

UM OLHAR INTERDISCIPLINAR SOBRE A SUBJETIVIDADE HUMANA

Organização

Marly Carvalho Soares

Maria Celeste Souza

Daniel Benevides Soares



**UM OLHAR INTERDISCIPLINAR SOBRE A
SUBJETIVIDADE HUMANA**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HILDEBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL

Coleção
Argentum nostrum



EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

COORDENAÇÃO EDITORIAL

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA
AYLTON BARBIERI DURÃO
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
ENÉIAS FORLIN
ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO
GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA
JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN
JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO
LOURENÇO LEITE †
LUIZ ALEXANDRE DIAS DO CARMO
MANFREDO RAMOS
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA
MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO
MARLY CARVALHO SOARES
REGENALDO RODRIGUES DA COSTA
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR
XESÚS BLANCO-ECHAURI

CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES
EDUARDO DIATAHY BEZERRA DE MENEZES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA
FRANCISCO JOSÉNILO CAMELO PARENTE
GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ
JOSÉ FERREIRA NUNES
LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA
LUCILI GRANGEIRO CORTEZ
LUIZ CRUZ LIMA
MANFREDO RAMOS
MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA
MARCONY SILVA CUNHA
MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE
MARIA SALETE BESSA JORGE
SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

Coleção
Argentum nostrum

**UM OLHAR INTERDISCIPLINAR SOBRE A
SUBJETIVIDADE HUMANA**

ORGANIZAÇÃO

MARLY CARVALHO SOARES

MARIA CELESTE SOUZA

DANIEL BENEVIDES SOARES



1ª EDIÇÃO
FORTALEZA - 2023

UM OLHAR INTERDISCIPLINAR SOBRE A SUBJETIVIDADE HUMANA

© 2023 *copyright* by Autores dos capítulos

O CONTEÚDO DESTA LIVRO, BEM COMO OS DADOS USADOS E SUA FIDELIDADE, SÃO DE RESPONSABILIDADE EXCLUSIVA DO AUTOR E/OU DOS ORGANIZADORES. O DOWNLOAD E O COMPARTILHAMENTO DA OBRA SÃO AUTORIZADOS DESDE QUE SEJAM ATRIBUÍDOS CRÉDITOS AOS AUTORES E AOS ORGANIZADORES. ALÉM DISSO, É VEDADA A ALTERAÇÃO DE QUALQUER FORMA E/OU UTILIZÁ-LA PARA FINS COMERCIAIS.

COORDENAÇÃO EDITORIAL (EdUECE)

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

EDITORES (ARGENTUM NOSTRUM)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

CAPA, CONTRACAPA (DIAGRAMAÇÃO E IMAGENS)

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EDITORAÇÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO DE TEXTO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (LETRAFIL)

IMAGEM DA CAPA E CONTRACAPA

A utilização deste arquivo é regulada nos termos da licença Creative Commons Atribuição-Compartilhável 4.0 Internacional. Link: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Elo_subjetivo.png

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

045 Um olhar interdisciplinar sobre a subjetividade humana / Organizadores: Marly Carvalho Soares, et al. – 1. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2023.

264 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

Arquivo em PDF

ISBN: 978-85-7826-895-4

1. Subjetividade. I. Soares, Marly Carvalho Soares (org.). II. Souza, Maria Celeste (org.). III. Soares, Daniel Benevides.

CDD 141

ELABORADA POR LUCÉLIA MARA DE SOUZA SERRA - CRB 3ª REGIÃO-886

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – EdUECE

Av. Dr. Sílas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará

CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893

www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

EDITORA FILIADA À



SUMÁRIO

LABORATÓRIO DE ESTUDO E PESQUISA:
UM OLHAR INTERDISCIPLINAR SOBRE A SUBJETIVIDADE HUMANA - UECE
Marly Carvalho Soares (Coordenadora)
p. 7

EIXO 1: SUBJETIVIDADE E CONSCIÊNCIA

CAPÍTULO 1

ESTRUTURA E SIGNIFICADO DO ESPIRITO SUBJETIVO EM HEGEL
Marly Carvalho Soares
p. 13

CAPÍTULO 2

CONSCIÊNCIA MORAL:
RELAÇÃO ÉTICA FUNDAMENTAL DA SUBJETIVIDADE
Maria Celeste de Souza
p. 41

CAPÍTULO 3

LIVRE-ARBÍTRIO OU DETERMINISMO:
UMA DISCUSSÃO INCONCLUSA ENTRE NEUROCIÊNCIA E FILOSOFIA
Antonio Augusto Menezes do Vale
p. 61

EIXO 2: SUBJETIVIDADE & POLÍTICA

CAPÍTULO 4

A NOÇÃO DE SUBJETIVIDADE EM UMA
PERSPECTIVA CRÍTICA-POLÍTICA
José Aldo Camurça de Araújo Neto
p. 83

CAPÍTULO 5

SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE NO PROCESSO DE
HUMANIZAÇÃO DO HOMEM NA FILOSOFIA DE MARX
Marcos Antônio Bezerra Lima
p. 101

EIXO 3: SUBJETIVIDADE & LINGUAGEM

CAPÍTULO 6

LINGUAGEM E SUBJETIVIDADE EM KIERKEGAARD

Franklin Roosevelt Martins de Castro
p. 127

CAPÍTULO 7

**DA CENTRALIDADE À DESPOTENCIALIZAÇÃO DA SUBJETIVIDADE:
BREVE REFLEXÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE
MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA**

Ana Karoliny da Costa
p. 147

EIXO 4: SUBJETIVIDADE & PESSOA

CAPÍTULO 8

A EMPATIA EM EDITH STEIN E SUBJETIVIDADE DA PESSOA

Mônica Dantas Barros
p. 171

CAPÍTULO 9

**A PARTICULARIDADE DA PESSOA HUMANA E CONSCIÊNCIA DE SI:
A SUBJETIVIDADE EM EDITH STEIN**

Rafael Ítalo Ponte Borges
p. 189

CAPÍTULO 10

**CONTRIBUIÇÕES DA ANÁLISE EXISTENCIAL DE VIKTOR FRANKL
SOBRE A SUBJETIVIDADE HUMANA**

Francisco Antonio Francileudo
p. 213

EIXO 5: SUBJETIVIDADE & LITERATURA

CAPÍTULO 11

SUBJETIVIDADE NA FICÇÃO CÉTICA DE MACHADO DE ASSIS

Daniel Benevides Soares
p. 243

LABORATÓRIO DE ESTUDO E PESQUISA: UM OLHAR INTERDISCIPLINAR SOBRE A SUBJETIVIDADE HUMANA – UECE

O Laboratório de Estudo e Pesquisa em um Olhar Interdisciplinar sobre a Subjetividade Humana, -LABSUBHUMANA, órgão vinculado ao Curso de Filosofia-na modalidade Mestrado Acadêmico em Filosofia do Centro de Humanidades - UECE - criado pela Resolução nº 2617/CEPE, de 27 de abril de 2009- tem como principal objetivo realizar-se como espaço de estudo e fomento a pesquisa e a extensão na área de Filosofia e Ciências afins, direcionando suas temáticas e abordagens para o conhecimento do ser humano na suas relações consigo, com o outro, com a natureza e o transcendente e de modo específico para a efetivação das relações humanas no contexto local, regional, nacional e internacional.

O termo *subjetividade* é o denominador comum para a época da História da Filosofia que se denominou chamar da Filosofia moderna. A proposta de uma investigação em torno da construção de uma nova subjetividade humana é oriunda dos impasses e perspectivas do conceito de

subjetividade refletido ao longo da tradição filosófica de Descartes a Kant. É essa a única maneira de compreender o ser humano? Para apresentar um projeto alternativo a essa subjetividade lançamos mão de um procedimento epistemológico inspirado na ciência considerado a mais apta a fornecer uma explicação global do homem a partir de pensadores atuais que se destacam neste campo metafísico, antropológico e ético.

O tema é amplo. Três disciplinas complementares que convergem para o mesmo objetivo: refletir sobre o ser humano no seu agir ético – quer na sua subjetividade (metafísica), quer na intersubjetividade (ética). Cabe então à antropologia ser o ponto de inserção desses saberes, na medida em que ela irá coroar a sua explicação do homem com essas duas prerrogativas da razão teórica (metafísica) e da razão prática (ética). O intuito da antropologia – a partir do século XVII é recuperar certa “ideia unitária” do homem que foi posta em crise com o desenvolvimento das chamadas ciências do homem e com as profundas modificações sofridas desde então pelas sociedades ocidentais, como bem explica Lima Vaz.

Desde os albores da modernidade o mundo teve que se confrontar com a virada radical do antropocentrismo. Ora, a grande ousadia dessa virada – o sinal da maioria humana segundo Kant – foi usar a razão. Mas o uso da “razão” equivaleria a colocar no centro de tudo “o subjetivo que conhece”. Esta primazia da razão, prolongada no seu aspecto técnico-instrumental, conferia ao sujeito humano a possibilidade de “autoproduzir-se”, sem Deus, sem os outros e sem a natureza. Afirmação absoluta do sujeito que termina paradoxalmente nessa curvatura radical do homem sobre si mesmo. Este antropocentrismo radical se constitui progressivamente em oposição à visão

humanista. O homem, Deus, a natureza se apresentam como grandezas inversamente proporcionais: um só podia crescer à custa dos outros. E a cultura moderna optou por sacrificar o rival que via em Deus, no outro e na natureza. Como conseqüências vêm uma subjetividade centrada em si, colocando o homem no seu desamparo existencial e relacional. É essa a única maneira de compreender o ser humano? Com essa mesma preocupação surgiram olhares de natureza interdisciplinar em busca do conhecimento verdadeiro do homem.

Este conteúdo desafia tantos pensadores que na ânsia de recuperar esta “ideia unitária” do homem tentam solucionar tais questões, apresentando novas alternativas nesta construção de uma nova subjetividade.

Daí o nosso interesse em entrarmos nesta aventura e juntamente através de um diálogo com vários filósofos e cientistas, que consideramos enriquecimento para a academia, mergulharmos neste oceano misterioso – que é a pessoa humana.

A filosofia contemporânea mostra-nos diversas tentativas de recuperar esta ideia unitária do homem, e cada uma delas é orientada por um procedimento epistemológico fundamental inspirado na ciência considerada a mais apta a fornecer uma explicação global do homem, que é a antropologia filosófica.

Considerando a importância e a necessidade de mergulharmos no mistério da subjetividade humana, três razões nos levam a escolher esta temática. A primeira razão é sistematizar a vasta literatura filosófica que cada dia mais se consolida nos estudos da subjetividade humana. A segunda razão é particularizar dentre uma diversidade de posições a esse respeito os estudos dos seguintes filósofos: Kant, Hegel, Lima Vaz e Edith Stein. E finalmente a terceira

APRESENTAÇÃO

razão é compreender o ser humano na sua individualidade e no seu agir ético no pensamento moderno e pós-moderno ameaçado na sua ideia unitária de ser pessoa.

A discussão da temática Subjetividade Humana nos remete, necessariamente, a repensar e (re) interpretar as relações humanas a partir das múltiplas dimensões culturais do viver em sociedade e das suas diferentes formas de manifestação e conflitualidade. Diante desses fatos e argumentos, torna-se de fundamental importância a criação de um espaço na UECE que oportunize a realização de estudos e pesquisas direcionados à problemática da Subjetividade Humana, na sua realização a fim de construirmos uma sociedade fundamentada no direito e na justiça. Nesse sentido buscamos contribuir de modo efetivo e plural para o debate político-social e acadêmico, voltado para a investigação e elucidação dos conflitos gestados por essa problemática.

Marly Carvalho Soares
(Coordenadora)

EIXO 1
SUBJETIVIDADE & CONSCIÊNCIA

CAPÍTULO 1

ESTRUTURA E SIGNIFICADO DO ESPÍRITO SUBJETIVO EM HEGEL

Marly Carvalho Soares¹

INTRODUÇÃO

Trabalhar Hegel no novo século, o século XXI, é percorrer o caminho da constituição do homem na sua natureza como na sua liberdade que Hegel chamara de Espírito Subjetivo, ou seja a filosofia do homem. Tal desenvolvimento respeita o caráter sistemático – dialético do pensamento hegeliano e tem como objetivo investigar o conhecimento verdadeiro do homem através da filosofia, diferenciando e criticando assim qualquer outra ciência que se arvora em desvendar a essência do homem através de suas características particulares bem como também na redução unilateral de suas faculdades: corpo – alma; natureza – espírito, liberdade e determinismo. O propósito

¹ Doutora em Filosofia pela UNIVERSIDADE GREGORIANA DE ROMA. Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, Fortaleza, Brasil. Membro do núcleo de sustentação do GT-Hegel e do GT- Weil e compreensão do nosso tempo. E-mail: marly.soares@uece.br

hegeliano e a sua estratégia metodológica é exatamente superar essas dicotomias e atingir o universal do homem que constitui a essência do espírito: a liberdade, através de uma unidade especulativa com o mundo da natureza e o mundo da cultura. A substância, como diz o próprio Hegel “é a liberdade, isto é, o não ser dependente de outro, e referir- a si mesmo.”

A partir da leitura do próprio texto da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio 1830 e pela carência de intérpretes nesse campo, pretendemos mostrar como Hegel, ao justificar a liberdade como essência do espírito, conseguiu superar a perspectiva material do âmbito somente do natural, antropológico - fenomenológico integrando-a no seu sistema como um todo, como também a perspectiva espiritualista no sentido de um além-transcendental, ou seja, a pura idealidade que se põe acima do mundo da natureza.

Obedecendo à própria estrutura da Enciclopédia, examinaremos, sucessivamente, a questão da filosofia do homem, destacando o lugar e a importância da natureza, do lógico e do espírito no todo do sistema hegeliano, uma vez que cada parte já constitui um sistema. Nele o processo lógico e o ontológico são idênticos, verificando a afirmação de Hegel de que o pensamento e ser fazem um só e, em seguida desenvolveremos o fio condutor imanente do espírito na sua estrutura psicológica em busca de si mesmo – que é ser livre.

A reflexão antropológico-fenomenológica e psicológica do Espírito Subjetivo de Hegel é importante para o momento atual que vivemos, onde o tema da natureza e do homem se tornou objeto não só de discussões científicas e técnicas, mas principalmente de exploração ideológica, reside no fato de que, hoje como ontem, permanece o mesmo desafio: como integrar a natureza e o espírito, a imanência e a

transcendência e efetivar a essência do homem no pensar e na realidade.

Este momento dialético de busca da unidade: alma, consciência e espírito constitui a subjetividade no sentido hegeliano superando as diversas teorias sobre o sujeito da tradição racionalista. Kant fundamenta o sujeito na liberdade sob a égide da razão, causalidade racional e os demais como Descartes, Leibniz e Espinosa na proporcionalidade entre a liberdade e o conhecimento. Hegel em busca de conhecer o homem revela o infinito no finito: espírito na natureza. O espírito apenas toma consciência da sua própria essência, do seu desenvolvimento. O espírito não é coisa em si estática que repousa no interior das coisas, mas é uma atividade que se revela ou se manifesta na própria coisa. Ele se mostra pelo outro de si.

O LUGAR DA NATUREZA NO SISTEMA HEGELIANO

No plano teórico sistemático – global a natureza é concebida como parte do sistema. Desempenha uma função mediadora na estrutura de seu sistema, constituído pelas três esferas: Lógica – Natureza – Espírito que se articulam dialeticamente e formam os três momentos fundamentais da Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1817; 3. ed. 1830).² Hegel recusa tanto o conceito “regulador” de natureza em Kant, isto é, como ordem e legalidade dos fenômenos no espaço e no tempo ou sua conexão segundo leis universais originadas na atividade do entendimento

2 G.W.F. HEGEL. ENZYKLOPÄDIE DER PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFTEN IM GRUNDRISS (1830). ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS EM COMPÊNDIO (1830) V. III – A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 1995. Usarei a tradução brasileira, embora tendo permanentemente sob os olhos o texto original. A partir daqui todas as citações serão abreviadas pela sigla: Enc.

como também a filosofia da identidade de Schelling, de origem espinozista em que “Natureza “ e “Espírito” formam uma identidade absoluta, a partir da qual se poderá compreender a distinção entre “natureza física” e da natureza espiritual.

Hegel trata do conceito de natureza na introdução à 2ª parte da Enciclopédia nos §245 – 251). A natureza é definida como “a ideia na forma do seu outro” e tem na “Exterioridade a determinação segundo a qual é natureza (§247). É o domínio da necessidade e da contingência enquanto opostas à liberdade (§248). Hegel chama a Natureza a contradição não resolvida (§248, N) e a dialética presente na filosofia da natureza se encaminha para resolver essa contradição ao nível do Espírito ou da História.

Na nota ao §248 Hegel desenvolve essa concepção da primazia do Espírito como “a verdade e fim último da natureza” na medida em que é a perfeita atualidade da ideia que, na Natureza permanece “exterior a si mesma” na relação da “alteridade” (§247). A nossa opção diante desses tópicos é comentar amiúde essa relação entre Lógica e Natureza e depois Natureza e Espírito num processo dialético onde cada momento constitui um limite necessário a efetivação do espírito.

A PRIMAZIA DO LÓGICO: LÓGICA E NATUREZA

Neste contexto da relação do lógico e do natural tem-se a impressão de que a ideia aparece com um objeto Absoluto, que se realizaria nos diversos âmbitos, ou por outro lado, como afirma Puntel – como se fosse um mito, de um sujeito absoluto e abstrato como uma natureza que se despoja de sua naturalidade. Mas deve-se considerar o caminho – o movimento da lógica para o objeto absoluto

e não o inverso. A lógica é uma prioridade incondicional e ilimitada. Neste seu caminhar encontramos a natureza uma vez que na dialética dos conceitos está a dialética das coisas (da natureza, dos fenômenos e do mundo) como bem afirmou Lênin. Método e coisa constituem uma unidade e esta unidade só pode ser explicada pela Lógica. “o processo do conceito” chama-se passagem na esfera do ser, na esfera da essência aparecer no oposto e na esfera do conceito o desenvolvimento.³ A lógica quer ser um “Tratado do método”. No plano teórico interno ao sistema temos o lógico e o real – isto é, natureza e o Homem. Daí se deduz que o espírito é o concreto, que assim pressupõe a mediação tanto no âmbito do pensamento como no âmbito do real. Por outro lado, na interpretação conjunta do sistema, a Lógica (estudo da ideia) desempenha um marco muito importante. Ele expõe que as diferenças das ciências filosóficas particulares são determinações da própria ideia. Consequentemente a lógica é a ciência da ideia em si e por si, a filosofia natural é a ciência da ideia no seu outro, a filosofia do espírito é a ciência da Ideia que retorna do ser outro para si mesma. Essa prioridade da lógica caracteriza a perspectiva mais metodológica do sistema e provocou sérias consequências nas interpretações entre o sujeito e o predicado, a matéria e o espírito no contexto marxista: materialismo e idealismo. Seja como for compreendida a relação consciência versus o ser material e social, a matéria para marxismo-leninismo é o dado original que determina todo o resto, ao passo que a consciência somente representa o secundário e o determinado. A dialética é concebida não só como lógica,

3 CF PUNTEL, L. Bruno, A “Ciência da Lógica” de Hegel e a Dialética Materialista: Uma nova visão de um antigo problema, SÍNTESE 5 (1975): p.3 – 36. Ver também HOSLE, Vitório, O SISTEMA DE HEGEL, São Paulo, Loyola, 2007.

sistema categorial, mas como transformação da realidade total, material e ideal do ser na natureza, na sociedade, como na consciência. Por outro lado, há um perigo nesta interpretação de colocar a lógica apenas como reflexo do material e não como determinação lógica destituída de qualquer criticidade e mudança. O problema que continua a ser colocado é se a lógica precisa de algo determinado, coisa, portanto não livre, ou por outro lado, é apenas um processo que a partir de um ponto de partida abstrato, imediato e indeterminado, produz determinações cada vez mais complexas e forma um todo orgânico, o sistema da filosofia hegeliana. Essas determinações, como bem afirma Utz “são primeiramente conceituais e só, no segundo momento tornam-se processo de determinação do real”.⁴

O LUGAR DO ESPÍRITO NO SISTEMA HEGELIANO

Antes de adentrarmos no desenvolvimento e na formação do espírito subjetivo é bom destacar que o marco de referência no qual se desenvolve o pensamento de Hegel não é mais a natureza (*physis*), como nos gregos, mas o Espírito (*Geist*). Não é a natureza e nem o sujeito, mas o Espírito. O espírito, segundo Hegel, é a verdade da natureza, que nele desaparece como algo independente. Natureza é a contradição, que não pode ser resolvida em si mesma; é resolvida pelo aparecimento do Espírito. Essa passagem da Natureza ao Espírito é uma passagem dialética que implica unidade e diferença reunindo assim o lógico e o natural.

4 Cf. Utz Konrad, no prefácio à 2ª edição do livro, SOARES, M. C, *Sociedade Civil e Sociedade Política em Hegel*, Fortaleza, Ed. Uece, 2009. p. 9 a 28.

Hegel define a essência do Espírito como liberdade, que deve ser entendida aqui não no sentido psicológico de livre arbítrio, mas como absoluta negatividade do conceito na identidade consigo mesma. O Espírito, segundo essa determinação formal do ser livre, pode fazer abstração de toda exterioridade, incluindo o seu próprio existir-aí, ou seja, pode suportar a negação de sua imediatidade individual (dor infinitiva). A esse manter-se na negação de si mesmo, Hegel chama de universalidade abstrata (não-desenvolvida) do Espírito. Entretanto, esse universal abstrato, existindo para-si, particulariza-se na identidade consigo mesmo e, quando se particulariza, ele individualiza-se (resultado do desenvolvimento do universal). Assim, a determinidade formal do Espírito é sua manifestação, ou seja, o Espírito é o que ele se manifesta. Sua possibilidade é pois imediatamente sua absoluta e infinita efetividade.

Segundo Hegel, o Espírito que se manifesta como ideia abstrata de devir da Natureza, como liberdade, põe a Natureza como seu mundo, ou, enquanto reflexão, pressupõe a Natureza como algo independente. O ato de manifestação é, para o Espírito, o ato de criar o mundo como seu ser, no qual ele dá a afirmação e a verdade de sua liberdade, ou seja, o Espírito põe-se a si mesmo no seu conceito. Assim, o Espírito que é em-si deve tornar-se para-si. Desde o início, temos o Espírito totalmente, mesmo que ele não se saiba como tal. Por isso, as determinações e graus particulares do desenvolvimento do conceito devem ser vistos como momentos não ainda desenvolvidos de graus mais elevados, e em cada uma das determinações já se anuncia um grau imediatamente superior.

O Espírito, em seu desenvolvimento, compreende três momentos. Primeiramente, o Espírito apresenta-se sob a forma da relação consigo mesmo; ele torna-se,

no interior de si mesmo, a totalidade ideal da ideia; o Espírito, como conceito, torna-se para-si no interior de si mesmo, encontra em-si a razão de ser. Nesse momento, a totalidade ideal torna-se indivíduo espiritual ou ser livre – Espírito Subjetivo – Em seguida, o Espírito apresenta-se sob a forma da relação com o mundo, que é produzido pelo Espírito, no qual a liberdade está presente como necessidade pensada. O Espírito objetiva-se criando o mundo, e objetiva-se como uma necessidade que expressa a sua liberdade. Hegel opõe-se à liberdade da intenção e da livre escolha. Estudar as formas objetivas de cultura, na qual está presente a liberdade, será objeto da Filosofia do Espírito Objetivo. Finalmente, no terceiro momento, o Espírito é a unidade dialética do Espírito Subjetivo e do Espírito Objetivo, unidade da sua idealidade e da sua objetividade, unidade que é em-si e para-si, unidade que se produz eternamente (não há mais formas a serem produzidas). É o momento do Espírito Absoluto.

O Espírito Subjetivo e o Espírito Objetivo correspondem ao Espírito na sua finitude. Não se pode falar em Hegel de Espírito finito; o que existe é o Espírito Infinito, do qual finitude é um dos momentos. O Espírito é em-si infinito, sendo a finitude a inadequação entre o conceito e a realidade que se apresenta, no interior do próprio Espírito, como uma limitação que deve ser superada. Graças ao ato de supressão da limitação, o Espírito descobre a liberdade como sua essência.

O HOMEM COMO LUGAR DIALÉTICO DA UNIDADE DO SISTEMA: LÓGICA, NATUREZA E ESPÍRITO

A filosofia da natureza abarca uma temática muito ampla, já que se estende desde o átomo até o universo,

incluindo os viventes que se destacam por suas duas características: a organização e a funcionalidade. O problema que se coloca nos seres viventes é o homem, que enquanto ser natural, também possui dimensões espirituais que o transcendem. A singularidade humana corresponde a certas dimensões denominadas espirituais para distingui-las das condições materiais. A espiritualidade humana significa que o homem possui características que transcendem as condições materiais. No sentido biológico viemos de uma célula. Portanto quanto se afirma que temos dimensões espirituais transcende-se o biológico. São dimensões reais que explicam tanto o natural como o científico. A peculiaridade do ser humano consiste em que a sua natureza pertence ao mesmo tempo ao mundo físico e ao mundo espiritual. O físico no homem é humano, nunca puramente animal; encontra-se compenetrado nas dimensões espirituais que lhe são características. Dai se deduz que o homem pertence à natureza, o homem objetiva a natureza e o homem transcende a natureza. Tal problemática pode ser configurada e refletida na filosofia do Espírito. Como Hegel explica essa dialética entre a natureza e o espírito e a natureza e o sujeito? Apelamos então para a filosofia do Espírito no seu aspecto de espírito subjetivo onde realmente se dá este processo do vir a ser do natural ao espiritual. O Espírito na sua estrutura de espírito subjetivo é considerado em si mesmo, na sua relação consigo mesmo. Trata-se do conhecimento do Espírito por ele mesmo, (auto efetuação de seu conceito). O termo dessa auto constituição consistirá na colocação da essência do Espírito como liberdade. (Enc. §387, 355-356).

Na esfera da subjetividade, o Espírito manifesta-se, primeiro, como “alma”, depois, como “consciência”, finalmente, como “Espírito” plenamente constituído,

onde se manifesta a razão. A individualização do Espírito é ao mesmo tempo sua universalização. Ao chegarmos, dialeticamente, ao termo dessa universalização, o Espírito Subjetivo passa ao Espírito Objetivo. O conhecimento, nesse nível, não é tomado como Ideia lógica, (Enc. §223, 224) mas como Espírito que se autodetermina à ordem do conhecimento, que se dá a si mesmo a sua expressão ideal. Nessa determinação ao conhecimento, o Espírito é, em primeiro lugar, em-si ou imediatamente. A este momento, Hegel chama de Alma ou Espírito natural tal como aparece imediatamente no domínio da Natureza: o que é concretamente vivente. Esse estudo do homem como ser vivo cabe à Antropologia. Em segundo lugar, o Espírito é para-si ou mediatizado, ou, ainda, consciência. Nesse nível, já há uma oposição Eu-Mundo necessário para o indivíduo se auto afirmar. Ao estudo deste momento, Hegel chama de Fenomenologia do Espírito (sensível, percepção, entendimento, consciência-de-si, razão). E, finalmente, é o Espírito que se determina em-si e para-si como sujeito, e é objeto da psicologia.

A PSICOLOGIA COMO CIÊNCIA DO ESPÍRITO: EFETIVIDADE DO ESPÍRITO

O estudo do espírito tal como se refere a si mesmo, considerando suas próprias determinações compete à Psicologia que se contrapõe ao conhecimento vulgar do homem, à Psicologia empírica e à antiga Psicologia Racional (Enc., §377 a 379, Ed. 1830), que tem como objeto o efetivo do espírito. Neste contexto o Espírito é assim o que se determinou como verdade da alma e da consciência. Portanto, ele confere sua verdade especulativa tanto à alma (mediatizando sua imediatidade natural)

quanto à consciência (mediatizando o saber da totalidade substancial). Sendo a verdade dos dois momentos anteriores, ele é um resultado dialético (não determinado por um objeto exterior). Como forma infinita (autarquia) é ilimitado, não está em relação com o conteúdo como um objeto, um saber da totalidade (supressão dialética da oposição sujeito-objeto). O movimento dialético do Espírito tem início no seu próprio ser e relaciona-se com suas próprias determinações (infinidade) (Enc. §440) acima dos planos transcendental – fenomenológicos e antropológicos.

O estudo desse estágio de completude e formação do espírito cabe à Psicologia que, enquanto saber da totalidade substancial, considera também as faculdades ou modos de atividades do espírito. Essas atividades, intuição, representação, recordação, desejo, etc. não são condicionadas exteriormente como acontecia na Antropologia e na Fenomenologia. Não se trata de uma abstração dialética; o Espírito eleva-se acima da natureza e determinação natural. Ele deve realizar o conceito da sua liberdade (supressão da imediatidade inicial). A psicologia tem como tarefa o estudo da formação do espírito do indivíduo na efetividade de sua liberdade.

O Espírito é a totalidade que integra na sua finitude a natureza e a consciência. É a alma enquanto é determinada pela Natureza (imediatamente), e é consciência enquanto tem um objeto. Na sua infinitude, é o conceito enquanto realiza ou é toda realidade na forma do saber. O Espírito como tal é a Razão. A finitude do Espírito, portanto, significa que o saber não aprendeu o ser em-si e para-si da razão. E a razão só é infinita quando tem a liberdade absoluta, que ela faz de si mesma o pressuposto de seu saber (finitiza-se) e que efetue o movimento eterno de

supressão desta imediatidade, tornando-se um saber da razão. O finito então é a revelação do infinito.

Assim, o espírito é sem oposição e deve progredir se desenvolvendo na imanência e o fim desse progresso é a sua autodeterminação (em si e para-si), é ser racional. Deve estar seguro que se encontrará no mundo e que o mundo se apazigua com a razão. É o contentamento na razão. A razão mostrou-se como unidade do subjetivo e do objetivo, do conceito existente para si e da realidade. Como o primeiro momento é o formal abstrato, o progresso consistirá na passagem à plenitude objetiva do Espírito e, assim à liberdade de seu saber. Por isso, sendo o espírito absoluta certeza de si mesmo, saber da razão, ele é saber de que seu objeto é o conceito, e o conceito é o objetivo. O espírito livre será assim a unidade da alma e da consciência, isto é, “dessa substância universal simples, ou do espírito imediato; e da consciência, ou do espírito que aparece, do cindir-se daquela substância” (AD, §440). É o momento em que o espírito busca sua auto realização e o seu autoconhecimento. É a síntese viva da ideia lógica e da natureza.

Ainda a psicologia continua analisando o espírito em busca do seu conhecimento e de sua ação. Dessa forma, para Hegel, o caminho do Espírito irá do ser teórico ao ser livre, passando pela mediação do ser prático. O ser teórico tem o racional como determinidade imediata e o coloca como seu, ou seja, liberta o saber da pressuposição e da abstração, e o coloca como determinidade subjetiva. Uma vez tendo sido o saber colocado dentro de si mesmo como em-si e para-si, como inteligência livre, o Espírito é vontade, Espírito prático, cujo ponto de partida não é mais o teórico, mas seus fins e interesses subjetivos. Este é formal e quer libertar-se da unilateralidade do teórico, o

que será alcançado com a realização objetiva pela práxis da liberdade teórica. Esses momentos não são simplesmente justapostos. A teoria é o fundamento da práxis, e esta é a supressão dialética daquela. A práxis nega dialeticamente a indeterminação da teoria e prepara a passagem ao Espírito livre que, por sua vez, é a supressão dialética dessas duas unilateralidades: subjetiva e objetiva. É a síntese do teórico e do prático (Enc. §443). Daí se deduz que o espírito subjetivo é uma unidade: da alma e da consciência e uma realidade que se expressa pela palavra enquanto espírito teórico e pelo gozo, enquanto espírito prático. (§444). Ainda temos, no domínio do Espírito Subjetivo, uma oposição entre conteúdo e forma. Só quando se der a supressão dialética dessa oposição é que o Espírito Subjetivo como Espírito livre alcançará seu fim, ou seja, será Espírito Objetivo.

O AGIR DO ESPÍRITO: INTELIGÊNCIA E VONTADE

Hegel concebe o Espírito como uma atividade, tanto ao nível do teórico como do prático. O Espírito em sua atividade teórica desenvolve uma dialética que vai desde a intuição do objeto, que põe o objeto como algo exterior-a-si mesmo, mediatizado pela representação, que compreende os graus, da interiorização, da imaginação e da memória até o pensamento que tem por conteúdo: o entendimento, o juízo e a razão (Enc. §445 Adendo). Todo esse movimento constitui a função da inteligência. A inteligência não significa uma faculdade isolada mas a atividade total do homem enquanto é Espírito; compreende desde a sensação até o conhecimento mais alto. Encontra-se determinada, ou seja, relaciona-se primeiro com o objeto dado. Enquanto saber (ponto de partida) tem que colocar o que

é dado (saber formal, simples certeza vazia) e caminhar para o conhecimento. A atividade deste saber consiste em encontrar a razão (exigência interna) e transformar a razão em conceito para-si (fim), logo, que o conteúdo se torne racional para ela. Essa atividade é um conhecer. O saber formal eleva-se ao saber determinado e conforme o conceito. Trata-se de um processo racional e uma passagem necessária. O que leva a inteligência a rejeitar a aparência para descobrir o racional é a certeza que tem de que se apropriar da razão, a qual é em si mesma a inteligência e o conteúdo. O conceito do conhecer revelou-se como sendo a própria inteligência, como sendo a certeza da razão; a efetividade da inteligência, é aqui o conhecer. O conhecer é verdadeiro na medida em que o conceito é posto para-si. Daí se deduz que o agir da inteligência é o conhecer mesmo.

Os momentos da atividade conhecedora (inteligência) do Espírito teórico são a intuição, a representação e o pensamento. Como já foi dito, temos desde o primeiro momento a unidade subjetivo-objetivo própria do Espírito; o mundo já se manifestou plenamente racional através da dialética da consciência. Nesse primeiro momento, em razão da imediatidade específica em que se encontra o Espírito aí está como puramente singular e subjetividade comum. Enquanto tal, ele sente o objeto na medida em que este se identifica com ele. Ele aparece como experimentando sentimento. O Espírito teórico não é abstrato, começa pelo sentimento do objeto. O sentimento é imanente ao Espírito. Não se trata da determinação da sensação inferida de um objeto exterior (nível da consciência) (Enc. §445).

Segundo Hegel, um sentimento, nesse primeiro momento, apresenta a forma da particularidade contingente. O sentimento é a forma imediata com o qual o sujeito se

comporta frente a um conteúdo dado: reage primeiro como sentimento-de-si particular. Pode ser mais sólido do que o ponto de vista do entendimento (unilateral). mas é forma particular e subjetiva. Vemos, assim, que para Hegel o sentimento não é mais rico que a razão. Embora comece pelo sentimento, o pensamento será elevação dialética do sentimento.

Um dos momentos dialéticos no sentimento do objeto é a atenção e a interiorização – rememoração ativa que consiste em trazer alguma coisa para o interior do coração. É o momento do ser – seu, a título de autodeterminação da inteligência, mas ainda formal. O outro momento consiste em colocar, face à própria interioridade, a determinidade do sentimento do objeto como existente, mas como negativo, como ser – outro abstrato de si mesmo (deve ser desenvolvido ainda). Assim, a inteligência coloca o conteúdo do sentimento como algo fora dele, no espaço e no tempo, que são as formas onde ele apreende intuitivamente. Na consciência, o conteúdo é o outro relativo, estranho a ele; no Espírito, o conteúdo recebe a determinação racional de ser seu próprio outro. O Espírito se autodetermina no espaço e no tempo, mas não se trata de espaço e tempo naturais e sim históricos.

A inteligência, enquanto é unidade concreta desses dois momentos (interiorização – existência) é intuição. Entre a intuição (inteligência imediatamente determinada) e o pensamento ou inteligência livre. Hegel coloca o domínio da representação como intuição interiorizada. A representação é aquilo que é próprio da inteligência (seu), mas conservando aquela subjetividade natural condicionada pela imediatidade. A atividade da inteligência deve interiorizar o imediato da intuição, deve colocar-se como intuicionante dentro de si mesmo e efetuar a

supressão da subjetividade da interioridade, a exteriorizar esta e a si mesmo, e estar em-si em sua exterioridade. Mas como essa atividade começa pela intuição e pelo conteúdo desta, ela está afetada da diferença entre o imediato da intuição e o subjetivo da representação, e seus produtos são sínteses (união de algo exterior e do sujeito). Ela não alcança ainda o nível do conceito onde não há nada de exterior (Enc. §446 - 449).

Na evolução dialética da representação, Hegel distingue momentos, representando cada um uma aproximação maior do pensamento. O primeiro momento é o da recordação interiorizante, na qual a inteligência é a atividade que interioriza a intuição, coloca o conteúdo do sentimento no espaço e tempo criado pelo sujeito, produzindo uma imagem livre da primeira imediatidade e singularidade abstrata, e acolhendo-a na universalidade do Eu. A imagem é de certa forma empobrecimento, porque contingente. Porque perde a determinação e fora do contexto espaço – temporal é arbitrária e contingente. Por isso, ela é passageira, e é a inteligência mesma, enquanto atenção, que é tempo e espaço, o quando e o onde. Mas a inteligência não é só consciência e presença, ela é o sujeito e a virtualidade de suas determinações. A imagem interiorizada na inteligência não está aí a título de existente, mas como conservada. O em-si da imagem é o próprio sujeito (inteligência). Uma imagem desse gênero precisa da presença de uma intuição para tornar existente, passar ao estado de lembrança. Na produção da lembrança, a inteligência adquire conhecimento do que escondia, pode-se dizer, sem saber, no seu interior e que agora conhece exteriormente determinada pela intuição. A imagem adquire a forma de universalidade e conteúdo afetivo.

Portanto, a inteligência aparece como um poder de criar ela mesma sua própria exterioridade. Assim, o homem, enquanto ser teórico pode recriar a partir do material da intuição. Pensar é recriar, ou seja, é liberdade.

A inteligência ativa, nessa posse de imagens, é a faculdade de imaginar reprodutiva. Alcançamos aqui o segundo momento da representação. O conteúdo reproduzido, enquanto pertence ‘a unidade da inteligência e é extraído dela mesma, possui uma representação universal destinada à relação associativa das imagens(representações) abstratas ou mais concretas, segundo as circunstâncias. A inteligência é a potência que dispõe da provisão de imagens e da representação que depende delas. Ao nível da imaginação, as imagens são articuladas mais livremente. Ela representa uma libertação maior com relação à exteriorização do que a recordação, embora sejam formações imaginadas, cuja matéria provém daquilo que foi encontrado na inteligência. Na imaginação, a inteligência termina numa intuição de si mesma, mas a formação imaginada que tem nessa intuição de si mesma é subjetiva, falta o momento do existir(ser). É preciso conferir o ser à sua auto intuição, e nessa determinação, a inteligência é inteligência que se exterioriza, e o primeiro passo para isso é produzindo sinais. Na imagem, a significação está presa a ela. No sinal, a significação não está nele mesmo. No sinal, temos um conteúdo interior dado pelo Espírito e uma matéria usada para significar.

Enquanto produtora de sinais, a inteligência efetua a unificação entre uma representação autônoma e uma intuição, e nessa identificação, a intuição não se representa a si mesma, mas alguma outra coisa. Ela constitui uma imagem que recebeu nela uma representação autônoma da inteligência: a significação desta intuição é o sinal. A intuição, como sinal

é a supressão do que é dado imediatamente (especialmente). A inteligência, ao estabelecer sinais, avança no sentido de sua negatividade e, por isso, quando a intuição, enquanto sinal alcança a plena exteriorização do interior que se faz conhecer, o som, ele persiste no tempo. A articulação (palavra) e o sistema (linguagem) dos sinais (som) conferem às intuições, sensações e representações uma presença superior à imediata; a existência. A linguagem significa exclusivamente no tempo. Entretanto, o nome, como ligação do elemento externo (intuição) e do interno (representação), é ligação exterior e, por isso é um produto transitório. Ele significa alguma coisa só quando esta é representada. A verdadeira interiorização é a memória, sendo o terceiro momento da representação (Enc. §455 - 457).

A inteligência, enquanto memória, diante da intuição da palavra, percorre o mesmo ciclo da atividade já percorrido quando se encontrou diante da primeira intuição. Sua primeira atividade consiste em fazer sua a primeira ligação construída pelo sinal ou nome, elevando a singularidade desta ligação à universalidade, tornando uma ligação estável na qual nome e significação estão ligados objetivamente para a inteligência. Esta constitui a primeira atividade da memória: conserva a significação dos nomes e lembra, através do sinal da linguagem, as representações que estão ligadas a ela. Assim, conteúdo, significação e sinal estão identificados. Possuindo a inteligência esta ligação estável (nome e sua significação), o nome torna - se a coisa mesma e possui sua validade no domínio da representação; o nome é a representação simples da coisa sem imagem. A memória reconhece a coisa na palavra, torna - se memória reprodutiva. Entretanto, ainda persiste uma distância entre as articulações das significações (determinações da inteligência) e as articulações do ser que deve ser anulada pela inteligência (universalidade simples)

em seu ato de apropriação. Esta suprema interiorização da representação é a suprema exteriorização da inteligência que se coloca como o espaço universal dos nomes que aí recebem sentidos. O Eu é a potência que compreende os diversos nomes, a ligação vazia que fortifica as séries que esses nomes formam e os conserva numa ordem estável. É memória mecânica. A inteligência como memória mecânica é ela mesma, ao mesmo tempo, a objetividade exterior e a significação. Portanto, ela é o existente dessa identidade, ela é o momento da passagem à atividade do pensamento na qual o elemento subjetivo não se distingue mais da objetividade desse pensamento (Enc. §464).

Chegamos aqui ao ponto culminante de toda a atividade do espírito teórico - o pensamento- que é o domínio da identidade do pensável e do passado, identidade que é um resultado, e não posta imediatamente. Para a inteligência, conhecer significa conhecer para si em si mesma, e seu produto o pensar é a própria coisa (identidade do subjetivo e objetivo), ou seja, o que é pensado é, e que é, na medida em que é pensado (Enc. §5,21; 77 e 96). Também o pensar apresenta três formas sucessivas. A primeira é o entendimento que reproduz na esfera do espírito o momento análogo da consciência. Como entendimento formalmente idêntico elabora representações interiorizadas em espécie, gênero, etc., em categorias em geral, no sentido de que a matéria só encontra a verdade de seu ser nestas formas de pensamento. Na segunda, vemos que o pensamento, como negatividade em si mesma infinita, é cisão, operando sua ação diferenciadora segundo as conexões próprias e específicas do conceito. Finalmente, na terceira forma, é pensamento racional que consiste na atividade pela qual ele suprime a determinação da forma e coloca ao mesmo tempo a identidade das diferenças. Assim a inteligência para

conhecer deve primeiro esclarecer o singular a partir das universalidades (categorias), que é obra do entendimento enquanto concebe e produz o conceito fixo; depois deve esclarecer esse singular como sendo um universal (gênero, espécie) no juízo, onde o conteúdo aparece como dado; por último, no silogismo, o entendimento determina por ele mesmo um conteúdo, suprimindo a distinção da forma. Desaparece, dessa forma, a última imediatidade ainda ligada ao pensar formal. O pensamento, nesse momento, só tem como conteúdo ele mesmo, suas próprias determinações. O pensamento, que é conceito livre, é agora livre segundo o conteúdo, ou seja, o pensamento pensante e pensamento pensado estão numa relação de total liberdade. A inteligência que se sabe como aquela que determina o conteúdo como seu e que o determina como existente, alcança o momento da efetividade, o momento da realização do pensar. “...É o pensar que se determina a si mesmo para ser a vontade; e o pensar permanece a substância da vontade, de modo que sem o pensar nenhuma vontade pode haver, e o homem mais inculito só tem vontade na medida em que pensou; ao contrário, o animal, porque não pensa, também não pode ter vontade alguma.” (§468, Adendo). A inteligência agora é a vontade (Enc. §465 – 468).

O espírito prático meramente formal diz respeito à efetividade da vontade. Enquanto vontade, o Espírito se sabe como autor de suas decisões e como origem de sua própria realização, é o lado da existência da ideia do espírito. Essa é a determinidade da qual ele parte; não é ainda identidade com a razão desenvolvida. Ainda está no domínio da vontade formal. O Espírito prático deve fazer da liberdade sua determinidade, seu conteúdo e fim, e seu ser. O Espírito prático deve efetuar um desenvolvimento, o que é uma exigência enquanto é vontade formal imediata. Em seu caminho para

a verdadeira liberdade, o Espírito deve satisfazer as duas mediações. Primeiro, deve colocar, em oposição ao seu ser imediatamente determinado, uma nova determinação fora de si (sentimento prático). Sendo esta primeira determinação imediata, é necessária uma nova mediação para que ele se eleve ao verdadeiro universal, concreto e mediato, que compreenda a oposição e a diferencia. De tal maneira que a verdadeira liberdade supere o conteúdo subjetivo e alcance um conteúdo universal (Enc. §469, 470).

O sentimento prático é, assim, a primeira determinação (imediata) do Espírito como singularidade determinada em sua natureza interior (em-si) que se relaciona com uma singularidade existente, cuja validade é determinada pela sua adequação à necessidade do Espírito. Como falta à exigência da necessidade do Espírito e à singularidade existente a determinação objetiva, a relação entre elas é manifestado pelo sentimento subjetivo e superficial do agradável e desagradável. Como se trata da esfera do Espírito prático, ele deve efetuar o que encontra como sentimento. Assim, a exigência de adequação do momento do sentimento deve tornar-se uma exigência real, ou seja, deve determinar uma atividade prática de acordo com uma exigência própria. A adequação imediata entre a necessidade e a singularidade existente foi, para vontade, uma negação e inadequação (não conformidade de si consigo mesma). Para satisfazer a exigência do Espírito de unidade da universalidade e determinidade (que esta seja para-si), a adequação entre a necessidade (determinação interior) e a singularidade existente deve ser posta. Neste momento, a vontade é ainda natural (imediatamente idêntica a sua determinidade), é tendência e inclinação e, na medida em que a totalidade do Espírito se situa numa determinação singular entre numerosas determinações limitadas que implicam oposição, é paixão.

Portanto, enquanto no sentimento prático a vontade encontra imediatamente em si a regra conformidade, na vontade natural, ela deve pôr para-si essa conformidade. As inclinações e paixões têm por conteúdo as mesmas determinações que os sentimentos práticos, e, com eles, têm por fundamento a natureza racional do Espírito. Por outro lado, como dizem respeito à vontade ainda subjetiva, singular, elas são afetadas pelo contingente e, na sua particularidade, só parecem ter relação exterior seja com indivíduo, sejam umas com relação às outras, e, conseqüentemente, comportam-se segundo uma necessidade não – livre (Enc. §470 - 474).

O sujeito recebe sua determinação na esfera do prático. Ele é a atividade (satisfação das tendências) da racionalidade formal, ou seja, a transposição da subjetividade à objetividade, onde o sujeito se reencontra consigo mesmo. A atividade de satisfação das inclinações (atividade do sujeito prático) consiste em transpor, na objetividade espiritual, o conteúdo que foi dado primeiro no sentimento prático, na subjetividade espiritual. Assim fazendo, a vontade natural transforma este conteúdo em fim, e pela satisfação reencontra a si mesmo enquanto realiza o fim imanente do qual é portador. Essa atividade de satisfação é racional, embora não seja ainda a verdadeira racionalidade. Entre o conteúdo da tendência como coisa e a atividade do sujeito há o interesse, momento necessário na realização da tendência, que não deve ser confundido com o egoísmo, uma vez que este prefere o seu conteúdo particular ao conteúdo objetivo.

É pela reflexão imanente ao Espírito que ele ultrapassa a particularidade e imediatidade e confere a si mesmo objetividade e racionalidade verdadeira. Este é o momento da vontade pensante e livre em-si. Enquanto tal diferencia-se da particularidade das tendências e situa-se como simples

subjetividade do pensar, acima do seu múltiplo conteúdo. Torna-se assim vontade reflexiva que como tal, coloca-se no ponto de vista no qual pode escolher entre as inclinações e torna-se livre arbítrio. A vontade manifesta-se como poder de escolher e não como liberdade. A vontade como livre arbítrio é livre para-si, porque é reflexão sobre si como negatividade do ato pelo qual ela se autodetermina na vontade natural (momento anterior). Entretanto, como conteúdo que a universalidade formal da vontade quer efetuar aqui é o das inclinações, a vontade torna-se efetiva como vontade singular e contingente. A decisão aqui ainda é uma decisão abstrata: a do sujeito que realiza um interesse contingente. A vontade coloca-se acima das diversas tendências e inclinação, mas permanece ligada ao conteúdo constituído pelas determinações de sua “natureza” e realidade exterior. Portanto, a liberdade do arbítrio é de um lado reflexão livre e, de outro, dependência em relação ao conteúdo que se impõe a si mesma. Esse momento da vontade como livre arbítrio é mais caracterizado pela contradição que se revela na dialética das tendências e inclinações, segundo a qual elas se destroem, onde cada satisfação é substituída por outra indefinidamente (mau infinito). Como a vontade traz em si a exigência do universal, ela tem que desenvolver uma atividade de satisfação universal para efetuar este fim imanente. Ela tem que ir além da satisfação que encontra no interesse de toda tendência. Ela tem que buscar a satisfação universal que a vontade pensante se dá por fim com beatitude. “Só há uma razão no sentimento, no querer e no pensar”. Daí a urgência de negar cada momento em busca da unidade diferenciada concreta. É interessante a proposta de Hegel de oferecer para o tratamento das tendências, inclinações e paixões a teoria dos deveres jurídicos, morais e éticos (§474).

A felicidade é definida como representação (abstrata) de uma satisfação universal que nasce da vontade reflexiva, que se apresenta como algo distinto da representação da satisfação das tendências que são postas como negativas e devem ser sacrificadas. A decisão no sentido da busca da satisfação universal cabe à vontade como livre arbítrio, pois, segundo Hegel, a felicidade tem o conteúdo afirmativo nas tendências e, por isso, é o sentimento subjetivo de prazer que faz a balança pender para o lado no qual se situa a felicidade. Por enquanto, o que determina a vontade é uma mistura de determinação qualitativa (§478, 479).

A felicidade é apenas a universalidade representada e abstrata do conteúdo e está no plano do dever-ser. Mas a verdade da determinação particular (tendência) e da singularidade abstrata do livre arbítrio que se dá um fim que não a sua própria singularidade abstrata, é a determinidade da vontade em si mesmo – a liberdade – (auto-determinação da vontade). Portanto, o livre arbítrio é vontade como pura subjetividade, a qual é pura e concreta, porque só tem como conteúdo e fim a determinidade infinita, ou seja, a liberdade mesma. Nessa verdade de sua autodeterminação, na qual conceito e objeto são idênticos, a vontade é efetivamente livre (Enc. §480).

A liberdade é a realização plena do buscar do Espírito do que seria a sua felicidade total, não como algo subjetivo, mas como realização concreta. É o resultado de um percurso cujas etapas foram superadas e conservadas na verdade alcançada na vontade livre...

O espírito que se sabe como livre é a unidade do espírito teórico e do espírito prático, ou seja, a vontade que se faz livre para-si, graças à supressão da mediação (caráter formal, contingente e limitativo do antigo conteúdo prático), torna-se assim a singularidade imediata que é posta por si mesma,

e que depurou para se tornar a determinação universal da liberdade. A vontade recebe essa determinação universal como seu objeto e fim ao pensar a si mesma, ao saber o seu conceito, ao tornar-se vontade como inteligência livre (Enc. §481).

