sabeis todas as coisas. Eu, ainda que diante de Vós me despreze e me tenha na conta de terra e cinza, sei que vós algumas coisas que não conheço de mim. Nós agora vemos como por espelho, em enigma, e não ainda face a face. Por isso, enquanto peregrino longe de Vós, estou mais presente a mim do que a Vós. (Agostinho, 1973, X, 5).

Nessa passagem podemos perceber que Santo Agostinho encontra Deus em sua alma, ou seja, em seu interior, e não no exterior; além disso, para que ele passe a se autoconhecer deve, primeiramente, conhecer a Deus, deve primeiro buscá-lo, pois Deus o conhece mais que a si mesmo; e, assim, se dá a busca de Santo Agostinho a Deus. Sob esse olhar, podemos inferir que o princípio e fundamento

da filosofia de Santo Agostinho pode ser entendido como o conhecimento de si mesmo que é a base do conhecimento certo. Agostinho irá sempre se remeter a uma reflexão fundamental de retorno ao eu interior.

Com efeito, entre o Pai e nós, Jesus Cristo é o mediador, mas apenas à medida que, pela fé e pela caridade, somos nele como ele é em nós. Por isso o homem deve dar o valor mais alto ao desejo de se incorporar ao Cristo, que salva. No entanto, o Cristo é apenas o mediador para unir o homem resgatado ao Pai Celeste na visão beatífica. Ora, essa visão é um conhecimento- estou face a face: os bem-aventurados que veem Deus, graças a Jesus Cristo, não mais creem que o Pai enviou seu único Filho como um mediador para unir-se a eles e conduzi-los à sua perfeição; eles tampouco creem que o Pai está no Filho por natureza, do mesmo modo que o Filho está em nós por graça, eles sabem. Quanto a nós, que ainda não vemos, podemos apenas acreditar. No entanto, a caridade inseparável que une o Filho ao Pai existe desde o presente e já opera naqueles que estão unidos ao Filho por uma fé nutrida pela caridade. Por intermédio de Jesus Cristo, em quem eles creem, os justos aderem ao Pai, que conhecerão mais tarde ao vê-lo face a face. Como a fé deles não tenderia desde o presente na direção do conhecimento que ela prepara?

Segundo Juarez (1996, p. 20), “Santo Agostinho inventou três novos gêneros literários de retorno à interioridade: o solilóquio, a confissão e a retração, convertidos em modelos clássicos amplamente imitados”. Sócrates, Sêneca e outros já haviam praticado a via interior, no entanto, a referência para Santo Agostinho foi Platão. Toda a perspectiva de Santo Agostinho foi influenciada pelas doutrinas de Platão. Seu contato com essas doutrinas teve um papel crucial em seu desenvolvimento espiritual. Ele conseguiu libertar-se dos últimos grilhões da falsa visão maniqueísta quando finalmente passou a ver Deus e a alma como imateriais.

A partir de então, para Santo Agostinho, a oposição cristã entre espírito e carne devia ser compreendida como o auxílio da distinção platônica entre o corporal e o não corporal. A filosofia agostiniana está apoiada no impulso recíproco da fé e da razão, pois reconhece no mundo sinais de Deus como absoluto e presente, superior e interior. O itinerário até Deus é, de uma parte, ascendente e, de outra, interiorizam-te. Nessa dupla face permite a compreensão de que a natureza e a identidade do homem só podem ser verdadeiramente encontradas, em outra parte, em Deus. Essa tese põe em voga o lugar do espírito humano na hierarquia do mundo.

A introspecção concerne à alma na exata medida em que as almas humanas são o núcleo do universo criado. Sinal disso é a importância da confissão; introspectiva por excelência, não é uma atividade restrita a conteúdos privados, as lembranças pessoais. Seu papel é investigar o homem, mas também o mundo, e reconhecer uma ordenação voltada para Deus. A alma humana exibirá sua centralidade quando for compreendida fundamentalmente como esforço, como procura, como vontade.

Por isso, o pensamento humano deve também encontrar-se profundamente transformado. Por isso que as Escrituras não nos ordenam somente crer em Deus, mas também ter fé em Deus. *Hoc est opus Dei*, escrevia São João (6, 29), *ut credas in em quem ille misit*. Sem dúvida, para ter fé nele, é preciso, antes, crer nele, pois aquele que acredita nele não necessariamente tem fé nele: *non autem continuo qui credit ei, credit in eum*: pois até os demônios acreditam em Deus, mas não têm fé em Deus, e nós, inversamente, acreditamos em São Paulo, mas não temos fé nele. O que é, portanto, ter fé em Deus? É, ao acreditar nele, amá-lo, gostar dele com ternura, penetrar nele através do amor, incorporar-se a seus membros. Eis a fé que Deus exige de nós e que, depois de tê-la exigido, só a encontra em nós porque a doou a nós para, em seguida, poder encontrá-la em nós. Logo, não é qualquer fé porque a que Deus reivindica, mas, segundo a palavra do apóstolo (Gí, 5, 6), a fé que opera através da caridade. Se esta fé se encontrar em nós, ela nos dará a inteligência, pois nos dá-la é de sua natureza.

3.2 A graça e o livre arbítrio

A graça é apresentada em Santo Agostinho, como uma experiência relacional entre o homem e o divino, ou seja, a relação humana com Deus e Cristo redentor, e se inscreve na relação entre livre-arbítrio e liberdade, não sendo estes termos sinônimos.

Nessa acepção, a liberdade é resultante do influxo da graça sobre a vontade, para que esta penda para o bem, já o livre-arbítrio é o meio pelo qual ela atua. Assim sendo, os homens, ao exercerem o seu livre-arbítrio, tanto podem se aproximar quanto se afastar de Deus. Ressalta-se que se tornam mais livres à medida que seus atos os aproximam do Eterno, pois se encontram menos sujeitos aos vícios e vicissitudes do livre-arbítrio.

De forma relacional, portanto, graça e liberdade marcam indelevelmente a trajetória humana, pois dessa relação brota o início da fé, geradora da esperança. Por sua vez, a esperança possibilita ao cristão perseverar até a justificação estar completa, na Jerusalém celestial, onde gozará da justiça e graça eternas, nas palavras de Santo Agostinho:

Estais certos, portanto, de que não trabalhais em vão, se perseverardes até o fim do bom propósito. Deus, que agora aos libertados não retribui conforme suas obras, então retribuirá de acordo com suas obras. Deus retribuirá o mal com o mal, porque é justo; e o bem pelo mal, porque é bom. E retribuirão bem com o bem, porque é bom e justo, e não retribuirá o mal com o bem, somente pelo fato de que não é injusto. Resumindo: dará o bem pelo mal, a graça pela injustiça, o bem pelo bem, graça sobre graça (Santo Agostinho, 2002, p. 45).

3.3 O tempo como distensão da alma

Para explicar o tempo, Agostinho recorre a um termo que chama de “distensão”. Ou seja, o tempo é um *distentio anima* (distensão da alma), e permite a coexistência, no presente, do passado e do futuro. É, segundo Agostinho, esta distensão que lhe dá precisamente uma extensão, e permite então ser medido. O tempo é, pois, resumindo: “a extensão da própria alma”.

Longe de mim a ideia de que tu, Criador do universo, Criador das almas e dos corpos, conheças do mesmo modo grosseiro o futuro e passado! És bem mais maravilhoso, bem mais misterioso. Porque aquele que canta ou que escuta um cântico conhecido passa por estados diversos de sentimento e é dividido entre a expectativa dos sons que ainda vêm e a lembrança dos sons passados. Nada de semelhante acontece contigo, a ti que és imutavelmente eterno, verdadeiramente Criador eterno das almas. Como conhecestes “no princípio o céu e a terra”, sem modificação no teu conhecimento, do mesmo modo criaste “no princípio o céu e a terra”, sem que se modificasse a tua ação. (Agostinho, 2002, p. 43).

O tempo tomado em si mesmo e fora da alma se resume a um instante indivisível, ao que chamamos de presente e que não pode ser medido. O futuro, tampouco está sujeito a medição, se o considerarmos alheio à alma, porquanto simplesmente ainda não existe. E o passado também não está sujeito a nenhuma medida, ao menos, se o considerarmos enquanto tal, já que em si mesmo nem sequer existe mais.

Entretanto, se transferimos o tempo à alma, então é possível, de algum modo, medi-lo, sobretudo no que toca ao passado. Já que, o que não existe mais em si mesmo, existe na memória. É até mesmo parte do senso comum que as impressões que guardamos das coisas passageiras sobrevivem à sua transitoriedade, em nossa lembrança. Ao compará-las, somos capazes de verificar os intervalos que lhes sucedem, podendo assim avaliar, se são mais longos ou mais curtos

CONCLUSÃO

Agostinho é um conciliador da fé e da razão, embora valoriza mais a fé. Enquanto a razão que precede a fé (*ratio ante fidem*) é apenas e somente razão natural, o mesmo já se não pode dizer da razão que opera ou atua depois e dentro da fé (*post fidem*). A razão nos faz entender a fé e através desta se adquire o conhecimento. A razão é a fé podem caminhar separadamente, no entanto, a razão seria vazia se não fosse acompanhada da fé.

A relação entre fé e razão constitui o núcleo essencial do método agostiniano na busca incansável da felicidade ou da sabedoria. No livro V, 7, das *Confissões*, Agostinho afirma claramente que o seu regresso à fé, embora ainda doutrinalmente informe e sem as obras, precedeu as descobertas dos livros dos Platônicos. Enxerga na filosofia platônica contribuições para os seus próprios estudos em relação a razão e a fé, e em determinado momento, ele acaba por “cristianizar” as ideias de Platão no que se refere ao mundo sensível e o mundo inteligível.

Agostinho afirma que o mundo sensível preconizado por Platão é, na verdade, Reino dos Homens, criado também por Deus, O Mundo Inteligível de Platão é comparado ao Reino dos Céus.

Aquilo que é Bom, Belo e Uno é eterno e o que é eterno é Bom e belo. Este elemento está posto em Agostinho porque Deus é a expressão da Beleza.

Para Agostinho, Deus é o grande criador do tempo e do espaço e assim como a vida humana é dotada de início, meio e fim. O grande início, seria a criação do Mundo inteligível, ou seja, A grande Criação como um grande ato de bondade e esse ato de bondade deve ser inquestionável. Já o meio, seria o mundo sensível, ou seja, o reino dos Homens e o fim se dá através da conversão, o reino dos céus, para isso, convida o indivíduo a fazer uma reflexão sobre si mesmo e perceba que o mal está em si, e ao perceber isso, é necessário que o indivíduo se converta, haja vista que o mal é a ausência de Deus.