O Espírito livre está vazio (abstrato) e se apresenta como determinação universal, Ele é ideia em-si, Ele é condição para o Espírito concreto. Essa passagem do teórico ao concreto, mediado pelo prático Hegel denomina de Ideia (racionalidade total da realidade) na sua finitude. O momento da realização da finitude é a realidade efetiva, é o Espírito objetivo, é aquilo que é realizado pelo homem na medida em que ele deixa de ser um homem individual e passa a ser homem social, homem histórico, cuja verdade está nas obras que realiza.

O Espírito que se sabe como livre e que se quer como seu próprio objeto, possui sua essência como determinação e fim, é a vontade racional ou ideia em-si, e, portanto, é somente o conceito do Espírito Absoluto. O existir da ideia como realidade efetiva será o domínio do Espírito objetivo e a síntese do nível abstrato (Espírito Subjetivo: teórico e prático) e do nível concreto (Espírito Objetivo: Direito, Moral, Eticidade) será o domínio do Espírito Absoluto (Enc. §481 - 482).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro da tradição racionalista a partir de raízes históricas filosóficas desde Descartes a Kant em busca de decifrar o enigma da subjetividade e, conseqüentemente o sentido e a natureza da liberdade, Hegel mostra a sua originalidade em conceituar a liberdade como fundamento, ou melhor essência do homem que constitui o movimento

que vai da alma ao espírito nas suas diversas modalidades. É o caminho da humanização do indivíduo. O espírito é que faz que o homem seja verdadeiramente homem e, é uma realidade que engloba todos os elementos constitutivos do homem: alma, consciência e espírito.

Seu ponto de partida é a unidade imediata (natureza – espírito): a alma, cujo discurso engloba o problema da relação corpo e alma. A alma recebe seu conteúdo como algo dado, passivamente; é o momento da não liberdade. A primeira superação desta unidade indiferenciada dá-se quando o Eu vê o que é o outro como diferente e separado, estabelecendo uma relação. Segundo Hegel, essa separação só é alcançada ao nível da consciência e, portanto, é um momento dentro do movimento completo, negando a separação sujeito – objeto como original. Não é no nível da alma que a substância se revela em sua verdade, mas é no termo do movimento global que vemos surgir a substância efetiva, real e livre na esfera do espírito.

A filosofia do espírito subjetivo não é ciência sobre o espírito considerado como algo transcendente, ou a preocupação de registrar fatos da consciência ou enumerar as faculdades da alma, como objetos de uma psicologia empírica ou racional. Mas a psicologia é vista por Hegel como o discurso que trata do espírito na sua atividade imanente, que se define como a ideia que alcançou seu ser para si e que tem como pressuposto a natureza. O espírito, segundo Hegel alcança sua realidade no momento em que ultrapassa e interioriza todas as diferenças, conquistando o para-si, e, só assim ele alcança o saber de si como Espírito perfeitamente livre. Hegel, na doutrina do espírito subjetivo, busca compreender o devir do espírito, sua estrutura, as fases de sua libertação, a necessidade interior de cada uma de suas determinações em função do fim: o Espírito

efetivamente livre. Tal movimento foi desenvolvido na Psicologia – enquanto ciência do espírito em contraposição à psicologia empírica ou racional que estuda as faculdades isoladas em suas determinações subjetivas e objetivas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURGEOIS, B. Hegel – **Os Atos do Espírito**. Trad. Paulo Neves. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004.

HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischem Wissenschaftem**. Frankfurt am Main, Suhrkamp: Verlag, 1986.

HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências filosóficas em compêndio: 1830** São Paulo: Loyola, 3 v. 1995.

HEGEL, G.W.F. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Main, Suhrkamp: Verlag, 1979.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. De Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HÖSLE, V. O **Sistema de Hegel**. Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

HYPPOLITE, Jean. **La Phénoménologie de l'Esprit**. Paris: Aubier-Montaigne, 1941.

HYPPOLITE. Jean. **Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel**. Paris: Aubier-Montaigne, 1946.

MENESES, Paulo. **Hegel & A Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PUNTEL, Lorenz Bruno. *A Ciência da Lógica de Hegel e a Dialética Materialista: Uma nova visão de um antigo problema*. São Paulo: Loyola, **Síntese** n. 5.

PUNTEL, Lorenz B. **Estrutura e Ser** – *um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélío Schneider, São Leopoldo,RS: Unisinos, 2004.

QUELQUEJEUX. B. **La volonté dans la Philosophie de Hegel**. Paris: Seuil, 1972.

SOARES, M. C. **Sociedade Civil e Sociedade Política em Hegel**. 2. ed. Fortaleza: EdUECE, 2009. (Coleção *Argentum Nostrum*).

SOARES, M. C. **A noiva do Espírito: Natureza em Hegel**. Fortaleza: Tecnograf, 2009.

SOARES, M. C., A estrutura psicológica do espírito segundo Hegel. In: XV Encontro Nacional da Anpof 2012. **Cadernos de Resumos on line do XV Encontro Nacional da Anpof**, Curitiba: Editora Anpof, 2012. Disponível em: <http://hegelbrasil.org/gthegeel/arquivos/Marly_carvalho.pdf>. Acesso:15.11.2015.

SOARES, M. C. **A filosofia Alemã de Kant a Hegel**. São Paulo: Anpof, 2013.

SOARES, M. C. O direito de ter para ser livre. **Conjecturas**, Caxias do sul, v. 16, n. 1, jan./abr. 2011.

SOARES, M. C. A emergência do espírito livre. **Kalagatos - Revista de filosofia**. Fortaleza, Universidade Estadual do Ceará, Mestrado acadêmico em filosofia – v. 1, n.1 (2004) – Fortaleza: EDUECE, 2004.

VAZ, H. C. Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1992.

VAZ, H. C. Lima. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992.

CAPÍTULO 2

CONSCIÊNCIA MORAL: RELAÇÃO ÉTICA FUNDAMENTAL DA SUBJETIVIDADE

Maria Celeste de Sousa¹

INTRODUÇÃO

O texto reflete o tema da *consciência moral*, relação ética fundamental da subjetividade, ou a forma concreta da sinergia entre Inteligência e Vontade efetivada pela pessoa quando age moralmente. Esta problemática conota um sinal de alerta presente na *Filosofia Ética* de Henrique Cláudio de Lima Vaz. O filósofo brasileiro interpreta os sinais do tempo presente e percebe a urgência da retomada desta dimensão antropológica e ética eclipsada pelos subjetivismos vigentes que não alcançam o nexo fundamental na relação interior-exterior. Os fenômenos atuais relativos a uma vida sem sentido, como o crescimento do suicídio e da depressão, em todos os níveis da existência e em qualquer classe social expressam o esgarçamento do *ethos*, tecido simbólico valorativo gestado pelas gerações ao longo do tempo, como uma casa (*oikos*) que oferece proteção e razões para se viver.

¹ Doutora em Filosofia pela PUC-SP e professora na FACULDADE CATÓLICA DE FORTALEZA.

EIXO 1: SUBJETIVIDADE & CONSCIÊNCIA

Sem este horizonte fundamental de sentido, a *práxis* humana se reveste de utilitarismo e as instituições perdem o caráter formativo da *héxis*, enquanto educação para a virtude.

Henrique Cláudio de Lima Vaz na *Antropologia Filosófica* e na *Introdução à Ética Filosófica* confronta esta realidade social e reflete a categoria da *Inersubjetividade*, como o espaço histórico interativo das relações humanas expressas no movimento circular entre os conceitos da razão prática *ethos-práxis-héxis*, pelo qual o filósofo brasileiro retoma a temática da *consciência moral*, numa dinâmica constitutiva da personalidade e da vida social.

Para o desenvolvimento da temática se utilizam três argumentos: o primeiro reflete o fenômeno do *niilismo ético*, ou e o *trágico paradoxo de uma sociedade sem ética* e seu impacto sobre o conceito de *consciência moral*. O segundo refere-se à circularidade dialética dos conceitos *ethos-práxis-héxis* para explicar o movimento dialético interior-exterior do ato humano livre, pelo qual o sujeito transcende a sua interioridade moral para se autoafirmar na relação com o outro na sociedade. O terceiro discorre sobre a *consciência moral*, enquanto *ato* pessoal em que o sujeito conscientiza-se de sua “segunda natureza”, ou seja, de ser um sujeito moral, livre e responsável.

1 A PROBLEMÁTICA ATUAL DO NILISMO ÉTICO

O pensamento ético de Lima Vaz é um confronto crítico à problemática atual do *niilismo*², ou do relativismo universal, que nega a tradição metafísica e ética diluindo

² No verbete “Nihilisme” do recente *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dirigido por Monique Canto-Sperber, Bertrand Saint-Sernin entende por niilismo moderno o que foi descrito por Dostoiévski e Nietzsche, o que foi praticado pelos anarquistas russos e que impregna até hoje o espírito europeu.

o horizonte simbólico dos valores e do sentido de viver na sociedade. Por ser tão pertinente na contemporaneidade este fenômeno niilista, Lima Vaz o retoma constantemente em seus *Escritos de Filosofia* expressando a sua aguda percepção sobre o impacto que o *niilismo* exerce na subjetividade humana desconstruindo o conceito de *consciência moral* e possibilitando o advento do ceticismo moral.

O filósofo analisa este “vazio” existencial como resultante de duas rupturas efetivadas na modernidade: as relações entre ethos e tradição e ethos e indivíduo, que desfaz a homologia entre o ethos histórico e a razão científica efetivada pelo elo universal da razão prática, o autor evidencia esta reviravolta na práxis humana e constata que atualmente: “a universalidade da razão prática modela-se sobre a universalidade da razão teórica ou científica que é, segundo o paradigma cartesiano, uma razão poética, ou construtiva, procedendo more geométrico.” (VAZ, 1993, p. 70).

A consequência desta reviravolta de vetores na práxis é a separação entre *ethos* e indivíduo, uma vez que a universalidade da razão prática passa a ser apenas um atributo das estruturas cognitivas do sujeito construtor da ciência. Marcelo Perine assevera que “o reducionismo economicista implica necessariamente um *niilismo ético que está no cerne mais íntimo dessa sociedade da produção e do consumo que acabou se constituindo em versão planetária da ‘economia mundo’*” (PERINE, 2002, p. 29).

Lima Vaz questiona essas rupturas e as filosofias éticas contemporâneas presas ao modelo científico apontando as suas consequências na vida e no agir humanos, uma vez que estas compreensões articulando *o teórico e o técnico sem a mediação* do prático ocasionam “a imanentização do sentido e do fundamento do valor na razão finita e na liberdade situada, vale dizer, a ocultação do polo metafísico

EIXO 1: SUBJETIVIDADE & CONSCIÊNCIA

da Razão” (VAZ, 2000, p. 37). Daí o trágico paradoxo de uma sociedade sem ética, pois o *subjetivismo moral não alcança* “o movimento dialético interior-exterior”³ do ato humano, pelo qual o sujeito transcende a sua interioridade moral para se autoafirmar na relação com o outro na sociedade⁴. E não há ética sem metafísica.

A reflexão antropológico-ética de Lima Vaz é, portanto, uma tentativa em superar este *nilismo ético* pela releitura reflexiva da Ética clássica nos dois volumes da *Introdução à Ética Filosófica* nos quais o filósofo brasileiro discorre sistematicamente sobre o *agir ético* e sobre a *vida ética* evidenciando os princípios e as categorias fundamentais que estruturam a Ética como *ciência do ethos*, uma vez que ele levanta o véu da cultura niilista para demonstrar “a *práxis* humana na forma da *razão prática* e regida por invariantes ônticos” (VAZ, 2000, p. 78), princípios fundamentais do *dever-ser* (CAMPOS, 2002, p. 67).

Lima Vaz resgata o sentido aristotélico da diferença específica do *homo loquens*, animal possuidor de *logos*, e

3 “Com efeito, sendo inicialmente uma relação de *exterioridade*, a relação de *presença*, como relação essencialmente *ativa* ou como expressão do sujeito segundo a realidade na qual ele é – ou como passagem dialética da Natureza (dado ou realidade) à Forma (significação ou expressão) pela mediação do Sujeito- pode ser entendida como progressiva *interiorização* da realidade exterior ao homem no universo da significação ou da expressão, que é o universo propriamente humano. Mas aqui é necessário observar que a *interiorização* da realidade ou do ‘dado’ (Natureza) na expressão ou na Forma é, em virtude de uma inversão dialética absolutamente fundamental, sua verdadeira *exteriorização* para o homem, sua exteriorização *em verdade*, ou seja, a constituição especificamente humana e pela qual o homem se exprime”. (VAZ, 1992, p. 12).

4 “A afirmação primordial do *Eu sou* na ordem moral é necessariamente dotada de uma *ilimitação ética* que impele o discurso ético além dos limites da subjetividade singular. Justamente em razão dessa transcendência da autoafirmação sobre os limites *eidéticos* do ato o *subjetivismo moral*, amplamente difundido em nossos dias, aparece como filosoficamente insensato e eticamente estéril.” (VAZ, 2000, p. 64).

especifica a linguagem como o primeiro ato humano (*actus humanus*), o que significa dizer, que a realização do *ser* do homem se efetiva por meio do seu *agir* nas diferentes *formas* que expressam a sua *identidade*, e, nesse processo contínuo de autorrealização destaca-se o ato humano por excelência, isto é, a *consciência moral* onde se expressa a reflexividade racional e livre da pessoa, no *ato moral*.

Para demonstrar a reflexividade racional e livre do *ato moral* o filósofo brasileiro confronta o *niilismo metafísico e ético* retomando dialeticamente os conceitos da razão prática *ethos-práxis-héxis* para evidenciar a circularidade constitutiva entre eles e o aspecto ontológico da vida humana, uma vez que a *práxis* parte do pressuposto de uma racionalidade imanente ao *ethos*⁵, ou norma universal do Bem e a pessoa adquire o seu autoconhecimento como pessoa moral vivendo virtuosamente (*héxis*), ou o viver bem.

2 O VIVER BEM: RELAÇÃO ETHOS-PRÁXIS- HÉXIS

A “tonalidade cinzenta” do *niilismo moral* contemporâneo segundo Marcelo Perine “está ligado ao gigantesco empreendimento de Nietzsche de fazer uma ‘filosofia a golpes de martelo’ para quebrar as velhas tábuas de valores, superar a metafísica e todas as outras filosofias pela aniquilação do mundo do ser.” (PERINE, 2003, p. 59-60). Por conseguinte, o filósofo alemão intenciona,

5 “Para Aristóteles seria insensato e mesmo ridículo (*geloion*) querer demonstrar a existência do *ethos*, assim como é ridículo querer demonstrar a existência da *physis*. *Physis* e *ethos* são duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença, não sendo o *ethos* a transcrição da *physis* na peculiaridade da *práxis* ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que delas resultam. No *ethos* está presente a razão profunda da *physis* que se manifesta no finalismo do bem e, por outro lado, ele rompe a sucessão do *mesmo* que caracteriza a *physis* como domínio da necessidade, com o advento do *diferente* no espaço da liberdade aberto pela *práxis*.” (VAZ, 1993, p. 11).

em seus escritos, penetrar a interioridade humana do ato moral afirmando a plena autonomia do sujeito por meio da vontade de poder: *eu quero*. Na interpretação de Marcelo Perine “a fase do *eu quero* corresponde ao vazio deixado pela superação do dever ético como espaço de uma atividade responsável” (PERINE, 2003, p. 61) porque encontra no Nada a sua norma de ação.

Lima Vaz pensou longamente sobre este Nada, ou este “enigma da modernidade” em se constituir uma civilização sem ética, exatamente porque nega a metafísica. O filósofo realista, não se limita, porém, em sua filosofia à representação antropológica segundo os parâmetros modernos, mas volta-se para a *cultura*, para apreender o “sentido” antropológico do ser e do agir humanos, e a necessidade de uma *episteme* dialética como ensinaram Platão e Hegel, frente ao fenômeno contemporâneo do *niilismo ético*. O dialético brasileiro coloca em movimento as estruturas do agir ético e do viver ético para demonstrar a reflexividade racional e livre da pessoa, ou a expressão volitiva da razão prática por meio da interrelação entre *ethos-práxis-hexis*.

A primeira expressão volitiva da *razão prática* manifesta-se, no *ethos*⁶, primeira expressão cultural e gnosiológica que a pessoa experimenta na comunidade e onde aprende com os seus pares o saber ético. A história mostra que o sujeito isolado é uma abstração. Ele é um ser que necessita viver com os outros. Por sua natureza vive com os semelhantes e sente prazer nisso. Desde a sua gênese e desenvolvimento ele está envolvido numa rede de relações: “desde as relações elementares com a Natureza até as relações propriamente

6 “O termo *ethos* é uma transliteração dos dois vocábulos gregos *ethos* (com *eta* inicial) e *ethos* (com *épsilon* inicial). A primeira acepção...o *ethos* é a casa do homem...a segunda acepção...diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos”. (VAZ, 1993, p. 12-14).

inter-humanas que definem as condições de possibilidade de sua autoafirmação como Eu. Um *Eu* que é, portanto, indissolúvelmente, um *Nós*. (VAZ, 2000, p. 67).

Esta rede de relações sedimenta-se na forma simbólica do *ethos*, e, como tal, ele é um fenômeno evidente em todo agrupamento humano e se apresenta espontaneamente ao sujeito que dele faz parte. Compreender as formas constitutivas desse fenômeno histórico-cultural e o modo como a comunidade o atualiza no tempo facilitará o entendimento da expressão do consenso social no interior de uma comunidade e, ao mesmo tempo, a permanência dessa comunidade no tempo.

A reflexão vaziana sobre o *ethos* tem como pressuposto a ideia clássica do Bem (*agathon*) como princípio e fim da práxis individual e social e é a partir desse paradigma ético fundamental que ele reflete sobre esse fenômeno. Para ele, o reconhecimento comunitário desse horizonte universal do Bem é que possibilita a convivência social: “o primeiro momento do encontro com o *outro* como *ato* ético exige como primeira condição de sua possibilidade ou como primeiro momento de seu movimento dialético, o reconhecimento do horizonte comum de *universalidade* no qual o Eu acolhe o Outro como Outro Eu”. (VAZ, 2000, p. 67).

O *ethos* compõe-se, portanto, pelo conjunto de formas simbólicas que expressam a “‘vida no bem’ (*eu zen*) e o ‘agir segundo o bem’ (*eu prattein*), derivando a ‘vida melhor’ ou ‘mais feliz’ (*eudaimonia*) para o agente ético e a ‘excelência’ ou ‘virtude’ (*arete*) de seu agir e de seu ser” (VAZ, 1999, p. 38) Para Lima Vaz, o *ethos* é homólogo ao *agathon*, e, como tal, é o modelo do consenso social efetivado no novo espaço intencional da relação de reciprocidade comunitária, pela qual os sujeitos experimentam a sua “segunda natureza” ou o seu *ser social*.

EIXO 1: SUBJETIVIDADE & CONSCIÊNCIA

A experiência da sociabilidade humana nada mais é do que o exercício ético referente a esse “universo objetivo de bens, fins, normas e valores, ou seja, a um *ethos* historicamente realizado”. (VAZ, 2000, p. 71) Logo, a análise fenomenológica desse fenômeno facilita a visão do seu “perfil *eidético*”, na dinâmica existencial da relação singular-universal em que o sujeito se universaliza pela interiorização desses valores.

A primeira evidência do fenômeno *ethos* é a sua estrutura dual, ele é inseparavelmente individual e social, o que implica a dependência recíproca entre o social e o individual, uma vez que a existência do *ethos* só se efetiva a partir da *práxis* dos sujeitos. O *ethos* é, com efeito, a casa (*oikos*) do homem.

A casa *simbólica* que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente *humana* entretecida por relações afetivas, éticas, e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da *cultura*. (VAZ, 1999, p. 40).

Neste horizonte espiritual, a *cultura*, o indivíduo encontra aconchego e compreende o sentido da sua existência, ao mesmo tempo em que aprende os elementos necessários à sua autorrealização na sociedade, porque processualmente vai interagindo com a tradição cultural, com os costumes, com os valores, ou seja, com os princípios fundamentais da convivência que formam o caráter e conferem o perfil ético das pessoas.

A *cultura*⁷ não é, entretanto, um *dado* natural, mas é o resultado da *práxis*⁸ do indivíduo, que continuamente

7 “Sistema das significações com que a sociedade e o indivíduo representam e organizam o mundo como mundo humano”. (VAZ, 1993, p. 37).

8 “Afirmar que o *ethos* é coextensivo à cultura significa afirmar a natureza essencialmente axiogênica da ação humana, seja como agir propriamente dito (*praxis*), seja como fazer (*poíesis*). Assumida na

constrói e reconstrói o seu *oikos* comum na dinâmica incessante da produção cultural. A *cultura* como espaço habitável em que a comunidade humana cria as suas condições de sobrevivência por meio do conjunto de modos de viver e de pensar é, portanto, o primeiro elemento constitutivo do *ethos*. Destarte, há uma “identidade ou coextensão de *ethos* e cultura”⁹ no pensamento vaziano, o que denota a equivalência que o Filósofo faz entre Cultura e Ética.

Então, se “o homem habita o símbolo”, no processo contínuo de sua inserção cultural, ele se encontra necessariamente com a herança simbólica¹⁰ tradicional, preservada ao longo do tempo pelas gerações passadas como “o legado mais precioso”, e que é transmitido às novas gerações como princípios que orientam a sua convivência

intencionalidade da ação, a *res* sobre a qual ela se exerce torna-se um *opus (ergon)* propriamente dito, a síntese realizada entre a natureza do objeto e a operação do sujeito”. (VAZ, 1993, p. 36).

9 “Isso se verifica, em primeiro lugar, porque o *ethos* é o modo especificamente humano, inseparavelmente individual e social, de existir no mundo; em segundo lugar porque a cultura não é mais que a criação de um mundo propriamente humano, tanto pela produção material de bens que garantam a sobrevivência dos grupos humanos como pela produção de obras que atestam o empenho dos grupos humanos na luta pelo sentido a ser dado à sua existência; e, em terceiro lugar [...] porque as formas mais elementares do que veio a ser a ética como ciência do *ethos* não são mais do que transcrições racionais, sob a forma de códigos de conduta, do *ethos* vivido pelas comunidades históricas. Se é verdadeiro o pressuposto da identidade entre *ethos* e cultura, dele se segue necessariamente a afirmação de que toda cultura é constitutivamente ética.” (PERINE, 2002, p. 52).

10 “Enquanto mundo objetivo de realidades simbolicamente significadas e que tende, pela tradição, a perpetuar-se no tempo, a cultura mostra, assim, toda uma face voltada para o dever-ser do indivíduo e não apenas para a continuação do seu ser: nela o indivíduo encontra, além do sistema técnico que assegura a sua sobrevivência, ainda e sobretudo o sistema normativo que lhe impõe a sua auto-realização”. (VAZ, 1993, p. 39).

EIXO 1: SUBJETIVIDADE & CONSCIÊNCIA

social e possibilitam a sua autorrealização. O que significa dizer que, no intercâmbio cultural, o sujeito interage com o *ethos* tradicional¹¹ presente na história e com os seus pares vai aprendendo os princípios norteadores da comunidade.

Essa dinâmica *tradição-história* é o segundo elemento constitutivo do *ethos*. Com efeito, ele permanece no tempo como uma construção histórica, já que “o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual”. (VAZ, 2000, p. 40). Esta permanência não é, todavia, fechada à dinâmica própria da história, nem um padrão normativo e prescritivo de valores estáticos, pois o *ethos* assimila dinamicamente novos valores e adapta-se a novas situações temporais, principalmente em períodos de crise.

A relação entre a permanência e a historicidade do *ethos*, por sua vez, manifesta-se na sociedade na forma de *costumes* (*mores*) que especificam em extensão universal “a forma com que a vida humana é vivida dentro de determinada tradição ética” (VAZ, 1993, p. 41) por meio da codificação das leis e da criação das instituições sociais. Nesse sentido, o *costume* é o terceiro elemento constitutivo do *ethos*.

Na sociedade, as instituições e as leis sociais conservam o *costume*, mas ao mesmo tempo o transmitem ao sujeito por meio do processo educativo de interiorização dos valores e da vivência dos mesmos na forma de hábito (*héxis*). O hábito é, então, a “forma concreta de vida”, a expressão

11 “No *ethos* tem lugar uma necessidade *instituída*, e é justamente a tradição que suporta e garante a permanência dessa instituição e se torna, assim, a estrutura fundamental do *ethos* na sua dimensão histórica. Entre a necessidade natural e a pura contingência do arbítrio, a necessidade instituída da tradição mostra-se como o corpo-histórico no qual o *ethos* alcança sua realidade objetiva como obra da cultura. A própria significação literal do termo tradição (*parádoxis*, *traditio*) indicando entrega ou transmissão de uma riqueza simbólica que as gerações se passam uma à outra, denota a estrutura histórica do *ethos* e a sua relação original ao fluxo do tempo.” (VAZ, 1993, p. 17-19).

da intencionalidade consciente do sujeito que interioriza livremente os valores sociais e os assume como seus pela prática da virtude (*arete*). Logicamente, o hábito (*héxis*) é o quarto elemento constitutivo do *ethos* e tem como fim o bem do sujeito, ou a sua “auto-realização segundo os valores do *ethos* socialmente legitimado. Como tal, o hábito exprime uma forma superior de excelência do indivíduo, sua *Arete* ou *virtude* ética” (VAZ, 1993, p. 41). Há, portanto, uma circularidade dialética no *ethos*:

Do ponto de vista de sua efetiva realização social, o *costume* como *tradição* é um *universal abstrato* que se *particulariza* continuamente nas infinitas situações através das quais transcorre a vida dos indivíduos, e que encontra sua *singularidade* efetiva na *praxis* concreta na qual determinado indivíduo realiza ou recusa os valores do costume recebidos pela *educação* (VAZ, 1993, p. 41).

Lima Vaz estabelece uma circularidade causal entre a tradição e a educação ou entre o *ethos* e a *práxis*; pela tradição, o hábito recebe a sua forma, e pela educação, a tradição recebe o seu conteúdo, daí a necessidade social do intercâmbio entre *ethos-práxis-héxis* para que o consenso social se efetive historicamente em uma comunidade.

O consentimento à presença do Outro na comunidade resulta, portanto, das relações interativas desenvolvidas pela educação (*paidéia*) no “campo ético”, ou no espaço social entre o *ethos* e a *práxis* desenvolvidas pelas diversas instituições que socialmente asseguram o consenso intersubjetivo. Logo, a educação ocupa uma função determinante no processo de socialização, pois só a partir da formação da *consciência moral* o sujeito alcançará a sua auto-realização, a sua independência e a “posse de si mesmo (*autarqueia*)” (VAZ, 1993, p. 22) e poderá conviver socialmente.

A aceitação da universalidade e normatividade do *ethos* pelo sujeito no processo educativo de sua

socialização não se dá, contudo, de forma arbitrária, como se ele não tivesse a oportunidade de escolher, mas pela conscientização do sentido das leis e das normas para o bem comum, de tal forma que o seu cumprimento expresse a liberdade individual efetivada.

Por outro lado, a efetivação da liberdade individual não deve ser interpretada como passividade do indivíduo diante da lei, nem que ele é incluído passivamente no *costume* social em que nasceu muito menos como uma relação de causa-efeito. Para Lima Vaz, a relação *ethos*-indivíduo se dá em uma relação dialética:

A universalidade abstrata (no sentido da lógica dialética) do *ethos* como costume é negada pelo evento da liberdade na *praxis* individual e encontra aí o caminho da sua concreta realização histórica no *ethos* como hábito (*hexis*) ou como virtude (VAZ, 1993, p. 29).

A educação (*paidéia*) deve propiciar, por conseguinte, a efetivação da relação ética fundamental da subjetividade, a relação circular *ethos-práxis-héxis* como processo pelo qual o indivíduo vivencia a sua maturação ética. Lima Vaz chama, porém, a atenção para a complexidade e dificuldade desse processo educativo, uma vez que a liberdade individual vive continuamente na ambivalência da escolha entre o ser e o não-ser, expressando a dificuldade experimentada pelo sujeito na passagem do *dado* à *forma* educativa da sua “segunda natureza” em todas as suas experiências vitais, as corporais, as psíquicas e as culturais.

O sujeito vive no interior de um drama existencial, porque uma vez situado historicamente, ele encontra um *ethos* socialmente constituído que lhe ensina os valores norteadores do seu viver e do seu agir e, ao mesmo tempo, descobre em si a possibilidade de aceitá-los ou não de acordo com a sua decisão voluntária. A tensão singular-

universal é amenizada quando o sujeito toma consciência da sua essencial sociabilidade como um *ato moral*, como afirma a filósofa Maria Celeste: “*ato intencional* da consciência, ato eminentemente reflexivo, que requer dos sujeitos uma atitude moral, ou a conscientização de sua *liberdade* no exato momento em que eles se tornam seres sociais” (SOUSA, 2014, p.126). Logo, a tarefa educativa da vontade individual é a tarefa mais árdua exercida pela sociedade é, contudo, a mais necessária, pois só no *continuum* dessa aprendizagem o sujeito passa do *dado* ao *significado* e compreende a sua identidade ética como uma relação interativa no meio social.

Para esclarecer este *continuum* na passagem do dado ao significado da identidade ética, o filósofo brasileiro aprofunda o conceito de *consciência moral* a partir do pensamento de Tomás de Aquino para enfatizar o elo constitutivo entre a liberdade pessoal e a lei moral necessário à vida comunitária. A identidade ética requer a reflexão sobre o “ato que relaciona a liberdade com o bem”. (VAZ, 1964, p. 95).

3 CONSCIÊNCIA MORAL:¹² RELAÇÃO LIBERDADE-BEM

O espaço interativo das relações intersubjetivas é um todo educativo, porque a função das instituições sociais é conservar e transmitir às novas gerações o seu “legado mais precioso”, isto é, o seu *ethos*. Nesse espaço comunitário a educação (*paidéia*) é, contudo, o instrumento social mais adequado para a formação da *consciência moral*, enquanto *ato* pessoal em que o sujeito conscientiza-se de sua

12 “A noção de *consciência moral*, no sentido que acabou prevalecendo na tradição ética do Ocidente reconhece a sua gênese histórica em duas fontes do nosso sistema de normas e valores: a fonte greco-romana e a fonte bíblico-cristã.” (VAZ, 1998, p. 464).

EIXO 1: SUBJETIVIDADE & CONSCIÊNCIA

“segunda natureza” e da importância de sua *práxis* para a vida social. A *práxis* ética resulta do conhecimento do “saber ético” vigente na comunidade:

Todo saber humano é *reflexivo*. No caso, porém, do *saber ético*, a reflexividade, que acompanha o conhecimento *objetivo* do *ethos* e opera a sua interiorização no agente, tornando possível o agir de acordo com o *ethos*, revela uma característica que lhe é própria e a distingue de todas as outras formas de saber reflexo (VAZ, 2000, p. 47).

Esta característica evidencia-se pelo caráter eminentemente interior da educação ética da pessoa. Ela se efetiva pelo movimento reflexivo da consciência em dois momentos consecutivos: o primeiro direciona-se intencionalmente para o “recesso interior, singular e intransponível” da pessoa em busca de seu autoconhecimento como sujeito capaz de agir eticamente, o que se resume na máxima socrática: “conhece-te a ti mesmo”. Este é o momento volitivo da responsabilidade pessoal perante a realização do *ethos*. O segundo é o momento cognoscitivo perante o Bem (*agathon*) como o melhor a ser praticado na vida comunitária, resultando no desenvolvimento do juízo do *dever-ser*, ou na “força inata e misteriosa do juízo de obrigação que nasce do mais íntimo do sujeito ético: *deonai, debeo, Eu devo*”. (VAZ, 2000, p. 48).

A consequência existencial desses dois movimentos reflexivos na vida do sujeito é a sua adesão ao *ethos* socialmente constituído. No interior do processo de socialização Lima Vaz introduz, portanto, segundo a teoria ética tomásica, a reflexão sobre a relação mais profunda e fundamental da expressividade humana, que é a “relação da liberdade com o bem” (VAZ, 1964, p. 94) ou a dimensão da *moralidade* pela qual o indivíduo compreende que só poderá existir socialmente quando for livre conscientemente, quando se reconhecer como

detentor de um valor absoluto ou como um ser *moral*. Isso denota que só na autocompreensão como *pessoa* ele vivenciará esta nova consciência, agora *consciência moral*, e será capaz de interagir socialmente, reconhecendo e aceitando os valores como bens universais.

É evidente que, para Lima Vaz, a gênese da realidade social, o seu fundamento último é esta experiência da *moralidade* constituída pelo movimento dialético entre a liberdade individual, ou *consciência moral*¹³, e o bem comunitário, ou a Lei. Esse encontro é de fundamental importância para a compreensão da sociedade como comunhão de pessoas.

Como se dá, todavia, a gênese da *consciência moral* individual? O ato reflexivo do “saber ético” conduz a pessoa a tomar consciência de si mesma no exato momento em que ela se vê diante da Lei universal e precisa se definir diante da universalidade desse valor que é o bem comunitário. Ora, para que a pessoa possa tornar-se membro deste grupo social, ela precisa agir, e é justamente esse *ato* que Lima Vaz denomina *consciência moral*, “ato que relaciona a liberdade com o bem” (VAZ, 1964, p. 95).

É, no entanto, importante observar a especificidade desse *ato*, porque como ser livre, a pessoa pode aceitar ou recusar o bem, porém, devido a sua abertura interior ao valor universal, o Bem (*agathon*) ela se vê obrigada pelo princípio de sua realização pessoal a escolher o melhor. No momento em que ela escolhe o Bem realiza a passagem

13 Lima Vaz segue o pensamento tomásico: “A consciência moral é, pois, definida como um *ato* que reflete o agir moral para *testificar, julgar e acusar ou excusar*, reunindo pois, em síntese vital, além do momento cognitivo expresso no *juízo*, o momento volitivo presente na *responsabilidade* diante de si mesmo livremente assumida. Em Tomás de Aquino harmonizam-se, portanto, equilibradamente a tendência intelectualista da tradição grega e a tendência voluntarista da tradição cristã” (VAZ, 1998, p. 466).

do *dado* ao *significado*, do individual para o universal e, ao mesmo tempo, ela conscientiza-se da sua liberdade, núcleo da sua interioridade.

A liberdade é a forma mais digna da pessoa. Por ela, a pessoa dirige-se primariamente para o mundo das pessoas, reconhecendo-lhe seus valores e leis e só depois ela dirige-se para o mundo das coisas, enquanto ele tem referência ao valor supremo da pessoa. Nesse sentido, a *consciência moral* é o “meio autêntico de expressão e o instrumento da autocriação da liberdade. Por ela, a liberdade passa da indeterminação inicial à riqueza interior do consentimento ao bem” (VAZ, 1964, p. 95).

E qual é a gênese da lei moral? Para Lima Vaz, a lei moral é constituída a partir da relação entre a liberdade e o bem universal. Ela é uma lei presente na interioridade da consciência pessoal e expressa o ato pelo qual a pessoa percebe o valor universal da lei e a sua necessidade para o bem comunitário:

O caráter universal da lei vem, precisamente, de sua racionalidade. Ela é, segundo a definição clássica, *ordinatio rationis in bonum commune*, uma ordenação prática da razão em vista do bem universal. (VAZ, 1964, p. 96).

A gênese dialética da lei está justamente nessa relação moral entre o singular-universal, na qual a consciência pela educação reconhece o cumprimento da lei como exercício necessário à sua felicidade e consente em viver segundo o bem. “O bem assume, a partir daí, um caráter normativo e prescritivo, assume a forma da lei” (VAZ, 1964, p. 97), e se manifesta, primeiramente como lei natural no interior da consciência, e só depois será erigida juridicamente na sociedade, como o bem comum. A lei é, enfim, intrínseca à *consciência moral* e faz parte da essência do ato moral: “A lei é a pátria nativa, a terra nutriz da liberdade” (VAZ,

1964, p. 67). Da dialética liberdade-bem, a pessoa realiza-se como um ser moral convivendo socialmente com outras pessoas, pela vivência de sua liberdade e vai se afirmando como sujeito histórico e ético.

O filósofo brasileiro enfatiza, por fim, que a estrutura inteligível da ação manifesta-se “no *juízo de decisão* e na *reflexão* que lhe é imanente sob a forma de *consciência moral*” (VAZ, 2000, p. 197) pela qual a pessoa se expressa como um sujeito ético, assumindo em sua vida a dinâmica contínua e progressiva da passagem do *livre-arbítrio* ao regime da *liberdade* sob as exigências da *consciência moral*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia crítica de Lima Vaz demonstrou que o tema da *consciência moral* enquanto forma mais alta da auto-expressão do Eu, ou o núcleo mais profundo da interioridade humana é fundamental para a vida no Bem e na justiça. O sujeito é um ser moral desde o nascimento e continua esta virtualidade por toda a vida por meio da educação ética, pela qual ele exercita a sua personalidade moral relacionando a intencionalidade da consciência, o “recesso interior, singular e intransponível” expressivo do momento volitivo da responsabilidade pessoal perante a realização do *ethos*, com o momento cognoscitivo perante o Bem (*agathon*) como o melhor a ser praticado na vida comunitária, resultado do juízo do *dever-ser*, ou da “força inata e misteriosa do juízo de obrigação que nasce do mais íntimo do sujeito ético: *deonai, debeo, Eu devo*” (VAZ, 1993, p. 48).

Por conseguinte, a tentativa titânica de desconstrução desta relação fundante liberdade-Bem, ou relação ética fundamental da subjetividade na sociedade contemporânea resulta em despersonalização, utilitarismo, individualismo e nihilismo devido à impossibilidade da *razão poiética* alcançar

o *télos* do Bem, e comprova, ao mesmo tempo, a atualidade e significância do pensamento metafísico e ético de Lima Vaz que apresenta o imperativo da *razão prática* para se reencontrar o sentido da vida, o viver bem individual e social. O filósofo brasileiro sugere a prática de novas atitudes.

Quanto ao ceticismo moral resultante da razão cindida em dois polos: de um lado, as orientações técnicas sofisticadas para a ação humana no campo instrumental e, de outro, a generalização, diluição, ou extinção das normas e valores éticos da ação humana, Lima Vaz propicia a identidade do eu individual e a identidade dos grupos sociais, em torno de uma representação do que seja uma vida boa e justa, pois para uma civilização universal, a racionalidade prática da “conduta humana permanece como tarefa indeclinável do pensar enquanto responsabilidade histórica” (VAZ, 1993, p. 73). A Ética se constitui, portanto, justificação e fundamentação (teoria) e prescrição e regulação (práxis) da vida, segundo razões de viver que são também universais, ou seja, válidas para todo homem como ser racional.

Quanto à educação instrumental reduzida à formação de técnicos especializados na produção de objetos, o filósofo sugere a educação integral voltada para a formação da pessoa, enquanto um ser espiritual, inteligente e livre capaz de compreender o exercício da *razão prática*, reconhecendo e convivendo com a alteridade no horizonte universal do Bem. Logo, o espaço intersubjetivo não se constitui apenas pela mediação dos objetos, mas principalmente pela mediação de normas, valores e fins referentes a um horizonte de universalidade ética. Lima Vaz diferencia a linguagem técnica propriamente voltada para os bens econômicos, para o consumismo e para os interesses individuais, da linguagem prática que visa a felicidade das pessoas por meio da interlocução dialógica,

dos gestos interativos que possibilitam a convivência de seres racionais e livres e que zelam pelo bem-comum.

Quanto à liberdade absoluta restrita ao arbítrio do indivíduo, Lima Vaz demonstra pela circularidade da *consciência moral* que a liberdade consiste na aceitação consciente do conteúdo ético presente no *ethos*, no reconhecimento e consenso pelo qual o Outro é reconhecido pelo Eu, não na sua individualidade empírica, mas na sua universalidade ética como sujeito portador de valores e consente a sua presença na comunidade ‘sob o signo da *bondade*’, isto é, livremente: “O *consenso* é um ato eminentemente livre e é como tal que pode ter lugar entre *sujeitos* éticos” (VAZ, 1993, p. 75). Como ato livre, o consenso se efetiva no nível teleológico, isto é, no nível dos valores universais do ser humano em que o sujeito é visto em sua “dignidade de *fim* em si mesmo e portador de *valores*” (VAZ, 1993, p. 73). A sua presença *natural* é sobrelevada em presença *ética* e passa a ser vista e reconhecida em um mesmo ângulo de universalidade, o Bem.

Para o filósofo brasileiro os conceitos universais do Ser e do Bem são equivalentes, pois a abertura do sujeito ao universal implica a ordenação dinâmica do seu agir ao Bem e, ao agir, o sujeito interage simultaneamente a inteligência e a vontade exprimindo “a interioridade mais profunda de ser ou o *Eu sou* primordial, é como ato inteligente e livre que o *agir ético* se eleva à *forma* mais alta da auto-expressão do Eu” (VAZ, 2000, p. 19).

Enfim, o filósofo humanista almeja a construção de uma sociedade personalista e comunitária, em que a experiência da moralidade propicie um espaço interativo e compreensível do melhor para todos, e desperte a responsabilidade e o engajamento social em defesa da dignidade e dos direitos humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Henrique Cláudio de LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1993.

Henrique Cláudio de LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia IV, Introdução à Ética Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1999.

Henrique Cláudio de LIMA VAZ. **Escritos de Filosofia V, Introdução à Ética Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 2000.

Henrique Cláudio de LIMA VAZ. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1993.

Henrique Cláudio de LIMA VAZ. **Antropologia Filosófica II**. São Paulo: Loyola, 1992.

Henrique Cláudio de LIMA VAZ. *Crise e verdade da consciência moral*, **Revista Síntese**, v. 25, n. 83, 1998.

Henrique Cláudio de LIMA VAZ. *Moral, sociedade e nação*, **Revista Portuguesa de Filosofia**, n. 53, 1964.

Henrique Cláudio de LIMA VAZ. **Filosofia e método**. São Paulo: Loyola, 2002.

Marcelo PERINE. *Ética e Sociedade*, **Síntese**, v. 29, n. 93, 2002.

CAMPOS, Fernando Arruda. *O Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz S. J. e a nova antropologia tomista*. **Revista brasileira de filosofia**, v. XXX, fasc. 168 (1992).

SOUSA, Maria Celeste de. **Comunidade Ética**, *sobre os princípios ontológicos da vida social em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2014.

CAPÍTULO 3

LIVRE-ARBÍTRIO OU DETERMINISMO: UMA DISCUSSÃO INCONCLUSA ENTRE NEUROCIÊNCIA E FILOSOFIA

Antonio Augusto Menezes do Vale¹

1 COMO ENTENDER A RELAÇÃO DE MENTE E CÉREBRO NO CASO PHINEAS GAGE?

A tradição filosófica, durante milênios, voltou sua atenção sobre a relação de corpo e alma. Muitas foram as tentativas de entender como uma realidade imaterial influencia a material e vice-versa. Platão, Aristóteles, Agostinho de Hipona, Tomás de Aquino, Descartes, Espinosa, Kant entre outros, pensaram a influência de uma realidade sobre a outra, inclusive a importância da alma como sede do pensamento, livre-arbítrio, da responsabilidade moral, da consciência, da consciência moral, do intelecto, da vontade e da razão.

Os filósofos que se debruçaram sobre essa questão espinhosa, viram-se emaranhados em contradições que

¹ Antonio Augusto Menezes do Vale, professor da FACULDADE CATÓLICA DE FORTALEZA, acadêmico de psicologia, pós-graduando em Neurociência do Comportamento – PUC-RS, graduado em Teologia, Mestre em Filosofia pela UNIVERSITÀ GREGORIANA DI ROMA, reconhecido pela PUC – RJ.

os levaram a andar à metade do caminho, assim ocorreu com a filosofia cartesiana que pensou a realidade como um dualismo de substâncias, *res cogitans* e *res extensa*, não conseguindo responder como realmente se daria a comunicação entre elas, cogitando que a glândula pineal seria a sede da alma e responsável pela ligação de pensamento e extensão, no entanto, de que material é feito a glândula pineal? Qualquer resposta dada, cairia em uma petição de princípio e não responderia o problema.

Tanto as concepções monistas², de um lado, quanto as concepções dualistas³, de um outro, não conseguiram resolver o problema da comunicação entre corpo e alma, porque não conseguiram responder uma pergunta simples: como uma realidade imaterial move a matéria? Como falar de mente, como uma propriedade independente da

2 As concepções monistas são reducionistas. A redução ocorre pela concepção dos estados mentais como uma variação das conexões neurológicas, trocas eletroquímicas. A mente é uma virtualidade do cérebro, uma ilusão, assim como todas as suas funcionalidades, tais como a consciência, o livre-arbítrio, o sentido de moralidade. “Toda a nossa vida mental nada mais seria do que uma grande variação dos estados químicos e físicos de nosso cérebro. Nossas angústias, desejos e intenções seriam apenas um produto do cérebro e supor que tenham existência autônoma não passaria de uma ilusão”. TEIXEIRA, José de Fernandes. *Mente, Cérebro e Cognição*, Vozes: Petrópolis-RJ, 2000, p.65.

3 As concepções dualistas são alinhadas a teorias mais metafísicas que científicas, dado a impossibilidade de uma experimentação científicas. Defende a diferença ontológica entre o mental e o físico, sendo uma variação do cartesianismo. Um dos maiores defensores do dualismo de propriedade é Thomas Nagel em seus dois célebres artigos “Physicalism” de 1965 e “What is it like to be a bat?”, de 1974. “A principal proposição sustentada pelo dualismo é a existência de uma diferença fundamental entre o físico e o mental, entre mente e matéria. Essa proposição choca-se frontalmente com as expectativas da ciência contemporânea, que tem buscado, incessantemente, uma explicação para a natureza dos fenômenos mentais através do estudo do funcionamento cerebral dos seres vivos”. TEIXEIRA, José de Fernandes. *Mente, Cérebro e Cognição*, p. 89.

matéria? Além disso, a resposta a esse problema se torna um grande desafio, sobretudo com as recentes descobertas da neurociência, que levanta sérios questionamentos sobre a entidade “alma” como sede das faculdades psicológicas.

A história de Phineas Gage é uma entre outras histórias, catalogadas pelas ciências e comprovadas por exames atuais e potentes de imagens, que se tornaram um verdadeiro incômodo à filosofia e, porque não dizer, à teologia, defensoras do conceito de alma como sede das faculdades cognitivas e da moralidade. E é justamente aqui que faremos uma reflexão, embora não oferecendo uma resposta definitiva.

O ano era 1848, Phineas Gage tinha 25 anos e era capataz da construção civil. Trabalhava para a Estrada de Ferro Rutland & Burlington e capitaneava vários homens, cuja tarefa era assentar os trilhos da ferrovia através de Vermont. O método de trabalho era explodir as rochas para rasgar caminhos à ferrovia: cavavam um buraco, colocam a pólvora cobrindo-o pela metade, deixando um rastilho, enchiam o buraco de areia para que a pólvora fosse detonada para dentro e explodisse a rocha. Gage utilizava um bastão de metal de 110 cm que servia de pilão para calcar a pólvora e a areia.

No dia 13 de setembro de 1848, às 16h30, ocorreu algo que mudou a vida de Gage, num momento de distração, pensando que o ajudante punha areia, o buraco, preenchido apenas com a pólvora, é calcado, acendendo acidentalmente uma fagulha causando uma explosão gigantesca. Gage, que estava curvado sobre a fenda, é atingido pela haste que se tornou um míssil que entrou pela face esquerda de Gage, trespassou a base do seu crânio, atravessou a parte anterior do cérebro e saiu velozmente pelo topo da cabeça.

O impacto gigantesco levou todos a pensar que Phineas Gage havia morrido, mas a realidade foi outra, estava fora da cama após trinta dias do acidente, num processo de cicatrização dos ferimentos. O tratamento dado pelo Dr. Harlow que o atendeu e tratou de suas feridas foi ruibarbo e óleo de rícino, era o recurso terapêutico para um caso sério e estarrecedor, ocorrido no século XIX, além de desenvolver alguns estudos sobre o seu paciente, baseado em apenas conjecturas.

A história se tornou objeto de estudo de Hanna Damásio e de Antonio Damásio, no século XX-XXI, ambos neurologistas, que buscaram entender os fenômenos ocorridos com Gage, após o acidente.

Para Hanna Damásio, cerca de 120 anos mais tarde, o crânio de Gage foi o trampolim para um trabalho de detetive que completou a tarefa inacabada de Harlow e estabeleceu a ligação entre Gage e a moderna investigação das funções do lobo cerebral⁴.

O que exatamente nos interessa nesse caso fatídico? Segundo as observações de amigos e familiares é que depois do acidente, Gage deixou de ser Gage.

O acidente de Phineas Gage foi um divisor de águas que nos ajuda a pensar essa relação de corpo e mente, bem como se as nossas decisões são efeitos de uma causação material, cerebral, ou por uma alma, cujo termo atual é mente.

O comportamento de Gage antes do acidente era de um homem responsável, de hábitos moderados e um caráter ilibado. “Antes de sua lesão, embora sem escolaridade, tinha uma mente bem equilibrada, e era tido por aqueles que o conheceram como um homem de negócios astuto e inteligente, muito enérgico e persistente

4 DAMÁSIO, Antonio. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 45.

na execução de todos os seus planos de ação”⁵. Após o acidente, sua personalidade mudou radicalmente, sobretudo em seu linguajar obscuro, irreverência, não conseguia ser assíduo no trabalho, impaciente com os conselhos dos colegas quando contrastavam com os seus desejos, fazia planos para o futuro que facilmente eram elaborados quanto abandonados. “O problema não residia na falta de capacidade física ou competência, mas no seu novo caráter”⁶.

Era indeciso, irreverente, às vezes entregando-se à profanação grosseira (o que anteriormente não era seu costume). Manifesta pouca deferência para com seus companheiros, impacientando-se em ser contido ou aconselhado quando isso conflita com seus desejos”⁷.

A linguagem e sua capacidade intelectual, bem como sua capacidade de atenção e memória não foram afetadas pelo trauma sofrido, no entanto, percebeu-se que, depois do acidente, não conseguia mais respeitar as convenções sociais, sendo os princípios éticos reiteradamente violados. “Ele já não conseguia fazer escolhas acertadas, e as que fazia não eram simplesmente neutras”⁸.

A reflexão fundamental aqui é: se a personalidade de Gage pós acidente não era a mesma de antes, mudando suas escolhas, incapacitando-o de respeitar os preceitos éticos, não haveria no cérebro alguma região responsável pelas nossas decisões e princípios éticos? Havendo essa região, ainda haveria espaço para o conceito de alma ou

5 RAINÉ, Adrian. *A anatomia da violência: as raízes biológicas da criminalidade*, Porto Alegre: Artmed, 2015, p. 142.

6 DAMÁSIO, Antonio. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*, p. 29.

7 RAINÉ, Adrian. *A anatomia da violência: as raízes biológicas da criminalidade*, p.142.

8 DAMÁSIO, Antonio. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*, p. 31.

de mente ao analisar a problemática do livre-arbítrio? Não seria tudo um arranjo neuronal e a alma ou a mente o funcionamento desse arranjo?

2 A NEUROCIÊNCIA, PHINEAS GAGE E O LIVRE-ARBÍTRIO

Hanna Damásio conseguiu, depois de 120 anos do ocorrido com Gage, o crânio do acidentado, para entender qual foi a área do cérebro afetada que mudou radicalmente seu comportamento e personalidade.