Se Agostinho nem sempre distingue expressamente, no conjunto das verdades recebidas pela fé (*fides quae*), entre verdades acessíveis à razão natural e mistérios. Há pois uma filosofia em Agostinho, se tivermos em conta o papel por ele assinalado à razão como preparação prévia para a adesão de fé (*intellige ut credas*), embora, não se encontre um conhecimento elaborado, metódica e sistematicamente, como disciplina autónoma, à parte da teologia.

De resto, se a própria razão natural, no exercício das suas funções normais, muito pode beneficiar com a sua submissão à fé (confiança na autoridade dos pais, dos sábios, dos mestres (*fides qua*), muito mais pode beneficiar a mesma razão natural na compreensão dos mistérios sobrenaturais, como repetidamente o refere Agostinho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. A graça de Cristo e o pecado original. In: AGOSTINHO, S. **A graça** (I). Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

AGOSTINHO, S. **A Graça**. São Paulo: Paulus, 2002. (A Graça e a Liberdade, v.2).

AGOSTINHO, S. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 24.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

AGOSTINHO, S. **O livre arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. Revisão Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995. [Patrística].

GILLSON, Étienne. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Tradução Cristiane Negreiros. São Paulo: Discurso; Paulus, 2006.

JUÁREZ, A. U. **San Agustín**. Madrid: Ediciones del Orto, 1996.

LIMA VAZ, Henrique C. de Antropologia **Filosófica**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

MISIARA, A. P. Confissões. In: "**Miscelânea Universitas**". Atualidade de Santo Agostinho. Sorocaba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1955.





SOBRE A CONTINGÊNCIA, A VONTADE HUMANA E A VONTADE DIVINA EM DUNS SCOTUS

Maykel Honney Souza Lobo *

RESUMO

Este artigo tem por objetivo analisar as seguintes questões propostas por Duns Scotus na obra *Textos sobre Poder, Conhecimento e Contingência*: (1) De que modo há contingência nas coisas, (2) a relação entre a contingência e a sua causa primeira, (3) de que modo a vontade humana se relaciona com a contingência e, por fim, (4) de que modo a vontade divina é causa da contingência nas coisas. A pesquisa foi desenvolvida a partir da análise da *Ordinatio* I, Apêndice A, Segunda Parte da Trigésima Oitava Distinção e Trigésima Nona Distinção, analisando principalmente as seções de parágrafos 13 ao 22. Por conseguinte, trata-se de um estudo que tem como base este recorte da obra. Partindo deste ponto, este artigo discorrerá sobre cada uma das perguntas de modo sucessivo, apresentando os argumentos de Duns Scotus e também levantando problematizações quanto aos seus argumentos, dialogando com as suas teses com a perspectiva de outros filósofos, tais como Aristóteles e al-Kindī.

PALAVRAS-CHAVE

Contingência. Vontade. Liberdade. Duns Scotus.

ABSTRACT

This article aims to analyze the following questions proposed by Duns Scotus in *Texts on Power, Knowledge and Contingency*: (1) how is there contingency in things, (2) the connection between contingency and its first cause, (3) how the human will relates to contingency and, finally, (4) how the divine will is the cause of contingency in things. The research was developed from the analysis of *Ordinatio* I, Appendix A, Second Part of the Thirty-Eighth Distinction and Thirty-Ninth Distinction, analyzing mainly the section of paragraphs 13 to 22. Therefore, it is a study that is based on this section of the work. Starting from this point, this article will discuss each of the questions successively, presenting Duns Scotus' arguments and also raising questions about his arguments, dialoguing his theses with the perspective of other philosophers, such as Aristotle and al-Kindī.

KEY-WORDS

Contingency. Will. Freedom. Duns Scotus.



1 INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa, tem-se por objetivo desenvolver o debate scotiano acerca da natureza contingente das coisas, a relação entre a vontade divina e a contingência e o modo como esta vontade atua na contingência. Para tanto, 1) o primeiro ponto a ser debatido diz respeito à própria natureza contingente das coisas, se esta natureza pode ser demonstrada ou se ela é evidente por si mesma. Em seguida, serão analisadas as seguintes questões: 2) a relação entre a contingência e a sua causa primeira, 3) de que modo a vontade humana se relaciona com a contingência e, por fim, 4) de que modo a vontade divina é causa da contingência nas coisas.

* Graduando em Licenciatura em Filosofia plena na Universidade Federal do Ceará; bolsista de Iniciação Científica (PIBIC-UFC); pesquisador do projeto intitulado: A relação entre Unidade e Multiplicidade: acerca do debate ontológico na filosofia árabe sob a influência da filosofia grega. É membro do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC/CNPq).

2 DE QUE MODO HÁ CONTINGÊNCIA NAS COISAS

Acerca deste primeiro ponto, Duns Scotus pretende defender a tese de que não há uma demonstração para a contingência, pois ela é evidente e manifesta por si mesma. Na perspectiva de Duns Scotus, o conceito *ente* é um conceito absolutamente simples. Isto significa que não pode haver uma mediação entre as propriedades do ente e o próprio ente, ou seja, a disjunção “necessário ou possível” é uma disjunção que está presente no ente – ele é necessário quando em ato e é possível quando em potência –, e não há uma mediação entre o ente e esta condição sua. Por conseguinte, se não há uma mediação entre o ente e a sua propriedade, não há uma demonstração para esta disjunção, o que implica afirmar que não há uma demonstração da contingência, pois ela é evidente.

Todavia, o modo expositivo-argumentativo da filosofia scotiana não se encerra em fornecer argumentos a favor da sua tese, pois ele também insere possíveis argumentos contrários a ela. Um destes argumentos é exposto por ele afirmando que, apesar de não haver uma demonstração para aquela disjunção, é possível, partindo de um extremo inferior, concluir a existência de algum ente mais nobre, por assim dizer. Neste sentido, segue-se a seguinte inferência: “se algum ente é finito, então algum ente é infinito”, e ainda “se algum ente é contingente, então algum ente é necessário”. Por conseguinte, a inferência determina que há uma dependência entre o ente mais imperfeito e o ente mais perfeito. Logo, há uma demonstração para a existência da contingência. Contra-argumentando esta posição, Scotus afirma que “[...] tampouco desse modo parece poder ser mostrado o extremo mais imperfeito de tal disjunção, pois não é o caso que se o [extremo] mais imperfeito seja em algum ente é necessário que o [extremo] mais imperfeito seja em algum ente.”¹

Desta crítica de Scotus, poder-se-ia, ainda, recorrer à lógica aristotélica para afirmar que não necessariamente a existência de um particular qualquer implica a existência de um particular contrário a ele. Analogamente àquele argumento, poder-se-ia destacar o seguinte exemplo: “Se algum ser humano é racional, então algum ser humano não é racional”. Não parece ser o caso que, de fato, há seres humanos não-rationais, pois é da natureza humana a capacidade racional. Portanto, a partir de um particular afirmativo não necessariamente se segue um particular negativo.

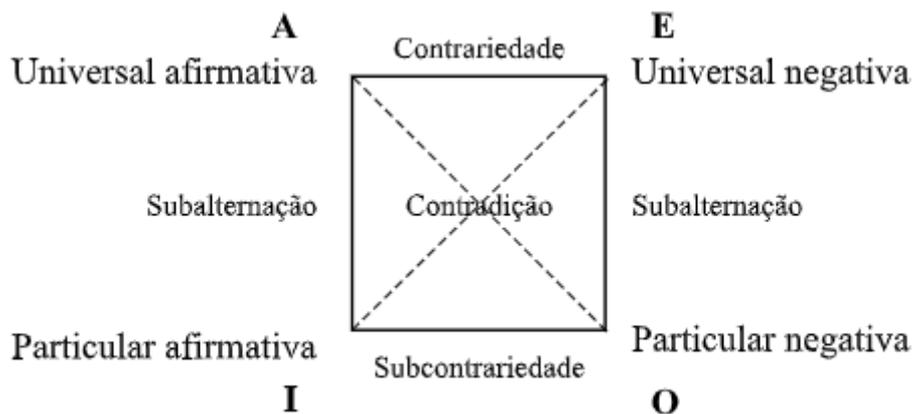


Figura 1 Quadrado lógico das oposições²

Do mesmo modo, seguindo um outro exemplo: “se algum lagarto é réptil, então algum lagarto não é réptil”, não parece ser o caso que existam lagartos que não são répteis. Logo, segue-se o seguinte questionamento: aquele argumento proposto é, de fato, um argumento? Isto é, é possível admitir aquela estrutura como uma estrutura realmente argumentativa?

Retornando ao argumento de Scotus, ele conclui que “essa [proposição] ‘algum ente é contingente’ é verdadeira primeiramente, e não [é] demonstrável pelo porquê”. (Scotus, p. 208).

¹ SCOTUS, D. Textos sobre Poder, Conhecimento e Contingência. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSE, 2008, p. 208.

² A ilustração do Quadrado das Oposições foi retirada do seguinte artigo: FOUNI, F. E. V. Interdito e silêncio: uma abordagem no quadrado das oposições. *Signótica*, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 343–355, 2011. DOI: 10.5216/sig.v22i2.13611. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/sig/article/view/13611>. Acesso em: 19 jun. 2023.

Pensando, ainda, naqueles que buscam negar a contingência, Scotus utiliza um argumento que apela para a empiria. Diz ele (2008, p. 208),

E, por isso mesmo, os que negam tais coisas manifestas carecem de punição ou de sentidos, porque – segundo Avicena, no Livro I da [sua] Metafísica – os que negam um primeiro princípio devem ser açoitados ou expostos ao fogo, até que concedam que não é o mesmo ser queimado e não ser queimado, ser açoitado e não ser açoitado. De modo que esses que negam algum ente ‘contingente’ devem ser expostos a tormentos, até que concedam que é possível a eles não serem torturados.

A uma primeira vista, aparentemente não há um argumento explícito nesta passagem. Contudo, o “apelo”, por assim dizer, de Scotus toca no ponto essencial da questão: se não há, de fato, contingência, então a passagem de um momento de não-sofrimento para um momento de sofrimento não seria possível. Ora, se esta passagem é possível, então o sofrimento é uma evidência de que a contingência de fato existe.

De modo semelhante, mas por meio de uma outra estrutura de argumentação, al-Kindī, buscando demonstrar que a multiplicidade é, por si mesma, evidente, argumenta, também, a partir de uma premissa empírica, isto é, também argumenta partindo a um “apelo” ao modo como as coisas de fato são. Nas palavras de Adamson,

Um típico argumento contra (U) é este: se só há unidade, então nenhuma coisa terá partes distintas, porque partes distintas de uma mesma coisa devem ser múltiplas. No entanto, as coisas *realmente* possuem partes distintas. Então, deve haver multiplicidade assim como há unidade. O que há de interessante neste argumento contra (U) é que o argumento possui o que chamamos de uma premissa empírica ou factual, nomeada a premissa “mas as coisas *realmente* possuem partes distintas.”³

Os argumentos expostos acima possuem uma base comum: o fato de recorrer a uma premissa empírica. Na visão de Scotus, se alguém afirma que não há contingência, então esta pessoa deve passar por algum tipo de experiência empírico-sensitiva para perceber que, de fato, há contingência. Já na visão de al-Kindī, se alguém afirma que só há unidade nas coisas, então deve-se discordar a partir do fato empírico de que as coisas possuem partes distintas. Por conseguinte, do mesmo modo que não se pode admitir uma demonstração para a contingência – porque ela é evidente por si –, não se pode admitir uma demonstração para a multiplicidade, porque as coisas possuem, em si mesmas, partes distintas. É inconcebível, portanto, pensar que há uma mediação entre estas propriedades e as coisas, pois as coisas, como afirma Scotus, são entes que possuem um conceito absolutamente simples, não exigindo nenhum tipo de explicação para a sua contingência nem para a sua multiplicidade.

3 DE QUE MODO A CONTINGÊNCIA SE RELACIONA COM A VONTADE HUMANA E COM A VONTADE DIVINA

Conforme exposto anteriormente, a contingência é evidente. No entanto, o próximo problema a ser solucionado diz respeito à relação entre Deus e a contingência. Segundo Scotus, a contingência só pode ser mantida se a primeira causa é contingente. Isto porque, se a causa primeira da contingência fosse uma causa necessária, a contingência não seria possível, pois, se sua causa é necessária, então ela também seria necessária.

Na perspectiva de Scotus, o Primeiro é causante pelo intelecto e pela vontade. Contudo, no Primeiro, a natureza do intelecto difere da natureza da vontade, pois, segundo Scotus (2008, p. 210) “[...] no intelecto enquanto tem um ato primeiro antes de todo ato da vontade, porque aquilo que o intelecto entende deste modo, entende de modo meramente natural e por necessidade natural, – e desse modo não pode haver nenhuma contingência ao conhecer algo que não conhece”.

A natureza do intelecto é uma natureza necessária e natural, de modo que não pode haver contingência na sua intelecção. Por conseguinte, o intelecto divino não pode ser a causa da contingência, pois esta é causada por uma causa contingente. Logo, se a natureza divina tem intelecção e tem vontade e a sua intelecção é necessária, então deve-se admitir que a vontade divina é a causa da contingência. Todavia, resta saber de que modo a vontade divina pode ser uma causa contingente e de que modo ela causa a contingência.

³ O que está em “(U)” diz respeito ao argumento de que só há unidade nas coisas. Cf., ADAMSON, P. *Al-Kindī*. New York: Oxford University Press, 2007, p. 50 (Tradução nossa).

4 A VONTADE HUMANA E A CONTINGÊNCIA

Para solucionar estas questões, Scotus faz um breve desvio de tema: ao invés de buscar explicar diretamente o que é a vontade divina, Scotus propõe, primeiramente, uma análise da vontade humana para, em seguida, partir para a questão da vontade divina. Segundo Scotus, assim como o Primeiro é causa da contingência, a vontade humana, em um certo sentido, também é causa da contingência.

Para Scotus, a vontade humana possui três aspectos: 1) é livre para atos opostos, 2) é livre para objetos opostos e 3) é livre para efeitos opostos. Na sua primeira condição, a liberdade não é perfeita, porque ela mesma está sujeita à mudança, isto se torna evidente quando pode-se admitir que a vontade humana pode querer ou não querer. Pelo segundo aspecto da vontade, é possível tender para objetos opostos, isto é, pode-se querer um objeto ou outro objeto. De acordo com Scotus (2008, p. 211), o segundo aspecto da vontade é o seu aspecto perfeito, porque “[...] toda potência perfeita pode tender a tudo aquilo que é apto a ser objeto de tal potência; logo, a vontade perfeita pode tender a tudo aquilo que é apto a ser querível. Logo, a liberdade sem imperfeição – enquanto liberdade – é para os objetos opostos aos quais tende.

Pelo terceiro aspecto, quando a vontade tende aos objetos, ela pode produzir determinados efeitos e, dependendo do modo como ela se realiza nestes objetos, os efeitos podem ser opostos. Neste sentido, ela é livre para efeitos opostos.

Na busca pela sua realização na contingência, a vontade tem, por exemplo, a capacidade e a liberdade de querer e de não querer algo. Scotus destaca, no entanto, que a capacidade de querer e não querer não se realiza simultaneamente, mas segundo uma sucessão, isto é, posso querer algo em um momento e, em outro momento, não querer mais este algo. Além disso, a vontade também pode ser efetivada sem o curso de uma sucessão, quando ela busca se realizar em um único instante. Neste último caso, ocorre que a vontade é uma vontade pré-existente que busca se efetivar em um único instante e de modo contingente, pois ela pode causar ou não causar aquele querer.

Relacionando-se com a contingência, a vontade humana é livre para atuar nos objetos opostos, querendo-os ou não, e é desta forma porque há uma não-repugnância na vontade com relação aos objetos. Nas palavras de Scotus (2008, 213),

[...] a essa potência real ativa (anterior por natureza àquilo mesmo que produz) é concomitante uma potência lógica, que é a não-repugnância dos termos. À vontade, pois, enquanto ato primeiro, também quando produz este querer, não é incompatível o querer oposto: tanto porque é uma causa contingente, com relação ao efeito, e, por isso mesmo, não repugna a si o oposto na razão de efeito; quanto porque, enquanto é sujeito, se relaciona contingentemente com esse ato enquanto dá forma [a ele].

A fim de discutir sobre o modo como a nossa vontade exerce o seu querer nas coisas, Scotus destaca ainda dois modos de interpretação das proposições: 1) a composição e 2) a divisão. Utilizando o seguinte exemplo: ‘a vontade que quer *a*, pode não querer *a*’, Scotus destaca que, no sentido da composição, esta proposição é falsa, pois a composição determina que a vontade pode querer e não querer *a* simultaneamente, o que, como foi destacado anteriormente, é impossível. Já no sentido da divisão, considera-se que a vontade que quer *a* em um instante pode não o querer em um outro instante, ou seja, a proposição se torna verdadeira pois considera a sucessão do querer da vontade, e não o seu querer como uma simultaneidade entre os atos opostos.

Isto fica claro no seguinte exemplo: ‘a vontade que não quer algo em *a*, pode querer aquilo em *a*’, no sentido da composição, admite-se que a vontade não querendo *a* quer *a* simultaneamente, pois o sentido da composição admite toda aquela sentença sem estabelecer nenhum tipo de sucessão de instante. No sentido da divisão, a proposição é dividida em duas partes, a saber, 1) em uma proposição de existência: A vontade não quer algo em *a* e 2) em uma proposição de possibilidade: a vontade *pode* querer algo em *a*. A proposição de existência afirma aquilo que a vontade naquele momento quer; a proposição de possibilidade afirma, por outro lado, aquilo que a vontade pode querer em um outro momento. Por meio desta divisão, pode-se admitir que a vontade pode passar do ato de não querer para o ato de querer em um instante posterior, evitando, assim, o problema da simultaneidade.

5 A VONTADE DIVINA E A CONTINGÊNCIA

Acerca da vontade divina, comparando-a com a vontade humana, pode-se destacar um primeiro ponto: a vontade divina não é livre para atos opostos, pois, conforme foi dito anteriormente, a vontade para atos opostos é uma vontade com imperfeição. Na visão de Scotus (2008, p. 221),

A nossa [vontade] também era livre para atos opostos, para que [então] fosse para objetos opostos, por causa da limitação de ambos os atos com respeito ao seu objeto; logo, tendo sido posta a ilimitação da volição da mesma para objetos diversos, não é preciso, por causa da liberdade para objetos opostos, pôr a liberdade para atos opostos. (Scotus, p. 221).

Por conseguinte, se a vontade divina é uma vontade sem liberdade para atos opostos, então ela não pode não querer algo, isto é, a vontade divina sempre quer. Todavia, por ter a liberdade para objetos opostos, o fato de ela sempre querer algo não implica que todos os objetos serão queridos, dado que ela pode querer um objeto ou o seu oposto etc. Logo, nem tudo é produzido, mas tudo que é produzido pela vontade é produzido por seu querer.

Logo, permanece aquela liberdade que é por si de perfeição e sem imperfeição, a saber, para objetos opostos, de modo que assim como a nossa vontade pode, por volições diversas, tender a [objetos] queridos diversos, assim também aquela vontade pode, por uma única volição simples ilimitada, tender para todos e quaisquer [objetos] queridos (Scotus, p. 222).

Portanto, assim como a nossa vontade, a vontade divina é uma vontade para objetos opostos e para efeitos opostos. Esclarecido o ponto acerca da vontade divina, é preciso analisar, agora, de que modo a vontade divina se relaciona com a contingência. E quanto a isso, diz Scotus (2008, p. 223):

[...] digo que a vontade divina com nenhuma outra coisa se relaciona necessariamente como objeto que não com a sua essência; com respeito a todo e qualquer outro [objeto], portanto, ela se dá contingentemente, de modo que poderia ser de um [objeto] oposto, e isto considerando a mesma enquanto é anterior, por natureza, àquela tendência para aquele [objeto] oposto.

A vontade divina é anterior ao seu ato de volição, isto é, ao seu ato de querer algo, e, além disso, é anterior enquanto é volente. Deste modo, a vontade divina ao produzir o seu ato para um objeto, poderia, no mesmo instante, produzir o seu ato para o objeto oposto, caso o quisesse, ou seja, a vontade divina tende ao objeto contingentemente – dado que só se relaciona necessariamente consigo mesma – e, portanto, pode o querer ou querer o seu oposto. Isto porque, assim como na nossa vontade, a vontade divina tem uma não-repugnância dos termos, o que permite que ela possa querer um objeto ou querer um objeto oposto.