A técnica desenvolvida por ela para reconstruir o cérebro de forma tridimensional, a partir de dados brutos, é chamada de Brain-Vox, “baseia-se na manipulação computadorizada de dados brutos obtidos a partir de exames do cérebro por ressonância magnética de alta resolução”⁹. Contou com a ajuda de outros competentes neurologistas, tais como Albert Galaburda, neurologista da Harvard Medical School e o também colega de profissão Thomas Grabowski que com Hanna recriaram o crânio de Gage com coordenadas tridimensionais, derivando as coordenadas prováveis do cérebro de Gage. Foi utilizada tecnologia de ponta para a realização dessa tarefa. E o que foi descoberto do acidente? Que o ferimento causado afetou a região cerebral de tomada de decisões, impossibilitando-o de tomar decisões pautado pelos costumes, comprometendo sua capacidade de planejar o futuro, conduzir-se de acordo com as regras sociais.

Hanna Damásio e seus colegas podiam afirmar concretamente que foi uma lesão seletiva dos córtices pré-frontais do cérebro de Phineas Gage que comprometeu sua capacidade de planejar o futuro, de se conduzir de acordo com as regras sociais que tinha previamente aprendido e de

9 DAMÁSIO, Antonio. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*, p. 46.

decidir sobre o curso das ações que poderiam vir a ser mais vantajosas para sua sobrevivência¹⁰.

Na época do acidente de Phineas Gage, na Alemanha, Karl Wernicke e na França, Paul Brocca¹¹ propuseram que lesões em determinadas regiões do cérebro causavam disfunções linguísticas. “O distúrbio da linguagem tornou-se tecnicamente conhecido por afasia”¹². Se há no cérebro humano regiões que são essenciais para a linguagem, falamos aqui de uma necessidade causal, porque não haveria nesse mesmo órgão uma região para tomadas de decisões, ou seja, o que chamamos de livre-arbítrio seria o bom funcionamento de uma região específica do cérebro. Não seria aqui uma defesa aberta ao determinismo?

Adrian Raine, afirma que danos causados na região cerebral afetada em Gage, a saber, no córtex pré-frontal, podem transformar um indivíduo normal, cidadão cumpridor de leis numa pessoa antissocial, inconstante, similar a um psicopata. “Danos acidentais ao córtex pré-frontal podem realmente transformar um indivíduo normal e cumpridor da lei em um sujeito antissocial, inconstante e semelhante a um psicopata”¹³. Diante desse dado importante, quão livre são as nossas escolhas? Será

10 DAMÁSIO, Antonio. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*, p. 57.

11 “O médico francês Paul Brocca acompanhou o doente Leborgne que em vida tinha sua linguagem muito diminuída ao ponto de apenas pronunciar o som tan. Ao analisar o cérebro do paciente após a sua morte, Brocca descobriu no hemisfério esquerdo uma lesão significativa, levando-o a concluir que se trataria de uma zona importante ao acto de produzir linguagem”. ALVES, José António. *Limites da Consciência*, Porto: Fronteira do Caos, 2013, p. 41.

12 DAMÁSIO, Antonio. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*, p. 42.

13 RAINE, Adrian. *A anatomia da violência: as raízes biológicas da criminalidade*, p. 143.

que o nosso cérebro com trilhões de sinapses de bilhões de neurônios é causa suficiente às escolhas humanas? Não há algo além as conexões eletroquímicas do cérebro? Para Adrian Raine não há, e as decisões humanas são pautadas pelo sistema de subsistemas cérebro. Não há um livre-arbítrio que não seja um mecanismo enraizado profundamente nas regiões corticais pré-frontais do cérebro. Um livre-arbítrio absoluto seria uma entidade etérea e ilusória. “O completo livre-arbítrio é, infelizmente, uma ilusão – uma miragem. Eu gostaria que não fosse, também acho essa perspectiva inquietante. Mas não é”¹⁴.

Os adoecimentos neurológicos mostram-nos como é complicada a defesa de atribuir a alma determinadas faculdades que são arranjos cerebrais. As lesões neurológicas impedem funções básicas de ação e de autorreflexão. A própria subjetividade fica alterada e comprometida, por exemplo, uma pessoa em um estado avançado de Alzheimer não se reconhece, tampouco seus familiares; os viciados em drogas que querem parar com o vício, no entanto, convivem com uma compulsão incontrolável para o uso, cuja explicação é a necessidade de produção de dopamina, advinda do cérebro. Uma pessoa que tem compulsão alimentar, é semelhante ao vício em drogas. Um compulsivo tem consciência que precisa parar com o uso ou com a alimentação exagerada, no entanto, escuta uma voz que lhe diz: “só essa vez”; e uma outra “essa droga vai acabar com você, pense na sua família”, no entanto, sucumbe a primeira voz, devido a inundação de dopamina na região pré-frontal, buscando a necessidade de satisfação imediata. Daí se percebe o quanto a escolha livre e consciente é afetada por questões de funcionamento

14 RAINE, Adrian. *A anatomia da violência: as raízes biológicas da criminalidade*, p. 314.

cerebral. “A responsabilidade e a autorreflexão não são processos etéreos alheios ao aspecto físico, mas firmemente enraizados no cérebro”.

Um questionamento sobre o determinismo até agora elencado é se as funções neurobiológicas são suficientes para determinar nossas ações. É impossível negar o aspecto neurológico nas nossas tomadas de decisões, mas é só isso? O cérebro é causa suficiente de nossas ações?

3 AINDA NA SOMBRA DO DETERMINISMO: O EXPERIMENTO DE BENJAMIN LIBET

Em 1982 e 1983, Libet publicou a segunda parte do seu trabalho na revista *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*. Sua publicação gerou um alvoroço na filosofia e nas ciências, porque o tema do livre-arbítrio se tornou o centro das discussões.

O experimento tinha como objetivo medir “a relação temporal entre o início da atividade neuronal e a consciência de ter vontade”¹⁵ através de um eletroencefalograma e um osciloscópio de raios catódicos. A relação temporal teria que apontar, para salvaguardar o livre-arbítrio, a causalidade dos estados mentais, ou seja, haveria uma mente a influenciar estados neuronais. No entanto, os resultados apontaram para uma direção contrária:

1. A consciência e a vontade são fenômenos secundários;
2. As decisões, aparentemente conscientes, são resultados de processos inconscientes.

A consciência humana, no experimento de Libet, está atrasada em relação aos eventos ocorridos no mundo. Não há um acesso direto à realidade, pois há um atraso entre a

15 ALVES, José António. *Limites da Consciência*, p. 42.

consciência dos estímulos e os estímulos do mundo sobre os sentidos. O cérebro humano precisa de 0,5 segundos para o emergir da consciência dos estímulos, ou seja, resulta de um processo de latência, a realidade não é experimentada em “tempo real”, “o surgir da consciência implica um longo período de latência, 0,5 segundos, para que aconteça a adequação neuronal necessária à percepção de um estímulo sensitivo”¹⁶. Neste sentido, o realismo ingênuo que defende a alma como espelho do mundo não mais se sustentaria.

Os resultados sobre o livre-arbítrio são ainda mais interessantes: há uma latência entre atividades neuronais e a ação, bem como entre estados neuronais e consciência da vontade de agir. Há ativações neuronais, detectadas pelo experimento de Libet, de até 550 milissegundos, antes da ação, ou seja, antes de agir há uma ativação neuronal prévia; no entanto, a questão central não paira sobre essa ativação anterior a ação, mas antes mesmo de ter consciência de querer agir, essa ativação cerebral prévia ocorre num tempo de 350 milissegundos, isso significa dizer que primeiro há a atividade cerebral, depois a consciência de querer agir e a ação. A consciência de querer agir surge pelos 200 a 150 milissegundos antes da ação mesma. Em última análise, são essas ativações neuronais inconscientes que causam a consciência do querer e não vice-versa. A ativação neuronal prévia é chamada de potencial de prontidão.

Nos estudos, cujo potencial de prontidão precede o momento de agir, em média de 550 milissegundos, a atividade cerebral precede a *consciência de querer agir* (W) em 350 milissegundos. [...]. Em todo caso, destas experiências parece não restarem dúvidas de que um potencial de prontidão precede os atos voluntários¹⁷.

16 ALVES, José António. *Limites da Consciência*, p. 60.

17 ALVES, José António. *Limites da Consciência*, p. 80.

A experiência de Libet aponta para o livre-arbítrio como um fenômeno que é efeito de arranjos neuronais, um epifenômeno, uma virtualidade ou ilusão do cérebro. “A ilusão radica no fato de a consciência de querer apenas surgir depois do início da atividade cerebral”¹⁸. O livre-arbítrio, capacidade humana de fazer escolhas, reduz-se a mecanismos cerebrais inconscientes. “Neste sentido, a palavra que melhor pode indexar o trabalho de Libet, mais que determinismo, reducionismo ou materialismo, é epifenomenalismo”¹⁹.

As descobertas de Libet levam a uma pergunta fundamental: qual o papel da vontade consciente perante o processo volitivo, se toda volição tem como causa processos inconscientes? A resposta do cientista carliforniano é a afirmação que todos os processos volitivos, iniciam-se com a ativação neuronal, no entanto, não são reduzidos a eles, porque o ser humano, uma vez consciente do querer tem o poder de veto. Neste sentido, esse vetar ou não a ação volitiva, demonstraria que a mente teria um poder causal sobre o funcionamento neuronal, superando a percepção de epifenomenalismo.

A crer em Libet, a vontade consciente continuaria importante, central até, porquanto, embora ela não respondesse pelo início do ato voluntário, ainda caberia

18 ALVES, José António. *Limites da Consciência*, p. 82.

19 “Conceitualmente, a teoria epifenomenalista afirma que eventos mentais são causados por estados neuronais e aparecem *ao mesmo tempo* que os estados físicos, mas não possuem eficácia causal alguma no plano físico ou mental. Uma imagem utilizada por Huxley para ilustrar a posição era a do apito de uma locomotiva: assim como o apito não contribui em nada para o andamento da locomotiva nos trilhos, da mesma forma o mental apenas acompanha os estados físicos como um co-produto, desprovido de qualquer poder causal”. VIANA, Wellistony C. *Hans Jonas e a filosofia da mente*, São Paulo: Paulus, 2016, pp.178-179.

a ela decidir se o ato poderia ou não continuar, isto é, traduzir-se em ação²⁰.

O ser humano não tem consciência sobre o início da ação, mas poderá decidir sobre o curso delas. Não há responsabilidade sobre os pensamentos bons ou maus, mas há culpabilidade nos resultados advindos desses pensamentos. “a existência de uma potencialidade para vetar não está em dúvida. Toda gente experimentou ter um desejo ou um impulso para executar um ato, mas vetou a real execução do ato”²¹.

Há, portanto algo incômodo na postura de salvaguardar o livre-arbítrio, através do papel do veto. Parece que, para reafirmar o papel causal da vontade consciente, recai no dualismo cartesiano, porque repõe agora, não com os métodos científicos utilizados até então, uma entidade imaterial como fundamento último da ação, saindo de uma epistemologia estritamente científica para uma abordagem metafísica.

Segundo José António Alves, dois são os paradoxos de Libet: 1. O retorno a um dualismo que nega radicalmente o resultado de suas pesquisas, “o campo mental consciente (CMF) não existe sem o cérebro vivo, e é uma propriedade emergente do cérebro”²², fazendo-o elaborar teses que se coadunam com a filosofia de Descartes, sem nenhuma comprovação do que ele se propunha a fazer; 2. Ao colocar o poder de veto como atributo de uma consciência independente dos estados neuronais, entra em uma

20 CARDOSO, Renato César. *O laboratório de Schopenhauer?* Benjamin Libet e seu experimento seminal, p. 200, in: *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer* – Vol. 8, Nº 1. 1º semestre de 2017, pp. 172-210.

21 LIBET, Benjamin. Can conscious experiences affect brain activity?, p. 24, in: *Journal of Consciousness Studies*. Controversies in Science & the humanities, vol. 10, no 12, 2003b, pp. 24-28.

22 LIBET, B. 2003b, p. 28.

contradição: não seria o poder de veto uma forma de querer agir? O próprio poder de veto não requereria uma ativação prévia neuronal?

4 É NECESSÁRIO REPENSAR O LIVRE-ARBÍTRIO?

O livre-arbítrio é compreendido como um ato da liberdade. Tal ato passa necessariamente pela razão, como faculdade de reflexão e julgamento entre opções, no horizonte do mundo. A consciência tem papel preponderante nesse processo de escolha: não há ato racional de escolha sem a consciência do que se quer escolher, portanto a escolha necessita da consciência como propriedade causal. Mas, a descoberta de Libet e o acidente ocorrido com Phineas Gage parecem apontar que as causações dos estados mentais são resultantes do funcionamento do cérebro, tem fundamento neuronal. “Se o exercício da liberdade é considerado uma função da experiência consciente, a sugestão da importância do inconsciente conduz a negação da liberdade”²³.

O que se vislumbra aqui é o retorno do determinismo e, em última instância, a afirmação da ilusão da liberdade, porque um reducionismo radical ao materialismo. Segundo o psiquiatra Miguel Bombarda,

A alma é uma pura fantasia. O funcionamento material do cérebro, traduzindo-se em fenômenos psíquicos, é o coroamento do maravilhoso edifício, levantado à custa de milhares de fatos, de observações seculares,

23 ALVES, José António. *Limites da Consciência*, p. 162, “o termo ‘inconsciente’ deve ser aplicado a todos os processos aos quais falta o critério requerido para a experiência consciente”. LIBET, B. *Neurophysiology of consciousness: selected papers and new essays* by Benjamin Libet, Boston: Birkhäuser, 1993, p. 40.

de cuidadosa experimentação. A Verdade não pode estar num delírio quando ao lado se levanta o fato a reconhecê-la e a demonstrá-la²⁴.

A compreensão determinista afirma, segundo Bombarda, que se poderia prever o comportamento humano, dadas algumas condições fenomênicas e, se ainda não há tal previsão, é porque falta a ciência instrumental necessário. A complexidade humana é simplificada e reduzida a arranjos e disposições materiais. “A verdade à qual Bombarda pretende chegar, à semelhança de muitos autores de hoje, direciona a inteligência para o fato de todos os fenômenos serem tão determinados como os da ciência físico-químicas”²⁵.

Os fatos acima expostos questionam seriamente a possibilidade de um poder de decisão, cujo princípio e fundamento seja a mente, enquanto consciência da vontade. Mais um dado interessante que se soma é que as decisões humanas não são totalmente racionais como se pretende, possuindo elementos emocionais como respostas biológicas ao estímulo do meio, envolvidos no ato de decidir.

Daniel Kahneman, psicólogo norte-americano, pontuou os comportamentos humanos e, por conseguinte suas escolhas, no que ele chamou de Sistema 1 e Sistema 2. O primeiro é o automático e rápido, impulsivo, emocional, não requer um grande esforço humano para atuar; enquanto o segundo é lento, cuja atividade mental é mais laboriosa, complexa, racional e executiva. A questão é que

24 BOMBARDA, Miguel. *A consciência e o livre-arbítrio*, prefácio a segunda edição, Lisboa: Livraria Editora, 1902, p. XVII.

25 ALVES, José António. *Limites da Consciência*, p. 180. “Hoje a ciência da vida está levantada à altura duma ciência física”. BOMBARDA, Miguel. *A consciência e o livre-arbítrio*, p. 16.

as escolhas subjetivas estão diretamente influenciadas pelo Sistema 1, porque nenhuma escolha é isenta de emoções.

O *Sistema 1* opera automática e rapidamente, com pouco ou nenhum esforço e nenhuma percepção de controle voluntário. O *Sistema 2* aloca atenção às atividades mentais laboriosas que o requisitam, incluindo cálculos complexos. As operações do *Sistema 2* são muitas vezes associadas com a experiência subjetiva de atividade, escolha e concentração²⁶.

Acreditamos que a razão é que determina pura e simplesmente a decisão: uma determinada profissão, um objeto comprado em uma loja, a defesa de uma ideologia política, religião, enfim das crenças que alimentamos no decorrer de nossa existência, no entanto os estudos de neurociências apontam para fatores emocionais e subliminares, inconscientes que influenciam e determinam a vontade.

Experimentos diversos têm apontado a forte influência de fatores inconscientes no poder de decisão, inclusive tais descobertas ofereceram ao mercado elementos eficazes para despertar nos consumidores o desejo de compra, levando em consideração fatores sociais inculcados na cultura. Um dos experimentos vem do Instituto de Tecnologia da Califórnia, pesquisado pelo economista comportamental, Antonio Rangel.

O experimento transcorreu da seguinte forma: voluntários foram selecionados para degustar duas marcas de vinho idênticas que no mercado possuíam o mesmo valor, no entanto, os rótulos desses vinhos foram sacados, fazendo com que a degustação fosse às cegas. A uma garrafa foi atribuída um valor de 90 dólares, enquanto a outra, 10 dólares. Os degustadores foram monitorados

26 KAHNEMAN, Daniel. *Rápido e devagar, duas formas de pensar*; Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 29.

por um instrumento de ressonância magnética funcional (*fMRI*) para monitorar suas reações. Havia, em todos esses voluntários, a crença que os melhores vinhos são os mais caros. Durante a degustação, a área de maior ativação, enquanto se degustava o vinho mais caro, foi o córtex orbitofrontal, uma área associada ao prazer o que fez com que eles dissessem que o melhor vinho era o mais caro, quando ambos eram idênticos em preço, sabor e qualidade.

As imagens resultantes mostraram que o preço do vinho aumentava a atividade em uma área do cérebro atrás dos olhos chamada de córtex orbitofrontal que tem sido associada à experiência do prazer. Assim, embora os dois vinhos fossem idênticos, a sensação do sabor foi verdadeira – ou pelo menos o aumento subjetivo de prazer com o sabor²⁷.

Caso perguntássemos a qualquer um dos degustadores a razão da sua escolha, haveria um discurso lógico sobre o tema, no entanto o fundamento estaria não no Sistema 2, mas no Sistema 1. O que ocorreu foi que o Sistema 2 organizou as informações, as conectou linguisticamente e produziu um discurso.

Interessantes são os estudos de psicologia social dos *in-groups* e *out-groups* que não será explorado aqui por uma questão de espaço, por conseguinte, qual a razão de nos identificarmos com o grupo, no qual nos sentimos mais confortáveis? O grupo é um reflexo de nossa autoimagem. “Porém, seja qual for o grupo a que pertencermos, por definição ele consiste em pessoas que percebemos como tendo alguma coisa em comum conosco”²⁸. Daí a célebre frase “nós” e “eles”. Tudo que não for “nós” pode ser visto com desconfiança e até desprezo.

27 MLODINOW, Leonard. *Subliminar: como o inconsciente influencia nossas vidas*, Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 32.

28 MLODINOW, Leonard. *Subliminar*, p. 198.

O livre-arbítrio da forma como foi pensado no Ocidente e de acordo com as descobertas relativamente recentes, precisa passar por uma reformulação. Não se pode mais pensar, em filosofia, que as escolhas humanas são somente pautadas por uma razão isenta de fatores inconscientes, mas também não podemos simplesmente admitir que somos um brinquedo de arranjos eletro-químicos do cérebro. Qual a instância de síntese entre os conhecimentos do ponto de partida de nossas escolhas, a consciência de querer vetá-las ou não e suas consequências? Não seria o “Eu”? Não seria uma subjetividade autoconsciente que pesquisa, analisa, organiza, descarta os conhecimentos? Não seria o ser humano algo mais intrigante que um arranjo de moléculas que não pode ser meramente visualidade em um instrumento de ressonância magnética funcional e seus derivados? Não haveria consequências nefastas para a psicologia, direito, moral e a filosofia, caso tudo fosse determinado a estados neuronais?

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia tem uma grande tarefa de pensar o mundo e perguntar pela validade de tudo que cai no seu vasto horizonte de compreensão. É fundamental se apropriar dos conhecimentos que as ciências desenvolvem, sobretudo quando questionam os conhecimentos que pareciam óbvios.

Quando ocorre o acidente com Phineas Gage, as descobertas oriundas do experimento de Libet e experimentos ligados a economia comportamental, descobrem-se que a liberdade ou o livre-arbítrio, óbvios no linguajar do senso comum, bem como necessários para o direito e a moral requererem ser pensados e discutidos.

O problema do livre-arbítrio consiste em indagar se os processos conscientes do pensamento que se produzem no cérebro – os processos que constituem nossas experiências do livre-arbítrio – são realizados no âmago de um sistema neurobiológico que é totalmente determinista²⁹.

A questão é que os experimentos científicos apontam para um determinismo materialista, o que chamamos de propriedade imaterial do ser humano, apenas é o funcionamento cerebral causador de uma ilusão, a mente com seus derivados. Não há na abordagem científica uma garantia para a transcendência humana sobre a natureza, como pensavam os modernos, em última instância, a consciência dos pensamentos e a vontade livre são resultados de processos neurobiológicos.

Não podemos fugir das descobertas científicas, porque os processos eletroquímicos de nossos neurônios são causalidades do que chamamos de consciência do “eu” do livre-arbítrio. No entanto, segundo Searle: “Esse resultado é todavia muito insatisfatório intelectualmente, porque resulta em uma forma de epifenomenalismo que significa que nossa experiência da liberdade, não desempenha, em relação ao nosso comportamento, nenhum papel causal ou explicativo”³⁰. Admitir uma tal causalidade é necessário, mas a pergunta é se essa causalidade é suficiente para explicar toda nossa experiência consciente. O “EU” não seria uma instância unificadora de pensamentos e processos neuronais, portanto transcendente, em relação a mera natureza determinista dos funcionamentos neuronais?

A consciência não é uma realidade que se reduz a um neurônio ou a uma região lobular do cérebro, mas

29 SEARLE, John R. *Liberdade e Neurobiologia*. Reflexões sobre o livre-arbítrio, a linguagem e o poder político, São Paulo: UNESP, 2007, p. 45.

30 SEARLE, John R. *Liberdade e Neurobiologia*. Reflexões sobre o livre-arbítrio, a linguagem e o poder político, pp.46-47.

um processo de fluxo que está presente em todo cérebro e consiste num grande mistério – no sentido que ainda não se tem respostas satisfatórias – em neurociência. “A consciência está presente em todas as partes do cérebro onde a atividade neuronal a cria e a realiza”³¹. Neste sentido, não seriam as nossas decisões conscientes envolvidas de elementos inconscientes, mas não determinadas pela inconsciência dos processos neuronais? O cérebro não desempenharia um papel causal na mente, no entanto não causa suficiente, de todos os processos mentais, havendo uma causalidade real da mente como “EU” consciente que delibera e decide?

A relação mente e cérebro ou do livre-arbítrio e a neurobiologia é assaz desafiadora e ainda está longe de ser resolvida, em todo caso, podemos cogitar que se todos os nossos processos mentais fossem reduzidos a mero funcionamento cerebral, a psicologia estaria com imensa dificuldade de legitimar sua necessidade para o ser humano, haja vista, psicotrópicos realizarem os efeitos de bem-estar mais rapidamente que a própria psicoterapia. No entanto, é interessante que os processos mentais são vivenciados sempre em primeira pessoa, ou seja, as experiências humanas são, em parte, diferentes umas das outras, o que Thomas Nagel chama de **qualia**. Não tem como dizer que a minha dor emocional é igual, menor ou maior a sua. A minha dor é também uma interpretação subjetiva e social. “O filósofo Thomas Nagel (1937) chamou de **qualia** as qualidades privadas e diretamente experimentadas como percepções, emoções ou imagens mentais **vivenciadas na primeira pessoa**”³².

31 SEARLE, John R. *Liberdade e Neurobiologia*. Reflexões sobre o livre-arbítrio, a linguagem e o poder político, p. 48.

32 DALGALARRONDO, Paulo. *Psicopatía e semiologia dos transtornos mentais*, 3. Ed., Porto Alegre: Armed, 2019, p. 30.

6 BIBLIOGRAFIA

ALVES, José António. **Limites da Consciência:** o meio segundo de atraso e a ilusão de liberdade. Porto: Fronteira do Caos, 2013.

BOMBARDA, Miguel. **A consciência e o livre-arbítrio.** Prefácio a segunda edição. Lisboa: Livraria Editora, 1902.

DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatía e semiologia dos transtornos mentais.** 3. ed. Porto Alegre: Armed, 2019.

DAMÁSIO, Antonio. **O erro de Descartes:** emoção, razão e o cérebro humano. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Journal of Consciousness Studies. Controversies in Science & the humanities, v. 10, n. 12, 2003b, pp. 24-28.

KAHNEMAN, Daniel. **Rápido e devagar, duas formas de pensar.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

LIBET, B. **Neurophysiology of consciousness:** selected papers and new essays by Benjamin Libet. Boston: Birkhäuser, 1993.

MLODINOW, Leonard. **Subliminar:** como o inconsciente influencia nossas vidas. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

RAINE, Adrian. A anatomia da violência: as raízes biológicas da criminalidade. Porto Alegre: Artmed, 2015.

Revista Voluntás: estudos sobre Schopenhauer – v. 8, n. 1. 1º semestre de 2017, pp. 172-210.

SEARLE, John R. **Liberdade e Neurobiologia.** Reflexões sobre o livre-arbítrio, a linguagem e o poder político. São Paulo: UNESP, 2007.

TEIXEIRA, José de Fernandes. **Mente, Cérebro e Cognição.** Petrópolis-RJ: Vozes, 2000.

VIANA, Wellistony C. **Hans Jonas e a filosofia da mente.** São Paulo: Paulus, 2016.

EIXO 2
SUBJETIVIDADE & POLÍTICA

CAPÍTULO 4

A NOÇÃO DE SUBJETIVIDADE EM UMA PERSPECTIVA CRÍTICA-POLÍTICA

José Aldo Camurça de Araújo Neto¹

INTRODUÇÃO

A categoria da subjetividade é considerada imprescindível à construção de uma teoria crítica da sociedade, dado que ela se refere ao predicado fundamental que define a essência do homem em sua contraposição aos outros entes do mundo, sejam os naturais, como os animais, sejam os artificiais, como os objetos técnicos. Desse modo, a categoria de subjetividade é um índice da irredutibilidade do humano e, como tal, contrapõe-se, frontalmente, aos programas epistemológicos de naturalização do humano e aos projetos políticos de sua manipulação como um objeto técnico.

1 Professor do ensino básico, técnico e tecnológico do INSTITUTO FEDERAL DO SERTÃO PERNAMBUCANO (IFSertãoPE), campus de Serra Talhada, docente Permanente no PPG Mestrado Profissional em Educação Tecnológica PROF-EPT, Salgueiro IFSertãoPE e docente permanente no Mestrado profissional em Filosofia (Prof. Filo). Membro integrante do grupo de estudo Sertão Filosófico (IFSertãoPE). Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC). Contatos: aldolike@gmail.com jose.aldo@ifsertao-pe.edu.br

Não por acaso, o projeto moderno de expansão do conceito de subjetividade aponta na seguinte direção: na garantia das liberdades individuais e, concomitante a essa garantia, na aquisição dos direitos subjetivos, que possa simbolizar o respaldo necessário ao direito positivo. O problema dessa garantia é que ela por si só não se sustenta nem alcança a real dimensão da subjetividade enquanto modelo de teoria crítica, engajada no seio da sociedade organizada.

Tal consideração pode parecer bastante óbvia, todavia, atualmente, pode-se discernir uma tendência simultaneamente forte e difusa entre os comentadores de filosofia e das demais ciências, visto que, se por um lado, ocorre a naturalização do ser humano, que passa a ser tratado como uma coisa; por outro lado, este mesmo ser humano simboliza o ápice a ser estudado pelo conhecimento científico gerando, conseqüentemente, possíveis resultados de manipulação técnica ou mesmo a instrumentalização da subjetividade a mero capricho do argumento científico.

Isto posto, torna-se evidente que a expressão subjetividade possui diversas conotações interpretativas e é crivada de simbologias presentes nas diversas áreas do conhecimento. Essas significações heterogêneas, que podem ser mais ou menos depreendidas, bem como os problemas oriundos das diversas compreensões foram aqui denominados como “problemática”, pois esse termo concerne a uma inter-relação de concepções e questionamentos ou de teorias que suscitam novos problemas e de problemas que demandam novas proposições teóricas.

Dito de outro modo, o presente artigo objetiva analisar as possíveis dimensões interpretativas que o termo subjetividade alcança na esfera da ciência. Mais

especificamente, no campo da filosofia social e crítica posto que é no âmbito da teoria crítica que o sujeito construirá pautas emancipatórias de liberdade, de autonomia e da capacidade de pensar e agir por conta própria.

Para tanto, esse estudo está dividido em quatro partes, a saber: a presente introdução, na qual apresenta-se um panorama geral. No segundo momento, discorre-se sobre a dimensão filosófica da subjetividade, com vistas a diagnosticar a possível evolução dessa categoria na história da filosofia, através de quatro modelos: 1) metafísico, 2) transcendental, 3) dialético e 4) narrativo.

Já no terceiro momento, tratar-se-á o modo como a teoria crítica desenvolve o argumento da subjetividade e, por fim, na conclusão a exposição lança luz ao porquê de a subjetividade ser necessária em tempos de ataques aos direitos humanos, afronta ao processo civilizatório e outras experiências ruins de governos e de regimes fascistas.

2 A SUBJETIVIDADE ENQUANTO DIMENSÃO FILOSÓFICA: A EXISTÊNCIA DE QUATRO PERSPECTIVAS

A dimensão da subjetividade fomenta uma reflexão importante para a esfera filosófica. Ora, a filosofia traz em seu bojo uma dimensão cultural e esse vínculo entre “filosofia” e “cultura” tem dois aspectos: por um lado, a filosofia propicia a discussão, a reflexão dos problemas que são postos numa determinada cultura em tempos de crise; por outro lado, a filosofia ocupa um lugar atípico na cultura porque dela se distancia ao tomá-la como objeto de reflexão.

A ruptura da trama narrativa, que enreda os homens no mundo da vida cotidiana, instaura o espaço no qual o filósofo invoca em seu discurso o conjunto da realidade e a interroga em suas razões e em sua verdade. Esse

lugar a partir do qual a realidade dada se torna objeto de investigação define, justamente, a posição subjetiva, uma vez que, diante dela, tudo mais se situa no domínio da objetividade.

Um exemplo disso é a instância religiosa. A religião vivida é uma realidade envolvente que vincula os seres humanos a uma instância que escapa ao seu poder e controle. Não obstante, a religião, como qualquer outra dimensão da cultura humana, pode ser investigada e, como tal, torna-se objeto de estudo científico. Dessa maneira, a posição subjetiva surge do questionamento e da atividade racional que emerge em um momento de crise do universo simbólico em que nos inserimos, ou de separação entre a vida e o pensamento. Esta é, portanto, uma experiência existencial, como bem viu Hegel (1966), que mistura luzes e sombras, as dúvidas dilacerantes e a expectativa do novo e pode, segundo Lima Vaz, emergir em diferentes contextos sociais e históricos (VAZ, 1997).

Ora, essa experiência, simultaneamente, existencial e histórica da irrupção da subjetividade volta-se sobre si mesma num movimento de autorreflexão e indaga por seu estatuto de realidade. O que pode expressar o sujeito num mundo constituído apenas por objetos? Esse voltar-se da subjetividade sobre si mesma, como se vê de modo paradigmático no cogito cartesiano como ato inaugural do pensamento moderno, é o que configura a problemática filosófica da subjetividade, que pode ser pensada nos diferentes níveis de sua elaboração histórica (OLIVEIRA, 2012).

À continuidade, na restrita economia dessa exposição, serão assinalados os quatro níveis de autorreflexão da subjetividade e que podem ser demarcados da seguinte forma: 1) metafísico, 2) transcendental, 3) dialético e 4) narrativo.

No primeiro nível, o metafísico, a esfera da subjetividade concebe o homem como o ente que compreende a totalidade dos outros entes e, portanto, o seu ser pode ser definido como uma abertura para compreensão do ser. Essa compreensão se dá na linguagem, isto é, realiza-se no universo simbólico da cultura no qual cada um de nós se encontra originariamente enraizado (HEIDEGGER, 2012). A partir da acepção de Heidegger, percebe-se que a figura metafísica da subjetividade irrompe a crise da cultura propiciando, assim, os recursos simbólicos para a compreensão do mundo, se tornando-se suficientes a sua aplicação ao real.

Na Grécia, coube à filosofia propor um novo modelo de inteligibilidade para ordenar um mundo que se tornou desordenado, ao qual a tradição ocidental chamou de “metafísica” (REALE, 1994, p.50). A obtenção do conhecimento metafísico era extremamente difícil e impunha ao filósofo um grande esforço que Platão designou propriamente como “segunda navegação”, como um ingente esforço de vencer a inércia do conhecimento empírico, (PLATÃO, 2002, p. 99).

Apesar da arduidade de tal esforço, a busca pela inteligibilidade do mundo não seria vã, na medida em que seria possível porque haveria no homem uma dimensão psíquica, que o possibilitaria ultrapassar a sua condição de indivíduo empírico e intencionar a totalidade dos entes. Na filosofia platônica e aristotélica, essa faculdade humana foi denominada como “inteligência” (*nōus, intellectus*). Posteriormente, quando ocorreu o encontro da filosofia grega com a fé cristã, essa possibilidade de inteligir toda a realidade ganhou o significado teológico de “espírito” (*pneuma, spiritus*), ou seja, abertura para o Absoluto (VAZ, 1991).

Mas o que tudo isso tem a ver com o argumento aqui desenvolvido? Em primeiro lugar, existe no ser humano uma dimensão que ultrapassa não somente os sujeitos singulares, como também todo o domínio do humano e, somente por isso, pode-se pensar numa ordem equilibrada, racional que simboliza uma espécie de espelhamento do cosmos.

Pode-se, portanto, descobrir um sentido moral para o mundo aparentemente caótico em que vivemos. Em segundo lugar, essa concepção, tal como foi elaborada, não mais se sustenta na modernidade, dando origem a um novo modelo de inteligibilidade. O que se quer marcar é o vínculo da concepção metafísica da subjetividade com a fundamentação da ética e com a busca por uma sociedade política, na qual prevaleça a justiça acima dos interesses dos indivíduos e dos grupos.

A segunda dimensão da subjetividade encontra-se na esfera transcendental. Ela sucede, cronologicamente, o nível anterior, pois a revolução científica moderna atinge nesse modelo clássico de inteligibilidade ao destruir a ideia de cosmos e problematizar o acesso à realidade em si. A realidade cognoscível, conforme mostrou Kant, depende estruturalmente das condições do sujeito e, por conseguinte, todas as “coisas” se tornam objetos para um sujeito. Esse, contudo, não é o indivíduo empírico, pois, se o fosse, toda a nossa pretensão de cientificidade estaria arruinada, uma vez que estar-se-ia lançado no fluxo instável do conhecimento sensível.

Neste contexto aparece uma nova figura de subjetividade, uma dimensão do ser humano que ultrapassa os sujeitos singulares, mas não ultrapassa o domínio do humano como ocorria na metafísica clássica, ou seja, não se eleva até o transcendente em si ou absoluto e, por

isso, essa esfera transempírica pôde ser concebida como “subjetividade transcendental”

O que se busca ressaltar é o seguinte: como o ser humano pode transcender os seus interesses e as suas inclinações particulares, ele descobre em si mesmo, a presença de uma vontade pura, uma razão prática capaz de lhe impor uma lei moral universal. Aqui residiria o fundamento racional da ética, que consistiria em jamais submeter o universal ao particular e o fim aos meios.

Logo, a ética não se limita, à identificação compassiva entre sujeitos singulares, como ocorre na *práxis* do cuidado. Estabelece um critério normativo universal que nos permite julgar todas as situações particulares de injustiça, ou seja, estabelece a base normativa do que poderia ser chamada, em sentido *lato*, uma teoria crítica da sociedade. Todavia, o questionamento que surge em relação à figura do “sujeito transcendental” interroga sobre qual seria a sua relação com uma história marcada pelas rupturas, cisões e conflitos: o sujeito transcendental seria ahistórico? Esse questionamento nos leva ao terceiro nível de autorreflexão da subjetividade.

O nível dialético, terceira dimensão da subjetividade, expressa a possibilidade de autorreflexão. No nível anterior, viu-se como o “sujeito transcendental” encontra-se cindido em duas vertentes. É, ao mesmo tempo, “sujeito cognoscente”, dado que por meio da razão teórica conhece a unidade da natureza e a universalidade de suas leis; e é “sujeito agente”, pois, através da razão prática, pensa a unidade da humanidade e a universalidade de seu princípio moral. Como unir essas duas vertentes?

Uma possível ação seria projetar no futuro uma história em que a dominação da natureza convergisse com a realização da liberdade, mesmo porque o Homem não

pode simplesmente abandonar essa projeção histórica, por ser também “sujeito expectante” (MUGUERZA, 1977, p. 19-64), não podendo extirpar a esperança de seu coração. Mas essa esperança seria mera ilusão ou seria também uma esperança racional? Nesse caso, seria necessário pensar o sentido da história e resgatá-la do turbilhão insensato dos acontecimentos (MUGUERZA, 1977).

Esse foi o grande empreendimento filosófico de Hegel (1980): conceber a história como capaz de ser apreendida no pensamento (*Begriffene Geschichte*) e, para isso, as rupturas, as cisões e os conflitos deveriam ser também conceptualizáveis. Não foi outra a tarefa da dialética enquanto modo de pensar que não descarta as contradições como irracionais, mas delas faz o próprio motor da razão. Se for assim, se não é possível camuflar, esconder, a história que atravessa todas as obras humanas, então, o sujeito transcendental não se coloca a margem da história, mas é constituído historicamente e, portanto, é estruturalmente inserido. Essa separação não pode se resolver no interior da subjetividade, porque o sujeito se constitui pela mediação do outro numa dialética do desejo e do reconhecimento. Ou como diz Kojève (2002):

Desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça como um valor autônomo. Isto é, todo desejo humano, antropogênico, gerador da consciência-de-si, da realidade humana é, afinal, função do desejo de reconhecimento (KOJÈVE, 2002, p. 14).

Com isso, pela mediação do desejo antropogênico, a subjetividade como signo da irredutibilidade do humano só pode ser pensada como intersubjetividade, e essa, por seu turno, não pode ser confundida com a relação extrínseca entre sujeitos previamente constituídos, já que configura a

efetiva formação social e histórica da humanidade. Convém destacar duas observações: 1. A compreensão de que é possível a unidade humana entre a ética e a política, a partir da realização dinâmica do processo histórico, mesmo porque essa unidade é marcada pelo conflito, e, por isso, a ética jamais substitui a política como inserção ativa no conflito, e 2. O entendimento de que o conflito não é um jogo, às cegas, de forças antagônicas porque pode ser normativamente pensado, e, por causa disso, a política não elimina a ética como aspiração universal de justiça.

E por que o conflito pode ser pensado e enfrentado por meio de práticas que atualizem o potencial de liberdade presente na cultura ou na história? Porque o sujeito humano, concebido nos níveis transcendental e dialético, é sempre capaz de um movimento de autorreflexão e, por conseguinte, de transcender em sua autoafirmação todas as suas determinações e expressões particulares. Na verdade, o sujeito é apartado de seus desejos e não é uma unidade substancial dada; entretanto, sendo uma cisão dinâmica, nunca é totalmente assujeitado, ou, como ensina o idealismo hegeliano: a capacidade humana de abstração, isto é, a negação sempre presente na atividade racional é o primeiro testemunho da liberdade, porém, só encontra a sua realização concreta na cultura, na sociedade e na vida ética (*Sittlichkeit*).

O sujeito dialético mergulha na história para aí efetivar a sua identidade como razão e liberdade. Da mesma forma que o sujeito transcendental, o sujeito dialético responde à exigência ética de um mundo humano que, embora irremediavelmente dividido, sempre poderá reconciliar-se consigo mesmo (VAZ, 1999). Essa articulação dialética entre a objetividade das forças motoras na história, como elementos determinantes da atividade da consciência humana, simboliza o extenso arco conceitual do desenvolvimento da teoria crítica da sociedade.

Essa articulação foi iniciada por Marx, reforçada por Lukács e Adorno, chegando a Habermas e Honneth (RUSH, 2008). Não por acaso que essa força motora da história potencializa o materialismo histórico, base conceitual da teoria de Marx a respeito da noção de história, possibilitando a emancipação humana a fim de propiciar a *práxis* ética e política em sociedade.

Por fim, o nível narrativo. Destaca-se que a sucessão das catástrofes do século passado conduziu muitos pensadores a abandonarem toda a pretensão de construir um amplo modelo de inteligibilidade da história. Tal abandono ocorre justamente nos riscos de transformar esse amplo modelo de inteligibilidade em algo totalitário, ditatorial.

Daí decorre uma crítica radical da categoria de subjetividade em seu estatuto transcendental e dialético. Após a destituição dessas duas figuras de subjetividade (o “sujeito transcendental” e o “sujeito dialético”), restaria apenas processos singulares de subjetivação engendrados em “pequenos jogos de linguagem” (RICOEUEUR, 2010, p.93), em contextos narrativos particulares que só poderiam ser assimilados numa metalinguagem universal por meio da violência. Emerge, então, a figura plural dos “sujeitos narrativos” (RICOEUEUR, 2010).

Essa virada para o narrativo parece animar, em grande parte, a demanda ética que circula nas práticas psicológicas. Ora, a narratividade não deve ser confundida com a abdicação da reflexão, ao contrário, é constitutiva da subjetividade, pois conforme narrarmos as nossas práticas, resgatamo-las da dispersão dos acontecimentos e as articulamos numa semântica da ação (RICOEUEUR, 2010).

No entanto, quando essa demanda de narração abandona toda a reflexão crítica e se deixa assimilar pela retórica da “ideologia ética”, ela se torna ingênua

e impotente para enfrentar uma destituição muito mais radical da categoria de subjetividade, quais sejam: as diversas tendências atuantes no campo neurocientífico como, por exemplo, a teoria da identidade ou os behaviorismos e materialismos eliminatórios.

Tais correntes rejeitam, em nome da objetividade científica, todos os resquícios de subjetividade, considerando-os mera psicologia popular ou uma coletânea de argumentos filosóficos de procedência cartesiana, que deve ser legada ao depósito de curiosidades de um passado definitivamente ultrapassado. Apesar da existência desse modelo narrativo, o debate não se encerra, pois, a teoria crítica necessita de trazer algo que possa suplantar a falta de organização sistêmica do debate acerca da noção de subjetividade. Para tanto, o próximo tópico poderá trazer luz ao presente debate.

3 O ENFRENTAMENTO DA NOÇÃO DE SUBJETIVIDADE DURANTE O SÉCULO XX: O PAPEL DA CRITICIDADE NESTE DEBATE

Conforme exposto anteriormente, os terríveis acontecimentos do século passado lançaram muitas dúvidas sobre todos os esforços para se construir um modelo de inteligibilidade consistente e que abrangesse a estrutura e o funcionamento de uma sociedade cada vez mais complexa e globalizada. No pequeno intervalo temporal entre os séculos XX e XXI, mais precisamente entre a Queda do Muro de Berlim, em 1989, e o Atentado às Torres Gêmeas, em 2011, difundiu-se a ideia de que a história havia terminado e passar-se-ia a viver numa época pós-ideológica, com o triunfo da economia de mercado, da democracia liberal e do Estado de Direito e, portanto, não haveria mais necessidade de uma “teoria crítica da sociedade” (ANDERSON, 1992, p. 71).

As disfunções do sistema seriam resolvidas por seu próprio processo de autorreprodução, e, se houvesse lutas políticas, elas se dariam sempre no nível particular, contextual e bem localizado das micropolíticas. O capitalismo deixou de ser visto como um “modo de produção”, que pode ser apreendido em sua lógica intrínseca e unitária, visto que não haveria mais um objeto que pudesse ser identificado como “o capitalismo”, e sim apenas uma forma de organização social considerada inevitável, pois seria o resultado de uma evolução quase natural.

Os recursos jurídicos já existentes e faticamente presentes nas instituições seriam suficientes para remediar as injustiças, porventura, ainda existentes e para dirimir os possíveis conflitos. Nesse cenário, tornar-se-ia inconcebível a inter-relação entre racionalidade reflexiva e processo histórico, o que, conforme postula Honneth (2009), inviabilizaria a ideia axial da teoria crítica segundo a qual as relações sociais de exploração e exclusão produziriam uma deformação patológica da razão e neutralizaria o seu potencial de emancipação

Todas essas transformações promoveram o descrédito para a tradição da teoria crítica e, suscitaram o preenchimento do vazio crítico através de uma retórica generalizada da ética e dos direitos humanos. Diante dessa constatação, os graves problemas que afligem a humanidade convergem num espectro de violência que pode ser diferenciado em quatro registros, que se interpenetram e que serão aqui mencionados de maneira meramente indicativa:

A) A violência é cruel. Os sucessivos massacres do último século, que atingiram o seu clímax com o holocausto (*shoah*), não podem ser considerados como vagos espectros de um passado que se deixamos definitivamente para trás. Os massacres continuam nas

novas guerras contra o terror, com seu efeito perverso de minimizar o número de baixas dos exércitos dominantes e, por conseguinte, dessensibilizar a grande mídia ocidental para o sofrimento das muitas vítimas anônimas que estão do outro lado, do lado dos inimigos e dos que não contam. A violência cruenta que persiste sem sinais de esmorecimento liquida a ideia de fim da história e de que vivemos numa época pós-ideológica. e mostra, ainda, que há mais continuidade do que se gostaria de admitir entre os totalitarismos da primeira metade do século XX e as atuais democracias de massa.

B) A violência é sistêmica. Uma forma não diretamente cruenta e mais difícil de discernir, visto que o seu efeito consiste em neutralizar a vida política e subjugar os indivíduos à lógica do trabalho (*labor*) e do consumo em detrimento da ação. Os indivíduos não se concebem mais como cidadãos responsáveis, portadores de direitos e deveres, e capazes de encetar uma ação transformadora da sociedade, antes convertem-se em consumidores encolhidos em seu gozo e fragilidade.

C) A violência é simbólica. Atos e expressões violentas bloqueiam a possibilidade da autorreflexão crítica e a busca comum por uma vida dotada de sentido. Os acontecimentos não são mais passíveis de interpretação e nos atingem os sujeitos de modo traumático como catástrofes naturais, uma vez que o funcionamento do mundo, em continuidade com os processos naturais, nos é apresentado como anônimo e autossuficiente, e indiferente aos nossos sofrimentos, intenções e sonhos.

D) A violência é ontológica. Essa é a mais difícil de ser caracterizada porque atravessa, como uma aporia estrutural, o projeto moderno de dominação

da natureza. Ela emerge como um resultado imprevisível e incontrolável da autorreprodução dos sistemas tecnocientífico e econômico, ocasionando tanto a destruição da natureza, em sua riqueza fenomênica e em sua força criativa (*physis*), quanto a desqualificação da cultura, em sua expressão moral e em seu valor de sentido para nós (*ethos*). Essa violência é denominada como ontológica porque o acesso ao ser se dá por meio dessas duas experiências equioriginárias que são a *physis* e o *ethos*, de forma que o seu esvaziamento manifesta a rejeição do ser concebido como tudo aquilo que escapa à previsão e ao controle de uma racionalidade unidimensionalizada.

Na interpenetração desses tipos de violência, é possível deparar-se com a estranheza de um mundo com o qual se mantém um vínculo duplo, circular e ambivalente: o controle total gera e é gerado, reforça e é reforçado pela total impotência. Pensar e enfrentar esses tipos de violência só é possível por meio da revivescência do núcleo ético-político da teoria crítica, em sua denúncia da deficiência congênita da racionalidade social hegemônica, diagnosticada por Adorno como “mundo totalmente administrado”, por Marcuse como “sociedade unidimensional” e por Habermas como “colonização do mundo da vida”.

Denúncia engendradora a partir de um potencial de razão e liberdade que já está objetivamente inscrito na linguagem e nas interações simbólicas. Esse núcleo ético-político pressupõe o caráter irreduzível do humano, ou seja, que há no ser humano, como viram muitos filósofos clássicos e modernos, uma dimensão que não pode ser reificada e que se está definindo como subjetividade (HONNETH, 2007).

Ao transgredir esse limite essencial (como pretendem alguns entusiastas da manipulação tecnocientífica que propõem sempre mais tecnologia como remédio para os seus próprios efeitos perniciosos), abrir-se-á uma porta para o desconhecido do pós-humano, nesse sentido, a história aconselha antes a prudência e a adoção da “heurística do medo” do que o mergulho na ilusão narcísica da onipotência, com suas consequências transgeracionais e provavelmente irreversíveis (JONAS, 2006).

Isto posto, o debate se esgota? Os apontamentos elencados são suficientes para finalizar a discussão a respeito da possível relevância ou não da subjetividade nos tempos atuais?

CONCLUSÃO

A categoria de subjetividade inclui, certamente, os sujeitos singulares e concretos que, em seu sofrimento, convocam-nos para uma práxis do cuidado em seu valor intrínseco. Entretanto, para que o cuidado não se torne pura ingenuidade e se deixe enredar na trama ideológica do paradoxo da abstração, ele deve ser exercido no horizonte mais largo e desafiador de uma ética do discurso e da justiça capaz de enfrentar a violência sistêmica e simbólica.

Em tempo, o cuidado deve ser praticado no âmbito de uma ética da responsabilidade, capaz de enfrentar a violência ontológica: a primeira denunciando a violência sistêmica e simbólica que subjaz à lógica aparentemente neutra do capitalismo financeiro global; e, a segunda demonstrando como a violência ontológica decorre do modo com que o ser humano, na era da técnica, relaciona-se com a natureza e com a totalidade dos entes. Essas duas perspectivas éticas não podem prescindir de um profundo repensar da subjetividade.

As ideias esparsas e incompletas aqui expostas não têm outro objetivo senão estimular a discussão e, ao fazê-lo, responder afirmativamente ao convite de um pensamento engajado numa tarefa que se situa para além do calculável e útil, do planejado e objetivado, do que interessa e é efetivo. Pensar, como ensina Heidegger (1988), talvez seja um atraso de vida, porque é sempre um voltar-se para trás, para o já pensado, mas para, aí então, encontrar o ainda não pensado, com suas sementes ainda não cultivadas de outras possibilidades e de outros futuros.

É válido salientar, ainda, que o projeto moderno tentou levantar a categoria da subjetividade às últimas consequências e os efeitos desses que proporcionaram o redimensionamento da autonomia e da própria subjetividade a patamares nunca anteriormente percebidos, atingindo campos diversos, como o direito positivo, a efetivação da garantia das liberdades individuais, ou mesmo em nível social, com a efetivação dos direitos humanos. Sem esquecer, não obstante, do próprio desenvolvimento da autonomia como símbolo do antropocentrismo na modernidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, P. **O fim da história**: de Hegel a Fukuyama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

DRAWIN, C. R. O futuro da Psicologia: compromisso ético no pluralismo teórico. In: FERREIRA, M. J. Carmo. **Hegel e a justificação da filosofia**. Lisboa: Estudos Gerais. (1992).

HABERMAS, J. A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: **Novos Estudos Cebrap**, v. 18, pp. 103-114, 1987.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenología del Espíritu**. México: FCE, 1966.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Madrid: Alianza. (1980).

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio** (1830): a filosofia do espírito. (Vol. 3). São Paulo: Loyola, 1995.

HEIDEGGER, M. **Identidad y diferencia**. Barcelona: Anthropos, 1988.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas, Petrópolis: Editora da Unicamp: Vozes. 2012.

HONNETH, A. **Reificación**: um estúdio de la teoria del reconocimiento. Madrid; Buenos Aires: Katz, 2007.