6 CONCLUSÃO

Conforme foi exposto anteriormente, para Duns Scotus, não há uma demonstração para a contingência, pois ela é por si mesma evidente. Tendo sido respondida a primeira questão, resta ainda saber de que modo a vontade, tanto a humana quanto a divina, se relaciona com esta contingência. Foi demonstrado que, na vontade humana, 1) a vontade é livre para atos opostos - podendo querer ou não querer - e que este tipo de vontade é uma vontade imperfeita, 2) que a vontade humana é livre para objetos opostos, podendo querer um objeto *a* ou querer o oposto de *a* e 3) que a vontade humana é livre para efeitos opostos, pois ao efetivar-se na realidade, ela pode produzir efeitos opostos conforme tende aos objetos. Com relação à vontade divina, diferentemente da nossa vontade, a vontade divina não tem liberdade para atos opostos, pois o seu querer é ilimitado – não havendo, portanto, liberdade para não-querer. Contudo, a vontade divina, assim como a nossa, possui liberdade para objetos opostos e, portanto, apesar de ser ilimitada no querer, ela, agindo contingentemente com relação aos objetos, pode querer um objeto ou o seu oposto. Além disso, a vontade divina também é livre para efeitos opostos. Com relação à contingência, a vontade, tanto a humana quanto a divina, possuindo a liberdade para objetos opostos, pode tanto produzir um ato de volição para um objeto quanto para o seu oposto, pois há uma não-repugnância dos termos, o que permite que as vontades humana e divina possam tender tanto para um objeto, e produzi-lo, quanto para um outro objeto oposto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMSON, P. **Al-Kindī**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007.

AL-KINDĪ. **Obras Filosóficas de Al-Kindī**. Madrid: Editorial Coloquio, 1986.

CERQUEIRA, M. C. A construção da vontade no pensamento de Duns Scotus. **Kalagatos**, [s. l.], v. 13, n. 25, p. 83–96, 2021. DOI: 10.23845/kalagatos.v13i25.6183. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6183>. Acesso em: 23 jun. 2023.

FOUNI, F. E. V. Interdito e silêncio: uma abordagem no quadrado das oposições. **Signótica**, Goiânia, v. 22, n. 2, p. 343–355, 2011. DOI: 10.5216/sig.v22i2.13611. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/sig/article/view/13611>. Acesso em: 19 jun. 2023.

SCOTUS, D. **Textos sobre Poder, Conhecimento e Contingência**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2008.



O PAPEL DA CIÊNCIA NO MARKETING DA INDÚSTRIA DA BELEZA

Priscilla Rocha de Faria *

RESUMO

Este breve artigo busca observar e mostrar como as diversas estratégias de publicidade que atuam na indústria da beleza podem moldar e espelhar os diferentes entendimentos sobre ciência que circulam no imaginário do senso comum, fazendo um breve percurso histórico sobre a força de convencimento da ciência, sua valorização e seu negacionismo.

PALAVRAS-CHAVE

Ciência. Pseudociência. Publicidade. Filosofia da Ciência.

ABSTRACT

This brief article seeks to observe and show how the various advertising strategies that operate in the beauty industry can shape and mirror the different understandings of science that circulate in the common sense imaginary, making a brief historical journey on the power of persuasion of science, its valuation and its denialism.

KEY-WORDS

Science. Pseudoscience. Marketing. Philosophy of Science.



1 A INDÚSTRIA DA BELEZA

A indústria da beleza movimentou cerca de US\$571 bilhões em 2022, sendo um dos mercados que mais cresce no mundo. No Brasil, o segundo maior mercado de estética no planeta, o crescimento foi de 8,5% de acordo com a Associação Brasileira da Indústria de Higiene Pessoal, Perfumaria e Cosméticos (ABIHPEC). Essa indústria é responsável por produzir:

[...] preparações constituídas por substâncias naturais ou sintéticas, de uso externo nas diversas partes do corpo humano, pele, sistema capilar, unhas, lábios, órgãos genitais externos, dentes e membranas mucosas da cavidade oral, com o objetivo exclusivo ou principal de limpá-los, perfumá-los, alterar sua aparência e ou corrigir odores corporais e ou protegê-los ou mantê-los em bom estado (ANVISA, 2005).

Para sustentar esse ritmo de crescimento, novos produtos e serviços são disponibilizados a todo momento, com o mercado ao mesmo tempo tentando moldar e se ajustar ao comportamento do público. A moda é um fator muito importante, um iluminador lançado hoje não é idêntico ao da temporada passada, podendo variar em cor, embalagem, fragrância, finalização, cobertura, durabilidade, aplicadores, textura ou composição. Essa grande variedade de produtos nas prateleiras busca expandir cada vez mais o mercado consumidor, e várias estratégias são utilizadas para tornar o público mais receptivo. Uma das diversas ferramentas para a publicidade da indústria da beleza, que será o foco dessa análise, é a ciência.

2 HASHTAG CIÊNCIA

É possível observar, ao frequentar lojas e comunidades de beleza on-line, que a ciência está na moda. Termos científicos aparecem com frequência em embalagens e publicidades, em conotações positivas ou negativas. Fale bem ou fale mal, mas falar de ciência vende.

* Professora em formação cursando o oitavo período de Licenciatura em Filosofia no Colégio Pedro II, com previsão de conclusão para dezembro de 2024.

Esse não é um fenômeno recente. Em 1898 Marie Curie cunhou o termo radioatividade, e produtos com radioatividade adicionada, inclusive produtos da indústria da beleza, passaram a ser comercializados na França. Sabonetes e cremes radioativos estavam disponíveis nas prateleiras e em anúncios de jornais. Esses anúncios tornavam os produtos especialmente atrativos pois a radioatividade era um produto emergente do território da ciência. No início do século XX a noção de radioatividade não era parte do currículo da educação formal francesa, o público recebia informações sobre essa descoberta pela mídia, e a associação com Marie Curie, vencedora do Nobel duas vezes nas áreas de Física (1903) e Química (1911), transmitia confiança para os consumidores.

Ils s'arrachent !

SABONETE TERMOGÊNICO

O que não é surpreendente, porque sua pasta é perfeita, glicerinada e **radioativa**. Também a mais manchada, enrugada, bronzeadá, vermelha, violentada, rígida, escamosa pela fica rapidamente, pelo uso de **SABONETE TERMOGÊNICO**, *branca, macia, fina, aveludada, flexível*, em poucas palavras: jovem e linda.

Sob sua ação, a epiderme se apura e a pele adquire tons leitosos e aveludados, bem como um calor e um toque agradável. Preço: 2 francos.

Frete grátis mediante pagamento de 2 fr. 50, 1 unidade; 3 unidades por 7 francos, dirigidos ao Diretor da Pharmacie Centrale de Caudry (Norte). Detalhe: todas as farmácias.

(Tradução do anúncio do jornal Le Petit Parisien de número 16417. Fonte: autores.)
Fonte: gallica.bnf.fr / Biblioteca Nacional da França

Figura 1 - Propaganda de sabonete termogênico, com tradução de Roberta Reolon.
Fonte: O Comércio da Radioatividade, 2023.

Outro exemplo da ciência emprestando seu prestígio social para a publicidade da indústria da beleza pode ser observado nos Estados Unidos em 1914, quando a empresa Listerine (que originalmente era um desinfetante) criou uma campanha publicitária extremamente bem-sucedida para seu enxaguante bucal usando a palavra halitose, um termo médico para o mau hálito. Ao anexar um termo científico para se referir ao mau hálito, os anunciantes passaram uma imagem de autoridade e deram a entender que seu objetivo é proteger o público de um problema de saúde. Em um mês, as vendas do produto subiram 33%.

Atualmente um dos ingredientes mais amados pelos anunciantes é o ácido hialurônico, que saiu da lista de ingredientes, na parte de trás das embalagens, e passou a ganhar local de destaque nas campanhas de publicidade, nos rótulos dos recipientes e no compartilhamento de conteúdo de consumidores, influenciadores e embaixadores de marcas nas redes sociais. Postagens com os “45 Melhores Ácidos Hialurônicos em 2022 [Escolhas de Especialistas]” ocupam as redes, e a tendência da preocupação com a composição química dos produtos é explorada ao máximo.

3 CIENTIFICISMO

Esse tipo de publicidade, que usa a ciência como ferramenta de venda, funcionou e continua funcionando pelo grande poder de convencimento da ciência no senso comum. De modo geral, a nossa sociedade defere um grande grau de poder ao saber científico, muitos acreditam que a ciência é um conhecimento superior, capaz de mostrar a excelência de um produto. Esse tipo de crença ignora as dimensões irregulares e imprevisíveis que a pesquisa científica, como um empreendimento humano, tem. Estampar um carimbo científico em um produto funciona como um selo de qualidade inquestionável.

Essa tendência de dispor a ciência como um saber hierarquicamente superior é evidente na indústria da beleza, não é por acaso que terminologia que faz apelo à ciência é tão presente

na publicidade. Para a filósofa da ciência Susan Haack, “usar as palavras ‘ciência’, ‘científico’, ‘cientificamente’, ‘cientista’ etc. honorificamente, como termos genéricos de elogio epistêmico” é um indicativo de cientificismo, prática que ela define como “um tipo de atitude excessivamente entusiástica e acriticamente reverente para com a ciência, uma incapacidade de ver ou falta de vontade de admitir sua falibilidade, suas limitações e seus potenciais perigos” (Haack, 2012).

Esses argumentos de autoridade fazem questão de reforçar que os produtos são recomendados por médicos e cientistas da área, e que todos os cosméticos são testados em laboratórios (algo completamente óbvio, pois produtos não testados não podem ser comercializados de acordo com a Agência Nacional de Vigilância Sanitária e com a lei 6360/76, porém como imaginário social coletivo valoriza a ideia de tubos de ensaio, microscópios e jalecos brancos, essa “garantia” de testagem laboratorial mostrada em propagandas é atraente para os marqueteiros). “Adotar os maneirismos, os adornos, a terminologia técnica etc. das ciências, independentemente de sua real utilidade” também é um dos sinais que Haack usa para identificar o cientificismo e sua atitude dogmática, ao mesmo tempo em que é contraproducente à boa ciência.



Figura 2 - postagem da L'Oréal Brasil

Fonte: Instagram oficial da marca L'Oréal Brasil, 2023.

4 NEGACIONISMO CIENTÍFICO E PSEUDOCIÊNCIA

A moda de falar sobre ciência na indústria da beleza, no entanto, não se manifesta apenas em sua valorização exacerbada. A indústria também lucra com uma parcela do mercado consumidor que desconfia da ciência e busca alternativas. “Produto sem química” é um jargão bem conhecido do público, e ajuda a fomentar uma imagem negativa da ciência.

O sucesso de campanhas de vilanização da química como algo ruim e prejudicial à saúde, algo perigoso que deve ser evitado a todo custo, demonstra um equívoco fundamental do entendimento sobre essa ciência, ignorando o fato de que todas as substâncias, naturais ou sintéticas, possuem natureza química.

Para Susan Haack, negacionismo científico é um “tipo de atitude invejosa e acriticamente crítica para com a ciência, uma incapacidade de ver ou uma falta de vontade de admitir seus notáveis feitos intelectuais, ou de reconhecer os benefícios reais que ela tornou possíveis”. Seria uma falha oposta ao cientificismo.

Alimentar esse tipo de medo no imaginário público é vantajoso para a indústria da beleza pois cria a possibilidade de vender produtos que apresentam alternativas. As campanhas publicitárias se aproveitam do baixo letramento científico dos consumidores e sua propensão de pensar que tudo que é natural é bom e o que é feito por humanos é ruim (uma grande falácia).

Substâncias específicas também entram e saem de moda, taxadas como tóxicas, perigosas ou impuras, sem maiores considerações sobre como esses ingredientes são usados nos produtos e seus riscos reais. A demonização mais bem sucedida dos últimos tempos foi contra os parabenos, conservantes usados há mais de 100 anos, que podem ser encontrados na composição de diversos produtos e que foram vítimas de uma imensa campanha difamatória. Quando um estudo do grupo Darbre de 2004 mostrou uma possível vinculação entre parabenos e câncer de mama viralizou na mídia, diversas empresas de cosméticos que baniram a substância passaram a investir em embalagens e comerciais se vangloriando da ausência de parabenos em seus produtos.

Os órgãos que regulam a indústria da beleza ao redor do mundo permitem o uso de parabenos, e o consenso da comunidade científica é que eles são seguros. Os autores do estudo original chegaram a afirmar, 6 meses depois, que o vínculo entre parabenos e câncer apontado na pesquisa não era suficiente para fornecer evidência de causalidade. Diversos estudos foram realizados ao longo dos anos e o único efeito prejudicial à saúde comprovadamente vinculado aos parabenos é a alergia, que ocorre em uma pequena parcela da população.

Mesmo com toda a evidência, cosméticos com selos como “livre de parabenos” permanecem uma forte tendência explorada por empresas para diferenciar seus produtos. Até alguns esmaltes (produto que nunca utilizou parabenos na fórmula em primeiro lugar) entraram na onda e passaram a se proclamar livre de parabenos. Essas estratégias de publicidade depreciativas treinam as pessoas a não confiarem na ciência e encoraja o pensamento conspiratório sobre os regulamentos da indústria. A desconsideração de informações refutadas e a insistência em se referir ao estudo de 2004, ou seja, escolher evidências e exemplos a dedo, são características que o filósofo Sven Ove Hansson identifica como pseudociência.

Aparentemente, em uma indústria cada vez mais saturada, algumas empresas parecem agir como se valesse tudo para destacar o seus produtos, inclusive se inclinar no arquétipo de vendedor de óleo de cobra, frequentemente retratado em filmes estadunidenses como um charlatão, exagerando (ou inventando) a eficácia de seus produtos com base em evidências pseudocientíficas. Esse mecanismo funcionava no Velho Oeste e continua funcionando na era das redes sociais.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As tendências ao cientificismo e ao negacionismo científico parecem ser contraditórias, porém ambas coexistem no marketing da indústria da beleza e nos ajudam a entender o espaço que a ciência ocupa no senso comum.

Listar os ingredientes na parte de trás de embalagens de cosméticos é obrigatório, mas falar ou não sobre a ciência por trás da fórmula nas propagandas e usar uma linguagem científica é uma escolha publicitária pela qual cada vez mais marcas vêm optando. É possível monetizar em cima da ideia preconcebida que o consumidor tem sobre ciência, seja ela qual for, porque a ciência está na moda.

As pessoas parecem estar cada vez mais interessadas nos detalhes, e as marcas incentivam esse interesse. No entanto, disseminar informações sobre a ciência por trás dos produtos, sobre química cosmética e toxicologia, talvez esteja para além do alcance do que é possível fazer nas redes sociais. Esses tópicos são profundos e cheios de nuances, e é difícil transmitir algo que foi estudado por anos por diversos profissionais qualificados em um vídeo de 20 segundos. A pseudociência é mais fácil de entender, de comunicar e de vender. A ciência acaba sendo mal interpretada e apresentada ao consumidor de maneira equivocada.

O que talvez não fique evidente para quem está sendo constantemente bombardeado por anúncios e lançamentos semanais com o verniz de credibilidade científica é que, apesar da forma como a indústria se comunica, publicitários não são especialistas em ciência, são especialistas em publicidade. O compromisso fundamental dessas campanhas é impulsionar as vendas, não impulsionar a divulgação de conhecimento científico. Estamos expostos a desinformação científica a todo momento, e essa exposição constante aumenta a credibilidade de pseudociências. A roupagem científica é apenas um dos muitos instrumentos no arsenal de anunciantes, que será abandonado quando a moda da ciência passar.

REFERÊNCIAS

- ABIHPEC. **Corrente de comércio do setor brasileiro de Higiene Pessoal, Perfumaria e Cosméticos cresce 8,5% de janeiro a setembro de 2022**. Disponível em: <<https://abihpec.org.br/release/corrente-de-comercio-do-setor-brasileiro-de-higiene-pessoal-perfumaria-e-cosmeticos-cresce-85-de-janeiro-a-setembro-de-2022/>>. Acesso em: 02/02/2023.
- HAACK, Susan. **Seis sinais de cientificismo**. Logos & Episteme, III, 1 (2012): 75-95.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2005). **Cadastro Central de Empresas (CCE)**.
- JENSEN, Emily. **What Happens When Consumers Don't Trust 'Clean'. Business of Fashion**. 06/02/2023. Disponível em: <<https://www.businessoffashion.com/articles/beauty/what-happens-when-consumers-dont-trust-clean/>>. Acesso em: 10/02/2023.
- L'ÓREAL BRASIL. [sem título]. Instagram @loreal_brasil, 06/02/22. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CZpI-YntBpP/>>. Acesso em: 02/02/2023.
- LE, Mina. **celebrities need to STOP creating beauty brands!** Youtube, 22/06/2022. Disponível em <<https://youtu.be/1BPxcoZsZLo>>. Acesso em: 02/02/2023.
- LE, Mina. **the cult of cleanliness**. Youtube, 30/01/2023. Disponível em <<https://youtu.be/IN4uQkaLVS8>>. Acesso em: 02/02/2023.
- OLIVEIRA, Tiago Luís Teixeira. **Textos selecionados de filosofia da ciência**. –: NEPFIL Online, 2021.
- REOLON, Roberta. **O Comércio da Radioatividade: uma viagem pela publicidade francesa no início do século XX**. Youtube, 04/10/2022. Disponível em: <<https://youtu.be/rsymyHN8kg>>. Acesso em: 16/01/2023.
- WONG, Michelle. **Impressively Bad Skincare Science: Matter of Fact**. Youtube, 25/03/2022. Disponível em: <<https://youtu.be/wxHLj0BT4Js>>. Acesso em: 16/01/2023
- WONG, Michelle. **Should You Be Avoiding Parabens? The Science**. 09/02/2017. Disponível em: <<https://labmuffin.com/should-you-be-avoiding-parabens-the-science/>>. Acesso em: 16/01/2023.





TRADUÇÃO

O PROJETO TRANSCENDENTAL EM MERLEAU-PONTY E DELEUZE *

ALEX DE CAMPOS MOURA**

TRADUÇÃO DE GUSTAVO RUIZ DA SILVA***

I INTRODUÇÃO: A QUESTÃO

O livro de Judith Wambacq, *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*¹, propõe uma leitura altamente original de dois autores centrais do século XX, que lança uma nova luz sobre seus *insights* mais importantes.

Segundo a própria Wambacq, ela está reagindo a um consenso que se estabelece sobre a relação entre os dois pensadores, um consenso que vê suas respectivas obras como estranhas ou opostas. Essa leitura do relacionamento deles foi defendida não apenas por Foucault, mas também pelo próprio Deleuze, em seus poucos e principalmente negativos comentários sobre Merleau-Ponty. Como Wambacq mostra, Deleuze não parece reconhecer nem na fenomenologia em geral nem na obra de Merleau-Ponty em particular as principais fontes de seu pensamento.

Contra essa interpretação, Wambacq propõe explicitamente encontrar um argumento filosófico que legitime a aproximação. Ela não está, portanto, interessada em reconstruir a história comum de sua recepção ou talvez em descobrir uma conexão biográfica até então ignorada; pelo contrário, o que ela busca é explicitar uma conexão conceitual entre dois pensadores que os críticos – incluindo o próprio Deleuze – se acostumaram a ver como radicalmente estranhos. Essa é a motivação central deste livro, que também é central na avaliação da relevância de suas implicações.

Para concretizar este projeto, Wambacq propõe um quadro preciso, que ela própria descreve como “metafisicamente” dobrado, e que retoma uma questão filosófica clássica, a saber, a questão da relação entre ser e pensamento. Ela investiga a forma como os dois pensadores entendem essa questão, fornecendo assim o terreno para sua tentativa de reaproximação.

Na verdade, à medida que o livro avança, essa questão se torna cada vez mais precisa, e a maneira como Wambacq enquadra e focaliza sua discussão, notável por sua clareza, é um dos principais pontos fortes do livro. O debate sobre o *status* do pensamento é revelado como uma discussão sobre o projeto transcendental por trás do trabalho de cada pensador, destacando sua relação intrínseca entre este projeto e o que Wambacq descreve como uma “filosofia da imanência”. Essa filosofia da imanência é, segundo ela, uma dimensão central do pensamento de ambos os filósofos, que traz para o primeiro plano a necessidade de compreender a articulação entre o transcendental e a imanência.