HONNETH, A. **Patologías de La razón**: historia y actualidad de la teoria crítica. Madrid; Buenos Aires: Katz, 2009.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC Rio, 2006.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto; Eduerj. 2002.

MARX, K. **El capital**: crítica de la economia política. México: FCE, 1975.

MUGUERZA, J. **La razón sin esperanza**. Madrid: Taurus, 1977.

OLIVEIRA, M. A. de. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

PLATÃO. Fédon. In: PLATÃO. **Diálogos** (Protágoras, Górgias, Fédon). pp. 247- 339. Belém: Edufpa, 2002.

REALE, G. **História da filosofia antiga**: Platão e Aristóteles. (Vol. 2). São Paulo: Loyola, 1994.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**: 1. A intriga e a narrativa histórica. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RUSH, F. (Org.). **Teoria crítica**. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2008.

Vaz, H. C. de L. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

Vaz, H. C. de L. **Escritos de Filosofia III**: Filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

Vaz, H. C. de L. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica I. São Paulo: Loyola, 1999.

CAPÍTULO 5

SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE NO PROCESSO DE HUMANIZAÇÃO DO HOMEM NA FILOSOFIA DE MARX

Marcos Antônio Bezerra Lima¹

INTRODUÇÃO

A subjetividade no pensamento de Marx está, inevitavelmente, imersa em posições divergentes. Primeiro porque Marx não trata, de forma direta ou sistemática, do tema em questão, segundo porque nenhuma obra sua se refere especificamente a este assunto. Por isso, abre-se pressupostos a favor e contra a existência de uma subjetividade em sua filosofia. A questão central, a nosso ver, é determinar porque, onde e de que forma se apresenta na filosofia marxiana a subjetividade.

Neste trabalho, veremos porque surge a dúvida sobre a subjetividade no pensamento de Marx, como ela

¹ Mestrando do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (Uece); Licenciado e Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC); Licenciado em Pedagogia Pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA); Bacharel em Teologia pela Uninter Pós-graduado (especialização) em Psicomotricidade Relacional pelo Centro Internacional de Análise Relacional (Ciar/Facel); professor da rede pública municipal de Fortaleza (CE).

é superada, e principalmente, onde podemos nos basear para afirmá-la e negar a posição dos que defendem a sua não-existência, a partir de elementos filosóficos dos textos do próprio autor, bem como esclarecer a concepção marxiana de subjetividade.

Nossa abordagem procura, de forma objetiva, esclarecer os pontos centrais que levaram alguns intérpretes, marxistas ou não, a negar que haja uma subjetividade em Marx, a partir de citações e obras do próprio Marx, bem como, pelo mesmo princípio, defender que esta subjetividade se encontra em seus próprios textos, analisando, no conjunto dos escritos como um todo porque ela não deve ser negada.

Demonstraremos porque a negação da subjetividade no pensamento de Marx é incoerente com a filosofia do autor e porque os que defendem esta posição incorrem em erros, quanto à uma leitura atenta dos próprios textos em questão. Nosso trabalho, portanto, estrutura-se na defesa desta categoria no pensamento marxiano como ponto importante de seu entendimento sobre a dimensão da pessoa humana e suas relações com a objetividade da vida prática, onde o homem é visto de forma relacional e não isolado.

Além disso, também confrontamos a posição filosófica marxiana com a perspectiva burguesa moderna de homem, demonstrando que Marx é crítico voraz da sociedade moderna burguesa, a partir de suas críticas à filosofia do absoluto de Hegel e do modo de produção capitalista que em seu entendimento, não é capaz de resolver os problemas reais que impedem a realização da emancipação humana. Aqui, Marx também rompe com parte da esquerda hegeliana, como Feuerbach e Bruno Bauer, do ponto de vista filosófico que pretende a superação da filosofia de Hegel.

Por fim, abordaremos de que forma a subjetividade se apresenta em Marx, a partir da práxis histórica humana que toma o homem como ser de relações, inserido em uma sociedade histórica e política, bem como a defesa de uma subjetividade que não é dada, mas construída, que não é autônoma, mas adquirida no processo histórico da vida dos sujeitos.

SUBJETIVIDADE E OBJETIVIDADE NO PENSAMENTO DE MARX

A subjetividade no pensamento marxiano é muitas vezes considerada superficialmente e até negada por muitos intérpretes². Diante de tal situação, nos cabe, em primeiro lugar, interrogar sobre o que é e como se apresenta esta categoria filosófica nos escritos do autor. Desta forma, partimos das considerações que negam ou afirmam ser a subjetividade uma categoria pouco importante na filosofia marxiana, para depois demonstrarmos estes equívocos e apontar onde está e como se apresenta esta categoria no pensamento da obra filosófica de Marx.

Começemos, portanto, por nos interrogar sobre se há ou não uma subjetividade no pensamento de Marx. Esta dúvida foi posta a partir de certas afirmações do próprio Marx sobre o homem e sua consciência, o que acabou por fomentar duas especulações acerca do tema, uma positiva e outra negativa. Começemos por expor a perspectiva negativista. Na obra *Ideologia Alemã*, Marx faz a seguinte afirmação:

2 Sobre essas interpretações divergentes de uma subjetividade no pensamento marxiano, conferir os trabalhos: CHAGAS, 2016, pp. 125-152 e SILVEIRA, Maria Lídia Sousa da. Algumas notas sobre a temática da subjetividade no âmbito do marxismo. **REVISTA OUTUBRO**, N. 7, 2002, pp. 103-113.

Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como sua consciência. (MARX; ENGELS, 2007, p. 94).

Já nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, ao analisar a totalidade das relações econômicas de produção, Marx reafirma o que fora dito em *A Ideologia Alemã*, ao argumentar que não é a consciência que determina o ser social, mas o contrário, o ser social é que determina a consciência:

A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (MARX, 2008, p. 47).

Também, em *A Sagrada Família*, ao fazer considerações sobre a condição de vida e trabalho do proletariado em geral, Marx diz:

Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode imaginar de quando em vez como sua meta. Trata-se do que o proletariado é e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu ser. Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente predeterminadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual. (MARX, 2003, p. 49).

Estas e outras afirmações de Marx acabaram por levar a interpretações negativas sobre a subjetividade em seu pensamento, que vão da sua negação total à

afirmação de que embora exista uma questão subjetiva na filosofia marxiana, ocupa lugar menos importante que outras categorias, não sendo suficiente para uma pesquisa profunda. Estas posições, no entanto, são refutadas por muitos estudiosos marxistas, que ao contrário, afirmam que a filosofia marxiana, embora não trate de forma sistemática do tema, traz em suas entrelinhas aspectos suficientes para se demonstrar que a subjetividade é contemplada de forma satisfatória, a partir da abordagem do homem enquanto sujeito agente e transformador da realidade material e social.

Desta forma, expostos estes dois principais pontos de divergência, podemos novamente questionar: o posicionamento do autor nestas partes de sua obra, que faz uma defesa da prática sobre a teoria é suficiente para se concluir que não há uma subjetividade em seu pensamento como um todo? Compreendemos e defendemos que não, porque a subjetividade, no conjunto da obra de Marx em sua totalidade, traz elementos filosóficos suficientes para se refutar tal tese e mostrar elementos explícitos para comprovação de uma subjetividade imanente ao seu conceito de homem³.

Defendemos que há uma incompreensão sobre a questão da subjetividade no pensamento de Marx, em relação àqueles que a negam, dentro e fora do próprio marxismo. E esta incompreensão se reflete nas análises que defendem ser esta uma questão secundária na filosofia do autor e/ou quando alegam que a filosofia de Marx representa preponderantemente um pensamento economicista e determinista. Compreendemos que uma

3 Sobre o conceito de homem em Marx, conf. **O Conceito de homem em Marx: uma abordagem crítico-emancipatória.** (dissertação de mestrado), repositório de filosofia da UFC, 2009. 131 páginas. De autoria do Prof. Renato Almeida de Oliveira.

leitura imanente às obras do autor não deixa dúvida de que a subjetividade pode ser perfeitamente encontrada em sua filosofia, embora não esteja sistematizada em uma obra ou um texto específico, mas que há elementos suficientes, em vários textos seus, para a defesa de uma teoria da subjetividade. Eduardo Chagas também corrobora conosco, quanto à crítica aos que negam uma subjetividade no pensamento de Marx e defende que os negacionistas além de lerem apressadamente o autor, o reduzem a uma perspectiva economicista e determinista do ser.

Tais posições se baseiam, de forma apressada, em algumas passagens na obra de Marx, particularmente em *A Ideologia Alemã (Die deutsche Ideologie)* (1845-1846), na qual ele afirma que é a vida que determina a consciência, e não o contrário, e no Prefácio (Vorwort) à obra *Para a Crítica da Economia Política (Contribuição) (Zur Kritik der politischen Ökonomie)* (1859), em que ele reafirma tal posição, salientando que “[...] não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência.” (CHAGAS, 2013, p. 64).

Sartre (2015) também caminha nessa direção de defesa da subjetividade no pensamento de Marx e da mesma forma, declara que negar este pressuposto na filosofia do autor é uma consideração superficial do que realmente se encontra na filosofia marxiana.

Se a filosofia marxista for considerada superficialmente, poderá receber o nome de pan-objetivismo, isto é, que o dialético marxista só se interessa, aparentemente, primeiro pelo que é realidade objetiva, e, de fato, certos textos muito profundos de Marx podem ser mal interpretados[...]. (SARTRE, 2015, p. 17).

De que forma, no entanto, se apresenta a subjetividade no pensamento de Marx? Constatamos que em Marx, a subjetividade se estrutura sobre quatro pontos

fundamentais: 1. fora da perspectiva puramente abstracionista e autônoma; 2. a subjetividade não é dada naturalmente, nem imediatamente ao indivíduo; 3. a subjetividade é uma construção histórica e 4. a subjetividade é parte e está presente no sujeito a partir da apreensão, interpretação e transformação da realidade.

Em relação ao primeiro ponto, isto é, a fundamentação da subjetividade fora da perspectiva puramente abstracionista e autônoma, podemos recorrer ao texto de Marx, *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, quando ele afirma que “o homem é o mundo do homem, o estado, a sociedade.” (MARX, 2010a, p. 145). Já nas 6^a e 8^a *Teses sobre Feuerbach*, Marx afirma: “[...] a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na sua realidade ela é o conjunto das relações sociais. A vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que seduzem a teoria para o misticismo encontram a sua solução racional na praxe humana e no compreender desta praxe”. (MARX, 2022, p. 2). Aqui, podemos perceber uma subjetividade humana ligada diretamente à realidade social e política, ou seja, um ser de relações, onde a subjetividade é parte do seu todo. Em outra obra, *A Questão Judaica*, Marx declara:

Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meios, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos a ele.

No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual

real e preenchido com uma universalidade irreal. (MARX, 2010b, pp. 40-41).

Nestas três passagens, Marx refuta Hegel, Feuerbach e Bruno Bauer. A Hegel, por sua filosofia especulativa e absolutista, onde o Estado se sobrepõe ao homem, enquanto ser genérico, sem tratar de suas questões da vida prática, ou mesmo por contrapor sociedade civil e Estado. Marx diz: “Como Hegel qualificou a sociedade civil como estamento privado, ele caracterizou as distinções dos estamentos da sociedade civil como distinções não políticas, e a vida burguesa e a vida política como heterogêneas e, até mesmo, opostas”. (MARX, 2010, p. 94).

A refutação a *Feuerbach*, Marx a faz por sua filosofia fragmentar o homem em subjetividade e objetividade, ou seja, entre subjetivismo e materialismo, como se o pensamento pudesse se desvincular da objetividade natural, da prática da vida, da atividade humana sobre o mundo real. Em sua primeira tese sobre *Feuerbach*, Marx observa:

A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias – o de *Feuerbach* incluído – é que as coisas [*der Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do objeto [*dés Objekts*] ou da contemplação [*Anschauung*]; mas não [são tomados] como atividade sensível humana, praxes, não subjetivamente. Por isso aconteceu que o lado ativo foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – mas apenas abstratamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a atividade sensível, real, como tal. *Feuerbach* quer objetos [*Objekte*] sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento; mas não toma a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. (MARX, 2022, p. 1).

Marx refutou Bauer, por Bauer achar que o Estado moderno burguês seria capaz de eliminar as dicotomias

humanas e emancipar o homem e por achar que o problema do Estado estava ligado à dicotomia religião x Estado. Marx observa: “Bauer incorre em contradições por não alçar a questão a esse nível. Ele impõe condições que não estão fundadas na essência da emancipação política mesma”. (MARX, 2010b, p. 36).

Portanto, fica evidente, desde já, que a subjetividade, no pensamento de Marx, engloba o homem em sua totalidade, que está intrinsecamente entrelaçada com a política e a história, no processo das relações sociais do ser, envolto em seus aspectos genéricos e universais. Nesse sentido, precisamos compreender que em Marx o homem, em nenhum momento, se desvincula de sua forma social de vida, ou seja, tudo que lhe diz respeito passa pelas relações dos homens entre si, num processo constante objetivo e subjetivo; subjetivo e objetivo.

A subjetividade humana em Marx, portanto, está diretamente ligada à sua crítica à modernidade, em seu projeto de homem e seu conceito de eticidade. Assim sendo, com base na crítica marxiana à sociedade moderna, podemos fazer as seguintes indagações: De onde parte a subjetividade filosófica moderna? Qual é a sua concepção de homem? Qual é o seu conceito de eticidade? Estas são questões fundamentais para podermos adentrar, através de uma leitura imanente aos textos marxianos, a fim de compreendermos onde quer chegar o filósofo de Tréveris, em relação ao entendimento da sua concepção de subjetividade.

A questão central do conceito de subjetividade em Marx parte, em primeiro lugar, da possibilidade de crítica ao conceito moderno de subjetividade, porque há na filosofia marxiana uma afirmação do sujeito como agente da práxis social, isto é, o homem enquanto pessoa em relação. Relação consigo mesmo, relação com o outro e relação com

a sociedade. Sociedade esta que está organizada em um regime político e principalmente, constituída pelo trabalho. Portanto, a subjetividade humana está entrelaçada num conjunto de fatos reais⁴, concretos e dinâmicos, próprios do homem em sua existência.

Para a filosofia Marxiana, portanto, a subjetividade não se desvincula da ação prática dos sujeitos, quer enquanto agente de sua própria práxis, quer enquanto ser que se constrói no meio social. O homem como ser social, que se constitui em relação com o outro, através do trabalho, é um ser eminentemente de ação, eminentemente transformador. Portanto, nessa concepção marxiana de sujeito, a consciência é determinada pela vida prática e não ao contrário. O ser humano se faz no meio social. Sua consciência é uma construção da sua interação com o mundo, como agente do processo contínuo e histórico. Eduardo Chagas pondera:

Ser um ser social quer dizer aqui não mais vida em geral, abstrata, mas uma qualidade de vida, a vida determinada, a vida social humana. E o ser social, que determina a consciência, está, por sua vez, condicionado historicamente pela produção material da vida, produção essa que significa não só produção econômica (economicismo), mas produção e reprodução dos meios necessários à vida, à sobrevivência humana, que envolve tanto produção de bens materiais quanto de bens imateriais, produção de objetividade e subjetividade, de elementos objetivos e subjetivos. (CHAGAS, 2013, p. 64).

Para a sociedade moderna burguesa o homem é um indivíduo isolado e egoísta, não é um indivíduo que tende naturalmente à coletivização dos direitos e deveres, num

4 Conferir em (SILVA, 2019, p. 34) - **Conceito de realidade na filosofia de Marx:** Lukács afirma que a essência das categorias no método materialista histórico dialético correspondem ao reflexo da realidade, que deve ser confirmado na práxis humana, para se tornarem categorias lógicas.

processo de emancipação humana, mas, é incapaz de uma sociabilidade coletiva espontânea. O homem é o ser do contrato, que através da vigilância do poder estatal, cumpre as determinações necessárias impostas à regularização da vida em sociedade. Portanto, essa concepção de homem moderno retira deste a possibilidade de uma eticidade coletiva e o introduz a um reducionismo da interioridade subjetiva. Sobre esta particularidade do modo burguês social, Manfredo Oliveira defende que,

No que diz respeito à moralidade, Marx tem diante de si a tendência fundamental que perpassa a filosofia moderna da subjetividade. Em primeiro lugar, a concepção do homem como indivíduo isolado e egoísta, para quem a sociabilidade é apêndice, ou mesmo um mal necessário, como nas teorias modernas do contrato social. Em segundo lugar, a redução do ético à moral, isto é, seu deslocamento das instituições sociais para a esfera da interioridade subjetiva. (OLIVEIRA, 2003, p. 248).

A ética da sociedade moderna burguesa, portanto, estrutura a dimensão coletiva humana a partir da “racionalidade econômica”, própria do modelo capitalista de produção e reprodução do capital. Nessa lógica, o homem é tomado como egoísta, que objetiva, inevitavelmente, o seu próprio interesse, em detrimento dos interesses da coletividade. É a sociedade da livre concorrência, da livre iniciativa, onde o interesse próprio é que efetiva, de fato, o interesse do coletivo. Assim sendo, a ética moderna é reduzida à moral, ou seja, à legalidade que se concretiza na finitude do contrato social. Já a liberdade, sai da esfera da sensibilidade e é jogada à esfera do absoluto, do infinito, num processo de moralização e infinitização da subjetividade do homem. E o homem, nessa lógica, é projetado como objeto do processo necessário ao desenvolvimento econômico individualista do capital,

portanto, “[...] a direção da ação moral é a infinitude, logo, para Marx, a negação do homem como ser finito e social”. (OLIVEIRA, 2003, p. 249).

Um elemento importante na análise da subjetividade no pensamento marxiano é a categoria política. E há no pensamento marxiano um duplo caráter da política. Primeiro, a compreensão da política como instância mediadora entre o homem e a sociedade, ou seja, a inserção do homem num conjunto de processos político-sociais das suas relações subjetivas, que o torna partícipe da efetivação da vida social e, por outro lado, a política como atividade privada, particular, excludente, no sentido de instância criadora de leis abstratas que objetivam atender a determinados grupos organizados e não ao ser social como um todo, nas suas reais necessidades. É evidente, no entanto, que tal compreensão do pensamento marxiano só é possível a partir da superação da perspectiva das diversas leituras fragmentadas sobre o pensamento do autor, como as de viés economicistas, advindas do marxismo ortodoxo, ou as de caráter cientificista, advindas do estruturalismo. A esse respeito, defende o professor Renato Oliveira:

Penso que somente uma leitura que englobe os diversos momentos do conjunto do pensamento de Marx pode nos proporcionar uma adequada compreensão do que o filósofo entendeu por política. Isso quer dizer que a filosofia política de Marx decorrerá da compreensão de que as diversas categorias de sua filosofia (homem, trabalho, sociabilidade, modo de produção, história, classes sociais entre outras) formam um todo articulado. (OLIVEIRA, 2009, p. 55).

Mediante ao exposto, quanto à necessidade de uma leitura imanente às obras de Marx e a superação das dicotomias apresentadas, partimos dos primeiros escritos marxianos sobre a política, publicados como textos

jornalísticos na Gazeta Renana, a partir de onde Marx rompe com o pensamento filosófico-político vigente, da ideia do Estado como instância racional de efetivação da liberdade e parte para uma crítica a esta concepção, a partir da ação efetiva do Estado na vida política prática, onde, a partir de sua aparelhagem política, o Estado age em favor de uns e contra outros, como, por exemplo, a questão do furto da lenha. Sobre tal caso, Marx encontra-se diante de um fato que marca exatamente as características do Estado moderno burguês em sua ação que caracteriza a política a favor de uns, de uma determinada classe, em detrimento de outros, de outras classes. Marx, então, a partir destes escritos mostra claramente seu rompimento com a filosofia hegeliana e sua adesão à filosofia crítica de Ludwig Feuerbach.

Os artigos de Marx sobre a “Lei do furto de madeira” são escritos em um momento de inflexão do pensamento de Marx. Segundo LUKÁCS, no início de 1842, Marx, ao identificar-se com *Feuerbach*, por um lado, e, por outro, ao propor uma crítica da filosofia do direito de Hegel – tomou o caminho que nos anos seguintes iria levá-lo inevitavelmente à fundação do materialismo histórico. (CASTRO, 2016, p. 170).

O fato é que Marx, no ano de 1842, ainda muito jovem e à frente da redação do Jornal Gazeta Renana (*Rheinische Zeitung*), se depara com uma lei que proibia a coleta de lenha seca por parte dos pobres, que assim faziam como solução à aquisição de matéria-prima, indispensável às necessidades da realidade cotidiana, para cozinhar, para se aquecer, mostrando que as questões filosóficas não podem ficar apenas na esfera da especulação, mas que precisam, necessariamente, passar pela vida prática, porque as implicações da vida real estão postas, estão entrelaçadas à política, à economia. Marx escreve:

Em 1842-1843, na qualidade de redator da Rheinische Zeitung (Gazeta Renana), encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais. Os debates do Landtag [parlamento - alemão] renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o sr. Von Schaper, então governador da província renana, travou com a Gazeta Renana sobre as condições de existência dos camponeses do Mosela, as discussões, por último, sobre o livre-câmbio e o protecionismo, proporcionaram-me os primeiros motivos para que eu começasse a me ocupar das questões econômicas. Por outro lado, nessa época, em que o afã de “avançar” sobrepujava amiúde a verdadeira sabedoria, faz-se ouvir na Gazeta Renana um eco entibiado, por assim dizer filosófico, do socialismo e do comunismo francês. (MARX, 2008, p. 46).

Nesse período, Marx passa a compreender que há um estranhamento entre o ordenamento político do Estado e a vida social, em virtude da imparcialidade do Estado, através da proteção dos interesses privados. Para Marx, no entanto, a política não é em si uma dimensão estranhada, o que a torna em parte estranhada “[...] é um reflexo do autoestranhamento humano na sociedade civil, em virtude do modo como esses mesmos homens produzem e reproduzem as condições materiais de sua existência no sistema sócio-metabólico do capital”. (OLIVEIRA, 2009, p. 56). A parte estranhada da política, deve ser abolida, no processo de efetivação da emancipação humana. Mas, isso só será possível a partir da construção de um modelo social alternativo ao Estado moderno burguês.

Marx chega à conclusão da necessidade de uma filosofia da práxis, que não fique apenas na esfera da especulação, mas que filosofe tomando a realidade como instrumento da filosofia, partindo dos problemas reais e enfrentando-os reflexivamente. Por isso, é preciso fazer uma crítica à filosofia racionalista, porque esta parte

do absoluto para chegar ao concreto, ao homem real, à sociedade civil real, quando, na verdade, o movimento deveria ser feito ao contrário, ou seja, partir da concretude, do homem como sujeito e da sociedade civil concreta, a fim de se postular a universalidade, porque como observa Oliveira (2002, p. 86), “[...] a dialética subjetiva pressupõe minha pertença à natureza, enquanto no caso da dialética objetiva a leitura do processo real enquanto processo dialético não pode acontecer sem a reflexão do homem”.

A subjetividade humana, para Marx, não está desvinculada do ser que é imediatamente um ser finito, ser da práxis, onde só se é possível pensar na efetivação de sua liberdade, da afirmação do seu ser, enquanto sujeito natural, dependente de uma natureza, em dois aspectos importantes: condição e transformação. Ou seja, enquanto o homem depende da natureza para sobreviver, ele também a transforma constantemente, através do trabalho, porque é um ser de potencialidades e capacidades. Ao mesmo tempo em que a natureza exerce um poder sobre ele, enquanto ser limitado e condicionado, ele também exerce poder transformador sobre a natureza, a partir do trabalho, transformando-a, para criar condições de objetividade da sobrevivência do ser genérico que é.

O homem é natural porque tem essencialmente a natureza como seu objeto. No entanto, ele não é um ser natural como o é o animal, que encontra os objetos prontos e adaptados a si, pois ele mesmo deve estabelecer a relação e criar a adequação entre si e a natureza. O animal é um ser imediato, o homem é o “ser da mediação”: é pela atividade do trabalho que o homem estabelece a relação recíproca entre si e a natureza, e por essa razão, para Marx, o trabalho é condição de existência do homem, necessariamente presente em qualquer forma de sociedade. (OLIVEIRA, 2003, p. 250).

A subjetividade, no pensamento de Marx, portanto, se evidencia na sua forma de entender o homem, porque

“Marx não considera o indivíduo humano apenas no seu caráter objetivo, determinado, mas em seu processo de autodeterminação”. (CHAGAS, 2013, p. 65). Neste sentido podemos concluir que para Marx “a objetividade é impensável sem uma íntima correspondência com a subjetividade”. (CHAGAS, 2013, p. 65). “Não há para ele, objeto sem sujeito, como não há sujeito sem objeto”. (CHAGAS, 2013, p. 65). Todavia, esta concepção da subjetividade, na filosofia marxiana não se encontra sistematizada em uma obra específica, mas podemos encontrar esse fio condutor em diversos momentos como, por exemplo, nas seguintes obras: *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução* (1844), *A Questão Judaica* (1844), *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), *Teses sobre Feuerbach* (1845-1846), *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1852), *Grundrisse* (1857-1858) e *O Capital* (1867)⁵.

Podemos observar que a subjetividade humana, no conjunto da obra de Marx, pode ser entendida a partir de quatro pressupostos fundamentais, que são: 1. a subjetividade não é autônoma, nem abstrata; 2. a subjetividade não advém naturalmente, imediatamente ao indivíduo; 3. a subjetividade é uma construção histórica; 4. a subjetividade tem grande importância, enquanto apreensão e interpretação cognitiva da realidade. E mais, a subjetividade é fundamental para a compreensão das categorias necessárias à superação da sociedade capitalista, tais como, entre outras: “ilusão, trabalho, estranhamento, ‘base’ e ‘superestrutura’, ideologia, ocultação, inversão e fetichismo da mercadoria”. (CHAGAS, 2013, p. 66).

O homem moderno burguês encontra-se isolado, em sua essência subjetiva, por causa do modelo social vigente,

⁵ Conf. Sobre estas categorias, ver o trabalho do Prof. Eduardo Chagas. (CHAGAS, 2013, p. 66).

capitalista, que o reduz a um ser de contrato social. Mas, para Marx, esta não é a essência natural do homem, ele não é um ser natural como o animal, que encontra os objetos prontos e os adapta a ele. O homem é natural, mas é um ser de relações, de transformações, de mediações, através do trabalho.

A subjetividade, para Marx, é a condição humana de superação do modelo social capitalista vigente, para uma sociedade em que o homem seja sujeito, isto é, supere a sociedade baseada no capital, onde ele se encontra alienado, tendo como única alternativa o contrato social. Ou seja, em Marx, a subjetividade está entrelaçada ao sistema de produção de mercadorias, para geração de lucro para o capital. E neste modelo social, o homem encontra-se estranhado nessas relações, inclusive e principalmente no trabalho. Mas ao contrário dessa perspectiva, Marx almeja uma sociedade onde o homem torne-se portador de uma eticidade alternativa, numa relação de associações entre os próprios homens, de forma livre e consciente. Manfredo Oliveira descreve esta sociedade como:

Na eticidade em que o homem é sujeito, os produtores associados regem racionalmente seu intercâmbio com a natureza e a submetem a seu controle social, em vez de serem dominados por ele como um poder cego. Trata-se de uma sociabilidade que se constitui na base de relações conscientes e livres dos homens entre si no trabalho, o que Marx denomina “socialização imediata” ou “modo de produção comunitária”; trata-se de uma comunidade produtiva autotransparente, expressa por Marx como o conceito de “reino da liberdade”. (OLIVEIRA, 2003, p. 276).

O homem, portanto, aparece no pensamento marxiano na perspectiva de uma totalidade, que naturalmente engloba a produção econômica, como forma de transformação da natureza, para garantia de sua

sobrevivência. No entanto, esta forma de produção pode ser desvirtuada e colocá-lo no patamar da exploração, que é o que acontece com a forma de produção capitalista.

SUBJETIVIDADE, OBJETIVIDADE E TRABALHO NO PROCESSO DE HUMANIZAÇÃO DO HOMEM

A categoria trabalho é fundamental no conjunto teórico das obras marxianas. É uma categoria ontológica indispensável, porque representa a possibilidade de realização do homem, através da transformação da natureza de forma geral e em todas as especificidades de trabalho, porque é por meio do trabalho que se pode gerar condições para a satisfação das necessidades humanas. O trabalho é a característica central que diferencia o homem dos outros seres vivos e o torna diferente deles. Portanto, é uma atividade humana indispensável à afirmação da vida na formação dos indivíduos, instaurando entre estes um caráter social fundante.

Também na categoria trabalho, como na subjetividade, há entendimentos diferentes quanto à positividade e negatividade desta nas correntes marxistas. Os que defendem a negatividade do trabalho o fazem a partir do pressuposto de que há na filosofia de Marx a possibilidade de negação do trabalho, em virtude da complexidade deste na evolução tecnológica da informatização, da microeletrônica e na maquinaria existente, capaz de substituir a mão de obra viva. Para estes, é possível identificar uma total negação do trabalho na filosofia de Marx. No entanto, esquecem que em Marx “[...] o trabalho possui um momento universal, antropológico, o momento da objetivação e autocriação humana e um momento particular, histórico, o trabalho assalariado, produtor de mercadorias, a atividade capitalista”. (OLIVEIRA, 2010, p. 88).

O que não podemos esquecer é que o trabalho, na filosofia marxiana, tem um duplo caráter: por um lado, é atividade constituidora do ser humano, atividade que o distingue dos animais, por outro lado, o trabalho aparece como elemento de subordinação do homem ao capital, como estranhado, onde o homem não se reconhece nele, mas, ao contrário, o assume como fardo, como pena, como sacrifício, onde se sente fora de si, abstraído do seu ser. Isto porque quando o trabalho faz parte da vida do homem como atividade livre e consciente, é a base fundante e universal do ser, mas, na forma e condições da sociedade capitalista ele se torna estranho à sua determinidade natural.

O trabalho estranhado se evidencia no pensamento de Marx a partir de quatro pontos fundamentais: 1. o estranhamento entre o sujeito e o produto do trabalho; 2. o estranhamento entre o sujeito e a atividade produtiva; 3. entre o sujeito e sua vida genérica e 4. entre o sujeito e seu semelhante.

O estranhamento entre o sujeito e o produto de seu trabalho, se dá pelo fato de a produção não ser reconhecida pelo trabalhador que a produz, mas representar apenas um objeto estranho, causa de sua dominação, de seu sacrifício, de seu sofrimento. E segundo Marx, quanto mais valioso o bem produzido pelo trabalhador, menos valorizado ele é, “[...] quanto mais formado o seu produto, tanto mais deformado o trabalhador, quanto mais civilizado o seu objeto, tanto mais bárbaro o trabalhador.” (MARX, apud CHAGAS, 2016, p. 76). Desta forma, o trabalho é tanto efetivação do homem, quanto desefetivação, porque enquanto ele transforma a natureza e produz para sua realização, também pode, através do modo de produção capitalista, ser explorado e tornar-se até peça desnecessária da engrenagem produtiva.

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. [...] A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (Entfremdung) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital. (MARX, 2004, p. 80-81).

O estranhamento entre o sujeito e a atividade produtiva se dá pelo mecanismo de opressão das classes trabalhadoras, onde o homem é explorado e o ter que trabalhar torna-se um fardo, muitas vezes insuportável, chegando até a causa de sua própria morte. Desta forma, a atividade do trabalho deixa de ser uma realização humana para tornar-se um estranhamento. Desse modo, há uma perda de si do trabalhador, acontecendo o seu autoestranhamento. Como explica o próprio Marx:

[...] o trabalho é externo (äusserlich) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruina o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, trabalho obrigatório. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (Fremdheit) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. (MARX, 2004, p. 82-83).

O estranhamento entre o sujeito e sua vida genérica acontece quando o homem, enquanto ser para si e para os

outros, a partir do usufruto dos bens produzidos pelo trabalho, ou seja, o homem no processo de sociabilidade humana, deixa de se reconhecer nesse processo e passa a usufruir dos bens produzidos apenas como forma de satisfação imediata, ou seja, apenas para saciar suas necessidades físico-biológicas. Assim, ele torna-se um ser genérico, isto é, renuncia à vida social comunitária, a vida coletiva, em função das suas necessidades imediatas. Diz Marx:

[...] quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Conseqüentemente, quando arranca (entreisst) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade (Gattung Gegenständlichkeit). (MARX, 2004, p. 85).

Por último, o estranhamento entre o sujeito e seu semelhante se dá no nível das suas relações intersubjetivas, ou seja, quando as relações entre as pessoas, criadas pela mediação do trabalho, são prejudicadas, isto é, quando o homem não reconhece e nem é reconhecido pelo outro, ou seja, quando há a perda da sociabilidade, própria do ser humano. Para Marx, as relações sociais são resultado do desenvolvimento do trabalho: “o que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, com o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem.” (MARX, 2004, p. 86).

O trabalho revela a ação social do homem, mostrando que ele é um ser genérico, mas também é um ser universal, um ser de relações. Neste sentido o homem é uma totalidade envolto em dois momentos principais: 1. da particularidade (sua individualidade, seus interesses, suas carências) e 2. da universalidade (relações sociais, pensamentos, sentimentos e outros).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar a subjetividade no pensamento de Marx traz à tona uma importante questão sobre sua filosofia, qual seja, a nuance própria das entrelinhas dos meandros filosóficos marxianos, por vezes ignorados ou mal interpretados, mas sempre polêmicos, por necessitar tomada de posição em relação às afirmações ou negações, o que acaba por instigar debates acalorados e justificativas divergentes, em suas fundamentações literárias e interpretativas. Concluímos que este aspecto acaba por tornar ainda mais interessante o estudo do autor e que não representa uma desvantagem, mas uma particularidade que requer posicionamentos e fundamentações diversas e adversas, enriquecendo cada vez mais seus escritos e os debates fomentados.

Procuramos, ao longo deste trabalho, fazer valer nossa proposta inicial, que foi demonstrar porque há posições contrárias à afirmação da subjetividade na filosofia marxiana, suas origens e fundamentos, bem como porque defendemos que uma leitura imanente aos textos marxianos não deixa dúvida sobre a possibilidade de uma subjetividade, explícita e pujante, ao longo de toda conjuntura filosófica de suas obras.

Concluímos, portanto, que em Marx, a subjetividade aparece não isolada, desconexa ou autônoma, em relação ao sujeito, mas integrada em potencialidades, através de uma construção histórica e mediada pelas relações sociais. Neste sentido, a subjetividade tem uma relação intrínseca à vida prática do homem, que se constrói nas suas relações, sociais, políticas e de trabalho.

Também concluímos que a subjetividade em Marx passa por uma crítica à sociedade moderna burguesa e seu sistema capitalista de produção e reprodução do capital. Nesse sentido, o homem é negado em seus direitos mais básicos,

tornando-se um mero instrumento do sistema de produção, numa relação estranhada com o trabalho, o produto de seu trabalho e o seu próprio semelhante. Assim sendo, faz-se necessária a superação deste modelo de sociedade, por um outro que objetive a emancipação humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1. ed. coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti – 4. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CASTRO, Paulo Roberto de A. O jovem Marx e o debate sobre “Lei do Furto de Madeira”. **Revista Continentes** (UFRRJ), ano 6, n. 10, 2017.

CHAGAS, Eduardo F. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 2, p. 63-84, Maio/Ago., 2013.

MARX, Karl; FRIEDRICH, Engels. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)**; supervisão editorial, Leandro Konder; tradução, Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano. – São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. **A Sagrada Família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**;

tradução, organização e notas de Marcelo Backes. – 1.ed. revista. – São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do Direito de Hegel**; tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus; [supervisão e notas Marcelo Backes]. – [2. ed revista]. – São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**; apresentação [e posfácio] Daniel Bensaid; tradução Nélcio Schneider, [tradução de Daniel Bensaid, Wanda Caldeira Brant]. – São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, Karl. **Teses Sobre Feuerbach**. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ma000081.pdf>>. Acesso em: 24 de setembro de 2022.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. – 3. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação filosófica**. São Paulo: Loyola, 2002.

OLIVEIRA, Renato Almeida de. **O conceito de homem no jovem Marx: uma abordagem crítico-emancipatória**. Dissertação de Mestrado do Curso de Mestrado Acadêmico da Universidade Federal do Ceará – UFC, 2009.

OLIVEIRA, Renato Almeida de. A concepção de trabalho na filosofia do jovem Marx e suas implicações antropológicas. **Kínesis**, Vol. II, n. 03, Abril-2010, p. 72 – 88.

SILVA, Christiane Pimentel e. O método em Marx: a determinação ontológica da realidade social. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 134, p. 34 – 51, jan./abr. 2019.

SARTRE, Jean-Paul. **O que é subjetividade?** [Tradução Estela dos Santos Abreu.] Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

EIXO 3
SUBJETIVIDADE & LINGUAGEM

CAPÍTULO 6

LINGUAGEM E SUBJETIVIDADE EM KIERKEGAARD¹

Franklin Roosevelt Martins de Castro²

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

O escopo deste texto é refletir sobre a relação entre linguagem e subjetividade em duas obras seminais de Kierkegaard: *A Escola do Cristianismo*³ e *Temor e Tremor*, respectivamente sob os pseudônimos Johannes Anti-Climacus e Johannes de Silentio. Textos escritos em dois extremos da produção kierkegaardiana, início e final; mas que nos possibilitam através do método hermenêutico e dialético responder a seguinte indagação filosófica: qual a relação entre linguagem e subjetividade?

1 Este texto é uma revisão do meu último capítulo da Dissertação de Mestrado defendida na Universidade do Estado do Ceará. O problema da Linguagem em S. Kierkegaard sob a orientação do Prof. Dr. Evanildo Costeski.

2 Professor na Universidade do Estado do Amazonas. Graduado em Letras e em Filosofia. Mestre em Filosofia. Doutor em Filosofia e membro da Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard (SOBRESKI). fmcastro@uea.edu.br.

3 Há uma tradução em português intitulada “Prática do Cristianismo”, mas preferi manter a nomenclatura usada no texto da dissertação de mestrado em 2009.

A primeira tentativa de leitura é uma retomada ao texto de Anti-Climacus em que discorre sobre a encarnação de Cristo, o Deus feito homem, compreendido pelo filósofo como um sinal de contradição, uma vez que um sinal sempre é o negativo, a diferença do imediato. A linguagem então aparece como um sinal de contradição pois é um sinal do imediato, o negativo do real.

O segundo movimento do texto aborda a saga de Abraão narrada e poetizada por Johannes de Silentio. O problema crucial é entender a relação do pai da fé com Deus, e o modo como silêncio e palavra estabelecem uma dialética na interioridade do indivíduo.

A partir destas duas leituras, argumento que a subjetividade é uma categoria de Kierkegaard atravessada pela dialética da comunicação direta e indireta, bem como pela dialética entre a palavra e o silêncio. O que está posto é a compreensão da subjetividade como escolha perene marcada pelos paradoxos e conflitos existenciais.

LINGUAGEM EM RELAÇÃO À SUBJETIVIDADE: UM SINAL DE CONTRADIÇÃO

Discorrer sobre o signo como sinal de contradição, significa retomar as reflexões de Johannes Clímacus sobre o paradoxo absoluto, a encarnação do Cristo, o deus feito homem na história. Johannes Anti-Climacus em *A Escola do Cristianismo* é quem vai dialogar com o Climacus, autor do *Postscriptum* e das *Migalhas Filosóficas*, sob uma outra perspectiva, a de um escritor religioso preocupado com as questões existenciais.

O problema da Diferença Absoluta é dado no âmbito da linguagem, pois carece de um signo distintivo (KIERKEGAARD, 1995, p. 71). Mas o que vem a ser o sinal?

[...] Um sinal é a negação da imediação ou o ser segundo, diverso do ser primeiro. [...] Diz-se que ele é um sinal e que o que existe enquanto sinal não é imediato ou é, como sinal, outra coisa que o imediato que é. [...] O fato de ser um sinal é algo diferente daquilo que imediatamente é. [...] pois o sinal somente o é para aquele que sabe o que ele significa. [...] (KIERKEGAARD, 1978, p. 300).

O sinal é um outro do imediato produzido pela reflexão, ou seja, é uma determinação do sujeito. Por isto que ele só existe para aquele que significa. O ser imediato da coisa não é apreendido pelo sinal, porque este já é a sua negação, ou melhor a sua determinação. É desta maneira que a linguagem se repõe como uma problematização, porque sinaliza e determina, de tal forma que o que produz já é uma outra coisa. Por isto o nada absoluto não pode ser um sinal porque não pode ser determinado, já que é a pura indeterminação, e neste sentido ausente de linguagem (KIERKEGAARD, 1978, p. 300).

O sinal ao ser uma outra coisa do que se é imediatamente está perpassado pelo paradoxo, como já discorremos anteriormente, haja vista estabelecer o outro da identidade, porque daí não podemos esquecer de que é a determinação da reflexão, uma distinção, separação, classificação, nomeação. A decorrência deste argumento é a afirmação de que o sinal é o outro da coisa imediata, ou seja, *a linguagem é a alteridade do ser*. A linguagem é uma outra coisa, ela é a diferença. A coisa em si não apareça a não ser como sinal, e neste caso já não é si mesma, mas uma alteridade. Entre o ser e o nada, somente o nada é que se esvazia do sinal, ou seja da linguagem. No entanto, o fato de a linguagem determinar o objeto dando-lhe uma outra coisa, não implica em determinar o ser do objeto, nem tão pouco em desvelar as possibilidades do ser do objeto. O que a linguagem dá é uma outra coisa, que se constitui enquanto diferença pela negatividade.

Por este ângulo não cabe mais em falar sobre o ser ou a essência do mundo e das coisas. O que se tem é a linguagem, como sinal negativo. Na esfera do humano só temos a determinação negativa da linguagem nas suas limitações apresentadas pelo paradoxo. Daí faz sentido dizer que a diferença absoluta não se deixa capturar pelo sinal que a determinaria e a tornaria idêntica à reflexão; ou seja, suprimida e absorvida na identidade. A linguagem separa o campo da semelhança e o campo da diferença. O idêntico absoluto está para além da linguagem, porque este se assemelha à perfeita Harmonia ausente de contradições; ao invés da linguagem que é marcada pelo paradoxo pela diferença e alteridade. Decorre então, que a linguagem por estar na contradição é *devoir* e deste modo, histórica. O que ela apresenta é sempre o *devoir* dos objetos e nunca a sua imediatidade.

Entre os sinais de contradição, há aquele que se sobressai – é o caso de Deus-homem, que é simultaneamente particular e universal (KIERKEGAARD, 1978, p. 301). Deus-homem é o verbo que se encarnou. Como comunicá-lo? Porque o sinal traz consigo o problema da linguagem enquanto comunicação, já que o que se diz é uma outra coisa do que se é imediatamente. Então como falar de algo que já é contraditório? Como, no caso do Cristianismo, comunicar o Deus-homem se enquanto objeto em si é contraditório? O que se faz, nas palavras de Anti-Climacus é blasfemar através da doutrina que abole o paradoxo do Cristianismo, e assim nega-se o próprio Cristianismo (KIERKEGAARD, 1978, p. 302).

Em outros termos – a verdade é comunicável? Se o que temos é a linguagem que se constitui enquanto sinal que é outra coisa, a verdade não pode ser comunicada de maneira direta, pois não temos a identidade absoluta, porque neste caso já não seria sinal, nem tampouco linguagem. O que se

pode fazer é comunicar indiretamente, pela via negativa, mas daí o que se tem é uma outra coisa que obriga o ouvinte-interlocutor a ter uma atitude de decisão e aceitar a contradição da linguagem. Se ele acredita e confia é por ser uma escolha e não por ter a certeza da verdade da identidade. É desse modo, que a *subjetividade é a verdade*, porque nela se apresentam tanto a verdade como a não-verdade, trata-se de uma escolha.

O sinal é o incógnito que “consiste em não revestir o caráter daquilo que se é essencialmente, como faz, por exemplo, um policial em traje civil” (KIERKEGAARD, 1978, p. 302). Quanto ao Deus-homem, este é o incógnito mais profundo (KIERKEGAARD, 1978, p. 302). Portanto, a linguagem é o incógnito, pois ela reveste aquilo que é imediatamente. Desse modo, a palavra está sempre escondendo e ocultando a verdade, se ela pudesse revelar, deixaria de ser o incógnito. Isto significa dizer que não se pode conhecer diretamente, a não ser pela via negativa, que é o incógnito. Logo, a verdade está em segredo e sua consequência é admitirmos que a linguagem é um código, uma espécie de oráculo “decifra-me ou te devoro”. As palavras não comunicam diretamente, ainda que assim eu possa crer; mas ao persistir neste afã da comunicação direta, só fantasiarei aquilo que desejo da linguagem.

Novamente, pelo incógnito retornamos ao paradoxo, a tensão entre aquilo que achamos que é, e aquilo que se apresenta. Toda comunicação há de ser assim indireta, apenas aquele quem comunica é que sabe da sua intenção. E se acaso o comunicante pensar que comunicou diretamente algo ao seu respeito, com a mais profunda sinceridade, deu-se por esquecido que toda comunicação é indireta, contrariando a si mesmo. Portanto, as figuras retóricas que comunicam indiretamente são por excelência

a forma mais coerente da linguagem entre os homens. Tal argumento de Anti-Climacus coloca em xeque a lógica das proposições afirmativas, obrigando o ouvinte a ir de encontro àquele que a profere. A condição existencial do enunciador é decisiva para o critério de verdade que se decidirá na interioridade subjetiva do ouvinte.

Pelo incógnito não há como garantir se o que fala é verdade, que agora já pode ser mais objetiva, visto que a sua comunicação direta é impossível. Na comunicação estão envolvidos o falante, a proposição, a existência do falante, o modo como o falante fala e a decisão subjetiva do ouvinte. Não basta uma lógica das proposições, mas há de se considerar a lógica existencial, a performance do falante.

A estratégia de Kierkegaard em seus escritos foi justamente em se revestir pelo incógnito, e se ele de fato o é, não sabemos o que ele é para si mesmo. Qualquer afirmação acerca de Kierkegaard seria simultaneamente uma falsidade e uma verdade; ele pode ser tanto o acusador como o defensor, porque está resguardado pelo incógnito. Daí ser a ironia e o humor suas formas comunicativas prediletas. É por isto que o discurso de Kierkegaard só se dá na dialética do esconde-esconde, como uma brincadeira séria. Porque na hora que dizemos algo sobre ele, neste momento ele salta e diz que é outra coisa, e se afirmarmos que ele é essa outra coisa, ele pula novamente, e diz que é outra coisa. E nisto perdura a dialética da comunicação. Cabe ao ouvinte e ao leitor decidir em que acreditar, porque a comunicação direta é impossível.

[...] Para o incógnito ou para uma pessoa que o revista, a comunicação direta é impossível, pois esta exprime sem rodeios o que se é essencialmente, enquanto que o incógnito consiste em não se revestir o caráter daquilo que se é essencialmente. Assim, há uma contradição que torna a comunicação direta não menos indireta, isto é,

impossível. Para que exista uma verdadeira comunicação direta, é preciso sair do incógnito senão o que, de imediato, é comunicação direta (uma afirmação imediata concreta) ao unir-se com um segundo aspecto (o do incógnito do que comunica) deixa de ser comunicação direta. (KIERKEGAARD, 1978, p. 305).

Em oposição à comunicação direta está a *comunicação indireta* que se pode apresentar de duas maneiras: a primeira em relação ao conteúdo e a segunda em relação ao comunicante. De todo modo, de oposições qualitativas. Quanto ao conteúdo, chama-se *dupla reflexão*, por combinar pares qualitativos opostos, ou seja, por estabelecer uma dialética qualitativa, como hilaridade e seriedade, a defesa e o ataque. Ocasionando um nó na própria comunicação, pois não se sabe de fato do que se trata o conteúdo, como se o comunicante não revelasse ou deixasse às claras a sua postura e a sua opinião. Por este íterim da *dupla reflexão*, em que se dá um nó dialético, o comunicante “é ninguém, é um ausente, uma objetividade sem personalidade” (KIERKEGAARD, 1978, p. 305). Este tipo de comunicação foi mais adotado por Kierkegaard em especial na sua *pseudonímia*, haja vista que na dupla reflexão o que comunica fica do lado de fora, porque neste caso o que interessa é a decisão do ouvinte. Além do comunicante, na *dupla reflexão*, não há ninguém. Atrás da *pseudonímia* não há nada, a máscara dos pseudônimos não esconde um eu; mas é tão somente um vazio enunciativo, preenchido por uma função, o enunciador, que pode ser qualquer indivíduo.

Em Kierkegaard a pseudonímia tem uma significação histórica, é o artifício do humorista que, exprimindo-se incógnito, denuncia uma sociedade mascarada pelo anonimato. Mas, seria absurdo pensarmos que por trás dos pseudônimos, a maneja-los como marionetes, ocultar-se-ia um Eu indivisível. Ao mesmo tempo que marcada historicamente e, ousarmos dizer, por isso mesmo, a

pseudonímia expressa a angústia de um homem que “não pode dizer eu”. (SAMPAIO, 2007, p. 195).

A segunda forma da comunicação indireta é a *comunicação reduplicada* em que o comunicante intervém, comunicando a sua própria existência. Neste caso, é importante observar quem fala e de onde fala. A contradição aparecerá em relação a situação qualitativa do comunicante. É o caso do Cristo, que sendo homem afirma que é Deus. A sua condição nega, ou pelo menos contraria o que afirma. Portanto, a reduplicação volta-se sobre o ato de falar. Há uma separação entre forma e conteúdo, e ambos entram em uma lógica dialética, porque o conteúdo pode ser negado ainda que a forma seja ratificada.

Quando um homem diz sem rodeios: “Sou Deus, o Pai e eu somos um”, tem-se uma comunicação direta. Mas quando aquele que assim o diz é um homem particular inteiramente semelhante aos outros, esta comunicação não é inteiramente direta. A comunicação implica numa contradição na pessoa do que comunica. Ela torna-se indireta e te coloca em situação de elegeres se queres crer ou não. (KIERKEGAARD, 1978, p. 306).

Na *comunicação reduplicada* a decisão está no ouvinte, pois foi estabelecida uma contradição entre forma e conteúdo, entre a palavra e o existente, ao mesmo tempo em que não se pode anular nenhum dos pares dialéticos. Este tipo de comunicação traz para o seio da linguagem a existência do comunicante, as contingências históricas e todo o *dever* que envolve a condição humana. De qualquer jeito, a comunicação entre os homens está fadada a um certo fracasso, ou no mínimo ao *trágico* e ao *pathos*. O outro em si é incógnito, bem como o que diz também é incógnito. Na esfera do humano, só temos a linguagem incógnita. Daí decorre se agir de má-fé, enganar, mentir, iludir, seduzir. Não há como encontrar o positivo da linguagem, a sinceridade a

afirmação autêntica. Como comunicar a verdade? Ou ainda, posso crer que tuas palavras são verdadeiras? E nisto reside um sofrimento tanto de quem fala como de quem escuta. Aquele que fala sabe que não pode se revelar, e aquele que escuta sabe que não sabe nada do outro, mas tão somente naquilo em que crê. Aqui a linguagem inaugura a alteridade do tu, aquele outro que caminha lado a lado comigo, que me interroga e que me escuta. Tanto eu como ele somos um “tu” para o outro inaugurados pelo incógnito da linguagem. Entre os homens a linguagem exige uma atitude de confiança e credibilidade ao mesmo tempo em que dialetiza com a dúvida e a suspeita, mas sobretudo amor e responsabilidade frente o outro, o que ainda assim é uma escolha individual.

Nas relações sociais, um homem deve contentar-se com a segurança que um outro lhe dá ao acreditar nele. Ninguém tem o direito de se colocar como um objeto de fé para o seu semelhante. Se, em relação a outro, um homem recorrer ao desdobramento dialético, deve como contraste usar do desdobramento maiêutico, a fim de não se converter em objeto de fé ou algo semelhante. (KIERKEGAARD, 1978, p. 311).

Exigir do outro semelhante a fé, é colocar-se como Deus que é qualitativamente diferente do homem que está no *devoir*. O Deus-homem ao abolir a comunicação direta exige a fé porque ela é uma eleição entre o crer e se escandalizar com aquele totalmente outro (KIERKEGAARD, 1978, p. 310). Portanto doutrinar acerca do Deus-homem é uma blasfêmia, é reduzir o Cristianismo à comunicação direta e a uma facilidade do tornar-se cristão, não implicando em escolhas, angústias e sofrimentos, é tão fácil quanto uma brincadeira de criança, basta apenas conceber, ao invés de crer (KIERKEGAARD, 1978, p. 312).

Vale ressaltar que as reflexões de Anti-Climacus seguem uma ordem argumentativa, em nenhum instante

abandonou-se a coerência lógica, ainda que se discorresse sobre o paradoxo e seus desdobramentos no incógnito e na comunicação indireta. A fé, como no folheto⁴ de Johannes Climacus, é um outro projeto que se sustenta na reflexão dos limites do próprio refletir. Em *A Escola do Cristianismo* chega-se à fé através da reflexão sobre o incógnito e o momento decisivo do ouvinte. Portanto, como apresentamos em outras passagens, o Cristianismo é um projeto que se sustenta argumentativamente por levar aos limites da própria argumentação; o que só demonstra a complexidade e a tecitura filosófica, poética e teológica dos escritos kierkegaardianos.

Mas ainda que as relações entre os homens no âmbito da linguagem tenham sido apresentadas na esfera da comunicação indireta, resta perguntar como se dá a relação do homem como o totalmente outro. Se o que o homem tem a sua disposição é linguagem enquanto incógnito e a fé como atitude, como esta relação se desdobra? E neste sentido é preciso olhar para Abraão como aquele que viveu no temor e tremor experienciando os limites angustiantes da linguagem no silêncio paradoxal.

O SILÊNCIO E A SUBJETIVIDADE

A saga de Abraão é cantada por Johannes de Silentio em sua lírica dialética, *Temor e Tremor*, elogiando-o como o cavaleiro da fé. No último capítulo, Silentio interroga “Pode moralmente justificar-se o *silêncio* de Abraão perante Sara, Eliezer e Isaac?” como uma tentativa de perceber as relações entre o silêncio e a palavra.

Embora tenha o cavaleiro da fé vivenciado o paradoxo do silêncio, no último instante não permaneceu calado, mas falou uma língua estranha que ao mesmo tempo não dizia

⁴ Referente às *Migalhas Filosóficas*.

nada. Com isto adiantamos em constatar que o silêncio não encerra a última atitude, porque é preciso refazer o caminho de descida do monte, é importante retornar para a convivência da linguagem, se voltar novamente para a palavra e os outros, porque se estabeleceu a relação com aquele totalmente outro. Se foi possível defrontar-se com a diferença absoluta que transcende a identidade da imanência, este mundo da semelhança já não é tão paradoxal e distante, parece que a experiência da mais alta das paixões torna o mundo humano mais compreensível e amoroso⁵. É por isto que o escritor religioso não pode ficar calado, devido ao seu compromisso com o absoluto e as exigências da Providencia⁶, de qualquer maneira, ele é um indivíduo que vivenciou uma experiência religiosa. Mas ainda assim não se iguala qualitativamente com Abraão, porque este é o cavaleiro da fé.

De todo modo, a pergunta de *Silentio* gira em torno da moralidade que aponta para o geral e a manifestação do Indivíduo. Contudo, o Indivíduo⁷ é ser oculto, e a sua tarefa moral é se libertar do secreto e se manifestar no geral (KIERKEGAARD, 1979, p. 158). Esta definição coloca

5 Aqui o termo amoroso se refere à compreensão de amor em Kierkegaard, ou seja, a segunda ética que torna o amor em compromisso e gratuidade perante os outros, o que também pode ser verificado no segundo capítulo das *Migalhas Filosóficas* em que o deus se encontra com o homem por uma atitude amorosa possibilitando as condições de compreensão entre estas duas diferenças absolutas (Deus e o homem).

6 Desenvolvemos esta ideia no primeiro capítulo deste trabalho a partir da leitura do *Ponto de Vista* em que Kierkegaard descreve a parte da Providencia em sua obra.

7 Na língua dinamarquesa como já apresentamos anteriormente existem dois vocábulos que contemplam as dimensões do indivíduo. Neste caso, Johannes de *Silentio* se refere ao termo *Den Ekelte*, aquele indivíduo singular que se opõem ao indivíduo massificado. Daí na tradução portuguesa se fazer esta distinção com o substantivo próprio e o substantivo simples.

novamente as tensões do paradoxo, entre o interior e o exterior. Não se pode ficar apenas na possibilidade e nem tampouco no estético. Desse modo, o Indivíduo se constitui como relação dialética e paradoxal. Sob as categorias da linguagem trazidas por Silentio, isto significa dizer que a palavra está para o geral e a o silêncio para o oculto. Ou seja, Abraão a fim de manifestar o paradoxo tem de falar e ao mesmo tempo esconder. Contudo, antes de chegar a esta reflexão, Silentio desdobra a relação entre o silêncio e a palavra convidando para o seu diálogo alguns personagens que vivenciaram uma situação semelhante a de Abraão. “Tenho de desenvolver, por via dialética, como se comporta o oculto na estética e na ética; porque se trata de mostrar a absoluta diferença entre o oculto estético e o paradoxo” (KIERKEGAARD, 1979, 161).

No primeiro exemplo dado pelo Magister, a estética exigia o oculto e o recompensava, enquanto a ética exigia a manifestação e punia o oculto. A ética não admite atos presunçosos que engane a divindade e tampouco com os sofrimentos, e por isto carrega uma pesada responsabilidade nos ombros do herói. De qualquer modo o segredo é assumido por sua conta e risco (KIERKEGAARD, 1979, p. 162). O julgamento sobre o falar e o calar dependerão do prisma que tomamos por referencial, pois enquanto a estética anseia pela beleza e drama interior do indivíduo, a ética exige o geral e a transparência das escolhas e atitudes, em todo caso, tanto a estética e ética esperam o *reconhecimento*, e aqui reside a partir de nossas análises um ponto decisivo, visto que no reconhecimento se dá o paradoxo entre o interno e o externo; e estas duas esferas apontam para o *externo*. Sobre isto teríamos ao final das contas uma ética-estética porque pautada no *reconhecimento* que é *exterioridade*.

Dáí no primeiro momento ser belo o segredo dos amantes que sofrem interiormente e silenciam para não causar o sofrimento e desgraça do outro, pois a beleza é exterioridade, por ser um belo para o outro. Ninguém saberá de seus sofrimentos. A ética, ao contrário condena esta postura, porque lhe falta a coragem e ao mesmo tempo convida a lutar na realidade, a sair e se mostrar. Na estética o critério é o reconhecimento da beleza, enquanto na ética é o reconhecimento da moralidade.

Todavia, a estética algumas vezes exige a manifestação quando o silêncio lança perturbação na vida de outrem. Silêncio traz a peça de Eurípides (Ifigênia em Aulides) em que Agamenon deve sacrificar a filha. Neste caso, como proceder? Falar ou calar? O que diz a estética e a ética? A estética exige que ele se cale, porque seria indigno de um herói procurar a consolação junto dos outros, e esperar um certo acaso. No entanto, a ética não dispõe deste expediente; portanto, há de ser o herói trágico aquele que deve manifestar ou falar sobre o infortúnio de si e do outro. Neste momento, pelo extremo ato de coragem e responsabilidade, o herói trágico se torna o filho bem-amado da ética com quem ela usa de toda a sua complacência (KIERKEGAARD, 1979, p. 162). A estética, pois acredita na possibilidade, pode-se aguardar e ter esperança até o último instante para a resolução do conflito. Por outro lado, a ética é muito mais rigorosa e não se deixa iludir pela manifestação; exige que o herói se sacrifique com coragem e dignidade, mostrando a todos que ele é o herói que exprime o geral (KIERKEGAARD, 1979, p. 162). “O estético pedia a manifestação, mas saiu da dificuldade com um golpe do acaso; a ética reclamava-a igualmente, e encontrava no herói trágico a sua satisfação” (KIERKEGAARD, 1979, p. 163).

O herói trágico guarda o segredo e o silêncio que são determinações da vida interior até o momento em que precisa manifestá-los, a fim de que seja reconhecido por todos como um grande herói que não se curva ante os sofrimentos. Mas há um paradoxo no silêncio, porque ele se relaciona como o divino e com o demoníaco. “O silêncio é a armadilha do demônio; quanto mais o demônio é terrível; mas o silêncio é também um estádio em que o indivíduo toma consciência da sua união com a divindade” (KIERKEGAARD, 1979, p. 163).

O calar em primeiro momento leva a pressupor que já não se espera um reconhecimento e que se está voltado para a vida interior. Neste sentido o silêncio é paradoxal porque recairá no demoníaco ou hermetismo⁸ ou ainda na divindade. A questão em pauta é a separação e diferenciação do indivíduo em relação aos outros. Desse modo, o demoníaco é aquele que se separa e se cala a tal ponto que está totalmente fechado ao outro, ainda que na busca da sua singularidade. Ao contrário do Indivíduo que na consciência da sua unicidade se abre ao totalmente outro. Portanto, o risco está em como o indivíduo conduz o seu processo e o seu silenciar, podendo desprezar e ignorar em posição de superioridade todos os demais ou tornar o silêncio cheio de sentido porque sempre retorna à palavra como abertura para o diálogo.

Aparentemente, o demoníaco está associado ao estádio estético, mas como um estado de espírito, voluntário ou não, que torna o indivíduo capaz de dar o salto para o infinito, ainda que este salto possa ou não se realizar. O demoníaco é como um estado anterior ao divino, sem que

8 Guiomar de Grammont chama a atenção para a relação entre o silêncio e o demoníaco a partir da análise de Fausto de Don Juan, bem como no *Conceito de Angústia* sob o título de “hermetismo”. Cf. GRAMMONT, 2003, p. 51 – 54.

necessariamente o preceda. No demoníaco, o indivíduo está em posição de superioridade e/ou isolamento em relação a todos os outros. (GRAMMONT, 2003, p. 51)

O demoníaco aparece como “separação”, e desse modo também se relaciona com a noção de pecado, porque neste instante já se encontra no paradoxo demoníaco (KIERKEGAARD, 1979, p. 169). Esta tensão muito se assemelha ao desespero em que o homem pode negar a fonte transcendente que o criou ou dar o salto para além de si. O problema do paradoxo do silêncio é que há possibilidades e riscos, em outras palavras há uma tragicidade no silêncio, dependendo das circunstâncias ele ganhará um outro sentido. E por conservar um segredo e um mistério, não se sabe da interioridade do outro quando este silencia, não se podendo desse modo emitir julgamentos éticos. Daí a ética exigir a manifestação, as intencionalidades, a fim de que haja clareza e critérios objetivos. De todo modo, aquele que silencia é espreitado pelo demoníaco como também é o a oportunidade fértil para se tornar o Indivíduo.

A grande diferença, sob o prisma do silêncio, entre Abraão e os demais heróis, é que o “cavaleiro da fé” ao sair do geral pelo paradoxo do silêncio retornou ao geral porque entrou em uma relação absoluta com o absoluto. Os outros permaneceram em um silêncio estético ou demoníaco. É por isso que para *Silentio* somente o religioso, pode salvar o estético na luta que trava com a ética (KIERKEGAARD, 1979, p. 166). O silêncio no religioso não é prazer, a magnanimidade que gozará no reconhecimento, mas é sofrimento, porque está em relação privada e absoluta com o absoluto.

Portanto o silêncio de Abraão é paradoxo, tribulação e angústia. Ele está sozinho, não tem os consolos do reconhecimento, muito menos o repouso ou o apaziguamento,

posto que a o seu silêncio não é da esfera do estético ou do ético, não é com um outro semelhante, mas radicalmente com o absoluto, e este fato o coloca em uma situação de total incompreensão diante dos outros. O fardo de Abraão se torna mais árduo porque envolve implicações éticas no que tange ao sacrifício de seu filho, ou seja, é um silêncio que exige uma atitude. Diante da palavra do totalmente outro, a única postura que compete a Abraão é fazer o que lhe foi pedido e silenciar diante do geral. O cavaleiro da fé está diante da terrível responsabilidade da solidão que beira ao demoníaco sob os olhos dos outros, loucura e insensatez.

Abraão está só, porque a relação com o absoluto só se dá individualmente e solitariamente, e o que ali se estabelece é particular e privado aos dois, é uma “palavra” que não pode ser dita aos outros, porque os outros não a vivenciaram e a experimentaram. Qualquer tentativa de nomeação é um exercício e esforço vazio. Por isso Abraão não fala da sua relação com o absoluto porque lhe é o seu mais profundo e enigmático segredo. “A sua linguagem é divina, fala as línguas” (KIERKEGAARD, 1979, p. 179).

Abraão cala-se... porque não *pode* falar; nesta impossibilidade residem a tribulação e a angústia. Porque, se não me posso fazer compreender, não falo, mesmo se discurso noite e dia sem interrupção. Tal é o caso de Abraão; pode dizer tudo, exceto uma coisa, e quando não pode dizê-la de maneira a fazer-se entender, não fala. (KIERKEGAARD, 1979, p. 179).

Abraão não pode dar uma explicação definitiva da sua atitude, por isso não fala. Ele se encontra na tensão com a moral. A qualquer momento ele poderia tudo abandonar e dizer que estava se encaminhando para um sacrifício, o de seu filho. Mas neste ponto também reside uma outra categoria relevante, o absurdo, que é o reconhecimento das limitações da razão. É esta categoria que livra Abraão

do desespero ao mesmo tempo que conserva o seu silêncio. De alguma forma ele sabe que retornará com Isaac para casa, por virtude do paradoxo da fé.

E como dissemos no início deste tópico, não se acaba com o silêncio, Abraão proferiu uma última frase em sua angustiante subida do Morija: “*Meu filho, Deus prover-se-á ele próprio do cordeiro para o holocausto*” (grifo meu, KIERKEGAARD, 1979, p. 180). Mas por que Abraão não falou antes? E o que dizer se já sabemos que não se pode falar? Eis o paradoxo, como falar e não dizer ao mesmo tempo?

A palavra final que resolveria este paradoxo é a ironia que diz sem nada dizer, e aqui ela retorna para livrar Abraão de uma armadilha, a moral.

A sua resposta a Isaac reveste a forma de ironia, porque é ela sempre que se emprega para exprimir qualquer coisa, sem, no entanto, dizer seja o que for. Se Abraão tivesse respondido: nada sei, haveria proferido uma mentira. Não lhe cabe pronunciar seja o que for, porque não pode dizer o que sabe. (KIERKEGAARD, 1979, p. 182).

O cavaleiro da fé se utilizou de uma língua estranha, pois como vimos os outros não compreenderão o que ele sabe, somente o absoluto o compreende. E como sabemos do final da história, Abraão retorna com Isaac. Ele não mentiu, Deus providenciou o cordeiro. Recorrendo ao revestimento irônico Abraão permaneceu no paradoxo do silêncio saltando para o paradoxo da palavra ao mostrar que a palavra é plurissignificativa e tem um caráter metafórico, foi a palavra que condenou Isaac, mas também foi a palavra que o salvou. O cordeiro em seu sentido metafórico foi Isaac, mas depois retornou ao seu sentido real. Assim o fez Abraão, o duplo movimento da fé, primeiro da palavra ao silêncio, e depois do silêncio à palavra.

Mas a palavra divina aquela da relação profunda e amorosa com o totalmente outro, somente Abraão a

tem, e não sente necessidade de pronunciá-la ou querer o reconhecimento do geral porque dialoga amorosamente com o próprio Deus e por Ele é reconhecido e amado.

Mas aquele que ama Deus não tem necessidade de lágrimas nem de admiração; esquece o sofrimento no amor, e tão completamente que não deixará atrás de si o mínimo traço de dor, se não fosse o próprio Deus a recordar-lhe; porque vive no secreto, conhece a angústia, conta as lágrimas e nada esquece. (KIERKEGAARD, 1979, p. 183).

Por fim queremos focar quanto ao silêncio sob outro prisma, não o do homem perante Deus e os seus semelhantes, mas o de Deus; porque no início foi Deus quem falou. A angústia de Abraão é também por causa da palavra misteriosa de Deus, e em toda a nossa reflexão percebemos que a linguagem humana teve o seu aparecimento quando o totalmente outro falou ao homem em uma atitude plenamente amorosa. Daí nos valermos de Johannes Climacus em suas palavras para nós decisivas e radicais nas *Migalhas*.

Mas o deus não precisa de nenhum discípulo para compreender-se a si mesmo; e assim nenhuma ocasião pode agir sobre ele de modo a equivalerem ocasião e decisão. Que é que pode, então, movê-lo a apresentar-se? Ele tem de mover-se a si mesmo e continuar sendo o que Aristóteles diz dele: “Sem mover-se move tudo” (akínetos pánta kineî). Porém se ele se move, então não é uma necessidade que o faz mover-se, assim como se não pudesse suportar o silêncio, mas precisasse irromper na palavra. Mas se não é por necessidade que se move, o que é que o move, o que será, senão o amor? (KIERKEGAARD, 1995, p. 46).

Para nós esta citação tanto resume o problema como a natureza da linguagem. O silêncio e a palavra são linguagem, mas é preciso que esta irrompa na palavra e se faça amorosidade através do diálogo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O totalmente outro se pronuncia porque deseja ser compreendido e deseja amar os homens, e isto só é viável pela palavra ainda que esta seja paradoxal, histórica e falível. Todavia uma atitude amorosa está disposta a correr todos os riscos da incompreensão. Foi isto o que Johannes Climacus desenvolveu nas *Migalhas* sob o paradigma da linguagem, as diferenças encontram um médium na palavra, e o outro é inteiramente livre para dela fazer o seu uso, embora seu último anseio seja o de estabelecer a compreensão que é o amor, é fazer com que as pessoas se entendam e se mostrem. A linguagem sempre apontará para um algo mais, um transcendente, um afã de unidade plena; contudo, a linguagem humana se rodeará pelo trágico porque pode se fechar e se abstrair, pode não querer a alteridade e se tornar hermética.

Assim, toda linguagem porque inicialmente uma palavra do divino, é comunicação para o amor, portanto compromisso diante do outro, sobretudo do mais abandonado, visto que foi ao menor de todos que o Deus quis também se fazer compreender. E ainda que amor, a palavra é ironia, ainda que busca, a palavra é história, é justamente esta natureza dialética que torna a linguagem paradoxal. Portanto, a subjetividade em Kierkegaard é atravessada pela dialética da linguagem, seja como sinal de contradição, tensão entre a palavra e o silêncio, ou escolha perene que deve ser realizada diante dos paradoxos e conflitos existenciais.

BIBLIOGRAFIA

GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard**. Petrópolis, RJ: Catedral das Letras, 2003.

KIERKEGAARD, Soren. **Migalhas Filosóficas, ou, Um bocadinho de filosofia de João Clímacus**; tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.

KIERKEGAARD, Soren. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KIERKEGAARD, Soren. **Textos selecionados**; tradução e notas de Ernani Reichmann. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná-UFPR, 1978.

SAMPAIO, Silvia. *Kierkegaard e Paul Auster: a invenção da solidão* in **Soren Kierkegaard no Brasil**: festschrift em homenagem a Álvaro Valls. (orgs, Deyve Redson et alli). João Pessoa: Ideia, 2007. PP. 183-196.

CAPÍTULO 7

DA CENTRALIDADE À POTENCIALIZAÇÃO DA SUBJETIVIDADE: BREVE REFLEXÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA

Ana Karoliny da Costa¹

INTRODUÇÃO

A concepção instrumental da linguagem é legada à tradição do pensamento filosófico e sua importância pode ser destacada desde o período pré-socrático. Considerada condição de possibilidade da comunicação, mas não condição de possibilidade do conhecimento, o papel da linguagem na tradição acentuou-se de modo relevante, porém, de forma secundária. O começo de sua tematização na grande tradição filosófica, por outro lado, coloca em questão o seu sentido, notabilizando sua função designativa das coisas do mundo, revelando certo reducionismo do seu verdadeiro lugar no empreendimento filosófico.

Com Kant², a filosofia passa a se articular como investigação transcendental, tomando a subjetividade

1 Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).
E-mail: karoliny.costa@aluno.uece.br

2 Para uma contextualização do tema, diz Oliveira (1978, p. 128): “O mundo moderno é marcado por um grande acontecimento epistemológico: o aparecimento da ciência moderna da natureza, a qual traz em si mesma, implicitamente, um novo modo de autocompreensão do homem, cuja explicitação filosófica coincide com o longo processo de desenvolvimento dos sistemas filosóficos desta época, os quais vão culminar na Filosofia de Kant”.

enquanto princípio de como conhecer; dito de outra forma, no pensamento kantiano, as determinações conceituais que constituem o objeto da teoria filosófica são determinações do sujeito. Não se trata de uma filosofia dos objetos, mas da condição subjetiva de possibilidade de conhecimento destes, de modo que, modernamente falando, transcendental é a estrutura da subjetividade, que é, por sua vez, condição de possibilidade do conhecimento acerca de qualquer coisa. “O mundo só existe para o homem em virtude da atividade do homem: é a subjetividade transcendental que constitui o mundo como mundo – objeto” (OLIVEIRA, 1978, p. 129). O sujeito se efetua, portanto, como o centro da filosofia, pois é o ser humano o ser fundamental, capaz de falar do mundo, de sua realidade, do ser em seu todo, diferenciando, assim, o pensamento moderno daquele anterior, legado da tradição.

Em um diálogo crítico, à luz do pensamento de Manfredo Araújo de Oliveira³, pensador cearense de notável relevância no cenário filosófico brasileiro pela importância de suas obras e reflexões, e sem a pretensão de esgotar o assunto, apresentaremos alguns pontos que refletem acerca da hegemonia da filosofia da subjetividade, apontando para a mudança fundamental que se deu quando a linguagem passou a ocupar o centro da teoria filosófica.

Consideraremos ainda a centralidade da semântica e a despotencialização da subjetividade, bem como um breve desenvolvimento dessa discussão, o que é postulado, de modo especial, na obra *Antropologia Filosófica Contemporânea: Subjetividade e Inversão Teórica*, na qual Oliveira expõe a conquista da centralidade da

3 Doutor em Filosofia pela Universidade Ludwig-Maximilians de Munique na Alemanha. Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor Emérito da Universidade Federal do Ceará (UFC).

subjetividade, assim como as direções que se seguiram no tratamento da questão, perpassando a discussão de uma virada radical de centro no quadro teórico da filosofia.

A filosofia, desde a sua origem, se entendeu e foi concebida como uma série de teorias que se caracterizam por sua temática irrestrita: com ela, tudo pode ser objeto de consideração filosófica, tudo pode se converter em um tema a ser refletido. Com a modernidade, a filosofia se afirma como filosofia da subjetividade, considerando tudo o que é a partir da mediação categorial subjetiva. Enquanto os antigos se perguntavam o que são as coisas, sem pensar em mediações, a filosofia moderna se caracteriza, especialmente com Kant, “pela tematização da estrutura complexa da subjetividade finita como mediação necessária de todo conhecimento e toda ação” (OLIVEIRA, 1978, p. 130).

1 A CENTRALIDADE DA SUBJETIVIDADE E O LUGAR DA LINGUAGEM

Na obra *Crítica da Razão Pura*, um ponto central para o filósofo de Königsberg é sua crítica imanente à razão, na qual Kant retira do sujeito a posição de mero receptor do conhecimento acerca dos objetos do mundo, o reconduzindo para uma análise sobre o problema do conhecimento. Se Copérnico colocou o sol no centro do universo, Kant deslocou o sujeito para a centralidade da cognição, situando a razão na posição de legisladora.⁴ Essa mudança de paradigma que inverte a relação entre sujeito

4 Oliveira (1978, p. 129) acentua que a filosofia de Kant deve ser entendida, em última análise, como um exame crítico da “ciência primeira” buscada por Aristóteles, através do qual tal “ciência” sofre uma transformação radical que Kant denominou como a revolução copernicana do pensar.

e objeto possibilitou resoluções mais satisfatórias quanto à fundamentação do conhecimento. Nesse tocante, Oliveira esclarece:

Numa palavra, aqui, todos os elementos necessários para o conceituar de algo provêm da própria esfera do conceituar e não da coisa. A consequência fundamental dessa reviravolta que continua central no pensamento contemporâneo é a referência ao sujeito como elemento determinante de uma teoria filosófica (OLIVEIRA, 2012 p. 107).

A reputada reviravolta copernicana desvelou o sujeito transcendental como ponto central do processo cognitivo, fazendo do projeto de Immanuel Kant algo marcante para o pensamento ocidental. “A filosofia de Kant tematiza, com toda clareza, aquilo que era a tendência oculta da filosofia moderna: a função construtiva da subjetividade no conhecimento” (OLIVEIRA, 1978, p. 129). Foi a partir de um cenário de intensa disputa teórica que o filósofo alemão se viu inclinado a resolver a questão da validação do conhecimento científico, questão essa deixada por racionalistas e empiristas. A pretensão kantiana do reordenamento da posição do objeto e do sujeito do processo gnosiológico revelou que é possível conhecer e fazer ciência, incorporando a contingência dos fenômenos naturais na análise filosófica.

O método transcendental confere o princípio de uma submissão dos dados da experiência às representações *a priori* (tempo e espaço). Isto implica também reconhecer os limites do conhecimento, passando da imprecisão do conhecimento para os fenômenos que são mediados pelo sujeito, ou seja, permite que se passe de um saber impreciso à um saber seguro. Oliveira explicita que é “o Eu penso, não o eu empírico, mutável, histórico, sujeito ao mundo, mas o Eu transcendental, isto é, a consciência enquanto tal se manifesta na filosofia de Kant – e isso é típico para todo o

pensamento transcendental – como a mediação universal e necessária para o desvelamento do real” (OLIVEIRA, 1978, p. 129). Por conseguinte, a filosofia transcendental não é uma filosofia dos objetos, mas da condição subjetiva de possibilidade de conhecimento dos objetos. Diz respeito às condições do sujeito, da estrutura e do aparato cognitivo humano que determinam o que se pode conhecer. Para Oliveira:

Filosofia se torna, então, teoria da estrutura conceitual do conhecimento humano, que é condição de possibilidade de nossa representação do mundo. Trata-se de demonstrar a “mediação categorial subjetiva” de nosso conhecimento do mundo objetivo, o que significa dizer que a referência à subjetividade é o elemento determinante de uma teoria filosófica. (OLIVEIRA, 2012, p. 107).

De modo significativo, Kant inscreve na história do empreendimento teórico da filosofia o princípio de sujeição necessária do objeto em relação ao sujeito. Regulado pelo sujeito transcendental, o conhecimento dos fenômenos é algo seguro; ou seja, a razão humana é capaz de construir um conhecimento confiável acerca da natureza. Nesse sentido, as filosofias resultantes, sob a influência dessa reviravolta transcendental, não levantam mais a pretensão de dizer o real tal como ele é, mas ambicionam alcançar as categorias por meio das quais o sujeito pode conhecer aquilo que lhe é dado através da experiência.

Manfredo Oliveira concorda com o que já parece estar delimitado em Hegel: que a filosofia moderna é circunscrita como filosofia da subjetividade. Hegel compreendeu que transcendental em Kant “é um termo que pretende exprimir a tarefa própria da filosofia: a demonstração das determinações subjetivas do pensamento que constituem a instância de constituição dos objetos de nossa experiência” (OLIVEIRA, 2012, p. 109). Hegel critica então a filosofia

da subjetividade enquanto filosofia transcendental por entender que ela constitui “um grande obstáculo para a realização da tarefa teórica específica da filosofia” (OLIVEIRA, 2012, p. 108). Quanto à crítica de Hegel a Kant, é possível compreender a partir de Oliveira que:

Mostra-se claramente a unilateralidade da filosofia transcendental de Kant no fato de ele ter concebido essa unidade como algo situado exclusivamente no polo subjetivo e, conseqüentemente, de ter interpretado as determinações lógicas como algo essencialmente subjetivo: são precisamente as determinações ou os conceitos do entendimento (faculdade do sujeito) que produzem a objetividade dos conhecimentos da experiência. Essa é a razão por que a crítica a que Kant submete as categorias da metafísica não leva propriamente em consideração seu conteúdo e suas relações entre si (OLIVEIRA, 2012, p. 113).

Por outro lado, Kant e Hegel concordam que a filosofia tem como tarefa primeira tematizar e explicitar a dimensão do conceituar. A subjetividade como princípio de como conhecer se revela também, nesta perspectiva, como a própria conquista do ser humano enquanto ser humano. Para tanto, ele deve ser pensado também em sua constituição ontológica. Hegel certamente se esforçou em superar o quadro teórico kantiano, mas, de acordo com Oliveira, acabou por fundamentar uma variante da filosofia da subjetividade.

Oliveira tem uma grande predileção pela hermenêutica filosófica, já que ela não é um método interessado em apenas capturar o mundo, mas, sobretudo, capaz de tematizar o próprio ser por meio do entendimento da linguagem como ser. O filósofo cearense ressalta, a partir da consideração de Heidegger, que a dimensão originária que abrange subjetividade e objetividade não pode se dar à luz da dimensão hegeliana do ser, pois o que Hegel na

verdade realiza é a ampliação do conceito de subjetividade, refletindo, nesse tocante, a intersubjetividade.

Com Hegel o lugar do sujeito transcendental passa a ser repensado a partir dos limites da estrutura da subjetividade, porém, seu pensamento não consegue alcançar a dimensão absoluta do pensar, por não considerar a linguagem. Ela se encontra ausente das considerações hegelianas: “Há, sobretudo, uma ausência total da semântica em seu projeto” (OLIVEIRA, 2012, p. 115).

Para Oliveira, “contactar Heidegger significa contactar toda a tradição de pensamento do Ocidente, já que sua filosofia nada mais é do que um profundo diálogo com o tipo de pensamento que sempre permanece no horizonte, a partir do qual nossas perguntas encontram sentido” (OLIVEIRA, 1989, p. 103). Heidegger considera que a tradição reduziu consideravelmente a filosofia à uma teoria do ente enquanto ente e, nesse sentido, ela é fundamentalmente ontológica aos moldes de Aristóteles. Entender tal posição de Heidegger “implica perguntar pela estrutura fundamental da metafísica clássica e da filosofia transcendental moderna” (OLIVEIRA, 1989, p. 105). Oliveira esclarece ainda mais este ponto ao afirmar que:

Aristóteles se perguntava pelo ente enquanto ente e chegou à conclusão de que o ente é dito de diferentes modos. A questão fundamental da metafísica era então a unidade dos significados distintos de ente. Para Heidegger, a pergunta pelo próprio sentido do ser é anterior à pergunta pela unidade na multiplicidade de significações do ente: Heidegger procura refletir sobre o horizonte último da determinação do sentido do ente. Isto significa que a doutrina do ente, como a metafísica a concebera, é superada pela pergunta pelo sentido do ser, que lhe deve servir de fundamento. (OLIVEIRA, 1989, p. 105).

Marcada pelo esquecimento do ser, a tradição filosófica não foi capaz de tematizá-lo. Heidegger, ao

retomar a questão do ente em Aristóteles, passa a fazer do ser a questão última da filosofia, mas é preciso considerar que ‘sua ‘virada ontológica’ sob nenhuma forma pode significar uma simples recuperação da metafísica pré-kantiana, pois o ser aqui não é o ente ou o polo contraposto à subjetividade, mas emerge como sentido originário que se mostra em si mesmo” (OLIVEIRA, 2012, p. 116-117).

Heidegger considera que o ser nunca é uma dimensão do ente, posto que abrange todos os entes. Nesse sentido, toda questão, para Heidegger, se situa no que ele chama de diferença ontológica, que consiste na diferenciação entre ente e ser, mostrando assim, segundo Oliveira, que do ponto de vista do conteúdo, Heidegger teve uma intuição especialmente considerável, apesar de não ter conseguido explicitar a dimensão que intuiu.

A crítica operada por Heidegger considera que a metafísica tradicional se preocupou em tematizar apenas o ser dos entes, mas não o ser. Heidegger está fundamentalmente correto na formulação de sua crítica à metafísica clássica: “Sua questão fundamental é a questão do ser, que só pode ser enfrentada através da pergunta pelo sentido do ser, uma pergunta metafísica sobre pluralidade dos modos de dizer ser” (OLIVEIRA, 2012, p. 119).

Embora Oliveira considere que Heidegger, do ponto de vista teórico, não conseguiu articular de modo adequado a dimensão abrangente, destaca que há no filósofo alemão a intuição fundamental de uma esfera de conteúdo que é de fato esquecida pela grande tradição filosófica: “No entanto certamente um horizonte muito fecundo de interpretação do pensamento de Heidegger é considerá-lo como um grande esforço de superação do quadro teórico da filosofia da subjetividade na perspectiva de articulação de uma nova forma de pensar” (OLIVEIRA, 2012, p. 4). Outro ponto

a ser considerado é que o modo como o filósofo alemão tematizou a dimensão da subjetividade como *Dasein* o fez perder aspectos centrais da própria ideia de subjetividade, desabonando também conquistas lógicas e linguísticas.

Numa palavra, ele não atribuiu qualquer importância àquilo que Puntel denomina a dimensão estrutural sem o que qualquer consideração dos temas da filosofia permanece sem determinação. Para Puntel isto significa dizer que Heidegger conheceu e trabalhou o pensamento moderno até a reviravolta transcendental, mas não trabalhou mais a “reviravolta pós-transcendental” introduzida pela filosofia analítica e que pôs a linguagem, a lógica etc. no centro da filosofia. (OLIVEIRA, 2012, p. 20).

Destarte, Heidegger acaba deixando de atentar para a dimensão da teoricidade, desconsiderando a dimensão estrutural e, dessa forma, não consegue realizar a tarefa a que se propôs.

1.1 BREVES CONSIDERAÇÕES ACERCA DA REVIRAVOLTA LINGUÍSTICA

De forma introdutória, a reviravolta linguística pode ser entendida como a tomada de consciência de que o primeiro pressuposto de qualquer conhecimento é a linguagem. Essa virada passa a ser entendida como forma de estudo da filosofia, como nova maneira de compreender a linguagem quando ela mesma se torna condição de possibilidade da comunicação e do conhecimento.

Tal reviravolta foi capaz de eliminar a ideia de um pensamento puramente empírico, sem mediações. A linguagem que se exprime e se articula revela que o conhecimento da experiência já está filtrado, pois “a realidade não está fora da esfera conceitual, e a rejeição do ‘mito do dado’ significa que não existe uma presença pura, originária, fora da esfera conceitual” (OLIVEIRA, 2014, p. 187). Considerando que as mediações linguísticas são

indeláveis, a tentativa de explicar a reviravolta linguística a partir das próprias expressões ínsitas à linguagem constitui o cerne dessa reviravolta.⁵ Tal transformação, que marcou o século XX, significou para a filosofia:

Em primeiro lugar, que, depois da reviravolta linguística, não podemos mais analisar nossa capacidade de conhecimento independentemente de nossa capacidade de falar e agir, uma vez que nós enquanto sujeitos cognoscentes já sempre nos encontramos no horizonte de nossa prática no mundo vivido. Linguagem e realidade estão mutuamente imbricadas de tal modo que toda experiência humana é linguisticamente impregnada. Com isso, supera-se definitivamente o “mito do dado”, uma vez que mesmo a experiência sensível já é mediada linguisticamente de tal modo que ela perde a autoridade epistêmica daquela instância que nos daria imediatamente a realidade pura. (OLIVEIRA, 2014, p. 187).

A linguagem, que na grande tradição possuía mero valor instrumental designativo, passa, então, a ser o cerne da filosofia, o que se configura na tese “de que não é mais possível pensar a filosofia sem linguagem, e isso tem consequências fundamentais em uma articulação, o que se configura como tese da centralidade da linguagem na filosofia” (OLIVEIRA, 2014, p. 192).

Antes mesmo do Círculo de Viena, o pragmatismo já concebia a linguagem como objeto de conhecimento. É possível aqui destacar que por mais que a reviravolta tenha dado seus sinais precursores com matemáticos e lógicos no final do século XIX, a grande referência para o momento significativo da virada foi o esforço de Wittgenstein, efetuado na segunda fase do seu pensamento, com a finalidade de “uma volta à imediatidade, à linguagem imediata do dia a dia. Daí porque os jogos de linguagem

5 Muito bem explicitada na obra *Reviravolta Linguístico-Pragmática* de Manoel Araújo de Oliveira.

se apresentam como motivo central, o cerne mesmo de suas considerações filosóficas” (OLIVEIRA, 1989, p. 99). A filosofia analítica radicalizou a mediação consciencial da reviravolta linguística na medida em que compreendeu que não há consciência que não seja linguisticamente articulada, entendendo a linguagem, então, como uma espécie de grandeza transcendental, o que possibilitou Habermas e Apel repensarem a tradição kantiana num viés linguístico⁶.

Notabiliza-se uma grande disposição proveniente principalmente da tradição da filosofia analítica que afirma que não existe nenhuma questão propriamente filosófica, posto que toda indagação se originaria no tratamento científico. O realismo metafísico, à consideração de um primeiro momento em Putnam, explica que “a física representa uma aproximação de uma teoria verdadeira e completa da estrutura do mundo” (OLIVEIRA, 2014, p. 197). Como também defende que “as ciências descrevem e explicam uma realidade inteiramente independente de nós” (OLIVEIRA, 2014, p. 197). Sobre o realismo metafísico, Oliveira elucida:

Numa palavra, o realista metafísico afirma que podemos falar das coisas e pensar nelas como elas são em si mesmas em sua constituição intrínseca, independentemente de nosso espírito, de nossa linguagem e certos tipos de entidades independentes. Nessa perspectiva, o mundo é interpretado enquanto a totalidade inalterável de objetos independentes de nosso espírito, de nossa linguagem, de nossas teorias. Hoje se aceita a tese de que essas entidades têm nos objetos materiais seu paradigma, e

⁶ Oliveira esclarece (2019, p. 293) que a postura epistemológica na contemporaneidade com K.-O. Apel retoma o debate realismo versus antirrealismo. A postura do realismo, nesse ínterim, se caracteriza por afirmar que nós não criamos, produzimos ou constituímos o mundo real, mas, antes, o encontramos.

que a correspondência em questão é uma relação causal (OLIVEIRA, 2014, p. 197).

Esse tipo de realismo revela um esquema unilateral em que a linguagem aponta para o que são as coisas nelas mesmas. Tal unilateralidade consiste em reduzir a linguagem a uma produção humana, restringindo seu campo de visão para um âmbito linguístico mais abrangente: “Nesse sentido, a linguagem possui um poder de expressão muitíssimo maior do que a linguagem entendida como sistema semiótico de comunicação” (OLIVEIRA, 2014, p. 204). O realismo, tomado em sentido genérico, é específico de uma filosofia pós-transcendental, ou seja, aquela que diz que nunca se conhece o real, porquanto ele é inatingível. Essa filosofia continua vigorosamente presente e muitos são os que defendem sua forma de pensar. De certo modo, esse pensamento colabora com as investigações que refletem acerca dos limites da subjetividade.

Manfredo ressalta que o contato de Putnam com a segunda fase do pensamento de Wittgenstein o levou “a considerar o realismo metafísico uma ingenuidade, no sentido em que simplesmente não se sustenta mais” (OLIVEIRA, 2014, p. 197), passando a tomar, então, uma posição alternativa, um tipo de postura antirrealista. Quanto a essa última posição, Manfredo Oliveira diz:

Certamente, a tese de que o mundo (a natureza, a realidade, o universo, as coisas mesmas) existe ou possa existir em absoluta independência do espírito e, conseqüentemente, da linguagem enquanto tal, autodestrói-se em sua enunciação – portanto, não é inteligível e, por isso, inaceitável. Antes de tudo porque inteligibilidade implica algo conceitual (OLIVEIRA, 2014, p. 198).

Na contemporaneidade, as disputas teóricas entre correntes materialistas e alternativas auxiliaram, de certo modo, a transpor o esquema do pensamento moderno que

pôs a subjetividade em seu centro. Na ponderação das teorias antirrealistas e das discussões atuais compreende-se que não existe conhecimento de qualquer realidade destituído de esquemas conceituais, de modo que a linguagem e seus esquemas constituem o elemento fundamental de qualquer teoria: “Portanto, a linguagem diz o mundo, ela é a instância intransponível da expressabilidade do mundo, e por isso seu lugar na filosofia é absolutamente central” (OLIVEIRA, 2014, p. 192). Nesse sentido, posições filosóficas que se apresentam como superação, como filosofia pós-transcendental, colaboram na compreensão de que embora não seja possível esgotar o real, é viável conhecê-lo a partir de determinados quadros que podem ser mais ou menos abrangentes, sendo, nesse sentido, conhecimento em aberto.

A proposta da filosofia sistemático-estrutural de L. B. Puntel na obra *Estrutura e Ser* situa a reviravolta linguística “no contexto de uma revolução copernicana da revolução transcendental que desemboca numa filosofia pós-transcendental” (OLIVEIRA, 2014, p. 192). Manfredo se põe ao lado dessa compreensão, na defesa de que todo nível de abordagem do real fala de certa forma o que seja o real, bem como o que pode e deve ser explicitado criticamente, observando que:

A linguagem humana se compõe de diferentes tipos de sentenças entre as quais as fundamentais são as sentenças teóricas, práticas e estética correspondentes às três formas de relação entre o espírito e o mundo, que constituem três modos de exposição do mundo igualmente originários. Essas sentenças se diferenciam entre si por sua respectiva forma linguística, o que implica afirmar que a forma linguística é decisiva para a caracterização do tipo de discurso em jogo. (OLIVEIRA, 2012, p. 134).

A filosofia sempre foi concebida como um conhecimento universal, no sentido de que o seu conteúdo

não possui restrições, o que a torna absolutamente abrangente. Com a modernidade, observou-se que a filosofia se articulou fundamentalmente como uma teoria do conhecimento válido, realizando uma espécie de divisão de trabalho entre as diversas teorias, entre as quais se destacam as científicas e as filosóficas.

As ciências explicam como as coisas se comportam e, para fazê-lo, certamente utilizam-se de uma série de pressupostos sobre os quais não refletem. Entretanto, é preciso atentar-se que enquanto consciência crítica da *práxis* humana, a filosofia é pós-científica, sendo capaz de se vincular à todas as formas de experiência humana, sejam elas científica ou pré-científica. Em princípio, tudo pode ser objeto de reflexão filosófica porquanto a filosofia se põe como teoria, o que não significa tomar para si os objetos da ciência, pois ela possui sua tarefa específica. O empreendimento filosófico, nesse sentido, pode ser entendido como a busca dos pressupostos, mostrando-se também como investigação ontológica. Como o conhecimento filosófico e os demais conhecimentos se complementam em níveis diferentes, cabe à filosofia avaliar criticamente os pressupostos com os quais trabalham as ciências e as diversas áreas do conhecimento.

2 A VIRADA PARA UMA DESPOTENCIALIZAÇÃO DA SUBJETIVIDADE

Atualmente é possível considerar que a filosofia concebe a linguagem como seu nascedouro, de tal modo que ela se tornou a mediação sem a qual não podemos mais filosofar. A filosofia deve iniciar pela consideração de sua mediação linguística, sendo ela “uma atividade que se efetiva na esfera da linguagem, exige-se a tematização de seus pressupostos

linguísticos, que é uma consequência da reflexividade que caracteriza a atividade teórica nesse nível de sua efetivação” (OLIVEIRA, 2014, p. 193). Nesse sentido compreende-se que tudo que esteja fora de um quadro teórico permanece indeterminado e que qualquer teoria só passa a ter sentido quando colocada no contexto de um quadro teórico.

Por sua vez, a filosofia enquanto exposição do mundo tem a ver essencialmente com articulação: é difícil conceber uma filosofia só no pensamento, só na intuição. Ela se articula precisamente na esfera da linguagem, o que conduz a uma tese básica: se a esfera de articulação da “coisa” da filosofia é a linguagem, então na estruturalidade da linguagem se pode ler a própria estruturalidade da coisa. Essa tese na realidade expressa a intuição fundamental da concentração da filosofia analítica na linguagem, portanto constitui o cerne do que se pode chamar “reviravolta pós-transcendental da filosofia” (OLIVEIRA, 2012, p. 133).

A determinação da metadimensão originária do ser é a tarefa central da filosofia sistemática estrutural, perspectiva defendida por Manfredo Oliveira em diálogo com o pensamento de Lorenz Bruno Puntel. Tal posição se caracteriza por articular “a teoria filosófica como uma teoria da totalidade do ser, como uma concepção global da realidade, que possui, por isso, duas características básicas: a completude da temática e a demonstração das conexões entre todos os componentes temáticos” (OLIVEIRA, 2014, p. 192). A teoria de Puntel objetiva a recuperação do caráter sistemático da filosofia, ou seja, a elaboração de uma teoria filosófica que se configure como uma teoria do ser como tal e em sua totalidade.

Esse caráter sistemático da filosofia permite articular que não é mais a subjetividade que se põe, mas que pergunta pelo ser: “O ser, na medida em que é expressável enquanto tal, possui uma relação imanente essencial com a linguagem que é precisamente a instância correlata a essa

expressabilidade universal, uma característica imanente do ser em si mesmo” (OLIVEIRA, 2014, p. 192).

A filosofia sistemático-estrutural toma como procedimento a análise da estrutura das sentenças que compõem uma teoria filosófica. Para isso, adota como critério a formulação do *Tractatus* de Wittgenstein que Puntel denomina como a forma proposicional geral (*Tractatus* 4.5): é o caso que assim e assim.⁷ Por conseguinte, abre-se caminho para a inversão em que não é o sujeito, mas o ser, o elemento fundamental do empreendimento filosófico, já que sua estrutura “não faz referência a sujeito, a falante ou a consciência ou a qualquer coisa semelhante, mas afirma simplesmente que algo é articulado absolutamente” (OLIVEIRA, 2012, p. 135). Salienta-se aqui que não se trata de desprezar a subjetividade, mas de despotencializá-la, uma vez que a linguagem passa a assumir centralidade na determinação de todas as coisas.

Um ser que pode ser compreendido na linguagem tem sentido maximal, porém não restringe a linguagem ao seu sentido humano, mas sim a concebe em sua dimensão universalíssima, pois “como linguagem universal, não é um produto humano, mas já está dada com o mundo no sentido do ser em seu todo” (OLIVEIRA, 2012, p. 128). À luz do pensamento de Puntel, se o ser é expressável, então essa universalidade corresponde à uma instância de sua expressão igualmente universal, inteligível, conceituável, isto é, a linguagem:

7 Manfredo Oliveira (2012, p. 134) explica que Puntel justifica a escolha dessa formulação pelas seguintes razões: 1) por ela ser inequivocamente teórica-indicativa no sentido sintático-linguístico; 2) por ela articular o ponto decisivo da determinação do discurso teórico: já que ele expressa literalmente que “o caso é” e não como ele poderia ou deveria ser; 3) por ela não implicar qualquer restrição para a forma sintática específica das sentenças a que o operador é aplicado.

Expressabilidade é um termo usado por Puntel como uma espécie de fórmula abreviada de uma série de termos como inteligibilidade, conceitualidade, compreensibilidade, explicabilidade, articulabilidade etc. Portanto, se o ser em sua universalidade é expressável, e é isso que pressupõe em princípio qualquer empreendimento teórico sob pena de ou ser autocontraditório ou não ter sentido, então a essa universalidade corresponde uma instância de sua expressão igualmente universal, uma instância expressante, a linguagem, de modo que parafraseando Gadamer, se pode dizer “o ser que pode ser entendido é o universo do discurso”, o que significa uma relação essencial entre o ser e a linguagem (OLIVEIRA, 2012, p. 127).

Na linguagem está implícito o relacionamento do ser humano com os outros e com o mundo, mas ela também é expressão de algo extralinguístico. Portanto, na teoria da totalidade proposta por Puntel, o que se destaca é a consideração teórica sistemática daquilo que está implicado nos relacionamentos linguísticos com os outros no mundo. Para Puntel, o ser que pode ser compreendido é o universo do discurso, que aponta para uma relação essencial entre o ser e a linguagem no sentido da linguagem maximal. A linguagem como produto humano diz respeito à uma parte de uma linguagem muito mais abrangente. Coloca-se aqui, na terminologia de Puntel, o que é específico do ser humano: “de ser o ente que é intencionalmente coextensivo com o universo” e, neste sentido, centro da dimensão contingente. Desta forma, a dimensão absolutamente contingente, para ser adequadamente pensada deve ser concebida de tal maneira que sejam respeitadas e articuladas a possibilidade e a realidade do espírito finito e contingente (OLIVEIRA, 2012, p. 26).

A linguagem maximal possui sentido de linguagem absolutamente universal, condição de possibilidade de todas as linguagens regionais e particulares. Ela não é um

produto humano, mas já está dada com o mundo no sentido do ser em seu todo, pois “nada existe que não seja ou não possa ser articulado em forma de linguagem” (OLIVEIRA, 2012, p. 129). Trata-se, portanto, de uma estrutura necessária e imanente, ou seja, um momento estrutural do mundo entendido como ser em sua totalidade.

Na consideração dessa linguagem, “a referência a subjetividade se torna simplesmente supérflua” (OLIVEIRA, 2012, p. 129). Aquilo que pode ser compreendido e articulável só é compreensível na medida em que é colocado no contexto de um quadro teórico, o que já demonstra a centralidade da linguagem.

Por sua vez, a filosofia enquanto exposição do mundo tem a ver essencialmente com articulação: é difícil conceber uma filosofia só no pensamento, só na intuição. Ela se articula precisamente na esfera da linguagem, o que conduz a uma tese básica: se a esfera de articulação da “coisa” da filosofia é a linguagem, então na estruturalidade da linguagem se pode ler a própria estruturalidade da coisa. Essa tese na realidade expressa a intuição fundamental da concentração da filosofia analítica na linguagem, portanto, constitui o cerne do que se pode chamar reviravolta pós-transcendental da filosofia (OLIVEIRA, 2012, p. 133).

Portanto, quanto à questão da superação da filosofia da subjetividade, a posição da filosofia sistemático-estrutural é que “a virada se efetiva com a mudança radical de centro: não o sujeito, mas a linguagem constitui o centro da formação de uma teoria, o que tem como implicação a despotencialização do sujeito” (OLIVEIRA, 2012, p. 135).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na reflexão acerca das teorias filosóficas que nasceram da reviravolta linguística, observa-se que de certo modo foi iniciada uma retomada do tratamento das questões ontológicas, de questões que dizem respeito à compreensão

do mundo e, por conseguinte, da realidade como um todo. Oliveira aponta que a linguagem não necessariamente precisa ser considerada de maneira transcendental e que apesar da reviravolta linguística ter sido marcada como teoria da linguagem que desembocou em certo relativismo e ceticismo, é possível pensar em sua superação a partir da ontologia, que se mostra como teoria do real a partir da compreensão do mundo e como alternativa à filosofia da subjetividade. Compreendeu-se que não há conhecimento sem mediação categorial, sem a consideração das estruturas subjetivas, mas é a linguagem o ponto central para a despotencialização da subjetividade na filosofia.