Wambacq, portanto, centra sua comparação na ideia de que Deleuze e Merleau-Ponty reconheceram uma imanência entre a condição e o condicionado, que encontra seu “lugar” privilegiado nas noções de expressão e simultaneidade. Essa é a tese central defendida por este

* N.T.: CAMPOS, Alex. Judith Wambacq: *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*. *Phenomenological Reviews*, 30 mai 2020. Disponível em: <https://reviews.ophen.org/2020/05/31/judith-wambacq-thinking-between-deleuze-and-merleau-ponty/?lang=fr>. Acessado em: 22 nov. 2021.

A tradução em questão conta com a autorização do autor para ser republicada em língua portuguesa.

** Possui graduação em filosofia pela Universidade de São Paulo (2004), mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2006), doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2011) e pós-doutorado pela Universidade de São Paulo (2014). Atualmente é Professor Doutor da Universidade de São Paulo.

*** Universidade de São Paulo (USP) e Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Departamento de Filosofia da PUC-SP.

1 Título da obra: *Thinking between Deleuze and Merleau-Ponty*. Série: Series in Continental Thought, Nº 51. Autora: Judith Wambacq. Editora: Ohio University Press Swallow Press. Data de lançamento: 2018. Formato: Capa dura. Páginas: 296.

livro, uma contribuição original e inusitada quando considerada no contexto da maioria dos estudos dedicados ao tema. Vamos então examinar a maneira como Wamback organiza seu livro.

II O CAMINHO

Para concretizar sua proposta, Wamback delinea cinco etapas principais, estabelecendo assim um método de trabalho que é seguido ao longo do livro e que estrutura o percurso geral da investigação. Em primeiro lugar, uma descrição do conceito destacado à medida que é formulado por cada um dos autores. Em segundo lugar, uma discussão sobre a relação entre os dois tópicos ou conceitos. Terceiro, uma descrição do modo como essa articulação ilumina cada um deles e, a partir disso, as respectivas reflexões em que se encontram. Em quarto lugar, uma tentativa de encontrar um “equilíbrio” ou “balanço” entre a singularidade de cada obra e sua possível abertura por meio dessa articulação. Quinto, a configuração de uma nova imagem da história da filosofia à qual essas filosofias pertencem.

Na verdade, o quinto item é o horizonte mais amplo que enquadra a discussão de Wamback (2018, p. 5). Ela não está interessada em criar um fio narrativo comum que englobe o trabalho de ambos os filósofos – na verdade, esse fio comum pode nem mesmo existir. Em vez disso, ao fazer justiça à forma como cada autor se relaciona com outros pensadores, ela pretende “ancorar” as “ressonâncias em sua obra à história da filosofia”, formulando assim uma “imagem alternativa das alianças filosóficas na academia francesa ao longo dos últimos dois séculos” (2018, p. 5)². Aqui se revela a faceta mais ambiciosa do projeto, a saber, ir além de um livro dirigido a um público especializado, reconstituindo contextos ou horizontes afins, tornando explícita a forma como a filosofia é construída como uma série de respostas às grandes questões colocadas por outros filósofos (2018, p. 5). Isso implica o reconhecimento de uma dimensão histórica que não é exclusivamente factual – se pensar assim fosse possível –, intrínseca a um debate filosófico específico, talvez (em um primeiro momento) até de forma latente, mas que ainda assim seria afirmado em cada um deles. Como escreveu Merleau-Ponty nos anos 50, esta seria uma espécie de história subterrânea ou indireta, uma história que se expressa nos fatos sem ser redutível a eles e sem se separar deles.

Nesse sentido, segundo Wamback, a questão do pensamento e do ser, que é tão antiga quanto as nossas mais antigas fontes do pensamento do Ocidente, se revela como um eixo privilegiado de problematização, permitindo-lhe traçar o modo como Merleau-Ponty e Deleuze perseguem esse problema clássico em suas respectivas reflexões filosóficas a partir de sua rede de referências e referenciais teóricos. Ela é, portanto, capaz de desvelar debates mais profundos e amplos do que aqueles que se colheriam em uma primeira leitura, ou mesmo numa leitura que dê mais atenção às escolas e negligencie a historicidade “secreta” que as anima. Este é sem dúvida um dos aspectos mais interessantes do trabalho de Wamback.

O livro está organizado em torno de cinco núcleos principais. Descreverei primeiro esses núcleos de uma maneira geral e, em seguida, oferecerei uma análise mais detalhada de cada um deles, seguindo a maneira como Wamback constrói seu argumento.

O texto está dividido em sete capítulos, cada um dos quais dividido em tópicos. Todos esses capítulos seguem uma metodologia geral: primeiro Wamback apresenta a posição de um dos filósofos sendo analisados, depois a posição do outro e, finalmente, os compara. Essa opção metodológica contribui muito para a clareza do texto e para a força de sua argumentação.

O primeiro e o segundo capítulos focam, segundo a própria Wamback, numa discussão mais direta entre os dois autores. A ideia não é colocar um contra o outro, mas discutir a forma como cada um deles aborda questões semelhantes em uma espécie de confronto textual, mais intimamente ligado à análise de obras e textos específicos.

O primeiro capítulo é dedicado ao tema do pensamento, focando no que Wamback descreve como “pensamento original”, buscando formular quais são, para cada autor, sua natureza e condições. O eixo principal do capítulo é o argumento de que ambos os autores pensam essa noção como uma forma de se distanciarem do modelo de representação e de suas implicações. Este movimento exige

2 N.T.: Originais: “anchor”; “resonances in their work to the history of philosophy”; “alternative image of the philosophical alliances in French academia over the last two centuries”.

uma análise das dimensões objetivas e subjetivas que constituem este “pensamento original”, o que nos remete ao problema da ontologia aí implícita. Essa questão é abordada no segundo capítulo, que busca compreender em que sentido a maneira como os dois autores formulam a questão sobre o estatuto do pensamento – e sua distância do modelo de representação – se fundamenta em uma compreensão do ser. Em particular, Wamback mostra como essa ontologia reconhece o ser como unitário, mesmo que admita – na verdade, exige – diferença e indeterminação.

O terceiro capítulo foca no que Wamback considera uma espécie de “projeto” epistemológico, ontológico ou mesmo “decisório” presente nas filosofias de Merleau-Ponty e Deleuze, discutindo até que ponto seus caminhos (delineados pelos dois primeiros capítulos) estão ligados a uma compreensão do sentido do trabalho filosófico, especialmente no enquadramento de seu próprio campo de investigação – que está conectado ao que Wamback descreve como o “empírico”. Ela seguirá aqui o modo como Merleau-Ponty e Deleuze absorvem o muito debatido “empirismo transcendental”, traçando suas divergências de Husserl e Kant. Essa absorção é, para Wamback, um dos principais pontos de proximidade entre os dois, ponto ao qual voltarei a seguir.

Essa investigação é levada um passo adiante por sua incursão na relação entre a condição e o condicionado, exame que será realizado no quarto capítulo, com referência a Bergson. Como é bem sabido, a relação entre Deleuze e Bergson é muito mais explícita do que a relação entre Merleau-Ponty e Bergson. No entanto, cada vez mais estudiosos recentes vêm destacando essa última relação, e o trabalho de Wamback faz parte dessa tendência recente na academia, que apresenta um horizonte amplo e ainda inexplorado. Em particular, a referência de Wamback a Bergson aparece como um elemento central – tanto para Merleau-Ponty quanto para Deleuze – na compreensão da relação entre a condição e o condicionado, especialmente em conexão com a noção de “simultaneidade”.

Os capítulos cinco e seis focam, então, nessa relação, particularmente em sua conexão com a questão da “expressão”, central tanto para Merleau-Ponty quanto para Deleuze, e que se organiza precisamente em torno da articulação entre o “fundo” e o fundado. Para entender essa questão, o quinto capítulo é dedicado à descrição de sua conexão com a experiência literária – examinando a referência a Proust, que é comum a ambos e que é de inegável relevância –; e o sexto capítulo é dedicado à sua conexão com o visual dimensão – examinando a referência também comum e muito importante a Cézanne.

O sétimo capítulo também recorre a um denominador comum, mas agora aborda a discussão de um ângulo diferente. Segundo Wamback, os capítulos anteriores tiveram como objetivo mostrar, de maneiras diferentes, a proximidade entre os dois filósofos, explorando como seu horizonte comum se estrutura pela afirmação de uma unidade entre a condição e o condicionado, uma inseparabilidade do fundamento e o fundamento – uma lógica que é particularmente notável na noção de expressão. O último capítulo, então, tenta lançar uma nova luz sobre essa lógica, destacando a maneira como uma dinâmica diferencial opera dentro dessa lógica. O denominador comum mencionado acima é Saussure.

Wamback usa essa referência a Saussure para explicar como uma “imanência sólida requer uma teoria diferencial de como a condição gera o condicionado (que, não obstante, o determina)” (2018, p. 7)³. Ela mostra como essa dinâmica diferencial se encontra em ambos os autores, principalmente na forma como cada um deles se apropria do pensamento de Saussure, e como sua lógica constitutiva é marcada por uma tensão entre a condição e o condicionado.

Por fim, a conclusão busca discutir as ressonâncias e as divergências entre os dois filósofos, posicionando se é possível estabelecer um horizonte comum para eles, ou se a distância entre eles é tão grande que não haveria diálogo efetivo ou convergência.

Isso encerra a apresentação geral do livro. Antes de continuar, cabe destacar uma importante opção metodológica defendida por Wamback, responsável pela estreita circunscrição de seu projeto. É a opção de não analisar a relação entre os dois autores em termos da noção de percepção. Segundo ela, a forma como cada filósofo situa essa noção é extremamente diferente. No caso de Merleau-Ponty, a descrição da percepção é feita em um horizonte ontológico ou “epistemológico”, enquanto

3 N.T.: Original: “Solid immanence requires a differential theory of how the condition generates the conditioned (which nevertheless determines it)”

Deleuze a pensaria como ligada a uma discussão ética, concebida segundo relações de intensidade de força. Essa observação também é útil para entender a segunda escolha metodológica de Wamback, que está conectada à sua primeira: os trabalhos nos quais ela se concentra. No caso de Merleau-Ponty, Wamback se concentra principalmente no *Le Visible et l'Invisible*, uma vez que – de acordo com uma leitura difundida – sua ontologia seria a mais desenvolvida naquele ponto de sua carreira. Isso justificaria relegar a *Phénoménologie de la perception* para segundo plano, uma vez que este trabalho é considerado por essa linha de interpretação como “propedêutico” para a ontologia de seu último trabalho.