Oliveira, ao tratar desse viés da reviravolta linguística, especialmente do modo como a partir da linguagem é possível estabelecer uma compreensão da estrutura do mundo, apresenta em boa parte de suas obras importantes propostas de articulação da ontologia no pensamento contemporâneo. Pondera, assim, sobre a posição de que uma teoria ontológica não pode ser articulada sem passar por uma teoria da linguagem e, nesse sentido, esse desenvolvimento pode ser trabalhado sistematicamente no campo que se situa entre a reviravolta linguística e a teoria ontológica.

Manfredo Oliveira é um filósofo que, ao ocupar-se da linguagem, reflete sobre a capacidade que a metafísica possui de explicar a realidade em sua totalidade. Para Oliveira, a metafísica é uma dimensão fundamental. Ademais, ontologia e metafísica estão vinculadas pelo que se pode chamar de conteúdo abrangente da filosofia. Ao levar em consideração a proposta hermenêutica, o filósofo entende que as intuições fundamentais do pensamento de Martin Heidegger se mostram relevantes para a compreensão da proposta de uma filosofia sistemática a partir de Lorenz B. Puntel, cuja proposta segue e radicaliza

precisamente a reviravolta pós-transcendental na medida em que a desenvolve. Repensar a posição da linguagem certamente é uma questão central para Oliveira, partindo de uma nova maneira de articular a filosofia e suas questões, levantando a defesa de uma Teoria do Ser entendido ser como dimensão primordial.

O filósofo cearense analisa a modernidade de forma crítica, colocando a ontologia em debate. Torna-se claro na leitura de suas obras que Oliveira não fica preso às ideias dos filósofos, seguindo, portanto, na análise da linguagem como modo de filosofar dentro do que se pode chamar de Virada Pós-transcendental, perceptível em seu diálogo com Puntel. Na compreensão da impossibilidade de esgotar o real, esta breve reflexão a partir do pensamento de Manfredo Oliveira certamente nos possibilitou adentrar em uma série de questões que alargam e engrandecem o debate ontológico contemporâneo nos desafiando a repensar a metafísica enquanto teoria do Ser Primordial.

REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: Vozes, 2015.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A Antropologia na Filosofia de Kant. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. IX, n. 1 e 2, p. 127-140, 1978.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Filosofia na Crise da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 1989.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Metafísica do Ser Primordial**. L. B. Puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje. São Paulo: Loyola, 2019.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia Filosófica Contemporânea**. Subjetividade e Inversão Teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Ontologia em Debate no Pensamento Contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Teoria do Ser Primordial como tarefa suprema de uma Filosofia sistemático-estrutural. **Síntese**, v. 39, n. 123, p. 53-79, 2012.

EIXO 4
SUBJETIVIDADE & PESSOA

CAPÍTULO 8

A EMPATIA EM EDITH STEIN E SUBJETIVIDADE DA PESSOA

Mônica Dantas Barros

INTRODUÇÃO

O homem nasce livre e permeado de vivências pessoais e interpessoais, por não estar isolado das pessoas e sequer da natureza. São as vivências pessoais e interpessoais que podem possibilitar, a harmonia entre os homens, demonstrando respeito ante o seu semelhante. Neste cenário, Edith Stein sente a necessidade de observar os atos do homem, na tentativa de perceber na empatia a possibilidade de evidenciar a dimensão da pessoa humana sem descartar a vida do indivíduo circundado de outros indivíduos e coisas. Nesse sentido, a autora acreditara contribuir, com sua tese de doutorado sobre o problema da empatia, para uma clarificação sobre a existência humana.

Na modernidade “descobriu” e exaltou-se a subjetividade, mas desconheceu a necessidade do eu de sair ao encontro do outro eu gerando uma espécie de solipsismo, isto é, o eu isolado. O outro, desse modo, aparece, mas permanece ausente, pois o egoísmo é insipiente à transcendência. Para Stein, somente se pode compreender o homem se o for considerado em unidade entre o reino natural e espiritual,

onde o conceito de liberdade aborda o sujeito entre as vivências no fluxo da consciência enquanto indivíduo aberto ao outro na empatia. Logo, a saída de si mesmo não coisifica nem o mescla de um não eu, mas antes implica uma nítida distinção entre os sujeitos, ou seja, pode colaborar na aquisição e correção de valores e na confirmação do sujeito na sua individualidade, formando um eu puro capaz de vivenciar-se como totalidade de sentido. Assim sendo, a pessoa pode apontar para fora, captar e transformar o mundo dos objetos e das pessoas, encontrando o sentido da relação que é a objetivação compreensiva da vivência de reconhecimento mútuo (ALMEIDA, 2014, p. 4-5).

Trata-se, portanto, de se afastar da concepção vigente da época, da coisificação do homem, e ir em busca de compreender as vivências alheias e seu papel na constituição da pessoa humana. E é com esse pensamento, de captar a vivência alheia que beberemos na fonte de Edith Stein, sobre o problema da empatia, complementados com outros escritos de Ângela Ales Bello, Juvenal Savian Filho e Renaldo Elesbão de Almeida que tratam da empatia. Nessa perspectiva, a exposição inicialmente trata do método fenomenológico, criado por Edmund Husserl como via segura de investigação das vivências, em seguida a posição filosófica de Edith Stein sobre tal método, partindo então para o conceito de empatia como conhecimento da experiência alheia.

O MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE HUSSERL

Husserl, filósofo matemático alemão, propõe o método fenomenológico, termo esse já empregado por Johann Heinrich Lambert (1728-1777) por abordar a ciência sobre as aparências e também por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), sobre a ciência e experiência da consciência. Sendo que Husserl se baseia em Hegel para cunhar seu método e suas análises.

A fenomenologia pode ser então entendida como aquilo que se mostra pelos sentidos, ou seja, na fenomenologia se estuda a essência das coisas e como são percebidas pelo mundo. Portanto, a consciência é um ato intencional, e sua essência e a intencionalidade, assim como a significação é o correlato da intenção, como colocado por Husserl (2000), “toda consciência é consciência de alguma coisa”. A significação que é dada ao mundo ou a realidade é um correlato intencional da consciência. Então não há pura consciência separada do mundo, o mundo e a realidade existem apenas para um sujeito, para o eu, e é ele que lhe dá significado.

Husserl trabalhava então com a ideia da subjetividade, propondo a compreensão sobre os fenômenos. Onde esse fenômeno deve ser entendido a partir de um objeto. Mas que objeto? Para Ribeiro Júnior (1991) “é a coisa enquanto está presente à consciência [...] é tudo o que constitui término do dito ato”. Ou seja, os objetos podem ser reais como uma caneta, fantásticos como a mula sem cabeça ou ideais como a ideia de felicidade ou de amor.

Assim, para Husserl (1989), “no ato de ver o fenômeno puro, o objeto não está fora do conhecimento, fora da ‘consciência’ e, ao mesmo tempo, está dada no sentido da absoluta autoapresentação de algo puramente intuído”.

A fenomenologia husserliana entende o fenômeno como o que é dado imediatamente a consciência, que é a própria manifestação da realidade. Não sendo considerado seu aspecto subjetivo, não fazendo relação com o ser do qual se percebe o fenômeno, nem a ligação com o fenômeno percebido pelo eu que é o sujeito da relação.

Para a captação da essência pura de algo, Husserl constrói um método subjetivo para se alcançar o mundo objetivo e empírico. Logo, na fenomenologia o objeto é

como o sujeito o percebe e tudo tem que ser estudado como é, como é para o sujeito e sem interferência de qualquer regra de observação, cabendo a abstração da realidade e perda de parte do que é real, já que tem como objeto de estudo, o fenômeno em si, o que aparece.

Este é o ponto muito importante: existem os fatos? Certamente, existem. Mas não nos interessa os fatos enquanto fatos, interessamo-nos pelo sentido deles. Por isso posso também “colocar entre parênteses” a existência dos fatos para compreender sua essência. Esse é um argumento para quem diz que importantes são os fatos. Certo, importantes são os fatos, mas o que são os fatos? É este o ponto. E aqui toda uma polêmica com outra corrente filosófica contemporânea, a Husserl, o positivismo (BELLO, 2006, p. 23).

Nesse viés, a captação das essências nos leva a ir até as vivências puras do sujeito, considerando seu processo histórico.

A saber, Husserl se perguntava: Como conhecemos o mundo em experiência de intercâmbio cognoscitivo? Como significamos em relação de intersubjetividade os fenômenos que se apresentam no dar-se de nossas vivências? Com efeito, pretende-se responder minimamente como Husserl explicava esses próprios questionamentos, a partir dos seus escritos e de alguns estudiosos que se dedicaram a pesquisar essa temática.

A “Empatia” (*Einfühlung*), para Husserl, é uma vivência essencial de compreensão entre as pessoas que objetivam o conhecimento. Constata-se, com o desenvolver do estudo, que a empatia aparece como tema de fundo nas obras husserliana, como ele mesmo afirma em uma de suas obras mais tardias, a saber; “Conferências de Paris”: “Como se pode esclarecer isto, se permanece intocável o princípio de que tudo o que é para mim só na vida intencional pode

adquirir sentido e confirmação?” (HUSSERL, 2013, p. 33-34). Como resolução deste problema é que aparece o tema da empatia, como podemos observar em suas palavras:

Ao mesmo tempo em que para Husserl a empatia é elemento fundamental no método fenomenológico, o filósofo mostra a sua importância como ato de consciência essencial para a constituição da pessoa humana, que está enraizada nas relações intersubjetivas. Nesta relação, a empatia dá a possibilidade do encontro, de uma vivência da qual eu participo, juntamente com o alheio (eu posso sofrer ou me alegrar com o outro). Desde então, não se pode pensar no ser humano se não nessa integridade que descubro empaticamente por meio da intersubjetividade, do qual o espiritual depende do material e o material possui a capacidade espiritual.

POSIÇÃO FILOSÓFICA DE EDITH STEIN

No apogeu de seu trabalho filosófico, que culminou com sua obra intitulada *Ser finito e ser eterno: Ensaio de uma ascensão ao sentido do ser*, Edith Stein situa seu pensamento em torno da questão do sentido do ser, que já para Martin Heidegger, um de seus interlocutores no Círculo Fenomenológico de Husserl, tornara-se a questão fundamental do pensamento contemporâneo. Esta orientação do pensamento fenomenológico para a questão do sentido do ser é o motivo fundamental pelo qual Edith Stein se viu impulsionada a um retorno à filosofia medieval e à filosofia antiga, para, a partir dessas fontes, estabelecer as bases para uma ascensão ao sentido do ser, como meta de seu próprio ensaio.

Tal retorno à filosofia medieval e antiga não pode ser interpretada como a mera assunção de uma atitude dogmática por parte de Edith Stein, ou como um mero esforço para estabelecer as razões da fé, que ela entendeu

dever assumir e professar em sua maturidade. Não se deu também por uma atitude de abandono do caminho fenomenológico de pesquisa, que não continha entre seus pressupostos que o fenomenólogo se impusesse a qualquer tarefa de investigação por razões meramente dogmáticas. Era a orientação para a coisa mesma em questão, aquilo que guiava a fenomenologia; e foi a partir desta orientação que Edith Stein foi conduzida a perscrutar os caminhos da investigação filosófica medieval e antiga para desenvolver a sua tentativa de uma ascensão ao sentido do ser.

Edith Stein deixa claro que seu caminho filosófico em direção à filosofia medieval e antiga é fenomenológico. Ela não abandona seu ponto de partida para simplesmente assumir uma posição metafísica. Não há de antemão em Edith Stein um intento de abandonar a fenomenologia em função da assunção de uma doutrina metafísica do ser elaborada pela tradição.

No Prefácio de *Ser finito e ser eterno*, Edith Stein explicita que “no ponto médio” de sua investigação “se encontra a questão do ser” (STEIN, 1950, p. 9). E, apesar de ter assegurado que “a confrontação entre o pensamento tomista e o pensamento fenomenológico se constitui no tratamento concreto dessa questão” (STEIN, 1950, p. 9), ela não somente constata a relação que existe entre essa sua obra e aquilo que ela considera “as mais significativas tentativas de uma fundamentação da metafísica em nosso tempo” (STEIN, 1950, p. 12), referindo-se “à Filosofia da Existência de Martin Heidegger e seu contraponto, a Doutrina do Ser de Hedwig Conrad-Martius” (STEIN, 1950, p. 12) como também deixa transparecer sua referência aos grandes iniciadores da questão do ser, que foram Platão e Aristóteles. Aristóteles e Tomás de Aquino é que se tornaram os principais companheiros de caminhada de Edith Stein, mas ela nunca os torna opositores de Platão.

A EMPATIA EM EDITH STEIN

Stein mostrava um interesse expressivo quanto ao aprofundamento do tema da empatia à medida que percebia a carência de fundamentos sobre os atos diversos que constituem a dinâmica do sujeito, além de ampliar as evidências da análise da empatia para a compreensão do sujeito espiritual. Para isso, aponta Sberga (2014), os escritos de Stein tinham como proposta uma formação integral da pessoa, que pudesse ser um processo “refinado” e adequado para o favorecimento de cada personalidade. Para isso, afirma a necessidade de uma correta compreensão acerca das condições da pessoa, em seus diversos níveis, de modo que fosse capaz de englobar nesta análise recursos internos e externos, a fim de que a formação se constituísse como um processo, de fato, capaz de auxiliar a pessoa em seu caminho, na realização de sua trajetória de vida.

A pesquisa de Stein sobre a empatia é organizada em três momentos. No primeiro, a autora demarca a essência dos atos de empatia; no segundo, realiza uma discussão sobre a constituição do indivíduo psicofísico; no terceiro, desenvolve uma reflexão da empatia como compreensão de pessoas espirituais. Essa organização, contudo, conta com uma informação importante, como bem demarca Bono no prefácio da obra de Stein (1917/2004). As partes I, V e VI, considerando a possibilidade de motivos econômicos, não foram publicadas. Embora com esta evidência, pontos essenciais podem ser construídos através do que o texto publicado apresenta.

Stein (1917-2004) demarca a importância do trabalho conjunto com seu professor Husserl ao destacar a sua assistência nos manuscritos da parte II da obra *Ideas*. Além disso, embora seja consciente do seu esforço intelectual, situa o amadurecimento do trabalho que construiu por meio das sugestões recebidas por Husserl,

especialmente sobre a abordagem e o método utilizados em sua investigação.

Assim, investigar o que é a empatia segundo sua essência, exige uma análise da vivência empática em conformidade com o método fenomenológico concebido por Edith Stein. Onde é de fundamental importância, na compreensão da estrutura do homem, identificar seus atos como seu mostrar-se ante o mundo.

Empatia em sentido restrito é participar da qualia dos atos alheios de um indivíduo absoluto, ou seja, em esfera cerrada em si mesma, caráter monádico, que entropicamente é dar-se a outro eu por meio da vivência que inicia a intersubjetividade, ou seja, a totalidade do ser-em-si-mesmo (subjetividade) em um não-eu (intersubjetividade) por via da empatia. A redução fenomenológica, assim, pode nos conduzir à estrutura humana no seu mais profundo significado vivencial que, conseqüentemente, o significado é sempre universal (STEIN, 2005, p. 181).

Nesse direcionamento, fica necessário evidenciar o ato empático na sua peculiaridade. Entramos, desse modo, na estrutura que confere o homem universalmente. A consciência aqui se apresenta como algo de suma importância ante o eido empático. Nesse sentido: “Tomemos um exemplo para ilustrar a essência do ato empático. Um amigo vem até mim e me conta que perdeu seu irmão, e eu noto sua dor. Que é este notar?” (STEIN, 2005, p. 82). Nessa descrição, podemos perceber um encontro entre duas pessoas com suas subjetividades e vivências particulares. O relato da dor do amigo que chega e exprime sua vivência é vista fisicamente e apreendida empaticamente pelo eu que “noto” a dor. Esta vivência tende a ver o outro como outro eu, como sujeito, e não como objeto. O eu diante do outro

eu, na empatia, não diminui a dignidade, pelo contrário, ratifica. Aqui, o sujeito é mais sujeito e nunca objeto.

A experiência de outrem pode ser vista fisicamente e idealmente através do ato empático. Mas “[...] a vivência inquestionável do objeto vivido pelo outro, presente na palavra, mas anterior a ela é muitas vezes independente dela”. O eu reconhece no outro eu, isto é, outro ego semelhante, independente das expressões físicas. Essa é a estrutura universal do homem: a possibilidade de vivência do reconhecimento. Essa abertura ao outro na sua vivência é vista no dar-se, e, nesse revelar-se, posso apreender a dor do meu amigo na sua essência enquanto tal, ou seja, a dor em si mesma. Posso também vivenciar o mesmo conteúdo conferindo significado (a dor) no ato específico desse apreender imediato.

O outro eu que vejo diante de mim e a apreensão da dor me fazem experimentar a consciência alheia numa percepção interna. Devemos, pois, entender que empatia vai além deste termo “percepção interior”. A empatia é outra vivência, a da apreensão do objeto percebido interiormente. A percepção externa pode ser meio de aproximação ao interior alheio, mas a vivência da empatia não está condicionada, somente, à vivência perceptiva. A empatia tem caráter imediato de um “dar-se conta” da essência vivencial. Pode, mas não necessariamente, o eu captar a dor envolvida de percepção externa: “Quiçá está sua cara pálida e assustada, sua voz afônica e comprimida, quiçá também da expressão à sua dor com palavras”. Nesse notar sensivelmente, por via perceptiva, verificamos por parte do eu cognoscível um indivíduo possuidor de capacidade retentiva das impressões sensíveis da alteridade.

A empatia, contudo, é livre e, desse modo, não é percepção externa, pois ela consiste na vivência da

experiência interior alheia. “Portanto, a empatia não tem o caráter de percepção externa, porém certamente tem algo em comum com ela, a saber: que para ela existe o objeto mesmo aqui e agora”. O objeto em questão é a dor, como exemplo, e essa “dor” é universal enquanto conteúdo. A vivência alheia é objeto para mim com tendências implícitas, isto é, o sentido do ato me transfere para o interior alheio e recolho o conteúdo vivencial da “dor”. Nesse sentido precisamos clarear, indicando:

Outra distinção que devemos fazer é entre a percepção interna e a empatia, pois, comumente, sua aproximação vivencial favorece um engano, igualando seus conceitos de maneira errônea. Já vimos como se dá a vivência da percepção externa do outro, contudo também existe a percepção interna que Edith Stein achou por bem denominar “intuição interna” (FARIAS, 2013, p. 32).

Para um melhor entendimento, Stein descreve três modalidades de atuação da apreensão empática enquanto presentificação de vivências. São graus que conferem processo a uma vivência concreta, a saber: “aparição da vivência; explicitação plena e a objetivação compreensiva da vivência explicitada”. O conteúdo da vivência do outro eu ante o ego se relaciona fenomenologicamente numa evidenciação ideal, ou seja, o fenômeno do ato aparece, dá-se explicitamente, e a vivência torna-se objeto captado eideticamente ou compreensivamente. Sendo assim, a vivência empática se apresenta a mim em fenômeno denso de sentido e:

No primeiro grau, a vivência emerge diante de mim. No segundo, colho o sentido que essa vivência me oferece, ou seja, colho o seu objeto (conteúdo). É somente no terceiro grau que essa vivência torna-se objeto para mim, por meio da clareza que me dá a compreensão. Dada essa dinâmica, no primeiro e terceiro graus a presentificação corresponde de modo não originário à percepção não originária, pois a

vivência emerge para mim e eu a tomo como objeto assim como quando percebo a mesma percepção de alguém: não tenho sua percepção, mas percebo o mesmo que ele percebe e ainda percebo que ele percebe. No segundo grau, a presentificação corresponde de modo não originário à atuação da vivência, pois se trata da vivência do objeto da vivência do outro, que não é minha, embora eu a torne presente para mim” (FILHO, 2012, p. 6).

Na empatia, a apreensão se dá num todo do empatizado, ou seja, captamos a pessoa espiritual em conformidade com seu corpo e sua alma. Amar uma pessoa quer dizer amá-la por inteira. A pessoa própria é a noção conscienciosa que possui um (corpo próprio), e isto significa um corpo vivo com seus impulsos e fruições emotivas fundadas na sensação imediata de ações voluntárias ou involuntárias.

O corpo próprio não é algo separado da pessoa, mas é a pessoa espiritual. O que isso implica? Que possuir um corpo próprio significa possuir a capacidade de manifestar a consciência enquanto corpo vivente expressivo com suas sensibilidades perceptivas próprias e alheias. Com isso:

[...] o corpo próprio “percebido externamente” e o “percebido corporalmente” estão dados como o mesmo. Eu não só vejo minha mão e percebo a mesma mão corporal como sentindo, mas que “vejo” também os campos de sensação da mão que se constituíram para mim em percepção corporal, [...] Não só vemos a mesa e palpamos sua dureza, mas também “vemos” sua dureza (STEIN, 2005, p. 24-25).

De fato, o corpo próprio percebe e é responsável pelas manifestações das vivências psíquicas e espirituais, pois “A bondade, a nobreza da alma, a energia se marcam nos traços do rosto, mas também no andar e na postura e em toda a maneira de mover o corpo” [...], a nota individual que essas qualidades levam em si: a “peculiaridade

pessoal” (STEIN, 2005, p. 816). A pessoa humana, assim, é posta por meio do eu corporal, do eu próprio, que se move através do espaço num ponto zero de orientação e “vê” espiritualmente as coisas. Stein nos afirma isso com um exemplo, a saber:

“Em pensamento”, posso levantar de minha mesa, ir a um canto do meu escritório e observá-lo dali. E, se faço isso, não levo comigo meu corpo próprio. O eu que está ali no canto tem, quiçá, um corpo próprio de fantasia, isto é, um corpo próprio visto – se me está permitido dizê-lo assim – em “fantasia corporal”; ademais, ele pode olhar o corpo corporal que tem abandonado no escritório como as demais coisas no ambiente; este também é agora, com efeito, um objeto presentificado, isto é, algo dado na visão externa presentificante. E ao final tampouco desapareceu o corpo próprio real, mas que de fato estou sentada, todavia, no escritório, não separada de meu corpo próprio (STEIN, 2005, p. 127).

O sujeito espiritual necessita do corpo, mas não está preso às suas relações psicofísicas porque a alma e o corpo podem ser educados pela avaliação e decisão reflexiva do espírito humano. E, como constatamos no exemplo acima, o pensamento, por meio do eu espiritual, pode ultrapassar as barreiras físicas e sair de um determinado lugar e, espiritualmente, viajar fora do corpo através da fantasia orientada cognoscivelmente. Segundo a autora, “O corpo próprio está por natureza constituído por sensações, as sensações são componentes reais da consciência e, como tais, pertencentes ao eu”. Assim sendo, não pode existir um corpo próprio sem um eu espiritual. O eu espiritual necessita tomar posse de seu corpo e de sua psique como iluminação dos fluxos psicofísicos, pois somente um sujeito espiritual pode instruir e harmonizar sua pessoa enquanto totalidade ôntica. Tanto o corpo quanto o espírito estão envolvidos numa certa relação pela psique como elo entre a priori (eu puro) e a posteriori (eu corporal). Em todos

esses complexos estratos estão presentes o eu como força corporal e atuação espiritual.

Todo ser humano possui sua própria subjetividade que se manifesta no dar-se da vida, e nesta encontra o alheio perante outra subjetividade, que também é base constituidora de seu próprio ser. Sendo assim, o estudo que cabe à singularidade da pessoa na empatia, diz respeito ao ser humano em sua integridade constituidora. E nesta unidade constituidora nem uma subjetividade pode ser suprimida ou colocada fora de circuito.

Descrever sobre a pessoa humana, para Stein, é uma tarefa filosófica fundamental. Isso porque, é a pessoa humana, em sua integridade, que se coloca em relação de conhecimento e contato com o mundo. Para descrever sobre a singularidade da pessoa humana e entender como ela se estabelece em relação subjetiva e intersubjetiva com o mundo circundante, é preciso voltar a atenção para aquilo que constitui a subjetividade pessoal, em primeiro lugar, que exerce influência no desenvolvimento de suas vivências.

Na tentativa de responder as várias perguntas que poderíamos fazer para entender-me em minha complexidade de ser pessoa (como por exemplo: Como conheço o que conheço? Como formo a minha personalidade? Por que tenho determinada reação de acordo com tal acontecimento? [exemplo, por que fico vermelho quando vou falar em público, ou por que fico travado diante da pessoa amada?...]), segundo Stein, notar-se-á a importantíssima presença do alheio que, em sua singularidade, possui aspectos constituidores do seu ser, semelhantes ao meu.

Podemos afirmar que, enquanto seres humanos, somos iguais em estrutura, mas cada um tem sua particularidade singular que forma a personalidade pessoal. A vivência da empatia que se dá como um movimento cognitivo, nos

ajuda a perceber a comum humanidade do outro – que podemos reconhecer ou não.

A pessoa carrega características peculiares, das quais se diferencia dos outros indivíduos. Porém, esta diferença não quer dizer separação, mas sim, a peculiar individualidade indicada pelo termo alemão “*selbstheit*”, que quer dizer, personalidade, individualidade de cada ser que se encontra em relação intersubjetiva. Stein usa o termo “*selbstheit*” para reforçar a importância da individualidade de cada pessoa, que deve ser considerada em sua integridade, seja o “Eu”, assim como o “Tu”;

A “personalidade” constitui a base de tudo o que é meu proveniente de minhas vivências. Chega-se a uma diferenciação do outro, quando se confrontam as personalidades. De início, uma não se distingue qualitativamente da outra – no momento que ambas são privadas de qualidade -, a diferença é revelada somente no fato de que outra é uma “outra” e esta alteridade se manifesta no modo de dar-se. O outro se revela como outro em relação ao meu eu, no momento em que me é dada de modo diverso do “eu”: por que é um “Tu”. Mas esse “Tu” vive a si mesmo, assim como eu vivo a mim mesmo, pois o tu é outro eu (STEIN, 2003, p. 120-121).

O eu puro, ao qual se refere Stein, é aquele que mantém a sua personalidade frente ao outro. Quando o Outro se apresenta, a personalidade do “Eu” se mantém e ressalta a sua singularidade. Conforme diz Stein: “O eu experimenta sua individualidade não pelo fato de que se encontra diante de outro, mas pelo fato de que sua individualidade, ou como preferimos dizer a sua “*personalidade*” [...] vem em ressaltado com a alteridade do outro” (STEIN, 2003, p. 121).

Quando Stein se refere à terminologia do *eu puro* (*Reine Ich*), ela considera a peculiaridade única e singular pertencente à personalidade de cada ser humano, que é

constituída pela base de vivências inerentes ao seu ser e o acompanha pelo resto de sua vida.

Todo ser humano se mantém juntamente com sua subjetividade, e sempre que se coloca em relação com o outro, mantém o aspecto subjetivo que lhe caracteriza como personalidade. “A sua ipseidade e alteridade se fundam sobre aquela do sujeito que lhe pertence” (STEIN, 2003, p. 122). Cada ser, na sua mais remota singularidade, carrega elementos na sua constituição do seu ser pessoal, mas também, este é carregado de um fluxo de consciência que afeta o entendimento da vivência atual. Quando se fala em fluxo de consciência, Stein não está pensando em uma fusão ou mistura de vivências, mas sim, naquelas vivências que constituem e dão significado à singularidade pessoal de cada ser em sua essência.

A empatia pode contribuir, nesse direcionamento tão necessário, à humanidade atual, já que, em virtude da empatia, há possibilidade da constituição humana implicando no reconhecimento da experiência alheia. Essa possibilidade se apresenta como universalmente inegável enquanto estrutura da pessoa. Assim sendo, torna-se possível o respeito à dignidade peculiar do outro como constituição mútua entre as pessoas humanas.

Em suma, a empatia contribui para a constituição da pessoa humana. Contudo, sabemos que somente Deus possuidor da compreensão totalizante pode abarcar tudo de uma só vez, sem erros. Mesmo assim, Ele não repete a mesma vivência humana, mas, empaticamente de maneira não originária, apreende e compreende cada pessoa na sua individualidade e, por isso, Deus ama porque toma para si mesmo o mundo humano. Stein diz que:

Deus, enquanto possuidor de um conhecimento perfeito, não se enganará sobre as vivências dos homens como os

homens se enganam entre si sobre suas vivências. Mas tampouco para Ele chegam a ser próprias as vivências dos homens nem adotam o mesmo modo de dar-se (STEIN, 2005, p. 88).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo se debruçou sobre as condições constitutivas da pessoa humana, através da empatia na concepção de Edith Stein, isto é, a pessoa no seu entendimento e sua vontade como compreensão da experiência alheia. Sua reflexão sobre as vivências apreendidas se dá pela instigação de saber, o que significa tomar conhecimento da experiência alheia. Sendo o homem pessoa, a transcendência lhe é peculiar e constitutiva. Tal postura permite a abertura ao outro como necessidade pessoal, ou seja, formativa, enquanto ser humano, o homem é conduzido ao mundo de relações intersubjetivas com o propósito de constituição pessoal.

Em vista disso, a pessoa humana em Edith Stein não se realiza isoladamente, nem pode ser entendida mecanicamente, mas circunscrita e livre entre outras pessoas. A pessoa possui, em sua estrutura, a dimensão espiritual que a afirma como ser cômico e livre. Na relação intersubjetiva, e especificamente na empatia, o homem ativa sua espiritualidade numa procura de sentido à vivência do outrem. Cabe dizer que todo ser humano possui essa capacidade estrutural que diante de sua liberdade possibilita a captação da vivência originária da alteridade, sendo a apreensão objetivada como não originária no seu terceiro grau na esfera do espírito, que é a empatia mesma.

Nesse sentido, Stein ao analisar as vivências enquanto fenômeno, que se mostra, em carne e osso, aderiu ao método fenomenológico como via segura de investigação com o intuito de assegurar a peculiaridade individual da pessoa, com a redução à essência, que se inicia a evidenciação clara da vivência.

Stein, concebe a empatia como apreensão da vivência alheia. Evidentemente, ela se refere ao objeto da vivência em si mesma e não a intensidade da experiência. Esta vivência peculiar do outro lhe é experimentada na profundidade de sua alma. Esta abertura é universal, ou seja, é inerente a toda pessoa humana. O homem pode e deve formar-se a si mesmo a partir da vivência de outrem como contraposto ao individualismo e a coisificação do homem atualmente.

REFERÊNCIAS

BELLO, Angela Ales. **Introdução à Fenomenologia**. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006.

BELLO, Angela Ales. **Fenomenologia e ciências humanas**: psicologia, história e religião. Organização e tradução Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

BELLO, Angela Ales. **A fenomenologia do ser humano**: traços de uma filosofia do feminino. Trad. de Antonio Angonese. Bauru, São Paulo: Edusc, 2000.

Cadernos IHU / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – [Ano 1, n. 1 (2003)] – São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2003- . v. Irregular, 2003-2012; Mensal, 2013.

FARIAS, Moisés Rocha. **A empatia como condição de possibilidade para o agir ético**. Dissertação (mestrado em filosofia). Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2013.

FILHO, Juvenal Savian. Em torno da empatia segundo Edith Stein: pode-se empatizar a “vivência” de alguém

que está dormindo? **Conferência de abertura do II Colóquio Brasileiro de Estudos Fenomenológicos em São João Del Rei**, 18-09-2012.

STEIN, Edith. **Sobre el problema de la empatía**. Vol. II. Traducción Constantino Ruiz Garrido e José Luis Caballero Bono. Coeditores: Espiritualidad; Monte Carmelo; Ediciones El Carmen, 2005.

STEIN, Edith. **Introducción a la filosofía**: Los problemas de la subjetividad. Vol. II. Traducción do alemán por Constantino Ruiz Garrido e José Luis Caballero Bono. Coeditores: Espiritualidad; Monte Carmelo; Ediciones El Carmen, 2005.

STEIN, Edith. **La estructura de la persona humana**. La traducción del alemán por José Mardomingo. Madri: Espiritualidad, 1998.

STEIN, Edith. **Ser finito y ser eterno**: Ensayo de una ascensión al sentido del ser. Traducción de Alberto Pérez Monroy. Ciudad de México: Fondo del cultura económica, 1996.

CAPÍTULO 9

A PARTICULARIDADE DA PESSOA HUMANA E CONSCIÊNCIA DE SI: A SUBJETIVIDADE EM EDITH STEIN

Rafael Ítalo Ponte Borges¹

INTRODUÇÃO

O escopo das obras de Edith Stein, sobretudo as da etapa estritamente fenomenológica, tem a antropologia como ponto fulcral de toda sua investigação. Em sua tese de doutoramento, *Sobre o problema da empatia*², lançou

1 Graduado em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL VALE DO ACARAÚ- UVA, em Teologia pela FACULDADE CATÓLICA DE FORTALEZA - FCF e Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia- PPGFIL da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ-UECE.

2 Trata-se do primeiro escrito de Edith Stein feito como tese doutoral em filosofia orientada por Edmund Husserl, pai da fenomenologia. Husserl em conexão com os trabalhos de Theodor Lipps falava em seu curso sobre a empatia, no entanto, era uma lacuna a ser explorada e por isso Edith Stein com o aval de seu mestre, decide por trabalhar esse tema. Ela mesma relata: “durante suas aulas do curso ‘Natureza e Espírito, Husserl havia dito que um mundo exterior objetivo podia ser apreendido apenas intersubjetivamente, ou seja, por uma pluralidade de indivíduos que conhecem e que comunicam entre si. Para tanto, um pressuposto requerido era ter uma experiência dos outros indivíduos. Husserl chamava essa experiência de empatia (*Einfühlung*) [...]. Mas não explicava em que ela consistia.” (STEIN, Edith. *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*. São Paulo: Paulus, 2018. p. 345).

as bases da compreensão da subjetividade a partir da análise da apreensão da consciência do outro. A dimensão espiritual confere à pessoa uma via subjetiva que comporta as emoções, sentimentos e pensamentos; bem como intersubjetiva através das relações estabelecidas em seus diversos níveis de profundidade. Na obra *Introdução à Filosofia*³, Edith Stein desenvolve as possibilidades do conhecimento da natureza e da subjetividade⁴, aprofundando a análise acerca da estrutura da consciência, da estrutura ôntica dos sujeitos psicofísicos e de como é possível conhecer a si mesmo e ao outro.

Para a autora, a definição de pessoa está vinculada a uma realidade composta como uma unidade de corpo, alma e espírito, que tem consciência de si, e do seu exterior. A vida interior, ou vida do “eu”, é constituída de aspectos anímicos

3 Essa obra foi conhecida tardiamente e publicada somente em 1991 com o título *Einführung in der Philosophie*, como volume 13 da coleção Edith Stein Werke. O contexto da escrita remete ao período em que Edith Stein estava como assistente de Husserl (1916-1918) e desempenhava entre diversas atividades, a de introduzir os novos alunos à Filosofia Fenomenológica (chamada por ela de “jardim de infância” da fenomenologia). Seguramente, esse escrito é fruto dessas aulas que ministrava em Friburgo entre 1916-1918, e posteriormente em Breslau em 1920, quando deixa a assistência a Husserl e, não tendo sucesso em ascender a uma cátedra universitária, decide abrir uma escola independente em sua casa. A elaboração dessas páginas deu-se entre 1917 e 1920, com alguns retoques no decorrer dos anos.

4 Na obra *Introdução à filosofia*, Edith Stein apresenta mais que uma análise geral do que é a Filosofia, ensina a filosofar a partir o método fenomenológico. A obra divide-se em dois momentos: no primeiro, trata dos problemas da filosofia da natureza; no segundo, sobre os problemas da subjetividade. Essa segunda parte no qual dedica aos problemas da subjetividade, tema já desenvolvido anteriormente pela filósofa em sua tese doutoral, expõe os principais aspectos de sua antropologia desde a dimensão corpórea, a estrutura psíquica e a anímica-espiritual, destacando sua concepção de eu puro e consciência. Essa constituição pessoal desdobra-se na capacidade de percepção e experiência do outro, oferecendo as bases das relações intersubjetivas.

e espirituais que remetem ao caráter e à personalidade, ao sensorial e intelectual. O corpo não encerra a vida interior, mas serve como portador da expressão da vida anímica, manifestando-a ao mundo espacial. A vida do “eu” é, portanto, para Stein, o fator que define a pessoa.

Para Edith Stein, existem dois caminhos para o conhecimento de si: a partir da experiência de si mesmo e a partir da experiência do outro em atos de empatia. Essas duas vias não podem ser entendidas de modo isolado, o conhecimento de si passa pelo outro numa perspectiva dialógica que se complementam. Através das relações intersubjetivas é possível conhecer o outro para além de sua natureza e adentrar ao âmbito de sua consciência. A subjetividade é a vida interior da pessoa, o lugar de pertença a si mesma, onde experimenta as mais diversas realidades e as processa de forma valorativa.

O objetivo de nosso trabalho é alcançar a compreensão steiniana de subjetividade a partir da reflexão sobre a particularidade da pessoa humana e a consciência de si. Para isso, desenvolveremos nosso trabalho destacando os principais aspectos da antropologia filosófica em perspectiva fenomenológica. Iniciamos tratando do espírito, estrato que na antropologia de Edith Stein confere ao ser humano a nota de pessoalidade, a marca que o identifica como indivíduo absoluto. O espiritual é específico do ser humano, o distintivo que o difere de todos os outros seres vivos corpóreos e está relacionado à *intellectus, mens, spiritus*. Porque temos uma dimensão espiritual somos seres *sencientes*, capaz de perceber a si próprio enquanto corpo próprio vivenciado, o outro, o mundo e Deus.

O espiritual possibilita à pessoa humana infinitas possibilidades existenciais, tomar consciência de si, compreender-se enquanto subjetividade e dono de uma vida interior. Mas, o espiritual também se caracteriza pela atividade

intersubjetiva, social, porque é abertura para o outro a partir da partilha dos pensamentos. Por isso, continuaremos nossa reflexão a partir da empatia, como atividade *sui generis* da pessoa humana, que nos permite colher a experiência do outro e aprofundar qualitativamente as relações interpessoais. O conhecimento do outro passa pela percepção externa e interna, mas é a empatia que possibilita de forma mais profunda colher a experiência do outro. Nesse sentido, a empatia é a possibilidade mútua de compreensão de si e do outro a partir do intercâmbio da vida subjetiva da “mente”.

E por fim, abordaremos a subjetividade como marca distintiva da pessoa humana. Essa marca é que identifica o modo idiossincrático de ser de cada indivíduo no mundo. A vida interior da alma é manifestada a partir de atos de expressão que está relacionado com o modo de se relacionar e de criar o seu próprio mundo, bem como de interferir de modo criativo em seu ambiente. A atuação do homem no mundo carrega as marcas de sua personalidade: seus traços típicos, sua peculiaridade pessoal. São essas formas de expressividade que dão acesso a vida interior das pessoas.

1 A DIMENSÃO ESPIRITUAL DA PESSOA HUMANA

A alma⁵ humana segundo Edith Stein é justamente a forma substancial do corpo que o cumula de vida, sem ela, o corpo não passaria de *korper* (corpo material sem vida). No entanto, não nos limitamos à materialidade humana,

5 A alma do ser humano deve ser entendida como forma de tudo que ele é enquanto ser animal e espiritual e não apenas como *forma corporis* como é a alma das plantas. A alma ocupa lugar de ligação entre o corpo e o espírito, é o centro da tríplice estrutura humana. Enquanto alma sensível habita um corpo na sua totalidade de partes e membros dando-lhe forma e conservando-o, ocupa-se das situações sensíveis que o afeta. Enquanto alma espiritual transcende para além de si e entra em relação com o mundo que se situa para além do Eu-coisas, pessoas, acontecimentos, Deus...

podemos sentir dentro de nós e do outro, viver a partir de uma interioridade, sair de nós mesmos sem nada perder e nos relacionar, essa vitalidade conferida ao corpo é que o constitui *Leib* (corpo vivo). A alma que é mediadora entre as coisas sensíveis e espirituais possui um “eu” espiritual que na liberdade é capaz de encaminhar-se segundo motivações, sentimentos, relações etc. O homem por possuir instinto não pode ser reduzido a um mero animal, ou por ser criatura espiritual elevado a grau de anjo, ele é pessoa humana e por isso diferente de todos os seres da natureza. Na obra *Ser Finito e Ser Eterno* Edith Stein define o ser humano nesses termos:

[...] o ser humano é um ser corporal vivo-anímico-espiritual. Enquanto o homem é espírito segundo sua essência, sai de si mesmo com a sua “vida espiritual” e entra em um mundo que se abre, sem perder nada de si mesmo. “Exala” não somente sua essência- como toda forma exterior real [...]. A alma humana enquanto espírito se eleva em sua vida espiritual por cima de si mesma. Porém, o espírito humano está condicionado pelo que lhe é superior e inferior: está imerso em um produto material que o anima e forma em vista de sua configuração de corpo vivo. A pessoa humana carrega e abrange “seu” corpo vivo e “sua” alma, porém é ao mesmo tempo suportada e abarcada por eles.⁶

Os sujeitos espirituais são constituídos por um “eu” que se manifesta segundo uma cadeia motivacional, essa conexão de sentido que é exclusiva da vida espiritual, conectam esses sujeitos a vivências partilhadas e principalmente a uma vida empática. É justamente por causa da dimensão espiritual que o ser humano é livre, capaz de autocontrole, de direcionar sua existência para o bem e dotá-la de sentido, não é escravo dos próprios impulsos e vontades, pode coordená-los para uma vivência

6 STEIN, Edith. *Ser Finito y Ser Eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Burgos: Monte Carmelo, 2007. p. 959-960.

sadia de valoração do “eu” que é sujeito de si. Por sua vez, as relações humanas estabelecidas no nível da psique são de caráter dominador, regidas pela causalidade, e por isso incapaz de oposição ao que vem de fora.

Na alma há algo que é especificamente humano e que não será encontrado em nenhum dos demais seres viventes, o *espírito*. Edith Stein utiliza-se de três palavras latinas para expressar com maior precisão o sentido e a essência do termo alemão *Geist*⁷ (espírito): *Intellectus* (intelecto ou entendimento), parte do espírito que conhece; *mens* abarca tanto o intelecto quanto a vontade, é a atividade superior do raciocínio; e *spiritus*, do hebraico *ruah*, do grego *pneuma*, o que se opõe ao corpo como *res extensa*, significa hálito, sopro de vida, gera a capacidade do homem de transcender, de ir ao encontro de outras realidades, coisas, pessoas, Deus etc. A *ruah* corresponde à essência do espírito e constitui-se de mobilidade, leveza e falta de fixação. Essas características permitem que a criatura espiritual da alma se mova livremente e encaminhe-se para onde quiser sem que abandone o espaço corporal em que habita.

O único ser que é capaz de tomar consciência de sua vida interior, de perceber-se como um “eu” singular, dotado de essência e existência numa unidade temporal é a pessoa humana. Isso se dá porque diferente dos outros animais, possui uma alma espiritual que pode ser conhecida a partir da vida interior. Esse movimento de interiorização só é possível porque o homem é livre e capaz de se confrontar, tomando posicionamentos através da atividade intelectual e voluntária que possui. Para Edith Stein, quanto mais o homem entra em si e vive a dimensão espiritual suas

7 Cf. STEIN, Edith. *Estrutura de la persona humana*. Burgos: Monte Carmelo, 2003. p. 673.

motivações e ações são livres e pessoais, podendo atrair cada vez mais o outro para si. Segundo Edith Stein:

[...] o espírito que com sua vida intencional ordena o material sensível em uma estrutura, e, ao fazer isso, penetra com o seu olhar no interior do mundo de objetos, chama-se *entendimento* ou *intelecto*. A percepção sensível é a sua primeira e mais elementar atividade. Mas ele pode fazer ainda mais: pode voltar-se para trás, isto é, *refletir*, e, portanto, compreender o material sensível e os atos de sua própria vida. Pode, ainda, extrair a estrutura formal das coisas e dos atos da própria vida: pode *abstrair*. “Pode”, quer dizer, é *livre*. O eu capaz de conhecer, o eu “inteligente”, experimenta as motivações que provêm do mundo dos objetos, colhe-as e as segue, usando a sua *livre vontade*. É necessária e simultaneamente um eu que quer; da sua ação espiritual voluntária depende aquilo que ele conhece. O espírito é *entendimento* e *vontade* simultaneamente: conhecimento e querer estão em relação de dependência recíproca.⁸

Os atos de abertura espiritual não são plenamente livres, pode acontecer de forma espontânea como um fluir de força que incrementa e vivifica o próprio ser, bem como pode ser que o espírito se feche involuntariamente ou mesmo por um esgotamento anímico. Há alguns movimentos anímicos que geram no homem força ou mesmo o consome⁹, mas que sempre interfere em seu estado vital, a saber: a alegria, a tristeza, a esperança, o medo, a angustia, o amor. O espírito também pode se fortalecer pelas tomadas de posições positivas vindas de dentro dele, ou seja, os valores pessoais, sua bondade, amabilidade, caridade etc. Essa nutrição espiritual também se dá através da beleza dos seres da natureza e das artes, a harmonia de cores e sons. Todo o reino dos valores positivos é fonte de força espiritual e é justamente nossa

8 *Ibidem*. p. 651.

9 Às vezes é necessário que se perca força para adquirir nova força. Por exemplo, a alegria decorrida de alguma vivência gera força espiritual, no entanto é necessário gastar força na obtenção dela.

dimensão espiritual que dá sentido, significado, conhece e valora as coisas e os objetos apresentados à consciência. As coisas são permeadas de sentidos:

[...] o sentido simbólico e o sentido prático guardam uma relação de interna correspondência. Ambos apontam para além de si mesmos: permitem suspeitar a existência de um espírito pessoal que está detrás do mundo visível e tem conferido a cada ser o seu sentido, dando-lhe a forma correspondente ao lugar que ocupa na estrutura do todo; um espírito pessoal que tem escrito “o grande livro da natureza” e fala nele ao espírito do homem. Dessa maneira, não há ser algum carente de espírito: a matéria em forma é matéria atravessada por espírito. A forma não é espírito pessoal, não é alma, mas é sentido, que procede de um espírito pessoal e fala a um espírito pessoal e intervém em seu contexto vital. Está, portanto, plenamente justificado falar em espírito objetivo.¹⁰

Há um mundo de valores como a bondade, a beleza, o sublime, estes não são pessoas espirituais, mas objetos que nos comunicam algo espiritual, definido por Edith Stein como espírito objetivo. Assim como o corpo é pleno de significado e diz do modo de ser espiritual do homem, toda a natureza também possui sentido espiritual objetivo. Diante de tantas cores, paisagens, expressões artísticas, sons, formas, o que há de valioso nesses objetos é o sentido espiritual que em nós penetra cumulando-nos de motivações e forças espirituais.

2 A EMPATIA: CONSTITUIÇÃO HUMANA QUE POSSIBILITA CAPTAR A SUBJETIVIDADE DO OUTRO

O ato empático consiste na apreensão da vivência alheia, esse ato resulta na percepção imediata da existência de outro ser humano semelhante a mim. As identidades dos indivíduos não se confundem, nem são aniquiladas em

¹⁰ *Ibidem.* p. 693.

função do outro. Do contrário, a empatia é uma vivência enriquecedora que só acrescenta nosso fluxo de vivências, nela o indivíduo mantém-se profundamente ligado à sua marca pessoal comunicando e experimentando reciprocamente o outro. O objetivo de Edith Stein é alcançar a essência dos atos de empatia e não as percepções externas que se manifestam no corpo:

um amigo vem até mim dizendo que perdeu seu irmão e eu noto sua dor. O que é esse notar? Não se trata de entender no que se baseia ou de onde conlucio a dor - talvez da expressão - mas de compreender o que é esse notar. Talvez emane de sua expressão fantasmagórica, de sua voz sussurrante e comprida... Evidentemente, posso estudá-lo por meio desses fatos, entretanto queremos aqui tentar compreendê-lo em si mesmo¹¹.

Para melhor entendermos a empatia faz-se necessário não confundi-la com outros tipos de vivências¹² como a simpatia, percepção externa, percepção interna, que tem como referência original o próprio eu. Edith Stein aponta a princípio a empatia como um ato no qual é possível colher a experiência alheia mesma e isso está para além de um notar ou perceber o outro. A vivência empática é visceral, requer contato profundo para apreender e sentir o conteúdo do que o outro sente, não é uma simples

11 STEIN, Edith. *Sobre el problema de la Empatía*. Burgos: Monte Carmelo, 2002. p. 81-82.

12 “É preciso distinguir, portanto, entre: 1) a experiência alheia, vivida pelo outro em sua experiência interna; 2) a percepção física que um sujeito pode ter dos traços que acompanham a experiência alheia; 3) e a experiência que esse sujeito tem da experiência interna alheia. Suponhamos hipoteticamente que meu amigo seja profundamente contido e introvertido, sem dar sinais físicos de sua dor. Nesse caso, eu não teria a percepção externa, mas, pelo diálogo com ele, poderia experimentar sua vivência da dor. Cf. SAVIAN FILHO, Juvenal (Org.). *Empatia, Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas*. São Paulo: Loyola, 2014. p. 36.

intuição ou emoção, consiste no saber¹³ o que se passa na consciência alheia. Segundo Adair Sberga:

[...] a empatia é um ato de comunicação que Stein identifica como um ato de consciência qualitativamente diferente, porque é esse ato que permite ao ser humano reconhecer que as outras pessoas, mesmo possuindo especificidade e individualidades próprias, são seres humanos como ele e se revelam imediatamente diferentes de um animal ou de um determinado objeto. [...] É a empatia que permite a relação de intersubjetividade, de proximidade com o mundo do outro, não como uma modalidade que se usa quando se quer ou se tem necessidade, mas como algo ligado à natureza das pessoas, que lhes consente partilhar suas angústias, suas dores e suas alegrias de modo imediato.¹⁴

O que há em comum entre a percepção externa e a empatia é que em ambos, os objetos se manifestam *hic et nunc*, no entanto, na empatia essa manifestação não se dá em carne e osso, de modo espaço temporal. Percebe-se que a empatia não é simplesmente um ato perceptivo empírico, há sempre algo para além da expressão do outro e dos limites da simples percepção. Por isso, a percepção dos traços físicos de dor, não significa perceber a dor, embora os traços faciais me levem à interpretação da vivência de tal sentimento, a experiência da dor não se confunde com a sua percepção física.

Portando, a empatia não tem o caráter de percepção externa, porém tem algo em comum com ela, a saber: que para ela existe o objeto mesmo aqui e agora. Temos chegado a conhecer a percepção externa como ato que se dá originariamente. Admito que a empatia não é

13 Sabe-se que é impossível adentrar a consciência alheia em atitude de invasão, no entanto as relações intersubjetivas permitem que o outro se abra a mim e me permita ter acesso à sua vida interior. Isso se dá graças ao espírito que se abre tanto ao outro como a Deus.

14 SBERGA, Adair Aparecida. *Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein*. São Paulo: Paulus, 2021, p. 35

percepção externa, com isso, não está dito, todavia, que lhe falte este caráter de originalidade.¹⁵

Faz-se necessário também apontar a diferença entre empatia e percepção interna. Apesar da tamanha semelhança entre ambas, o fator cerne que as difere é a questão da originalidade. Enquanto na empatia é apreendida a vivência originária do outro para só depois se tornar originária (cooriginária) no indivíduo, na percepção interna o próprio indivíduo é que tem a intuição interna originária. Originária é a vivência em que o objeto está dado no presente e é originária própria quando o eu próprio a vivencia. Os atos empáticos são originários, bem como os outros da consciência pura, enquanto vivência presente, em se tratando do conteúdo imanente ou presentificado, não. Segundo Alasdair MacIntyre:

[...] o que a explicação de Stein apresenta é que, de fato, não somos apresentados aos outros através de meros movimentos corporais. Não há algo que seja a mera expressão exterior de aflição em contraste com alguma realidade interior não-observável. A aflição é apresentada em sua expressão e, quando alguma outra pessoa expressa a sua aflição, o que me é apresentado, aquilo de que me torno diretamente consciente, é a aflição do outro. E essa consciência, ainda que difira da percepção, também se assemelha muito com ela. 'Percepção tem o seu objeto diante de si numa doação encarnada; a empatia não. Mas ambas têm o seu próprio objeto lá, e o encontraram diretamente onde ele se ancora na continuidade do ser'.¹⁶

Edith elenca três graus de modalidades ou atuações de presentificação das vivências¹⁷, tanto na empatia como

15 STEIN, Edith. *Sobre el problema de la Empatía*. Burgos: Monte Carmelo, 2002. p. 83.

16 MACINTYRE, Alasdair. *Edith Stein: Um prólogo filosófico, 1913-1922*. São Paulo: Ecclesiae, 2022. p.109

17 O primeiro é a aparição da vivência, o segundo é a explicitação plenária e o terceiro é a objetivação compreendida da vivencia explicitada. No primeiro e terceiro grau, a presentificação representa

nos demais casos descritos anteriormente, sendo que nem sempre os três serão recorridos em casos concretos:

1°, a aparição da vivência; 2°, a explicitação completa; 3°, a objetivação compreensiva da vivência explicitada. No primeiro e terceiro grau, a presentificação representa o paralelo não originário da percepção, enquanto que no segundo grau corresponde a atuação da vivência. [...] Em meu vivenciar não originário me sinto, em certo modo, conduzido por um originário que não é vivenciado por mim e que contudo está aí, se manifestando em meu vivenciar não originário. Assim temos, na empatia, um tipo *sui generis* de atos experienciais.¹⁸

O interessante na empatia é a experiência de uma vivência sempre nova e presente e aí está a grande novidade e diferença frente a recordação, espera e fantasia. O sujeito que vivencia a empatia não é o mesmo sujeito que produz a vivência empatizada, não é fruto de uma ligação de consciência igualitária, e apesar de o ato empático se dar no indivíduo é necessário sempre outro eu para que a empatia se efetive no ser empatizante. Nesse segundo momento, a empatia já não pode ser entendida como objetivação, senão, como uma interiorização da vivência alheia de modo que o sujeito empático se volta para o objeto da empatia que é a vivência do outro eu. É mister destacar que no ato de consciência empático, diferente dos outros, não há unidade dos sujeitos, ambos os “eus” não se encontram unidos pela consciência de mesmidade e tampouco pela continuidade da vivência.

[...] ainda que eu vivencie a alegria do outro, não a sinto como alegria originária, ela não brota do meu eu, tampouco tem o caráter de haver estado viva antes como a alegria recordada. E, menos ainda é mera fantasia sem

o paralelo não originário da percepção, enquanto que o segundo grau corresponde à atuação da vivência.

18 STEIN, Edith. *Sobre el problema de la Empatía*. Burgos: Monte Carmelo, 2002. p. 87-88.

vida real, pois no outro sujeito tem originalidade, ainda que eu não vivencie essa originalidade: a alegria que brota dele é uma alegria originária, ainda que eu não a vivencie como originária¹⁹.

O sentimento alheio que vivencio não é originário em mim, não brota vivo do meu eu, tampouco esteve vivo anteriormente, ele se faz presente em mim enquanto sentimento empatizado, tornando-se uma nova vivência originária (cooriginária). A empatia se dá através da relação entre consciências na qual o eu originário conduz o eu não originário a experienciar o conteúdo da mesma vivência. Esta, a empatia, não leva em conta o tipo de sujeito que tem a experiência e o tipo do sujeito cuja consciência é experimentada, o fato é que nessa relação há sempre a apreensão da vida anímica de seu próximo e uma comunhão entre os seres empatizantes.

3 A SUBJETIVIDADE COMO MARCA DISTINTIVA DA PESSOA HUMANA

A compreensão antropológica de Edith Stein contempla o ser humano como unidade entre corpo, alma e espírito, que apesar de teoricamente serem distintos, são indissociáveis enquanto existência humana. Em sua análise de pessoa humana, destaca uma dimensão de interioridade que se contrapõe à exterioridade do corpo. Essa vida interior é denominada como a “vida do eu”²⁰ e é constituída pelo aspecto anímico-espiritual. Para Edith Stein,

[,,,) está claro que o corpo é um corpo físico em um espaço, e, em certo sentido, haverá que dizer também que o anímico se encontra precisamente ali onde está o corpo, e mais, que se encontra “encerrado nele”. Porém não se fala espacialmente nele como estão os órgãos internos;

¹⁹ Ibidem, p. 88.

²⁰ Cf. STEIN, Edith. *Introducción a la Filosofía*. Burgos: Monte Carmelo, 2002. p. 776.

porque a vida do “eu” é não espacial por excelência, algo a que não se pode atribuir um lugar determinado.²¹

O corpo é o mediador entre a vida interior e o mundo exterior pois ele é portador da expressão, no entanto ele não encerra espacialmente a “vida do eu”. Para Stein, a dimensão espiritual da pessoa é não-espacial e livre, não podendo ser delimitada em um espaço físico. A instância denominada “eu” comporta a dimensão corporal que constitui o mediador da vida interior com o mundo real. Se uma das funções do corpo é ser portador da expressão, comunicando a vida interior da pessoa ao mundo exterior, também desempenha a função de receber as impressões exteriores por meio de seus órgãos. Ou seja, o corpo é o principal canal de comunicação com o mundo, por meio dele, a pessoa é afetada bem como pode afetar o espaço em que habita.

O significado do termo “pessoa” para Edith Stein não restringe as características anímica-corpórea²², está relacionado ao indivíduo psicofísico-espiritual. A filósofa salienta duas características principais do ser pessoa: a racionalidade e a apreensão de valores, qualidades estáveis que remetem ao caráter e à personalidade. Isso significa que a pessoa a partir de seus atributos intelectivos e sensoriais pode conhecer e produzir ciência, mas essa não é a única qualidade do espírito, a capacidade valorativa também ilumina o ser que opera no âmbito dos valores. Ou seja, a individualidade, a racionalidade e a apreensão de valores são características próprias da pessoa graças ao âmbito do espiritual. O espírito é que comporta o reino da consciência, da vontade e do sentimento e são esses aspectos que fornecem a marca própria de cada pessoa distinguindo-a das demais.

Cada pessoa possui seu próprio caráter que são as

21 *Ibidem*, p. 776

22 A alma ou a vida psíquica está relacionada às emoções e a energia vital.

características que abarcam seus aspectos qualitativos. Essa dimensão está em constante desenvolvimento tanto por estímulos internos quanto por externos. A relação intersubjetiva é a força externa que mais tem impacto na formação desse caráter. Segundo Stein:

[...] a pessoa é o sujeito de uma vida atual do “eu”, um sujeito que tem corpo e alma, que possui qualidades corporais e anímicas, que está dotado especialmente de um caráter em constante desenvolvimento, ou com qualidades que se desenvolvem sob a influência de circunstâncias externas; e que esta evolução contempla uma disposição original que possuía.²³

A consciência da vida atual do “eu”, de sua corporeidade, interioridade, difere o homem de todos os outros animais. Essa percepção de si possibilita seu desenvolvimento humano e intelectual, para Edith Stein a pessoa é responsável por sua autoformação e pode aperfeiçoar-se graças a sua dimensão espiritual que ilumina todo seu ser. A consciência de si também é consciência do outro que está diante de mim e me interpela com seu olhar, quando olhares se cruzam, exige-se uma resposta de abertura ou fechamento, pois o outro é senhor de sua alma e livre para estabelecer contatos mais superficiais (exterior); ou contatos mais profundos a partir do seu interior, então, o outro eu é um tu, esse encontro de olhares que se percebem a partir de uma interioridade gera uma relação intersubjetiva. Para Edith Stein:

[...] esta individualidade do “eu” puro e de suas vivências, não está concebida primariamente como uma diferença qualitativa, senão tão somente como um ser-si-mesmo-e-um-não-ser-outro. Esta unidade é algo que não pode expressar sem palavras, senão que unicamente pode mostrar-se. Precisamente neste sentido, devemos considerar a cada pessoa como um *individuum* absoluto.²⁴

23 *Ibidem* p. 778

24 *Ibidem* p. 779.

Ser pessoa para Edith Stein é ser livre e espiritual, aberto ao amadurecimento de “si mesmo” e por isso capaz de autodeterminar-se. O núcleo espiritual onde a pessoa toma consciência de seu “eu” é o lugar que possibilita à pessoa estar em si mesmo ou sair ao encontro do outro. Ou seja, o núcleo pessoal apesar de ser próprio de cada sujeito é também o ponto de irradiação no qual o indivíduo realiza o que há de comum com a sua espécie. Isso significa que embora as vivências sejam comuns, cada pessoa apreende de um modo particular, distinta de todas as outras, e por isso:

[...] temos designado o espiritual como o não espacial e o não material; como o que possui um “interior” em sentido completamente não espacial e permanente “em si”, enquanto sai de si mesmo. Este “sair de si” lhe é de novo essencialmente próprio: não como se não tivesse um “em si”, senão porque entrega-se inteiramente ele mesmo sem perdê-lo, e nessa entrega se manifesta inteiramente em contraposição a solidão anímica.²⁵

Do “eu” puro²⁶ irradia o fluxo de vivências que constitui a pessoa um *ser-si-mesmo-e-nenhum-outro*, no entanto, nem todas as nossas vivências são expressões da

25 STEIN, Edith. *Ser Finito y Ser Eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Burgos: Monte Carmelo, 2007. p. 956.

26 “O eu individual é o ponto último a que aflui toda a vida da consciência. Por ‘eu individual’ não se entende aqui uma pessoa de determinada peculiaridade ou singularidade, senão primordialmente o eu que é ‘este eu’ e nenhum outro, o eu único e indiviso- segundo se experimenta como ponto de irradiação de qualquer vivência. Se diferencia de todo o que é ‘não-eu’, e, por certo, se diferencia não só dos objetos mortos se não também de outros sujeitos, e é diferente desses outros sujeitos, independentemente das qualidades deles e de suas próprias qualidades. Precisamente esse eu, que não necessita nenhuma condição material para desassociar-se de todos os demais enquanto o seu ‘ser-eu’, é o que nós designamos como eu puro. Dele brota continuamente a vida da consciência atual, que, remontando-se ao passado, se converte em ‘vida vivida e se reúne na unidade da corrente da consciência constituída. Em cada caso, a correspondente

nossa singularidade, inclusive as atividades intelectivas ou ainda as inclinações sensíveis são características comuns da espécie humana e não uma peculiaridade do indivíduo. O conteúdo das sensações experimentadas em primeira pessoa advindas das vivências comuns é o mesmo, no entanto a tomada de consciência desse conteúdo é individual. Para Edith Stein somente as vivências da vida afetiva é que confere a singularidade originária à pessoa, ou seja, as que estão relacionadas a qualidade plena do viver. Essas vivências afetivas não podem ser compreendidas como sentimentos ou emoções, mas com a qualidade das ações e vivências de uma pessoa.

São essas vivências qualitativas, constituídas na interioridade e não condicionadas pelos elementos externos que possuem a marca indelével da individualidade da pessoa humana. Cada indivíduo carrega em si seu próprio distintivo, ele não reproduz apenas os condicionantes da própria espécie. As vivências afetivas é justamente o modo, a afeição que cada indivíduo coloca em cada coisa e é justamente esse centro que Edith Stein denomina de essência da pessoa. Ou seja, apesar de haver uma objetividade de conteúdo das vivências e sensações compartilhadas igualmente entre os indivíduos, a afeição, o sentido e o valor são colocados pela pessoa. Não dá para amar uma pessoa simplesmente porque seu caráter e seus valores são positivos e percebidos de comum acordo por todos. O ato de amar diz respeito ao modo individual de

vida constituinte atual flui da corrente passada, e a corrente constituída coincide sempre com a corrente atual anterior. O que flui de um só eu, isso pertence a uma só corrente da consciência, que está cerrada em si e acha desligada de qualquer outra, como de fato se encontra o eu mesmo". Cf. STEIN, Edith. *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*. Burgos: Monte Carmelo, 2005. p. 346.

apercepção das peculiaridades do outro e de como elas se encontram com as minhas.

Essa “coloração” individual também chamada de essência, característica única e irrepetível de cada pessoa é formada de sentido e valor e está relacionada com a alteridade, com o modo de perceber e se relacionar com o outro:

[...] o ser humano pode e deve formar-se a si mesmo; [...] ele é um ser que diz ‘eu’; nenhum animal pode fazê-lo; olho nos olhos de um animal e vejo algo que me olha; vejo um interior na sua alma, uma alma que dá atenção ao meu olhar e à minha presença, mas é uma alma muda e prisioneira, aprisionada em si, incapaz de ir além de si mesma e compreender-se, incapaz de sair de si mesma e unir-se a mim; olho nos olhos de um ser humano e o seu olhar me responde, deixa-me entrar na sua interioridade ou me afasta; é senhor de sua alma e pode abrir ou fechar as portas; [...] espiritualidade pessoal significa vigilância e abertura; não só existo, não só vivo, mas tenho consciência do meu existir e do meu viver; e tudo isso em um único ato; [...] a vida espiritual é também um saber originário a respeito do outro, é ser nas outras coisas, ver dentro de um mundo que está diante da pessoa; a consciência de si é abertura para a interioridade, a consciência do outro é abertura para o exterior; eis uma primeira interpretação da espiritualidade.²⁷

Portanto, pessoa está intrinsecamente relacionada ao espírito que por sua vez é liberdade²⁸, tem consciência de si e por isso pode permanecer em si e perceber que do eu brota uma vida interior. Do núcleo da alma brota o modo de ser de cada espécie, a alma humana possui um diferencial que é justamente sua dimensão espiritual com consciência e liberdade. É esse núcleo que possibilita à pessoa reproduzir

27 STEIN, Edith. *Estrutura de la persona humana*. p. 648-649.

28 A liberdade consistirá na possibilidade de cada indivíduo “jogar” com as determinações às quais está submetido (físicas e psíquicas) e produzir o seu modo singular e consciente de viver.

tudo que é próprio de sua espécie de forma inteiramente singular. A existência única e irrepitível é garantida justamente pela dimensão espiritual da pessoa humana.

CONCLUSÃO

A concepção steiniana de subjetividade comporta os aspectos que constitui o indivíduo: corpo, alma e espírito. Pessoa está relacionada ao nível de realidade composta por qualidades estáveis que configuram o caráter e a personalidade, ou seja, o que é peculiar em cada indivíduo. O caráter tanto é a capacidade de sentir, como o impulso que transforma o sentir em vontade de ação, é abertura (ou fechamento) para o âmbito dos valores.

O caráter é formado tanto pela captação das realidades externas e objetivas, como também por “predisposições originárias” que favorecem o desenvolvimento ou inibe algo que a pessoa já tenha em si. Ao captar valores a pessoa pode despertar para o amadurecimento ou por reprimir conforme a vontade livre, decidindo sobre seu caráter através de um processo de autoformação.

Enquanto indivíduos participantes de uma mesma espécie, podemos compartilhar de realidades comuns, no entanto, essa realidade não uniformiza as pessoas, pois cada um carrega em si o timbre individual, o modo singular de ser humano. O modo como lidamos com cada vivência é irradiado pelo núcleo da pessoa, centro de onde emana a marca pessoal de cada ser humano.

O núcleo da pessoa humana é o responsável pelo desenvolvimento do caráter impulsionando-o desde sua origem até alcançar a completude a ser alcançada pelo indivíduo (*télos*). Nesse processo, o núcleo é que fornece “sentido” no desenvolvimento das predisposições originárias bem como das possíveis mudanças e

atualização, a depender também das realidades exteriores, das condições psicofísicas e força de vontade do indivíduo.

A compreensão de eu conforme a fenomenologia, em primeiro sentido, corresponde ao eu do indivíduo que está inserido num ambiente formado tanto por um mundo de coisas, como por um mundo de valores. Esse eu o chamamos de eu empírico ou psicológico. Edith Stein apresenta um outro sentido para o “eu” no qual acrescenta o adjetivo puro. Segundo Francesco Alfieri:

[...] ao falar de eu puro, os fenomenólogos pretendem que o eu empírico defina-se também pela possibilidade de exercer um pensamento, uma *cogitatio* em relação com tal ou tal *cogitatum*, sendo constituído por um fluxo de vividos/ vivências intencionais. O eu puro é a uma referência à consideração das vivências puramente em função da essência delas e do a priori que é suposto por essas vivências.²⁹

Esse duplo aspecto do eu, a saber, o eu puro e o eu psicológico/ empírico não se trata de dimensões distintas, nem de momentos diferentes do eu. Sobretudo porque tal cisão entre o carácter necessário (eu puro) e o contingente (eu psicológico), não faria sentido algum em uma análise fenomenológica. O eu puro é o sujeito que tem imediata consciência na vivência, porém de modo “vazio”, sem nenhuma qualificação. Para Edith Stein,

[...] falamos sobre o eu puro como sujeito da experiência vivida, desprovido de qualidades [...] encontramos a concepção segundo a qual esse eu não é um “eu individual, mas torna-se um apenas em contraste com o “tu” e com o “ele”. O que significa essa individualidade? Em primeiro lugar, quer dizer apenas que esse eu é “si mesmo” e não um outro. Essa “ipseidade” (*Selbstheit*) é vivida e constitui a base de tudo o que é “meu”. [...] O eu

29 ALFIERI, Francesco. Pessoa Humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 130.

experimenta a individualização não pelo fato de que se encontre diante de um outro, mas pelo fato de que a sua individualidade ou, como preferimos dizer, a sua ipseidade [...] é evidenciada no confronto com a alteridade.³⁰

Apesar de o “eu” e o núcleo serem distintos e possuírem papéis divergentes, o “eu” é acolhido e está intrinsecamente relacionado ao núcleo pessoal. O núcleo pessoal confere ao eu as marcas qualitativas que o identifica como único e irrepetível, diferente de outro eu. Os objetos das experiências coincidem a todos que os vivenciam, no entanto, o modo como os sujeitos experimentam é totalmente subjetivo. Cada sujeito experimenta de modo único as sensações que uma experiência, mesmo comum a todos, proporciona.

O mundo que está diante de nós, bem como o conteúdo das diversas experiências são os mesmos para cada indivíduo, e existem de modo independente; essas vivências comuns são experimentadas de modo individual por cada sujeito, impregnando cada realidade com sua subjetividade. Essa realidade pode ser conhecida através de atos de empatia, que é a capacidade do sujeito fazer experiência da consciência de outros sujeitos.

O eu pessoal expressa o modo único de ser de cada indivíduo, mas não comporta a pessoa humana em sua totalidade, em suas dimensões corpórea, anímica e espiritual. A unidade psicofísica da pessoa sofre as alterações espaço temporais, já o núcleo, a essência do eu pessoal, não. O núcleo da pessoa é o ponto de onde emana o desenvolvimento da qualidade fundamental da vida anímica, o caráter. O caráter é constituído não somente por aspectos do entendimento e da inteligência,

30 STEIN, Edith. *Sobre el problema de la Empatía*. Burgos: Monte Carmelo, 2002. p. 118.

mas, sobretudo pelas questões de ordem afetiva ou dos sentimentos que geralmente incidem sobre a vontade e o comportamento da pessoa. As qualidades psíquicas de ordem espiritual são as principais formadoras do caráter, incluindo a vida afetiva que está relacionada à estimação de valores.

Portanto, a atividade da consciência de valorar algo está associada ao estado do eu, ou seja, as alterações nos sentimentos, bem como nos estados internos vitais da pessoa, ocasiona um estado de consciência que possibilita mudanças no caráter. Para Stein, o desenvolvimento das qualidades psíquicas sensíveis e espirituais, bem como o caráter são responsabilidades da pessoa, por isso é necessário alcançar certo nível de entendimento que integre sentimento, valor e vontade. A vida do eu, projeta-se para fora pois é de nível espiritual, no entanto, ela pode abrigar-se em si mesmo na morada interior de sua alma.

BIBLIOGRAFIA

STEIN, Edith. *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*. In: **Obras Completas**: v. 2. Escritos Filosóficos: Etapa Fenomenológica (1915-1920). Trad. Constantino Ruiz Garrido; José Luis Callero Bono. Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitória: Ediciones El Carmen. 2005.

STEIN, Edith. Estructura de la persona humana. In: **Obras Completas**: v. 4. Escritos Antropológicos y Pedagógicos: Magisterio de vida cristiana (1926-1933). Trad. Francisco Javier Sancho, OCD; José Mardomingo; Constantino Ruiz Garrido; Carlos Díaz; Alberto Pérez, OCD; Gerlinde Follrich de Aginaga. Madrid: Editorial de Espiritualidad;

Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitória: Ediciones El Carmen, 2003.

STEIN, Edith. *Introducción a la Filosofía*. In: **Obras Completas: Escritos Filosóficos – etapa fenomenológica** (Vol II, C., Ruiz-Garrido, & J. L., Caballero Bono, Trads., J., Urkiza, Rev.). Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad. (Originais de 1991).

STEIN, Edith. *Ser Finito Y Ser Eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. In: **Obras Completas: v. 3. Escritos Filosóficos: Etapa de pensamento cristiano (1921-1936)**. Trad. Alberto Pérez, OCD; José Mardomingo; Constantino Ruiz Garrido. Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitória: Ediciones El Carmen, 2007.

STEIN, Edith. *Sobre el problema de la Empatía*. In: **Obras Completas: v. 2. Escritos Filosóficos: Etapa Fenomenológica(1915-1920)**. Trad. Constantino Ruiz Garrido; José Luis Callero Bono. Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo; Vitória: Ediciones El Carmen. 2005.

STEIN, Edith. **Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos**. São Paulo: Paulus, 2018.

ALFIERI, Francesco. **Pessoa Humana e singularidade em Edith Stein: uma nova fundação da antropologia filosófica**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MACINTYRE, Alasdair. **Edith Stein: Um prólogo filosófico, 1913-1922**. São Paulo: Ecclesiae, 2022

SAVIAN FILHO, Juvenal (Org.). **Empatia, Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas**. São Paulo: Loyola, 2014.

EIXO 4: SUBJETIVIDADE & PESSOA

SBERGA, Adair Aparecida. **Fundamentos da antropologia filosófica e pedagógica de Edith Stein**. São Paulo: Paulus, 2021.

CAPÍTULO 10

CONTRIBUIÇÕES DA ANÁLISE EXISTENCIAL DE VIKTOR FRANKL SOBRE A SUBJETIVIDADE HUMANA

Francisco Antonio Francileudo

INTRODUÇÃO

Dentre as tantas disciplinas que lidam com a compreensão da subjetividade humana, destaco neste capítulo, o modo de conceber da filosofia e da psicologia, por meio do olhar antropológico de Viktor Frankl que, busca compreender o ser humano na sua interação intrapsíquica, nas relações intersubjetivas, no intercâmbio com o mundo e suas interfaces sociais, culturais envolvendo aquilo que há de mais humano, a dimensão noética ou espiritual, compreendida mais como uma dimensão antropológica do que religiosa (AQUINO, 2013).

Dentro desse contexto antropológico, Frankl criou sistemas e elaborou teorias de cunho epistêmico, filosófico e psicológico que procuram dar respostas a questões fundamentais da existência humana como: Quem é o ser humano? O que distingue a pessoa humana das demais espécies da natureza? Qual o sentido da vida? Quais as razões da existência? De modo, que a sua constituição

conceitual de subjetividade passa pelo método investigativo hermenêutico-fenomenológico-existencial que consiste em verificar as evidências reais do fenômeno estudado, com base nele analisar a composição fundamental e a partir dessa compreensão sintetizar e enumerar as conclusões e os princípios utilizados a fim de manter a ordem lógica do pensamento (DESCARTES, 2002).

Seguindo o que já vinha em curso sobre o desenvolvimento da ciência psicológica, no sentido mais estrito da palavra, considerando que até então os estudos da mente humana eram disciplinas de outras vertentes do conhecimento, tais como a filosofia e a teologia, torna-se impossível não considerar a perspectiva positivista da ciência que vem permitindo uma grande evolução na compreensão do mundo, do conhecimento tecnológico e científico que permitiu a humanidade chegar ao mais profunda do conhecimento sobre o ser humano com todas as suas peculiaridades subjetivas.

As ciências humanas, por não conseguir dar conta do mistério que é a subjetividade, vem usando lentes pelas quais podemos observar o ser humano e, para uma melhor e mais completa consciência do mesmo, é necessário que o observador as sobreponham, como em um telescópio, a fim de contemplar com mais profundidade as peculiaridades sobre o mundo da subjetividade humana. Nesta perspectiva, o pensamento de Viktor Emil Frankl (1905-1997) que foi médico e professor judeu, nascido em Viena, fundador da terceira escola vienense de psicoterapia, denominada de Logoterapia e Análise Existencial, muito tem a contribuir sobre o olhar contemporâneo sobre a subjetividade humana.

Frankl durante a Segunda Guerra Mundial teve seu projeto teórico posto à prova em sua própria vivência como prisioneiro nos campos de concentração nazistas e

atualmente é reconhecido como um dos maiores nomes da psicologia existencial humanista, com contribuições essenciais sobre a concepção antropológica, noético e espiritual que desemboca no desvelar de sentido para o existir, sendo ele uma das mentes mais brilhantes do século XX no que concerne a compreensão filosófica e antropológica hodierna (TROMBLEY, 2014).

A teoria de Frankl sobrepõe-se no que concerne ao olhar interdisciplinar sobre a subjetividade humana pelas inúmeras vertentes que seu pensamento foi se alicerçando quando retoma e funde cinco grandes áreas de estudo sobre o ser humano:

- 1) A dimensão religiosa-teológica da tradição judaica;
- 2) A neurologia e psiquiatria por ser ele médico com toda a influência das ciências naturais e biológicas;
- 3) A psicologia tendo sido Frankl discípulo de Freud com todo o arcabouço teórico da psicanálise e de Adler com sua importante contribuição da psicologia individual;
- 4) Antropologia após não encontrar respostas para a pergunta que sempre o inquietou: qual o sentido da vida?
- 5) A filosofia que se tornou base consistente de todo o seu sistema teórico, com forte influência de filósofos como: Max Sheler, Heidegger, Husserl, Hartmann (Xausa, 2012).

Neste estudo iremos focar no olhar antropológico, filosófico e psicológico de Frankl (2007), dando ênfase para a fenomenologia que busca compreender a essência pura e descarta as demais fontes, centrando-nos na experiência vivida, com o intuito de captar o aspecto situacional-existencial. Isto nos possibilita promover a compreensão

da constituição do espiritual, enquanto dimensão propriamente humana. De sorte que em seu modo de conceber o ser humano, o autor, fundamentalmente, foca no entendimento de ser humano como sendo um ser biopsicoespiritual.

No que concerne a subjetividade nos processos de existir, a obra de Frankl, é bastante abundante, especialmente no que se refere aos valores da consciência humana, cuidando de não reduzir a pessoa a um epifenômeno de causas sociais, biológicas, linguísticas, etc. Frankl em sua antropologia é bastante claro ao afirmar que ninguém consegue deter a vontade de sentido no ser humano, nem os guardas dos campos de concentração, nem as cercas eletrificadas, nem os inimigos da consciência. Por isso, apostou no sentido da vida e na força da consciência como expressão da subjetividade.

Nesta perspectiva, cabe ressaltar que a psicologia, a antropologia, a teologia e a filosofia são matérias imbricadas e complementares no pensamento frankliano. Para ele o ser humano enquanto ser completo, unifica a existência por meio da tridimensionalidade, biopsicoespiritual, sendo o noético/espiritual o que há de exclusivamente humano. No seu entendimento, a luta contra as tendências despersonalizantes e desumanizantes que partem do Psicologismo e de outras logicas como a cartesiana precisam ser repensadas (FRANKL, 2010) pelo viés existencial-fenomenológico, contemplando o ser humano como uma unidade tridimensional. Com outras palavras: a dimensão somática ou biológica, relativa aos fenômenos corporais e da materialidade, a dimensão psicológica ou anímica, contemplando instintos, condicionamentos e cognições e a dimensão noética, referente à “[...] pessoa espiritual profunda [...]” (FRANKL, 2007 p. 14) ou à espiritualidade

inconsciente presente no ser humano, sendo essa a fonte do sentido da vida, uma vez que é na dimensão noética que se encontram as respostas às perguntas filosóficas sobre o sentido da vida e da existência (FRANKL, 2007).

A antropologia existencial de Frankl concebe o ser humano como um ser livre e responsável (FRANKL, 2007). Com base neste entendimento, sua teoria é perpassada por conceitos filosóficos fundamentais: a pessoa, a liberdade, a responsabilidade e vontade de sentido. É precisamente a dimensão noética que torna o trabalho de Frankl tão importante para a compreensão dos processos subjetivos trazendo em seu bojo a espiritualidade para as especulações psicológicas, filosóficas e antropológicas, como elemento principal e primário da própria constituição humana. Com base no exposto, podemos afirmar que a compreensão do ser humano, tratada nas teorias de Frankl apresenta como invenções os valores como elementos essenciais que determinam a consciência humana.

1 APREENSÕES SOBRE A SUBJETIVIDADE EM FRANKL

Na estrutura do pensamento de Frankl, o ser humano é orgânico em sua estrutura, psicossocial em seu desenvolvimento, mas essencial e primariamente espiritual em sua existência, de modo que a sua concepção envolve uma unidade composta, afirmando que “o homem é efetivamente uma unidade e uma totalidade corpóreo-psíquico-espiritual” (FRANKL, 2012, p. 62).

Essa perspectiva de compreensão ontológico-dimensional, combate ao niilismo presente nas perspectivas reducionistas, uma vez que, para ele, a existência é um fenômeno primário e irreduzível, impossível de ser compreendida totalmente (FRANKL, 1976). De forma,

que em seu entender a ontologia dimensional está longe de resolver o problema mente-corpo. Contudo, traz uma explicitação da inevitável unidade do ser humano. E, ao falar de unidade na multiplicidade de faces psicológica, biológica, sociológica e espiritual, o conveniente na compreensão da subjetividade frankliana é precisamente a procura pela dimensão noológica, na qual o ser humano foi de início projetado, sendo ela a essência da sua existencialidade (FRANKL, 2011).

Daí adentramos na percepção de subjetividade, pessoalidade e individualidade para Frankl (2011). Esta forma de compreender a pessoa humana não somente no sentido estrito da palavra “unidade”, mas também “totalidade”, e como tal não é passível de subdivisão ou cisão alguma, porque ela é uma unidade tridimensional, biopsicoespiritual, sendo cada uma das instâncias interdependentes e indivisíveis, como repetido por Peter (1999) a respeito da apreensão humana de Frankl. “A dimensão somática, a psíquica e a noética tornam-se ontologicamente diversas, porém antropologicamente inseparáveis, na medida em que a dimensão superior (a noética) unifica e agrupa em torno do próprio núcleo a globalidade do ser humano” (PETER, 1999, p. 38). Com efeito, incumbe-nos ressaltar que esse arranjo é meramente didático, uma vez que, Frankl (2012) concebe a pessoa humana em seu existir *unitas multiplex*, podendo ser apreendido somente na unicidade do ser, biopsicosocioespiritual.

Com palavras diferentes, a força vital de natureza espiritual, que na sua dinamicidade anima o corpo material, reina com poder ilimitado na interrelacionalidade e mantém todas as suas partes em admirável atividade harmônica, nas suas sensações e funções, de maneira que

o espírito dotado de razão, que reside nos humanos, pode livremente dispor desse organismo vivo inferindo nesse os altos fins de nossa essência existencial (HAHNEMANN, 1995). Com palavras de Frankl (2011, p. 95) “aquilo sobre o que não temos influência, aquilo que essencialmente escapa ao poder de nossa vontade” tem os seguintes destinos: o psíquico penetra o âmbito misterioso do instinto e do caráter; a dimensão sociorelacional, por meio da atmosfera física e social e o biológico, representado pela corporeidade e hereditariedade (FRANKL, 2003).

Frankl na sua visão, compreende o ser humano como alguém dotado da capacidade de tomar uma posição frente aos condicionantes que realidade existencial apresenta em seu constante devir, não estando a pessoa refém das máscaras do niilismo, nem do reducionismo e totalitarismo que floresce na contemporaneidade desumanizando e desapropriando o sujeito de suas mais distintivas características: a liberdade e a responsabilidade ante sua própria existência, tornando, assim, a vida sem sentido.

Nesta miragem, o constructo teórico de Frankl menciona as escolas de psicologia vienenses anteriores: a psicanálise de Freud e a psicologia individual de Adler (FIZZOTI, 2014), não para suplantá-las, mas para agregá-las, pois no princípio seu intento era trazer uma concepção de ser humano, enquanto ser noético e, com isso, agregar as escolas já existentes em modo de compreender o humano em seu modo peculiar de existir, agregando-lhes algo mais alto, a existência dotada de sentido, por meio da consciência que para Frankl é por nobreza o órgão que desvela os significados para a vida. (FRANKL, 1991, p. 121).

A antropologia frankliana, portanto, objetiva uma visão holística da experiência humana, por isso, o ser humano não é um espírito, tampouco um fenômeno

social, somático ou psíquico, e sim um ser vivenciando a sua própria existência em todas as dimensões possíveis, sejam elas espiritual-sócio-cultural-biológica-psicológica (FRANKL, 2011).

A esse respeito o modo de contempla o humano de Frankl é holístico e integrador da pessoa, contrastando às perspectivas cientificistas e cartesianas, vigentes do momento histórico que ele habitava. De modo, que o viés de compreensão das estruturas humanas em alta na sua época, levaram-no a afirmar que o “homúnculo moderno não é gerado em grutas e alambiques, mas lá onde expomos o homem como um autômato reflexivo ou um feixe pulsional, como um brinquedo de reações e instintos, como um produto de pulsões, herança e mundo circundante” (FRANKL, 2014, p. 58-59).

Esse movimento noodinâmico implementado pelo olhar frankliano, retira o foco do biologismo, do psicologismo, do sociologismo, do determinismo ambiente-cultural etc. para ressaltar uma teoria da práxis humanista-existencial. Daí rejeitar a concepção de que o ser humano é uma mera vítima indefesa dos fatalismos do destino, brinquedo das pulsões instintivas, relações de poder ou resultado de um contexto social, familiar e cultural perverso. Em seu arquitetar, o ser humano, embora condicionado por sua condição psicofísica, é fundamentalmente, um ser livre e dono de seu destino, único em sua existência, responsável, criativo, moral e tendo a condição de autotranscender.

Na descrição conceitual que realiza, Frankl apropriou-se de algumas concepções que denominou de dimensões:

A **dimensão biológica** – no seu entendimento também pode ser chamada de factual (Frankl, 1978). Neste sentido, afirma que é a instância mais superficial e animal do ser, apresentando-se como o elemento material da

vida, uma vez que está condicionada a fatores ambientais e genéticos ou com suas palavras é o “destino biológico” (FRANKL, 2003, p. 125). Nessa dimensão, estão concisos o corpo físico, o “ser-aí”.

Esta dimensão somática ou biológica é caracterizada pela factualidade orgânica, compartilhada com todos os demais animais e de cunho eminentemente hereditário. A resposta para Frankl é a dimensão noética, por ser fonte da consciência moral, da responsabilidade e do sentido. Esta, por sua vez, culmina na possibilidade de transcendência do elemento distintivo do ser humano ante as demais espécies. No entanto, esta complexidade sistêmica somática é condição biofísica para que o ser humano possa sentir, pensar e agir (DITTRICH, 2008 p. 91).

Frankl, embora não trate profundamente em seus escritos desta dimensão, não a ignora, uma vez que esta, além de constituir o “todo humano”, é ainda a instância em que a pessoa experiencia o mundo material e é porta de entrada de muitas de suas vivências em uma relação íntima e dialética com a dimensão anímica, uma vez que os processos psicológicos básicos as interrelacionam.

A dimensão psicológica – também denominada de anímica por Frankl (1978, p. 131) afirma que, “[...] além de herdado através da disposição genética é ainda plasmado pela educação”, é a esfera mediadora entre a factualidade biológica e a interioridade genuína e absoluta do espiritual, uma vez que exerce uma relação dialética entre ambas. De sorte que as questões simbólicas no que se refere aos fenômenos psíquicos, são instâncias em que se manifestam os transtornos mentais.

No que concerne a esta dimensão, Frankl (1991, p. 155) considera que os homens e mulheres de hoje, ao contrário do que ocorria nos “tempos de Sigmund Freud,

já não é sexualmente frustrado, mas existencialmente frustrado. E hoje sofre menos do que no tempo de Alfred Adler, de um sentimento de inferioridade”. O que fundamentalmente nos ocorre no presente é um sentimento de falta de sentido, precedido por uma sensação de vazio existencial.

Em sua constituição filosófico-antropológica de base da sua psicologia, enquanto logoterapia ou terapia do sentido da vida, Frankl (1991) rompe com as concepções psicologistas vigentes na época e seus antigos mestres, afirmando que o que move o ser humano não é a vontade de poder de Adler, nem a vontade de prazer de Freud, mas tão somente a vontade de sentido, como mola propulsora da existência humana, pois a frustração existencial é a fonte por excelência de sofrimento humano hodierno.

Sobre esse entendimento Frankl (1991, p. 120) declara, ainda, que a “psicanálise vê o neurótico só de um lado, como dominado pelo princípio do prazer, ou seja, a estrutura subjetiva estava concebida dentro de tal determinismo que vislumbrava a pessoa como sendo uma pulsionalidade de vontade orientada ao prazer. Este modo determinante de vislumbrar o ser humano, Frankl enquadra também a psicologia individual, quando afirma que a pessoa era determinada pelo afã de prestígio, de vontade de poder. Já a logoterapia e Análise Existencial entende que o humano não é determinado por nada, nem por ninguém, em sua noodinâmica de ser, sendo, a nova psicoterapia vê homens e mulheres como seres orientados à vontade de sentido.

Com base nesse entendimento é que Frankl vai conceber a estrutura subjetiva como não determinada por estruturas biológicas, psíquicas, sociais como apresentadas nos construtos teóricos anteriores, onde os personagens não podem fugir de seu destino já traçado por forças

determinantes. Opondo-se a esse entendimento dos processos subjetivos, Frankl (2012) traz a apreensão que o ser humano é livre e capaz de distanciar-se dos condicionantes biológicos e psíquicos por meio de sua instância mais profunda e autêntica, a noética.

Este entendimento nos leva a crer que a relação entre a pessoa espiritual e o organismo somático é instrumental. De sorte, que o espírito instrumenta o psicofísico e em sua noodinâmica ele o forma para si na medida em que o faz utensílio, órgão, instrumento de possibilidades de autotranscendência. Com palavras de Frankl (1978, p. 117), a “pessoa espiritual comporta-se em relação ao seu organismo de modo análogo ao músico em relação ao seu instrumento”.

É com base nesse entendimento que Frankl (1978, p. 70) vai conceber a estrutura humana como não sendo livre das condições biopsicossociais, mas sim capaz de escolher as atitudes que toma perante tais condições, sendo ele em sua estrutura subjetiva dotado de liberdade, responsabilidade e autotranscendência. “À condicionalidade factual do homem se deve contrapor sua incondicionalidade facultativa” com o objetivo de requerer a condição subjetiva que lhe é peculiar a capacidade de optar, de escolher e com ela a liberdade, para com responsabilidade assumir, em um contínuo processo de ser sendo. De modo, que a vida humana para Frankl (1991, p. 214) “não significa nunca viver factualmente e sim, sempre, viver facultativamente!”

Com este aporte da teoria frankliana sobre os processos subjetivos, Xausa (2012, p. 94), inclui na sua acepção de pessoa humana que em hipótese alguma o sujeito está “encerrado pelos influxos deterministas de sua natureza biopsicológica”, ao contrário, é propriamente humano, surge no exato momento em que o ser deixa

de ser determinado. “O ser humano propriamente dito começa onde deixa de ser impelido, e cessa quando deixa de ser responsável” (FRANKL 2007, p. 19).

Por isso, em seu conceber a subjetividade ou os processos do existir estão perpassados pela noodinâmica, movimento de significação da própria existência, pelo qual o ser humano busca o sentido da vida. Nesta esperança, a pessoa precisa não de homeostase, mas daquilo que chamo de “noodinâmica”. Em sua ousadia o teórico afirma, que o mais emblemático no humano, em seu processo de existir no mundo, mesmo nas piores condições, é desvelar que a vida tem um sentido. Esse processo noodinâmico é justamente o que move e incentiva o ser humano, trazendo para ele a responsabilidade por dar o sentido da sua existência, tornando-o livre para fazer suas escolhas, característica exclusiva da constituição ontológica humana.

A dimensão noética – no contexto vienense de Frankl, assim como nas demais perspectivas científicas e psicológicas de seu tempo, o ser humano era concebido enquanto instância biológica (factual) e psicológica (anímica) como os outros animais. Contudo, havia em Frankl uma pergunta fundamental: existindo uma paridade absoluta, por que existe prevalência da espécie humana sobre as outras espécies? Se não houver a analogia, o que diferencia o humano das outras naturezas animais? Nas palavras de Frankl (2007, p. 30) encontramos resposta para essas perguntas. É exatamente aquilo que ele concebe como essencialmente humano e distinto dos demais animais: a dimensão espiritual ou noética.

O distintivo primário e genuíno fonte da subjetividade, dos valores, da criatividade, da liberdade, da consciência moral e senso de responsabilidade é precisamente o espiritual, ou a “pessoa espiritual profunda” (FRANKL,

2007, p. 39). Para compreendermos esta dimensão noética, em sua profundidade, é necessário primeiramente entender o que é espírito para Frankl. O que Frankl nos leva a compreendermos por dimensão noológica, diz respeito a uma conceituação antropológica e não religiosa, teológica, doutrinal e confessional.

Seguindo esse entendimento, vale para o ‘logos’, no contexto do termo ‘logoterapia’. Além de denotar ‘sentido’, ‘logos’ aqui significa ‘espírito’ – mas, novamente, sem qualquer conotação religiosa confessional. Aqui, ‘logos’ significa a humanidade do ser humano, os seus construtos subjetivos e o sentido de ser humano propriamente dito! (FRANKL, 2011).

Como estamos falando de noético, de espiritual, torna-se apropriado trazer a etimologia do termo espiritual para a concepção frankliana. O termo vem do grego *noûs*, que remete a questões essencialmente humanas, como: intelecto, racionalidade, ética, sentido, valores, vontade, liberdade, escolha, responsabilidade, etc. (FRANKL, 2003), em uma retomada dos conceitos clássicos da filosofia grega de pessoa como um ser espiritual (ARISTÓTELES, 2006; PLATÃO, 2001).

Já em termos antropológicos que é precisamente a conotação frankliana, tomada das fontes filosóficas de Max Scheler (2003, p. 45), que concebe o espírito como sendo “por si incapaz de ser objetivado - ele é pura atualidade, só tem seu ser na livre realização de seus atos. O centro do espírito, a pessoa”. Portanto, espírito na visão frankliana é a própria essência do ser humano, uma vez que ele é a fonte primária do ato, a consciência pura do ser e fonte de sentido de vida (FRANKL, 2003).

Este constructo frankliano de dimensão noética refere-se a uma conceituação antropológica e não

religiosa, uma vez que o autor compreende que a religiosidade “só é genuína quando existencial, quando a pessoa não é impelida para ela, mas se decide por ela [...] espontaneamente” (FRANKL, 2007, p. 69). Com outras palavras, a subjetividade no entendimento frankliano tem essa conotação espiritual, pois vai além do sacro ou do supranatural, visto que, embora o autor não ignore esses fenômenos, os compreende como resultantes e não causa primária da espiritualidade humana, visto que “as decisões pessoais de vontade, intencionalidade, interesse prático e artístico, pensamento criativo, religiosidade, senso ético e compreensão do valor” (LUKAS, 1989, p. 29), são rudimentos vivenciados exclusivamente pela estrutura subjetiva-existencial humana (FRANKL, 2011).

É nessa dimensão espiritual que se localiza a tomada de posição, frente as condições biológicas-corporais e de existência psíquica, além das decisões pessoais de vontade, intencionalidade, interesse prático e artístico, criatividade, senso ético e a compreensão do valor. Afinal, o noético para Frankl (2003) é a essência fundante da espécie humana, distinguindo-a das demais, uma vez que os animais são condicionados e reflexos, já o ser humano é livre e responsável.

Homem e animais são constituídos por uma dimensão biológica, uma dimensão psicológica e uma dimensão social, contudo, o homem se difere deles porque faz parte de seu ser a dimensão noética. Em nenhum momento o homem deixa as demais dimensões, mas a essência de sua existência está na dimensão espiritual. (FRANKL, 2003, p. 34).

Esse entendimento antropológico atribui ao ser humano uma essência primariamente espiritual, pautada não somente por racionalidade, trabalho, meios de produção, ou ainda, por questões semânticas, como defendido por outras teorias. O distintivo por excelência

entre os seres humanos e as demais espécies consiste em caráter transcendental da experiência humana e não no religioso (FRANKL, 2007). Como já mencionado, a natureza espiritual, manifesta-se na liberdade, na responsabilidade, nos valores e pela busca do sentido da vida.

Este entendimento torna-se primordial, pois em sentido, inconsciente, esta matéria em Frankl (2007, p. 32) significa: “o inconsciente não se compõe unicamente de elementos instintivos, mas também espirituais. Desta forma o conteúdo do inconsciente fica consideravelmente ampliado, diferenciando-se em instintividade inconsciente e espiritualidade inconsciente”. Como já expressado neste texto, a visão frankliana da constituição subjetiva é caracterizada, sobretudo, por uma unidade composta pela relação dialógica recíproca e interdependente das instâncias, ou seja, a “dimensão inferior é, portanto, ‘elevada’ à dimensão superior, exatamente no sentido plúrimo que Hegel confere a este termo” (FRANKL, 2003, p. 46).

Essa visão de subjetividade condensa-se em um “vir-a-ser” humano, tendo o espírito como instância superior desta totalidade.

Nenhuma unidade psicossomática no homem, por mais íntima que seja, consegue constituir sua totalidade; a essa última pertence essencialmente o noético, o espiritual, porque o homem representa um ser, certamente não só espiritual, mas sim em sua essência e porque a dimensão espiritual é constitutiva para ele, enquanto está representa a dimensão, certamente não a única, mas sim a específica, de sua existência, quer se considere o espiritual no homem de maneira fenomenológica, como sua personalidade, quer de maneira antropológica, como sua existencialidade (FRANKL, 1995, p. 66).

Sendo esta a concepção de pessoa humana de Frankl (2003, p. 17), logicamente a seu projeto terapêutico e/

ou psicoterápico adquire uma conotação em “termos espirituais”. De posse deste alicerce teórico caracterizado por uma perspectiva integradora e holística do ser humano, uma vez que sua ontologia dimensional propõe uma leitura mais abrangente da existência, não ignorando um dos mais, senão o mais, característico fenômeno humano, a espiritualidade.

Frankl desenvolveu sua própria antropologia, cuja afirmação central é a seguinte: o homem possui uma dimensão existencial, que o distingue dos outros seres vivos e para qual não se transferem as ocorrências da esfera bio-psíquica. Frankl denominou-a então dimensão noética (da palavra grega nous, espírito). A partir de então, suas pesquisas concentram-se em tornar fecunda essa dimensão espiritual do homem, com o fim de aliviar e superar as perturbações da alma. (LUKAS, 2005, p. 146).

Sobre esta assertiva subjetiva-existencial, podemos afirmar que a experiência espiritual, tendo em vista, que a priori, é por meio da dimensão noética, significa toda a vivência psicofísica humana. E, ainda, por meio da dimensão noética, instrumentalizando as demais, em um movimento de suprassunção, a vida adquire sentido para quem a vive, uma vez que essa concepção não limita o ser humano a impulsos de natureza libidinal. Embora o autor não desconsidere a teoria freudiana, a amplia considerando a dimensão noética como uma instância anterior, mais profunda e irrefletida do ser (FRANKL, 2007).

O termo suprassunção, presente na dialética de hegeliana, aqui qualificamos como um movimento do espírito humano de superação, aniquilação e conservação da natureza material ou exterioridade (HEGEL, 1992). Assim, a existência propriamente humana é existência espiritual. Neste sentido, “a dimensão noética é

considerada superior às demais, sendo também mais compreensiva porque inclui as dimensões inferiores, sem negá-las - o que garante a totalidade do homem” (FRANKL, 2003, p. 34). Com outras palavras: “o conceito de homem da logoterapia está baseado em três pilares, a liberdade da vontade, a vontade de sentido, e o sentido da vida” (FRANKL, 2011, p. 16).

De modo que a antropologia frankliana pressupõe o ser humano como um ser eminentemente espiritual (espiritual-pessoal), livre (autodeterminado), dotado de valores (responsável), esses valores o impulsionam à busca de sentido e, com isso, capaz de autotranscendência. Esse modo de compreender a experiência humana da existência, a pessoa se depara com a condição de protagonista da sua vida, condenado à liberdade (SARTRE, 1987). É o sujeito humano que decide, que traz consigo a questão da consciência. “A liberdade pode corromper-se em mera arbitrariedade, a menos que seja vivida nos termos de uma responsabilidade” (FRANKL, 2011, p. 66).

O que há de frankliano do entendimento de subjetividade está precisamente no binômio, liberdade-responsabilidade, por se tratar de algo exclusivamente humana. “O ser-eu significa ser-consciente e ser-responsável” (FRANKL, 2012, p. 10). A Logoterapia e Análise Existencial vê na responsabilidade a essência propriamente dita da existência humana (FRANKL, 2011). E agrega a responsabilidade a consciência tomando como os dois aspectos fundantes do constructo da existência humana. De modo, que sua antropologia pode espalhar-se assim: “ser-homem equivale a ser-consciente-e-responsável” por estarem esses dois conceitos atrelados e combinados que oferecem a imagem total e verdadeira do ser pessoa humana. (FRANKL, 1991, p. 13).

2 A AUTOTRASCENDÊNCIA

No modo frankliano de conceber o ser humano com sua estrutura de pessoa e seus processos de subjetivação, ele descreve que a existência não é um fim em si, limitada a uma constante busca por prazer, poder e prestígio ou ainda fadada a condicionamentos biopsicossociais. A sua acepção transborda e abre-se a uma concepção que, diz ser o humano, um ser de possibilidades, assinala que a pessoa sempre pode decidir, escolher, optar por se dirigir para “algo ou alguém diferente de si mesmo - seja um sentido a realizar ou outro ser humano a encontrar” (FRANKL, 2008, p. 135).

Este modo subjetivo de ser, faz com que a pessoa voltando-se para fora de si, dedicado a uma causa ou a alguém, mais livre, autêntico e, conseqüentemente, mais humano. Esse movimento de desvelar sentido da vida voltando-se para o outro ou para fora de si, é uma peculiaridade, fundamentalmente, frankliana de conceber o ser humano (FRANKL, 2011). Frankl (1991, p. 18), afirma que os processos antropológicos que tocam a essência da existência passam, necessariamente, pela autotranscedência. A autotranscedência, assinala o fato antropológico basilar de que a existência do homem sempre se refere a alguma coisa que não ela mesma – a algo ou a alguém, isto é, a um objetivo a ser alcançado ou à existência de outra pessoa que ele encontre.