Com esse contraponto como horizonte, é possível destacar a relevância e a originalidade do enquadramento proposto por Wamback, especialmente sua opção de discutir os dois autores do ponto de vista de sua compreensão do estatuto do pensamento. Esse ponto de vista é o ponto de partida de sua proposta de aproximação e de suas discussões, apresentando uma abordagem inusitada quando considerada contra o pano de fundo dos estudos mais comuns sobre essa relação. Além disso, como discutirei na próxima seção, esse ponto de vista culmina em uma discussão sobre o sentido que o “projeto transcendental” assume em cada filósofo. Wamback apoia o seu argumento sobretudo no reconhecimento da “imanência” como uma dimensão irresistível, tornando a articulação entre a condição e o condicionado, entre o fundamento e o fundado, um elemento central nas formulações de cada autor. Vejamos, portanto, com mais detalhes como ela constrói sua análise.

III O LIVRO

Wamback baseia sua leitura na ideia de que há, desde o início, algo em comum a Deleuze e Merleau-Ponty: não só o fato de ambos refletirem sobre o tema do pensamento, mas também o fato de distinguirem dois tipos de pensamento. Por um lado, um pensamento propriamente original e, por outro, um pensamento sem originalidade nem expressividade. O segundo tipo de pensamento é apenas uma aplicação de determinados conceitos, enquanto o primeiro tipo – que é o tipo que realmente intriga os dois filósofos – é uma espécie de dinâmica “criativa”. Recordando a distinção feita por Merleau-Ponty entre “fala falante” e “fala falada”, bem como a distinção entre “pensamento” e “conhecimento” descrita por Deleuze, Wamback propõe um quadro peculiar, extremamente revelador de sua leitura: a distinção entre um “pensamento pensante” e um pensamento expressivo⁴. “Pensamento pensante” é o tipo de pensamento central para ambos os autores e que é o ponto de partida da investigação de Wamback, exigindo uma compreensão da forma como cada autor o concebe. A primeira evidência destacada por Wamback é a forma como, em ambos, essa noção se configura como uma recusa à concepção moderna de “representação”.

Começando com a reflexão de Merleau-Ponty, Wamback apela para algumas das noções centrais da *Phénoménologie de la perception* para circunscrever sua noção de pensamento. Em seguida, ela examina brevemente a forma como Merleau-Ponty entende o sentido da percepção, com ênfase especial em sua crítica às teorias intelectualista e empirista e em sua noção de “campo”, mostrando como a dinâmica perceptual está alicerçada no “entrelaçamento original do corpo e mundo” (2018, p. 18)⁵. A partir daí, questiona-se se sua noção de pensamento está alicerçada na mesma articulação, estando sempre em relação a algo. Para prosseguir com essa questão, Wamback examina as noções de *cogito* – especialmente sua dimensão negativa –, de pensamento geométrico e de expressão linguística.

Nesse ponto de sua análise, Wamback introduz a noção de *Fundierung*, proposta na *Phénoménologie de la perception* como uma “relação de mão dupla”, uma alternativa à compreensão clássica do fundo e do enraizado como elementos fragmentados, uma vez que agora estão definidos como dimensões relacionais na determinação recíproca. Embora esta seja uma noção central na obra de Merleau-Ponty, Wamback a usa aqui apenas para pensar a relação entre “pensamento” e “linguagem”. Ela defende que, apesar de todas as suas implicações, ainda há nessa noção uma assimetria: o expresso ainda tem “prioridade ontológica” (2018, p. 35)⁶, preservando uma diferença

4 N.T.: Termos originais utilizados: “Speaking speech”; “spoken speech”; “thinking thought” e “Expressive thought”.

5 N.T.: Original: “original intertwining of body and world”.

6 N.T.: Original: “ontological priority”.

entre os termos. Em sua leitura, essa assimetria só seria dissolvida posteriormente, com a introdução de Merleau-Ponty da noção de “instituição”. No entanto, Wamback destaca que a relação *Fundierung* já continha uma ideia central, a saber, o “excesso” como indicação da “imanência do fundo que se transcende na expressão” (2018, p. 26)⁷. Sua conclusão é que, para Merleau-Ponty, o pensamento não é uma “atividade mediadora”, mas sim “familiarizada com o mundo”, “tem contato direto” com ele e é “em certo sentido moldado por ele” (2018, p. 30)⁸.

Wamback mostra que algo semelhante ocorre no pensamento de Deleuze. Desde o início, Deleuze se propõe a compreender o pensamento confrontando o signo, recusando a ideia de uma inclinação natural para a verdade, e reconhecendo-o como sempre caracterizado pela “singularidade do encontro”, em que os signos aparecem como “enigmas” (2018, p. 31)⁹. Aqui, mais do que em Merleau-Ponty, o destaque recai sobre o caráter diferencial do signo e do sentido. Wamback mostra como essas noções são pensadas para se afastar dos pressupostos mais característicos do pensamento representacional: por um lado, a ideia de identidade e unidade, e, por outro lado, as noções de natureza e afinidade com a verdade. Deleuze reconhece, sob os oito postulados do pensamento representacional, uma “confusão de características empíricas e transcendentais” (2018, p. 47)¹⁰ que obscurece o sentido adequado do pensamento.

Wamback propõe que, nessa perspectiva, Merleau-Ponty e Deleuze são extremamente próximos, encontrando-se nesse movimento que ela descreve como um “exame transcendental do pensamento” (2018, p. 49), uma discussão sobre suas condições e sobre a capacidade humana de pensar. Uma consequência dessa proximidade é que ambos os autores reconhecem que o objeto de pensamento é caracterizado por uma “certa exterioridade” (2018, p. 50). Isso significa que ambos os autores reconhecem – e a estimam – a dimensão “fundada” do pensamento, dando foco na descrição da relação entre o fundamento e o fundado como intrínseca ou imanente (2018, p. 51). É justamente essa relação intrínseca ou imanente que garante sua gênese criativa: “Em suma, para ambos os autores, a natureza criativa do pensamento se deve ao papel necessário do pensamento na relação de fundamento” (2018, p. 51)¹¹.

Depois de examinar essas condições para a investigação do pensamento em cada autor – e a presença de uma certa imanência inegável –, Wamback se concentra em descrever suas respectivas ontologias. Como mencionado acima, ela sustenta que a maneira como eles entendem o pensamento, particularmente sua concepção de pensamento como sustentado por esse entrelaçamento de imanência e transcendência, exige uma descrição do fundamento ontológico aí implícito.

No caso de Merleau-Ponty, conforme descrito na *Introdução*, Wamback concentra-se na ontologia de seus últimos textos, notadamente *Le Visible et l’Invisible*. Ela enfatiza lá o caráter diferencial central em sua formulação, principalmente por meio de sua noção de carne – descrita por ele em seu caráter originalmente dissonante e, simultaneamente, unitário (2018, p. 58), do qual Wamback separa a noção de “estilo” ou “tipicidade” (2018, p. 59). Ela insiste que não se trata de uma questão de identidade, mas de uma unidade diferencial, que está ligada às noções de abertura e constituição.

No caso de Deleuze, por outro lado, Wamback defende que as mesmas dimensões presentes na proposição de Merleau-Ponty podem ser encontradas na ontologia do primeiro. Os dois autores suplantam a distinção entre o abstrato e o concreto ao relatar o ser para outro nível, que, no caso de Deleuze, é pensado como o virtual: como a carne de Merleau-Ponty, o virtual é caracterizado por uma unidade não idêntica que não pode ser dividido em um dentro e um fora; também como a carne, o virtual se caracteriza por uma abertura fundamental, sendo também a condição das coisas concretas (2018, p. 65).

Por outro lado, a respeito das diferenças entre eles, Wamback sustenta que Deleuze dedicou mais tempo à tarefa de mostrar que unidade e diferença não se opõem, que indeterminação não

7 N.T.: Original: “immanence of the ground that transcends itself in the expression”.

8 N.T.: Termos utilizados no original: “mediating activity”; “familiar with the world”; “it has direct contact”; “in a certain sense shaped by it”.

9 N.T.: Termos utilizados no original: “the singularity of the meeting”; “enigmas”.

10 N.T.: Termos utilizados no original: “confusion of empirical and transcendental features”

11 N.T.: No original: “In sum, for both authors, the creative nature of thought is due to the necessary role of thought in the grounding relation”.

implica indiferenciação e que a natureza constitutiva do virtual não o separa das coisas e conceitos que são condicionados por ele (2018, p. 65). Apesar dessa diferença, ela conclui que, para ambos, o objeto de pensamento – a carne e o virtual – não é uma identidade: “A carne e o virtual estão disfarçados (VI, 150; DR, 133)¹², deslocados com respeito para si próprios” (2018, p. 79)¹³. As duas noções combinam unidade e diferença, agindo como a condição de conceitos e coisas, sejam elas vivas ou não vivas (2018, p. 80). Essas dimensões são responsáveis pelos processos de individuação e cristalização, situados na articulação entre, por um lado, o visível e o atual, e, por outro, a carne virtual e o invisível, atuando na região entre a conservação e a criação.

Apoiada nesta discussão sobre as ontologias dos dois filósofos – em sua proximidade e em sua distância –, Wamback passa a estudar o que ela descreve como seu “projeto transcendental”, procurando situar sua proposta de investigação sobre a natureza do pensamento em um quadro mais amplo:

O que está em jogo, filosoficamente, quando recusam uma explicação representacional do pensamento, e preferem, em vez disso, situar a origem do pensamento não no sujeito pensante, mas no encontro com um signo exterior (Deleuze), ou na participação em um ser selvagem (Merleau-Ponty)? Por que ambos atacam a explicação representacional do pensamento? (2018, p. 85)¹⁴.

Ela defende que eles se aproximam pela afirmação da não exterioridade entre sujeito e objeto, entre quem pensa e o que é pensado – afirmação que, segundo ela, está na base do que os dois reconhecem como sendo filosoficamente “imanência” (2018, p. 85). Wamback defende que a imanência se articula com a ideia de “diferença”, mesmo com toda a distância que separa suas respectivas ontologias.