Nesta perspectiva antropológica, o ser humano só se torna verdadeiramente humano e, só é completamente ele mesmo, quando fica absorvido pela dedicação a uma tarefa, quando se esquece de si mesmo no serviço a uma causa, ou no amor a uma outra pessoa (FRANKL, 1991). Com base nesse entendimento, podemos afirmar que, para o pensamento de Frankl, o objetivo da vida não é a autorrealização e, sim

a autotranscendência, uma vez que não é um fim em si mesma, apresentando-se como o caminho em direção ao próprio sentido da vida, que se manifesta em um trabalho a realizar ou no encontro com o outro (amor) ou, ainda, no sofrimento inerente à existência.

Prosseguimos nossa reflexão sobre o modo de conceber a subjetividade em Frankl discorrendo sobre a vontade de sentido, que é definida como o desejo mais primordial do ser humano, caracterizado pela busca contínua de sentido na existência. Com suas próprias palavras, “o esforço mais básico do homem na direção de encontrar e realizar sentidos e propósitos” (FRANKL, 2011, p. 50), que o impulsionam, caracteriza-se pela busca da autotranscendência. Quando essa energia propulsora é frustrada, ou ainda, quando essa tensão perde potência, o ser humano sofre com o vácuo ou com a frustração existencial, fonte primária de todo o sofrimento psíquico existencial.

De modo, que os sintomas que vão caracterizar esse vazio existencial e que se manifesta por meio de suportes para o enfrentamento do vácuo, da frustração, da carência se manifesta pela forma abusiva do uso de drogas, disfunções sexuais, consumismo, depressão e suicídio (FRANKL, 2003, 2012). Fazendo deferência a esse modo de lidar com o vazio, Frankl assevera: “este sentimento [...] é potencialmente patogênico” (FRANKL, 2008, p. 164), podendo dar origem a neuroses noogênicas.

A seguir, com o alicerce já realizado sobre a liberdade de vontade, a vontade de sentido, nós descreveremos com base na teórica frankliana, sobre o sentido da vida e sua íntima relação com a dimensão noética, e como o desvelar desse sentido leva o sujeito a lidar com suas neuroses de forma salutar.

3 O SENTIDO DA VIDA

Como já mencionado neste texto, Frankl compreende o ser humano como um ser eminentemente espiritual e em constante busca por sentido. A questão que se nos apresenta é a seguinte: como identificar ou cumprir o sentido da vida? Daremos a resposta a incógnita levantada com palavras do próprio Frankl (2008, p. 138):

1. *criando um trabalho ou praticando um ato;*
2. *experimentando algo ou encontrando alguém;*
3. *pela atitude que tomamos em relação ao sofrimento inevitável,* essa noodinâmica é manifesta em valores.

Detalhemos como se dá o desvelar de sentido na proposição frankliana. O primeiro aspecto diz respeito aos **valores criadores**, manifestam-se por ações que, mediante o jeito de ser ativo do sujeito, o sentido vai se desvelando por meio do trabalho e o potencial criador de cada pessoa, com base em uma tarefa em um movimento de dar-se ao mundo.

Quando fazemos referência ao trabalho, nesse contexto, não diz respeito ao quanto o ser humano pode produzir, nem quanto de remuneração vai receber, mas como o realiza, considerando essencialmente a criatividade, o altruísmo, a dedicação e a realização. Estes valores são mais importantes em termos existenciais do que os resultados econômicos. Para a compreensão frankliana de subjetividade, como possibilidade desveladora de sentido, os valores criadores ou a sua realização ocupam o primeiro plano da missão e projeto existencial da vida. Entendemos, particularmente, que o trabalho pode representar o campo que contribui na formação do caráter da pessoa e estabelece relações com a comunidade, adquirindo, assim seu sentido e o seu valor.

Este sentido e valor não tem uma conotação generalizada, todavia é inerente a cada pessoa, em cada situação existencial, em cada caso que a existência é posta em provocação perante a realização (FRANKL, 2003). Neste entendimento, Frankl apresenta os valores criadores como que, representações objetivas dos fenômenos subjetivos, uma vez que o ser humano só é capaz de produzir algo ou realizar um trabalho condizente com sua própria condição espiritual, sendo a vida no sentido mais amplo possível, a própria manifestação da obra da pessoa. Como exemplifica Frankl (2010, p. 9): escrever um livro não é uma grande coisa, saber viver é muito mais e, maior que isso, é escrever um livro que ensine a viver. De sorte, que os valores criadores, devem impulsionar ao máximo a vivermos uma vida sobre a qual possamos escrever um livro.

O segundo são **os valores vivenciais**, que, segundo Frankl (2003), são caracterizados pelos encontros intersubjetivos ou experienciais. De modo, que no vivido podemos contemplar “a bondade, a verdade e a beleza, experimentando a natureza e a cultura ou, ainda, experimentando outro ser humano em sua originalidade própria - amando-o” (FRANKL, 2008, p. 136).

O desvelar sentido para vida, no entender de Frankl, passa precisamente pelo movimento de se abrir e se lançar ao mundo e aos outros para auferir o amor que se apresenta. O compreender frankliano de amor quase não tem aspectos e características de romantismo, satisfação sexual, felicidade, autorrealização, embora ele não rejeite estas como sendo expressões do amor. Sobre o amor Frankl (2008, p. 136) assegura que “[...] é a única maneira de captar outro ser humano no íntimo da sua personalidade”. É apreciar na outra pessoa, realidade ou projeto o que está “[...] potencialmente contido nele, aquilo que ainda não

está, mas deveria ser realizado [...]”, ou seja, ver na pessoa do amado o que ela pode vir a ser.

Como terceiro e último aspecto relacionados aos valores que incidem possibilidades de desvelamento de sentido para a vida estão **os valores de atitude**, que se manifestam mediante a perplexidade e a brevidade da vida, na labuta com o sofrimento em um movimento em que o ser espiritual/noético realiza-se, sendo intencionalmente dirigido para algo ou para alguém além de si próprio, a transcendência ante o sofrimento inevitável.

Só quando o homem já não tem nenhuma possibilidade de realizar valores criadores; só quando ele já não está realmente em condições de configurar seu destino, só então pode realizar os valores de atitude; só nessa altura tem algum sentido “carregar a sua cruz”. A essência de um valor de atitude reside precisamente no modo como um homem se submete ao irremediável. (FRANKL, 2003, p. 155).

A proposição frankliana de relação com o sofrimento, só deve ser estabelecida mediante circunstâncias inevitáveis do mesmo, restando transformá-los em valores atitudinais. Com esta cabeça a pessoa ressignifica o sacrifício por meio do sentido que desvela para aquele momento de sofrimento, ou para o sofrer sendo este quadro inevitável, atribuindo-lhe uma visão positiva. Em suas palavras Frankl (2008, p. 67) expressa: “se é que a vida tem sentido, também o sofrimento necessariamente o terá”. E, ainda, falando de seus processos subjetivos, “sem o sofrimento, o crescimento que atingi teria sido impossível” (2008, p. 170).

Com base no já exposto, o sofrimento para Frankl (1978, p. 241) “não significa apenas esforçar-se, crescer e amadurecer, mas igualmente enriquecer-se”, pois ao encarar a dor, o ser humano pode transcendê-la por meio do sentido atribuído, dando-lhe um caráter positivo,

transformando-a em sacrifício. "O sacrifício é capaz de dotar de sentido até a morte, enquanto o instinto de conservação, por exemplo, não consegue sequer dar um sentido à vida" (FRANKL, 1978, p. 245).

Neste processo de compreender a subjetividade pelo viés frankliano, consideramos conveniente, portanto, ressaltar que "o sofrimento não é de modo algum necessário para encontrar sentido. Insisto apenas que o sentido é possível mesmo a despeito do sofrimento" (FRANKL, 2008, p. 78). Com essa máxima, podemos asseverar que o sentido da vida para Frankl está precisamente no constante movimento noodinâmico de saída de si, de oferecer-se por algo, de entregar-se a alguém, de doar-se por algum projeto, um trabalho ou tarefa, deslocar-se de si mesmo, abrindo-se ao mundo e ao outro, no movimento de encarar o sofrimento inevitável da existência com dignidade.

Advertimos, ainda, que o sentido da vida para Frankl não é único, estático ou rígido, pois a cada dia a vida apresenta-se com novas e diversas situações e cabe a pessoa responder a vida de acordo com a elevação das situações a ele apresentadas, ressignificando sua própria existência por meio da consciência, como órgão de sentido e da intencionalidade.

Afinal, a dimensão noética da existência apresenta-se com um potencial catalizador de decodificação dos fenômenos subjetivos, em uma procura constante por sentido, alicerçada na consciência que, segundo o autor, "é o órgão do sentido, é a capacidade de descobrir o sentido único e irreprodutível que se esconde em cada situação" (FRANKL, 1978, p. 19). Esta noodinâmica é o movimento de responder constantemente, na atualidade da existência com autenticidade, materializando na vida e no mundo seus valores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como já foi feita referência ao longo deste capítulo, Viktor Frankl concebe o ser humano e, sua estrutura subjetiva, com base em três princípios fundamentais: liberdade de vontade, vontade de sentido e sentido da vida. Posto esses três pilares da Logoterapia e Análise Existencial, o olhar frankliano sobre a existência humana é perpassado por conceitos fundamentais para a compreensão antropológica: liberdade, responsabilidade, consciência e autotranscendência. Dentro destas esferas de compreensão da subjetividade em Frankl, concluímos por afirmar que a pessoa é apreendida como um ser de inteligibilidade, de capacidade para decidir, optar e escolher o que quer ser e de desvelar sentido com base no fazer, no amar e na tomada de atitude, com foco no mundo, no fora de si.

De modo, que a contribuição teórica sobre a antropologia filosófica, base de seu modelo psicoterapêutico e da dignidade com que enfrentou seu destino como prisioneiro dos campos de concentração nazistas, durante a Segunda Guerra Mundial, fez com que sua visão de ser humano tivesse valor inestimável para a compreensão de humanidade e dos seus processos subjetivos.

De sorte, que em sua construção teórica é muito evidente a oposição feita por Frankl às tendências niilistas e despersonalizadoras das ciências humanas em sua época, sua teoria é atual e relevante para a sociedade contemporânea, cada vez mais líquida, hiperconsumista e alienante, soterrado o ser humano por enormes fluxos de informações sem reflexão, objetalização das pessoas em massa e virtualização das relações.

As estruturas humanas contemporâneas estão fortemente comprometidas por constantes queixas de

vazio existencial, ansiedade, toxicodependência, depressão e suicídio. Para o entender de Frankl, as causas destes males da atualidade estão na ausência de sentido da vida (FRANKL, 2011). A teoria frankliana, portanto, visa resgatar este sentido da existência da pessoa, por meio de uma retomada da condição noética, fonte primária da dignidade humana como: autenticidade, responsabilidade e autotranscendência.

Seguimos nesta conclusão afirmando que a ser humano no entender de Frankl é constituído por uma unidade tridimensional, biopsicoespiritual, sendo eminentemente humana, a dimensão noético ou espiritual. Esta forma de apreender a pessoa humana como ser capaz de refletir sobre si e de autotranscendência possibilita o desvelar do sentido ou a razão da existência.

A dimensão noética é precisamente a instância que origina sentido/razão para a vida e fundamento da própria responsabilidade do sujeito ante a existência, “pessoa espiritual profunda”, fonte da subjetividade, valores, criatividade, liberdade, consciência moral e senso de responsabilidade.

Como um ser que é orgânico em sua estrutura, psicossocial em seu desenvolvimento, mas essencial e primariamente espiritual em sua existência, Frankl define o humano como ser que único, livre, responsável, impulsionado pela vontade de sentido e capaz de autotranscender, sendo a mais autêntica e atualizada forma do ser, uma vez que ela é o âmago da consciência humana.

Diante do exposto, o fim último da existência humana está fora da sua estrutura pessoal, portanto, somente quando a pessoa se desprende de si mesma, encontra um propósito que se desvela o sentido da vida, que por si só justifica a própria existência. Daí podemos

afirmar que o ser humano descobriu sentido em um movimento eminentemente espiritual-noodinâmico que o eleva. Esta dinamicidade espiritual instrumentalizada pela consciência, como órgão de sentido, concretiza-se pela realização de uma tarefa ou trabalho ao dar-se ao mundo, nas vivências e nos encontros ao abrir-se ao outro e no enfrentamento do sofrimento inevitável.

O que há de mais subjetivo nas estruturas humanas, nas apreensões de Frankl é a dimensão noética, por ser para ele, o que existe de mais genuinamente humano: liberdade, responsabilidade, amor, consciência moral, criatividade, transcendência e intencionalidade, isto o diferencia dos outros animais. Portanto, o ser humano é, em sua essência, um ser espiritual, livre e autodeterminado, capaz de refletir a respeito de si, amar e superar os maiores sofrimentos e por meio do sentido ressignificar sua própria existência.

REFERÊNCIAS

AQUINO, T. A. A. **Logoterapia a Análise existencial:** uma introdução ao pensamento de Viktor Frankl. São Paulo: Paulus, 2013.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** São Paulo: Edipro, 2006.

DESCARTES, R. **O discurso do método:** para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. São Paulo: Paulus, 2002.

DITTRICH, M. G. **A criatividade do amor criante de Deus:** uma vivência de cura espiritual na criação artística. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2008.

FIZZOTTI, E. *En las raíces de la logoterapia las raíces de la esperanza.* **Revista Mexicana de Logoterapia.** v. 2, p. 20-30, 2014.

FRANKL, V. E. **Logoterapia e análise existencial:** textos de cinco décadas. Trad. Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Psy II. 1995.

FRANKL, V. E. **Logoterapia e análise existencial:** textos de seis décadas. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2012.

FRANKL, V. E. **A presença ignorada de Deus.** 10 Ed. Trad. Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. São Leopoldo, RS: Sinodal; Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FRANKL, V. E. **A psicoterapia na prática.** Campinas: Papirus, 1991.

FRANKL, V. E. **A questão do sentido em psicoterapia.** Campinas: Papirus, 1990.

FRANKL, V. E. **A vontade de sentido:** fundamentos e aplicações da logoterapia. São Paulo: Paulus, 2011.

FRANKL, V. E. **Em busca de sentido:** um psicólogo no campo de concentração. Petrópolis: Vozes, 2008.

FRANKL, V. E. **Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia.** Tradução de Renato Bittencourt. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FRANKL, V. E. **O que não está escrito em meus livros:** Memórias. São Paulo: É Realizações, 2010.

FRANKL, V. E. **Psicoterapia e sentido da vida:** fundamentos de logoterapia e análise existencial. Tradução de Alípio Maia de Castro. São Paulo: Quadrante, 2003.

FRANKL, V. E. **Psicoterapia:** Uma casuística para médicos. São Paulo: E. P. U. 1976.

FRANKL, V. E. **Sede de Sentido:** Conceitos Básicos de logoterapia. 5. ed. São Paulo: Quadrante, 2011.

FRANKL, V; LAPIDE, P **A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido.** Trad. Márcia Neumann. Petrópolis: Vozes. 2014.

HAHNEMANN S. **Organon da arte de curar.** Ribeirão Preto: Museu de Homeopatia Abrahão Brickmann, 1995.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito.** Parte I. Trad. Paulo Meneses e Karl-Hetnz Efken. Petrópolis: Vozes, 1992.

LUKAS, E. **Histórias que curam... Porque dão sentido à vida.** Petrópolis: Verus, 2005.

LUKAS, E. **Logoterapia:** a força desafiadora do espírito. Trad. José de Sá Porto. São Paulo: Loyola, 1989.

PETER, R.; **Viktor Frankl:** A antropologia como terapia. Trad. Thereza Christina Stummer São Paulo: Paulus, 1999.

PLATÃO. **Diálogos:** Teeteto, Cratilo. 3. ed. Belém: UFFA, 2001.

PLATÃO. **República.** Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

SARTRE, J.P. **O Existencialismo é um humanismo.** 3. ed. Trad. Rita Correa Guedes. São Paulo: Abril Cultural. 1987.

SCHELER, M. **A Posição do Homem no Cosmos.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

TROMBLEY, S. **50 pensadores que formaram o mundo moderno:** perfis de cinquenta filósofos, cientistas, teóricos, políticos se sociais e líderes espirituais marcantes cujas ideia definiram a época em que vivemos. Trad. Breno Barreto. Rio de Janeiro: Leya. 2014.

XAUSA, I. A. M. **A Psicologia do sentido da vida.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

EIXO 5
SUBJETIVIDADE & LITERATURA

CAPÍTULO 11

SUBJETIVIDADE NA FICÇÃO CÉTICA DE MACHADO DE ASSIS

Daniel Benevides Soares (UEMA)

Nossa investigação se volta para uma compreensão da subjetividade na ficção cética de Machado de Assis¹ conforme apresentada por José Raimundo Maia Neto, tendo como foco seu livro *O ceticismo na obra de Machado de Assis*. Em um primeiro momento, acenamos para alguns elementos de modo a esboçar a leitura proposta por Maia Neto da obra machadiana, em uma chave que atravessa toda a produção do autor. Em seguida, passamos a uma discussão das categorias criadas por Maia Neto para caracterizar a relação da ficção do Bruxo do Cosme Velho com uma forma de pirronismo que guarda traços em comum com aquela presente em autores da modernidade, tendo aqui as ferramentas para compreender o lugar da subjetividade nessa interpretação. O terceiro momento aproxima alguns elementos do pirronismo com o problema no tratamento das relações entre aparência e subjetividade de acordo com a leitura de Maia Neto. Finalizamos com um balanço da discussão.

1 As referências às obras de Machado são da edição das **Obras Completas**, indicadas pelo número do volume seguido da página, com exceção de *Contos Esparsos*, esta sendo citada convencionalmente.

1 PIRRONISMO À BRASILEIRA

O livro de José Raimundo Maia Neto *O ceticismo na obra de Machado de Assis*² é publicado no Brasil em 2007. Trata-se de uma tradução da publicação original feita em 1994 nos EUA sob o título *Machado de Assis, the Brazilian Pyrronian*. Essa inversão, típica dos estudos do pensamento brasileiro, conforme salienta Margutti³, se mantém ainda que se considere a publicação em português que antecede o livro de Maia Neto, o capítulo *Machado de Assis: ceticismo e literatura*⁴ publicado em 2005. O livro de Maia Neto rendeu um debate com Paulo Margutti⁵ e com Gustavo Bernardo⁶, ocorrido na revista *Sképsis*. Os artigos dos dois interlocutores receberam uma resposta de Maia Neto na mesma edição⁷, gerando assim uma discussão fecunda em torno da relação entre Machado de Assis e a filosofia, mormente no que concerne a uma filosofia cética, mas também envolvendo outras temáticas, como o pessimismo, a importância da forma literária para a filosofia brasileira, a ironia, a história da filosofia antiga e a subjetividade.

Um dos eixos em torno do qual gravita a ficção machadiana é a observação e a avaliação da vida social. Sua avaliação não é de cunho sociológico, mas normativo, ou seja, filosófico. É nesse horizonte que ganha sentido

2 **O ceticismo na obra de Machado de Assis**. São Paulo: Annablume, 2007 A.

3 2007, p. 183.

4 MAIA NETO, J.R. Machado de Assis: ceticismo e literatura. Em **Literatura e ceticismo**. KRAUSE, Gustavo Bernardo (org.), São Paulo: Annablume, 2005, p. 11 – 24.

5 Conferir MARGUTTI, P. Machado, o brasileiro pirrônico? Um debate com Maia Neto. **Sképsis**. n. 1. p. 183 – 212, 2007.

6 Conferir BERNARDO, Gustavo. Quem me dera: o ceticismo de Machado de Assis. **Sképsis**. n. 1, p. 171 – 183, 2007.

7 Conferir MAIA NETO, J. R. Machado, um cético brasileiro: resposta a Paulo Margutti e a Gustavo Bernardo. **Sképsis**. n. 1. p. 212 – 226, 2007 B.

a afirmação do interesse do Bruxo do Cosme Velho pela antropologia filosófica, pela ontologia, pela epistemologia e pela ética (MAIA NETO, 2007 A, p. 23 – 24). É nessa chave interpretativa, de uma dimensão filosófica presente na ficção machadiana, que aparece a compreensão da subjetividade na sua obra, segundo o aspecto que nos interessa na presente investigação. Tratar da subjetividade, portanto, leva em conta os elementos acima esboçados.

Antes de avançarmos um pouco mais na nossa apresentação, é necessário ponderar sobre a ligação indissolúvel entre o tipo de filosofia cética e a forma literária presente em Machado. Desse modo, é importante separar a forma de filosofia cética presente na ficção machadiana de uma posição defendida pelo próprio autor, Joaquim Maria Machado de Assis. Ou seja, essa ficção cética é impossível de ser abstraída da forma ficcional machadiana, de modo que não se considere que trata-se de uma doutrina assumida pelo próprio autor.

Essa genuína distinção entre forma e conteúdo parece inadequada em minha visão, de acordo com a qual não existe doutrina filosófica na ficção de Machado, mas uma visão cética de vida indistinguível da forma literária dos romances em que é exibida. Meus livros abordam Machado abraçando doutrinas filosóficas cujos exemplos são extraídos das falas dos personagens e comentários dos narradores, mas apresenta uma análise da ficção de Machado de um ponto de vista cético, um ponto de vista completamente elaborado e desenvolvido a partir do universo ficcional em si (MAIA NETO, 2016, p. 279).

Para Maia Neto, portanto, é um erro trabalhar a forma literária abstraída do conteúdo cético, bem como não levar em conta, ao se debruçar sobre o conteúdo filosófico, a forma literária. Ambos os elementos, em se tratando de Machado, exigem uma consideração recíproca (2016, p. 279). No caso do tratamento do tema da subjetividade, encontramos um

bom exemplo dessa mútua implicação, pois o ceticismo que se desenvolve a partir do momento que o acesso de certa categoria de personagens à subjetividade alheia torna-se mais e mais precário, encontra sua melhor expressão na forma de um foco narrativo restrito, ou seja, quando um narrador em primeira pessoa, não onisciente toma a frente da forma literária. Será o caso, por exemplo, de Brás Cubas e Bento Santiago, além do Conselheiro Aires, que fornece nos seus cadernos de anotações pessoais os conteúdos para as tramas.

Mas no que consiste esse aspecto filosófico presente na obra do Bruxo do Cosme Velho? As abordagens filosóficas da obra machadiana são várias⁸. Dentre seus exemplos podemos elencar a relação com a filosofia de Schopenhauer⁹, a sátira menipéia¹⁰ e a Matriz Colonial Barroca que remonta ao cético ibérico Francisco Sanches¹¹. Na interpretação em que nos apoiamos aqui se trata da procura por um tipo ideal de narrador cético, que se constitui gradualmente ao longo do desenvolvimento da obra machadiana. Essa interpretação oferecida por Maia Neto combina elementos do pirronismo

8 As relações que Machado estabelece com filosofias de autores estrangeiros não são de uma mera repetição desses autores. Trata-se na verdade de um embate entre duas potências, embate esse onde a forma literária empregada por Machado atua como um meio de resistência em relação a esses discursos (MARTINS, 2018, p. 57 – 58).

9 DIAS, Rosa Maria. “Autor de si mesmo”: Machado de Assis leitor de Schopenhauer. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 112, dez 2005, p. 382 – 392.

10 Conferir SÁ REGO, E. J. **O calundu e a panacéia: Machado de Assis, a sátira menipéia e a tradição luciânica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989. De acordo com o levantamento de Jean-Michel Massa, as obras de Luciano de Samosata em edição francesa ocupam os números 36 e 37. Conferir A biblioteca de Machado de Assis. In: JOBIM, José Luís (org.) **A biblioteca de Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Toopbooks Editora, 2008, p. 37.

11 Conferir a esse respeito MARGUTTI, P. As idéias filosóficas de Francisco Sanches. **Sképsis**. n. 5, 2010, p. 103 – 148.

com uma postura estética perante a vida (2005, p. 11 – 12 e 2007 B, p. 24 e 164 - 167).

A relação estabelecida entre a forma literária e o tipo de consideração filosófica presente na ficção machadiana é importante, tendo em vista a empedernida resistência em se trabalhar, ou mesmo aproximar, textos de literatos de uma perspectiva filosófica. Entenda-se: essa aproximação não significa que toda e qualquer literatura carrega no seu bojo uma orientação ou preocupação filosófica, portanto - e isso é algo que deve ser salientado - não é todo e qualquer texto literário que fornece os aportes para essa aproximação. Se é imprescindível evitar esse excesso – o de assumir sem embasamento que em toda literatura há uma intenção filosófica – a tentação inversa também deve ser evitada: a de desprezar o valor filosófico que possa haver em obras de forma literária tendo como critério único para efetuar essa exclusão a forma exclusivamente. Isso porque uma definição demasiado restrita do que seria filosofia acabaria por excluir das suas fileiras uma parcela considerável de pensadores clássicos¹². Além disso, desconsidera-se

12 “Por exemplo, Parmênides inaugurou a ontologia com um poema, cuja leitura não pode ser limitada à racionalidade e à lógica; Platão expôs sua filosofia através de diálogos em que o jogo psicológico entre os interlocutores, envolvendo interesses e emoções, não pode ser deixado de lado; Sócrates afirmava nada saber e nada escreveu, concentrado sua atividade no questionamento de seus interlocutores com base na psicologia dos mesmos; Diógenes não argumentava racionalmente, preferindo responder aos seus adversários com ações geralmente heterodoxas e perturbadoras; Pascal sempre revelou, em seus escritos, uma preocupação existencial que expressou com aforismos sem articulação lógica entre um e outro, deixando a investigação racional e as explicações lógicas para o campo da matemática; Nietzsche também recorreu inúmeras vezes a aforismos sem ligação aparente e sempre atacou seus adversários com base em argumentos *ad hominem*; Schopenhauer construiu seu sistema a partir de um axioma não evidente que se baseia em um princípio totalmente irracional como base do universo; Wittgenstein nos brindou com o *Tractatus*, uma obra ao mesmo tempo profundamente dogmática,

desse modo que as obras literárias podem legitimamente possuir uma importância filosófica, pois algumas dessas obras apresentam uma preocupação que genuinamente se aproxima da filosofia, isso se aplicando não apenas ao caso da literatura brasileira, mas também na literatura russa, ou seja, integram parte da especificidade desses dois países. No caso da literatura russa, a verve filosófica de autores como Dostoiévski e Tólstoi é inegável, no caso brasileiro, podemos elencar autores como Matias Aires, Clarice Lispector e Machado de Assis (MARGUTTI, 2015, p. 118 – 119).

Margutti considera que a filosofia machadiana, de um pessimismo cético, é melhor compreendida quando integrada a uma Matriz Colonial que expressa uma visão de mundo de caráter eclético, pragmático e com fortes elementos estoicos, salvacionistas, além dos já mencionados traços céticos e pessimistas¹³. A leitura de Maia Neto pode ser aproximada dessa compreensão marguttiana, conforme atesta o próprio pesquisador:

Atualmente vejo com grande simpatia a proposta do Margutti de contextualizar o ceticismo presente na obra de

porque não justifica seus aforismos, e profundamente paradoxal, porque se desdiz no final. Esses são alguns dos exemplos que nos vieram de imediato à mente. Muitos outros também se encaixariam aqui. E todos convergem no sentido de sugerir que a meditação filosófica não se reduz à investigação racional e às explicações lógicas” (MARGUTTI, P. Resposta às Observações de José Maurício de Carvalho sobre meu Livro História da Filosofia do Brasil – O Período Colonial. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 42, n. 132, 2015, p. 115).

¹³MARGUTTI, 2007, p. 184–185 Margutti afirma: “Essa visão pessimista que leva ao ceticismo já se encontrava presente na cultura brasileira desde o Período Colonial, como se pode ver pela comparação com a matriz cético-estoico-salvacionista. Como mencionei, as influências de Montaigne e Pascal sobre Machado deveriam ser entendidas mais como confluências em uma visão de mundo já existente, que encontra suas origens no pensamento de Francisco Sanches. Por esses motivos, a visão de vida machadiana poderia ser descrita como um *pessimismo cético* e não como um *ceticismo pessimista*” (2007, p. 204, grifo do autor).

Machado no pensamento colonial que ele vem estudando e no qual vem apontando um aspecto cético. Embora não conheça bem este pensamento e precisasse de mais elementos para melhor entender a articulação dos seus três vértices – o cético, o estoíco e o salvacionista -, sinto-me inclinado a achar que tal posição é sim o ponto de partida da ficção machadiana (MAIA NETO, 2007B, p. 214).

A leitura de Maia Neto identifica o elemento cético como perpassando a obra machadiana, desenvolvendo-se progressivamente, proporcionando assim uma unidade interpretativa. Estabelecida a proximidade da ficção de Machado com a filosofia, o entrelaçamento entre forma literária e o tipo de ceticismo e o debate no qual a leitura de Maia Neto encontra-se inserido, podemos agora passar aos traços característicos da ficção cética machadiana conforme concebida por Maia Neto, situando aqui o tema da subjetividade.

2 CETICISMO E SUBJETIVIDADE

A forma do pirronismo presente na perspectiva adotada pelo narrador cético que caracteriza a ficção machadiana segundo Maia Neto trata-se daquela que dialoga com a que se verifica na modernidade, na obra de autores como Hume, Pascal, Erasmo e Montaigne (MAIA NETO, 2007B, p. 212). Trata-se do ceticismo revivido via Renascimento, que se acha também no século XVII, de modo que a ficção machadiana apresenta um traço moderno por repercutir a influência do ceticismo em autores como Montaigne e outros na formação da visão de mundo do indivíduo desse período (MAIA NETO, 2007A, p. 192). Dito isso, pode-se perguntar como Machado tomou conhecimento dessa tradição cética pirrônica, tendo em vista que não havia referência às obras de Sexto Empírico

na biblioteca machadiana¹⁴. A influência do pirronismo se faz sentir, portanto, por meio dos autores mencionados, tais como Montaigne e Pascal¹⁵, enquanto influências marcantes da visão de mundo machadiana, bem como do *Eclesiastes*¹⁶ (2007A, p. 20 - 21), essas obras e autores sim, presentes no inventário feito por Jean-Michel Massa da biblioteca do Bruxo do Cosme Velho. O *Eclesiastes* era um dos livros integrantes do Velho Testamento cuja predileção nutrida pelos autores céticos modernos se testemunha pelas várias citações realizadas por alguns deles, dos quais se destaca Pascal (MAIA NETO, p. 21, 2007A). Ainda segundo Maia Neto, o número dos autores que fizeram a ponte entre O Bruxo do Cosme Velho e as ideias do pirronismo não se encerra com aqueles já mencionados. Ela pode ser ampliada para fazer jus à influência de Voltaire, Plutarco¹⁷ e Luciano (2007A, p. 20). A presença desses autores na biblioteca pessoal do Bruxo do Cosme Velho fortalece a interpretação de Maia Neto.

Caracterizada a maneira como Maia Neto concebe a ficção cética machadiana na sua relação com a tradição moderna que revitaliza a discussão dos conceitos do pirronismo, passemos às categorias criadas por Maia Neto para compreendermos essa ficção cética machadiana.

A articulação entre os conceitos apresentados por Maia Neto ao longo das fases da ficção machadiana engendra a chamada perspectiva cética. Essas categorias são a *paz doméstica*, a *vida exterior*, os personagens *de espírito* e

14 Conferir o levantamento de Jean-Michel Massa: 2008, p.34 – 90.

15 Os dois autores franceses ocupam na biblioteca pessoal machadiana, de acordo com o levantamento de Massa, os números 500 (Montaigne) e 509, 510 (Pascal). Conferir MASSA, 2008, p. 76.

16 Uma edição da *Bíblia* figurava no domínio IV, destinado às obras religiosas, como o item 78 (MASSA, 2008, p. 41).

17 O *philosophe* é listado nas posições 533, 534 e 535 do levantamento de Massa, já Plutarco ocupa os números 40, 41 e 42 (2008, p. 37 e 79).

estratégicos, a perspectiva *ingênua* ou *dogmática* e a perspectiva *estratégica*. Vejamos brevemente cada um desses conceitos.

A *paz doméstica* representada na primeira fase machadiana pelo casamento é um lugar de verdade, de eticidade e transparência, no sentido de que os gestos executados nesse espaço equivalem aos estados subjetivos que permitem antever, sem que esses móveis subjetivos sejam opacos. Em oposição à *paz doméstica*, tem-se a *vida exterior*, conceito que representa a vida social enquanto um local de hipocrisia, dualidade e opiniões precárias, ou seja, em que não existe equivalência entre os estados subjetivos e as ações das personagens. Como exemplo, temos a cena em que Lobo Neves encontra Brás Cubas após receber a carta anônima que denuncia o adultério e se mostra contido em nome das aparências¹⁸. As chamadas personagens *de espírito*, homens e mulheres, são aquelas que adotam uma postura

18 “Poucas horas depois, encontrei Lobo Neves, na rua do Ouvidor; falamos da presidência e da política. Ele aproveitou o primeiro conhecido que nos passou à ilharga e deixou-me, depois de muitos cumprimentos. Lembra-me que estava retraído, mas de um retraimento que forcejava por dissimular. Pareceu-me então (e peço perdão à crítica, se esse meu juízo for temerário!), pareceu-me que ele tinha medo – não medo de mim, nem de si, nem do código, nem da consciência; tinha medo da opinião. Supus que esse tribunal anônimo e invisível, em que cada membro acusa e julga, era o limite posto à vontade do Lobo Neves. Talvez já não amasse a mulher; e, assim, pode ser que o coração fosse estranho à indulgência dos seus últimos atos. Cuido (e de novo insto pela vontade da crítica!), cuido que ele estaria pronto a separar-se da mulher, como o leitor se terá separado de muitas relações pessoais; mas a opinião, essa opinião que lhe arrastaria a vida por todas as ruas, que abriria minucioso inquérito acerca do caso, que coligiria uma a uma todas as circunstâncias, antecedências, induções, provas, que as relataria na palestra das chácaras desocupadas, essa terrível opinião, tão curiosa das alcovas, obstou à dispersão da família. Ao mesmo tempo tornou impossível o desforço, que seria a divulgação. Ele não podia mostrar-se ressentido comigo sem igualmente buscar a separação conjugal; teve então de simular a mesma ignorância de outrora, e, por dedução, iguais sentimentos” (OC I, p. 702).

ética relacionada com a *paz doméstica* e em oposição à *vida exterior* (MAIA NETO, 2007A, p. 24).

As personagens estratégicas agem de maneira oposta às *de espírito*, sendo o seu traço essencial o proceder de acordo com uma ação instrumental que permite antever uma disparidade entre a conduta exterior vista nos gestos e nas aparências da vida social e os estados subjetivos que não são aparentes. Na primeira fase machadiana, esses personagens são representados de maneira mais negativa, posteriormente, a partir das *Memórias Póstumas*, ganhando mais complexidade. As personagens *estratégicas* estão à vontade na *vida exterior*, sabendo como transitar nessa esfera onde há uma distância entre subjetividade e aparência (MAIA NETO, 2007A, p. 38 – 39 e 49).

A partir desses elementos já é possível antever de que maneira se dá a oposição entre as perspectivas *ingênua* ou *dogmática* e a perspectiva *estratégica*. Isso porque a primeira é aquela assumida pelos personagens *de espírito* que ainda não foram acometidos pela crise cética. Por hora, guardemos essa informação, sobre o acometimento dessa crise cética, que será, logo mais, desenvolvida e tornemos ao esboço da perspectiva *ingênua*. Essa perspectiva é dita não-reflexiva, pois os personagens que a adotam, no seu comprometimento com a verdade, cultivam crenças a respeito da possibilidade ética do mundo. Esse comportamento pode ser aproximado com aquilo que em Sexto Empírico aparece na conta de dogmas professados pelos filósofos que não eram céticos. Para os personagens que adotam a perspectiva *ingênua* ou *dogmática*, portanto, é possível a existência de uma verdade que sobressaia ao hiato entre aparência e subjetividade onipresente na *vida exterior*. Os personagens *de espírito* que não encontram a *paz doméstica* na primeira fase ou não conseguem se tornar céticos na segunda têm como destino a perspectiva

dita *problemática*: tornam-se loucos ou suicidas¹⁹. Já ganha contornos mais precisos aqui a perspectiva oposta à primeira que apresentamos, pois aquela, denominada por Maia Neto de *dogmática* contrasta com a *ingênua*, sendo esta a que valoriza uma lógica intuitiva a respeito do funcionamento da vida social pautada pela descontinuidade entre as aparências e os estados subjetivos opacos (MAIA NETO, 2007A, p. 25).

Nesse momento, feita essa apresentação geral das categorias utilizadas por Maia Neto para a compreensão da ficção machadiana, é possível tratarmos dessa crise cética que acomete parte dos seus personagens.

Quando da segunda fase machadiana, a esfera da verdade das essências representada pela *paz doméstica* deixa de ser acessível aos personagens *de espírito*, tornando-se inteiramente opaca (MAIA NETO, 2007A, p. 50), o que testemunha o triunfo da perspectiva *estratégica* sobre a *paz doméstica* (2007A, p. 58). Na primeira fase da ficção do Bruxo do Cosme Velho há uma oposição entre mundo social e vida íntima do casamento em uma analogia que representa a oposição entre *opinião* e *verdade*. É nessa oposição que se localiza a perspectiva *dogmática* (MAIA NETO, 2007A, p. 50). Isso se verifica quando observamos que em alguns contos dessa fase o casamento²⁰, embora

19 (MAIA NETO, 2007A, p. 73 - 74).

20 Um exemplo encontra-se no conto *Antes que cases* (MAIA NETO, 2007A, p. 66). Após o casamento com Alfredo, Ângela – mesmo nome da personagem de *Felicidade pelo casamento*, porém o nome idêntico marca ironicamente a dessemelhança entre as personagens *de espírito* e as *estratégicas* – não deixa arrefecer o gosto pela *vida exterior*: “Às vezes estava o mísero em casa, descansando e alegremente conversando com ela, abrindo todo o pano à imaginação. Ângela, ou por aborrecimento, ou por desejo invencível de passear, ia vestir-se e convidava o marido a sair. O marido já não recalcitrava; suspirava e vestia-se. Do passeio voltava ele aborrecido, e ela alegre, além do mais porque não deixava de comprar um vestido novo e caro, uma jóia, um enfeite qualquer” (MACHADO DE ASSIS, 1956, p. 105).

ainda relacionado de certa maneira com a *vida exterior*, não se torna um objeto de reflexão para o narrador, como ocorrerá na segunda fase (MAIA NETO, 2007, p. 66). O exemplo por excelência dessa transformação, quando o casamento conclui a passagem para a *vida exterior* deixando de constituir o lugar de transparência enquanto *paz doméstica*, convertendo-se assim em objeto de reflexão para um narrador cético, é o romance *Dom Casmurro*. Aqui, o casamento torna-se o âmago inquietante da vida social, perdendo a o *status* de possibilidades para a superação da contradição inerente às aparências sociais, de modo que se desprende da *paz doméstica*, para então acabar absorvido pela *vida exterior* (MAIA NETO, 2007A, p. 46). Com *Dom Casmurro*, que, segundo Maia Neto, poderia até mesmo receber o título *Infelicidade pelo casamento* em oposição ao conto de 1866²¹ (MAIA NETO, 2007A, p. 46), o casamento passa a compor, em conjunto com a política, os dois principais componentes da *vida exterior* (MAIA NETO, 2007A, p. 109). Esse panorama não deve nos fazer perder de vista que, na segunda fase da obra machadiana, a perspectiva *estratégica* perde a significação explicitamente negativa vista na fase anterior, o que vem em conjunto com o significado do casamento enquanto verdadeira porta de entrada para a *vida exterior* abrindo caminho para as incongruências entre as aparências e os

21 Assim se exprime o narrador do conto no final da narrativa após encontrar a *paz doméstica* com a *mulher de espírito* Ângela: “Procurei por tanto tempo a felicidade na solidão; é errado; achei-a no casamento, no ajustamento moral de duas vontades, dois pensamentos e dois corações” (MACHADO DE ASSIS, 1956, p. 252). Essa sentença revela, na afinidade, que a *paz doméstica* é um *ethos* onde coincidem visões de mundo, transparência e valores, erigindo um lugar de verdade oposto a polissemia dos estados subjetivos por trás das aparências da vida social.

estados subjetivos dos envolvidos²² (MAIA NETO, 2007A, p. 65 - 66).

É exatamente quando a relação entre aparência e subjetividade se torna opaca pela assimilação da *paz doméstica* pela *vida exterior* que a crise cética ganha seu ensejo. Isso porque os narradores céticos da segunda fase, de acordo com Maia Neto, são os herdeiros dos personagens *de espírito* da primeira (2007A, p. 68). Na primeira fase da ficção do Bruxo do Cosme Velho os personagens *de espírito* estão ainda consagrados a uma perspectiva *ingênua*. Isso porque não apresentam uma atitude reflexiva e mantém a crença na existência de uma *paz doméstica* diferenciada dos jogos estratégicos baseados na dicotomia entre aparência e estado subjetivo. A *paz doméstica* era o lugar de redenção dessas personagens, um sacrário em meio ao ambiente da *vida exterior*, eivado de aparências ilusórias, subjetividade incerta e inacessível, dualidades, joguetes e manipulação estratégica.

Quando a *vida exterior* finalmente ganha hegemonia, esses personagens colecionam fracasso após fracasso nas sucessivas tentativas de obter o sucesso social. Um exemplo disso será o próprio Brás Cubas, o primeiro dentre os

22 O capítulo CXXVI de *Dom Casmurro* ilustra bem esse aspecto, quando Bento Santiago acha que Capitu tem reações exageradas no enterro de Escobar e passa a refletir sobre isso. Essa reflexão se opera em paralelo a um gesto da viúva de Escobar, que indicaria, segundo a primeira percepção de Santiago, a intenção de fazer dele seu amante. Nesse capítulo, Santiago primeiro chega à conclusão que o gesto de Sancha não indicava intenções libidinosas. “Não seria o mesmo caso de Capitu? Cuidei de recompor-lhe os olhos, a posição em que a vi, o ajuntamento de pessoas que devia naturalmente impor-lhe a dissimulação, se houvesse algo a dissimular. O que aqui vai por ordem lógica e dedutiva, tinha sido antes uma barafunda de idéias e sensações, graças aos solavancos do carro e às interrupções de José Dias. Agora, porém, raciocinava e evocava claro e bem. Concluí de mim para mim que era a antiga paixão que me ofuscava ainda e me fazia desvairar como sempre” (OC I, p. 1027).

narradores céticos, que só conseguirá uma alternativa à esfera estratégica na condição de observador memorialista, que só é alcançada na sua morte. Assim, a *paz doméstica* deixa de valer aos personagens *de espírito*, que, sem *lócus*, ao verem as falsas aparências adejarem sobre a verdade, tornam-se personagens problemáticos em potencial, vivenciando a crise cética. A saída repousará numa atitude estético-contemplativa da condição humana em substituição à atitude interativa da perspectiva *estratégica* que essas personagens são incapazes de emular: o narrador cético que não se compromete com a peleja entre aparências e estados subjetivos (MAIA NETO, 2007, p. 40 - 42) “A peculiaridade do ceticismo machadiano comparativamente à tradição cética reside, sobretudo, na solução apresentada para a crise cética: a condição de espectador e de autor de memórias e memoriais” (MAIA NETO, 2007A, p. 24).

Essa perspectiva cética então se apresenta como uma alternativa para os personagens *de espírito* que se vêem no momento da hegemonia da *vida exterior*, solapando o espaço da transparência e verdade inequívoca da *paz doméstica*. É a articulação, portanto, entre as categorias acima apresentadas que permite, de acordo com Maia Neto, compreender tanto o surgimento da crise cética quanto a original solução machadiana para o dilema de como o cético pode viver o ceticismo: como uma atitude estético-contemplativa, oposta à interativa

3 PIRRONISMO E SUBJETIVIDADE

Seguindo o fio da leitura de Maia Neto da ficção cética machadiana vimos que uma forma de pirronismo – não identificada simplesmente com a proposta por Pirro de Élis – perpassa as duas fases da obra do Bruxo do Cosme

Velho. Alguns dos *tropoi* pirrônicos mostram a incongruência entre essências e aparências. Por exemplo, certos *tropoi* de Enesidemo²³ constataam que a variedade de órgãos dos sentidos de diferentes animais, bem como a multiplicidade de características naturais entre os seres humanos e os diferentes órgãos dos sentidos, faz variar a apreensão da verdade das coisas. Há ainda as interferências de ordem variada que incidem na percepção sensível: sono, estado subjetivo, idade, localizações, distâncias e perspectiva. Leva-se em conta também a constituição das coisas (podre ou fresco), a relatividade em relação às outras e sua frequência (o diamante é dotado de um determinado valor que tem ligação direta com a quantidade disponível existente na natureza) como interferindo na sua avaliação. Finalmente, Enesidemo não se esquece de levar em conta os costumes, tradições, leis e opiniões ao longo do tempo que inviabilizam um julgamento absoluto (MAIA NETO, 2007A, p. 18).

Agripa²⁴ apresenta um conjunto de cinco *tropoi*, incluindo a relatividade, o conflito das opiniões, a circularidade exigida pelas proposições para suas respectivas provas, o regresso ao infinito - consequência do *tropo* anterior - e, finalmente, a conclusão de que o único modo de evitar o regresso ao infinito é deixar alguma proposição sem prova. De acordo com Maia Neto, o tipo de ceticismo presente na ficção do Bruxo do Cosme Velho se aproxima do uso dos *tropoi* de Enesidemo, não dos de Agripa. Além dessa similaridade, estão presentes na sua ficção a prática pirrônica de não questionar as aparências. Isso se verifica na atitude dos personagens *estratégicos*, adaptados a presença da polissemia entre os estados exteriores e a subjetividade encontrada na vida social. Os pirrônicos não questionavam

23 Conferir a esse respeito DIÓGENES LAËRTIOS, 2008, p. 272 – 274.

24 Conferir DIÓGENES LAËRTIOS, 2008, p. 274 – 275.

as leis e costumes dos seus países de origem, de modo que tais filósofos não suspendem o juízo sobre as aparências, mas sobre a possibilidade de lhes atribuir seguramente uma essência – e o paralelo com o modo como os personagens *estratégicos* encaram a subjetividade se fortalece -, de modo que o assentimento pirrônico sobre as aparências não é engendrado por decisão, sendo na verdade de caráter compulsório (2007A, p. 19 – 20).

Consoante com esses princípios, a perspectiva do narrador cético, restrita, condicionada e subjetiva dos próprios narradores está de acordo com os limites cognitivos do mundo: a perspectiva subjetiva desses autores representa, paradoxalmente, a perda do acesso dos estados subjetivos de outrem em um grau de confiabilidade que permita crer em uma verdade que garanta a identidade entre as ações humanas e os seus motivos subjetivos (MAIA NETO, 2007A, p. 27). Eis o misterioso paradoxo da subjetividade humana: a perda do acesso à subjetividade entrega como último recurso ao narrador cético o refúgio na própria subjetividade.

PARA FINALIZAR

O tema da subjetividade funciona como um fio que guia a condução na interpretação de Maia Neto da ficção cética machadiana, transitando da transparência localizada na *paz doméstica* até a opacidade da *vida exterior* com a qual o observador das aparências se choca ao tentar deslindar-lhe os significados. A relação entre o Bruxo do Cosme Velho e a Coruja de Minerva, portanto, não se mostra apenas como possível e próxima, mas como prolífica: tomando os diversos temas que perpassam as múltiplas leituras da sua obra – ironia, pessimismo e ceticismo – surge o espaço para a elaboração criativa de uma antropologia filosófica, uma ética e

mesmo uma teoria do conhecimento. A filosofia em Machado é mais do que uma mera ilustração dos conteúdos da sua ficção e o que confirma sua legitimidade é a compreensão que oferece da experiência humana – filosofia maior do que as amarras da forma sistemática. Além disso, em Machado é possível encontrar luzes para o complemento e solução de certos problemas filosóficos. A postura estético-cognitiva que os narradores da segunda fase assumem substituindo a postura interativa com a vida social pela atitude distanciada contemplativa fornece uma solução original para o dilema tradicionalmente lançado ao cético: como é possível viver o ceticismo? A resposta machadiana articula uma forma de estetismo e ceticismo, explicitando os veios que a filosofia brasileira encontrou para escoar e que não se restringem a um modelo único de expressão filosófica. O caso machadiano é representativo do mutuo engrandecimento de que se beneficiam filosofia e literatura quando não operam em exclusão recíproca: a coruja de Minerva se beneficia ao pousar sobre o caldeirão do Bruxo do Cosme Velho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

ASSIS, Machado de. **Obras completas em 4 volumes**. São Paulo: Nova Aguilar, 2015.

ASSIS, Machado de. **Contos esparsos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1956.

DIAS, Rosa Maria. “Autor de si mesmo”: Machado de Assis leitor de Schopenhauer. **Revista Kritérion**, Belo Horizonte, n 112, dez 2005, p. 382 – 392.

DIÓGENES L. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

KRAUSE, G. B. Quem me dera: o ceticismo de Machado de Assis. **Sképsis**. n. 1. p. 171 – 183, 2007.

MAIA NETO, J. R. O desenvolvimento de uma visão de vida cética na ficção de Machado de Assis. *In*: ROCHA, J. C. C. **Machado de Assis: lido e relido**. São Paulo: Alameda, Campinas: Editora UNICAMP, 2016.

MAIA NETO, J. R. **O ceticismo na obra de Machado de Assis**. São Paulo: Annablume, 2007A.

MAIA NETO, J. R. Machado, um cético brasileiro: reposta a Paulo Margutti e a Gustavo Bernardo. **Sképsis**. n. 1. p. 212 – 226, 2007B.

MAIA NETO, J. R. Machado de Assis: ceticismo e literatura. Em: KRAUSE, G. B. **Literatura e ceticismo**. São Paulo: Annablume, 2005, p. 11 – 24.

MARGUTTI, P. Resposta às Observações de José Maurício de Carvalho sobre meu Livro História da Filosofia do Brasil – O Período Colonial. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 42, n. 132, 2015, p. 111 – 128.

MARGUTTI, P. **História da filosofia do Brasil (1500 – hoje): 1ª parte: o período colonial (1500 – 1822)**. São Paulo: Loyola, 2013.

MARGUTTI, P. As ideias filosóficas de Francisco Sanches. **Sképsis**. n. 5, 2010, p. 103 – 148.

MARGUTTI, P. Machado, o brasileiro pirrônico? Um debate com Maia Neto. **Sképsis**. n. 1. p. 183 – 212, 2007.

MARTINS, Alex Lara. **O anjo e a besta: Pascal, Machado de Assis e a descristinização do ceticismo**. 2018. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

MASSA, Jean-Michel. A biblioteca de Machado de Assis. *In*: JOBIM, José Luís (org.) **A biblioteca de Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Toopbooks, 2008.

SÁ REGO, E. J. **O calundu e a panacéia: Machado de Assis, a sátira menipéia e a tradição luciânica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Charter, Davys Dingbats 1, Charter BT, Book Antiqua e Times New Roman, em plataforma PDF para a EdUECE e o CMAF em outubro de 2023.



ISBN 978-85-7826-895-4



A coleção ARGENTUM NOSTRUM, publicada pela Editora da UECE sob a iniciativa do Mestrado Acadêmico em Filosofia desta Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios, teses, coletâneas, traduções - na área de Filosofia.