O projeto transcendental de Deleuze é cuidadosamente apresentado por um confronto com o projeto kantiano e por uma discussão de uma série de pensadores que o influenciaram fortemente, especialmente Spinoza, Maimon, Leibniz e Husserl. O projeto de Merleau-Ponty, por sua vez, apresenta-se por meio de seu confronto com Husserl e, de maneira mais geral, com a fenomenologia, relação caracterizada simultaneamente pela conexão e pela distância. Wamback destaca que, para além de suas idiosincrasias, eles têm uma inspiração comum na crítica a Husserl e sua proposta de um retorno “às coisas elas mesmas”¹⁵:

Uma filosofia transcendental não deve buscar as condições de possibilidade da experiência, mas sim as suas condições de realidade. Tanto para Merleau-Ponty quanto para Deleuze, isso implica que o fundamento transcendental deve ser situado no empírico. O fundo deve ser imanente ao fundamento e, portanto, possuir uma certa historicidade que não pode ser conciliada com a invariabilidade das essências transcendentais. A tarefa da filosofia, então, é definida como a explicação de como o empírico, o fundamentado, pode ser produzido imanentemente. Para ambos os pensadores, a filosofia deve ser uma filosofia da gênese (2018, p. 121)¹⁶.

Há também uma ressonância no que eles rejeitam de Husserl, especialmente sua noção de um sujeito transcendental (2018, p. 122). Segundo Wamback, ambos veem nessa noção um obstáculo a um projeto transcendental consistente, pois o impede de “tornar-se uma ontologia imanente” (2018, p. 123)¹⁷ e enfraquecer sua dimensão diferencial.

Depois dessa perspectiva mais geral, agora é possível retornar ao que Wamback chama de dimensão da “imanência”, presente no respectivo projeto transcendental dos dois autores. Para

12 N.T.: Manteve-se tal como no livro e na resenha original.

13 N.T.: No original: “The flesh and the virtual are disguised (VI, 150; DR, 133), displaced with respect to themselves”.

14 N.T.: No original: “What is at stake, philosophically, when they refuse a representational account of thought, and prefer instead to situate the origin of thinking not in the thinking subject, but in the encounter with an exterior sign (Deleuze), or in the participation in a wild being (Merleau-Ponty)? Why do they both attack the representational account of thought?”.

15 N.T.: Termo original: “to the things themselves”.

16 N.T.: No original: “A transcendental philosophy should look not for the conditions of possibility of experience but for its conditions of reality. For Merleau-Ponty as much as for Deleuze, this implies that the transcendental ground is to be situated in the empirical. The ground must be immanent to the grounded and thus possess a certain historicity that cannot be reconciled with the invariability of transcendent essences. Philosophy’s task, then, is defined as the explanation of how the empirical, the grounded, can be produced immanently. For both thinkers, philosophy is to be a philosophy of genesis”.

17 N.T.: Termo original: “becoming an immanent ontology”.

analisar essa noção, vale a pena focar especialmente em sua dinâmica diferencial – algo que Wamback trabalhou desde o início por meio da relação entre o fundo e o fundado, eixo principal que articula suas análises.

Aqui deve-se citar um elemento central tanto para os dois filósofos quanto para a argumentação de Wamback, a saber, a noção de expressão, justamente como forma de compreender essa articulação entre a condição e o condicionado. Os capítulos seguintes focam, cada um a seu modo, nessa noção, circunscrevendo-a por pontos de vista diversos e correlatos: por sua relação com a noção de simultaneidade, por sua conexão com a expressão literária e, por fim, pela discussão de sua dimensão visual. Em uma palavra: por suas relações com Bergson, Proust e Cézanne.

O primeiro passo é a referência comum a Bergson, circunscrita por Wamback pela noção de simultaneidade. Ela busca entender como o apelo a Bergson ajuda Merleau-Ponty e Deleuze a construir, cada um a seu modo, um projeto transcendental que tenta situar o transcendental no empírico, base para o que ela considera a “filosofia da imanência” que é característico de ambos (2018, p. 125).

Wamback argumenta que a leitura inicial de Bergson por Merleau-Ponty, particularmente na *Phénoménologie de la perception*, é “essencialmente injusta” (2018, p. 132), uma vez que ele acusa Bergson de “não considerar outros tipos de espacialidade para pensar o tempo” (Ibid)¹⁸. Esse diagnóstico seria parcialmente revisado em *Le Visible et l’Invisible*, especialmente por meio da noção de “coincidência parcial” e por meio de sua discussão de profundidade – ambos tópicos que também podem ser encontrados na leitura de Deleuze. Aqui os dois se encontram novamente, já que os dois reconhecem a profundidade não como uma dimensão espacial, mas como uma dimensão temporal, ligada à ideia de simultaneidade – explicitamente como uma recusa de uma noção de sucessão, reconhecendo o presente como uma “contração de o passado” (2018, p. 142). Essa formulação os levaria a consequências semelhantes, especialmente a afirmação de uma impossibilidade de acesso direto ao passado.

Essas ressonâncias entre as referências de Merleau-Ponty e Deleuze a Bergson também revelam ressonâncias no nível mais geral de sua concepção da relação entre o fundo e o fundamento. Ambas apelam à ideia de Bergson de que a passagem do tempo deve ser explicada pela simultaneidade de futuro, presente e passado, porque oferece uma solução possível se o seu objetivo é evitar referir-se, na explicação, a um elemento exterior ou transcendente, ou seja, a noção de simultaneidade de Bergson é um bom exemplo de como se pode manter a relação entre o fundamento e o imanente enraizado (2018, p. 143)¹⁹.

Wamback enfatiza a noção de simultaneidade como elemento central em suas filosofias, uma espécie de “campo” que articula transcendência e imanência. O estudo sobre a expressão – sobre a forma como essa relação se concretiza e se inscreve em seus respectivos projetos transcendentais – continua por meio de uma análise de Proust e Cézanne.

O cuidadoso capítulo dedicado a Proust mostra, por um lado, que tanto Merleau-Ponty como Deleuze encontram no escritor inspiração para compreender um tempo acronológico, original, composto por dimensões e não dividido em momentos sucessivos, configurado em torno de um “centro de envoltura” (2018, p. 163). Por outro lado, Wamback sustenta que suas respectivas leituras divergem na medida em que, além dessa referência direta ao tempo, Proust também contribuiu para as reflexões de Merleau-Ponty sobre o corpo, o que não ocorria com Deleuze.

O capítulo seguinte dá continuidade à discussão sobre a noção de expressão, focando agora em sua dimensão visual e encontrando suporte na presença de Cézanne, também comum aos dois filósofos. Wamback mostra como Merleau-Ponty e Deleuze insistem no caráter não representativo da arte, o que os leva na direção de uma “semelhança nominativa” (2018, p. 170)²⁰. O fio condutor é a compreensão – que os aproxima – do processo de pintura e de sua natureza (2018, p. 178).

18 N.T.: No original: “essentially unfair”; “not considering other kinds of spatiality in order to think time”.

19 N.T.: No original: “These resonances between Merleau-Ponty’s and Deleuze’s references to Bergson also reveals resonances at the most general level of their conception of the relation between the ground and the grounded. Both appeal to Bergson’s idea that the passing of time must be explained through the simultaneity of future, present, and past, because that offers a possible solution if your goal is to avoid referring, in the explanation, to an exterior or transcendent element. In other words, Bergson’s notion of simultaneity is a very good illustration of how one can keep the relation between the ground and the grounded immanent”.

20 N.T.: Termo original: “nonimitative resemblance”.

Finalmente, o sétimo capítulo é dedicado a uma descrição de como Saussure figura na obra de cada autor. Nos capítulos anteriores, lembre-se, Wamback se esforçou para tornar explícita a maneira como eles tentaram “garantir a imanência de seus projetos transcendentais, caracterizando a relação entre o fundamento e o enraizado como de simultaneidade [capítulo 4] e expressão [capítulos 5 e 6]” (2018, p. 189)²¹. Agora, no último capítulo, ela explora outro elemento central desses projetos transcendentais, a saber, a ideia de diferença. Wamback argumenta que, apesar de algumas diferenças, Merleau-Ponty e Deleuze estão interessados nas mesmas ideias de Saussure, especialmente “sua descoberta do poder genético da diferença” (2018, p. 211)²².

Depois de refazer brevemente o caminho de Wamback, agora é possível resumir, em poucas linhas, sua proposta principal. Parece-me que a central – e mais forte – de suas reivindicações é sua proposta de convergência entre os projetos transcendentais de Merleau-Ponty e Deleuze, especialmente pela relação intrínseca entre tais projetos e o campo de imanência. Segundo Wamback, essa imanência é uma articulação original entre a condição e o condicionado, formulada pelos dois autores por meio das noções de simultaneidade e expressão. Essa “filosofia da imanência” está no horizonte, graças à qual um novo sentido do transcendental pode surgir, aproximar os filósofos.

Tal semelhança, entretanto, não apaga suas diferenças. Na verdade, ele ilumina essas diferenças de uma nova perspectiva. É o que permite a Wamback concluir por fim, sem perder de vista as respectivas singularidades, que ainda existe uma “unidade” entre eles, como um novo horizonte que não rejeita a dissonância, colocando-a num novo contexto e propondo-lhe um novo sentido. Como ela havia proposto no início, um dos principais objetivos de seu projeto era reconstituir as relações filosóficas, repensar contextos mais subterrâneos, reconfigurar linhas de influência e de troca em um sentido mais geral.

Trata-se, portanto, de uma proposta bastante original, resultando em um trabalho incomum entre os bolsistas atuais, realizado com admirável cuidado, clareza e coesão.



21 N.T.: No original: “ensure the immanence of their transcendental projects by characterizing the relationship between the ground and the grounded as one of simultaneity [chapter 4] and expression [chapters 5 and 6]”.

22 N.T.: No original: “his discovery of the genetic power of difference”.

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 Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Arg.): Altamira, 2006.

8.4 Capítulo de livros

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

8.5 Capítulos de livro com autor específico

SCHAUB, Marianne. Espinosa ou uma Filosofia Política Galilaica. In: CHÂTELET, François. (Org.). **História da Filosofia**. Tradução de Alexandre Gaspar et al. Lisboa: Dom Quixote, 1981. 4 v. p. 123-154.

8.6 Textos consultados na Internet

BAYLE, Pierre. Spinoza. In: **Dictionnaire Historique et Critique**. Quatrième édition, Amsterdã: P. Brunel, 4 v., 1730. Disponível em: <<http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/dicos/BAYLE/search.fulltext.form.html>>. Acesso em 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 NO 14, CASLON OPEN FACE, BWGRKL, DAVYS
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS MT
EM FORMATO PDF PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA
EM AGOSTO DE 2024.