

A FRAGILIDADE DA RAZÃO

A CRISE DA CIÊNCIA, DA DEMOCRACIA E DA ARTE



ORGANIZAÇÃO

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA

TEDSON BRAGA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Coleção
Argentum nostrum

Edição
UECE

**A FRAGILIDADE DA RAZÃO:
A CRISE DA CIÊNCIA, DA
DEMOCRACIA E DA ARTE**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HILDEBRANDO DOS SANTOS SOARES

VICE-REITOR

DÁRCIO ÍTALO ALVES TEIXEIRA

CENTRO DE HUMANIDADES

KADMA MARQUES RODRIGUES

EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFil - UECE

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
LUIS ALEXANDRE DIAS DO CARMO
MANFREDO RAMOS
MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA
MARLY CARVALHO SOARES
REGENALDO RODRIGUES DA COSTA
RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR
VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL
WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA

CONSELHO EDITORIAL

ANA CAROLINA COSTA PEREIRA
ANA CRISTINA DE MORAES
ANDRÉ LIMA SOUSA
ANTONIO RODRIGUES FERREIRA JUNIOR
DANIELE ALVES FERREIRA
FAGNER CAVALCANTE PATROCÍNIO DOS SANTOS
GERMANA COSTA PAIXÃO
HERALDO SIMÕES FERREIRA
JAMILI SILVA FIALHO
LIA PINHEIRO BARBOSA
MARIA DO SOCORRO PINHEIRO
PAULA BITTENCOURT VAGO
PAULA FABRÍCIA BRANDAO AGUIAR MESQUITA
SANDRA MARIA GADELHA DE CARVALHO
SARAH MARIA FORTE DIOGO
VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL

Coleção
Argentum nostruM

**A FRAGILIDADE DA RAZÃO:
A CRISE DA CIÊNCIA, DA
DEMOCRACIA E DA ARTE**

ORGANIZAÇÃO

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA

TEDSON BRAGA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO



1ª EDIÇÃO
FORTALEZA/CE - 2025

A FRAGILIDADE DA RAZÃO: A CRISE DA CIÊNCIA, DA DEMOCRACIA E DA ARTE (2025)
copyright by Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, João Emiliano Fortaleza de Aquino, Wandêilson Silva de Miranda e Tedson Braga.

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva do autor e/ou dos organizadores. O *download* e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos ao Autor; tradutor e/ou 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

EDITORIAÇÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO DE TEXTO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Wandêilson Silva de Miranda

IMAGEM DA CAPA

A UTILIZAÇÃO DESTES ARQUIVOS É REGULADA NOS TERMOS DA LICENÇA CREATIVE COMMONS ATRIBUIÇÃO 4.0 INTERNACIONAL. LINK: [HTTPS://COMMONS.WIKIMEDIA.ORG/WIKI/FILE:PRANTO_DE_ATHENA.PNG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:PRANTO_DE_ATHENA.PNG)

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

F811 A fragilidade da razão: a crise da ciência, da democracia e da arte / Wandêilson Silva de Miranda, Tedson Braga, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, organizadores. – Fortaleza: EdUECE, 2025.

E-book: 352 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

ISBN: 978-85-7826-989-0

1. Filosofia moderna ocidental. I. Título.

CDD 190

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

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – EdUECE

Av. Dr. Silas 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

Apresentação

p. 7

DEMOCRACIA EM CRISE:

**A ATUALIDADE DA FILOSOFIA PLATÔNICA FRENTE ÀS
FRAGILIDADES DA RAZÃO**

Adriana Alves de Lima Lopes

p. 11

ARQUITETURAS PARA A HISTÓRIA A PARTIR DA LEITURA DO REALISMO TRÁGICO DE NIETZSCHE

Carla Sílvia Souza da Rocha

p. 29

SPINOZA E OS ALICERCES DO *ABSOLUTUM IMPERIUM*

Carlos Wagner Benevides Gomes

p. 75

GILLES DELEUZE E OS ANARQUISMOS:

RESONÂNCIAS E AFINIDADES

Clever Luiz Fernandes

p. 91

POSSÍVEIS EQUÍVOCOS EM TORNO DO SIGNIFICADO E DO USO DO TERMO LIBERDADE DE EXPRESSÃO NO CONTEXTO BRASILEIRO ATUAL: UMA LEITURA KANTISTA

Danielton Campos Melonio

p. 121

O “MITO” DA MULHER E O “IMAGINÁRIO FILOSÓFICO”: HISTÓRIA DE UMA EXCLUSÃO

Deborah Spiga

p. 141

**O Ceticismo Antigo e os Poderes Terapêuticos da
Dúvida**

Gustavo Freitas Pereira
p. 163

A Atualidade da Filosofia Intercultural

Íris Fátima da Silva Uribe
p. 177

Civilidade e Razão:

Sobre alguns caminhos de “construção de racionalidades”

Leandro de Araújo Sardeiro
p. 199

**A Produção Científica sobre a Formação de Valores no
Desporto e na Educação Física**

Leudiane de Jesus Moraes
Jackeline Jesus Caldas
Ricardo Augusto de Oliveira Mendes
Bruno Leonardo Dias Oliveira
Itânio da Silva Soares
Ronaldo da Cunha Nascimento
Lucio Carlos Dias Oliveira
José Gregório Viegas Brás
p. 217

Reflexões Senequiana sobre

O Tempo e a Efemeridade da Vida

Maria Eduarda Ferreira Tito
Wandeilson Silva de Miranda
p. 253

A Relação Corpo/Mente em Benedictus de Spinoza

Maria Eugênia Silva e Silva
Wandeilson Silva de Miranda
p. 267

**Vestígios para pensar com a
Filosofia Indígena Brasileira**

Ubiratane de Moraes Rodrigues
p. 285

**Heidegger e o Pensamento Poético
como Pensamento do Seyn**

Wandeilson Silva de Miranda
p. 311

APRESENTAÇÃO

Os que são governados pela razão não desejam para si nada que também não desejem para o resto da humanidade.

Benedictus de Spinoza

A Jornada Interdisciplinar de Filosofia (JINTERFIL) no ano de 2023 completou dez anos de atividades com relevantes conquistas para o debate da filosofia. A característica maior do evento é a de anualmente ser realizada em uma cidade distinta, oferecendo, desta forma, a oportunidade de diversas comunidades participarem do diálogo apresentando as pesquisas mais atuais para os estudantes e professores interessados na problematização filosófica e nos dilemas que desde o início da humanidade dividem os homens e suas civilizações.

A atmosfera atual demonstra com toda clareza como determinadas conquistas dos últimos séculos têm sido destruídas diante do ataque constante de ideias e grupos que, ao lutarem pela liberdade, estabelecem a escravidão, ao proporem um modelo de ciência, retornam ao imaginário medieval, ao defender a democracia, instalam no seio dos povos os regimes totalitários. A questão urgente de nossos dias é que a superação de cada uma dessas etapas se deu quase de forma sucessiva, ao longo de anos e mesmo séculos, construído a partir de muitos combates conceituais e sangue derramado. O recrudescimento das ideias derrotadas num primeiro

momento, aponta para uma situação limite, onde a filosofia deve enfrentar os seus inimigos não um a um, mas simultaneamente, luta que ocorre em um mundo mais complexo, no qual uma infinita corrente de informações encobre ou deturpa termos caros ao processo formativo dos indivíduos: verdade, dignidade, liberdade, trabalho, política, conhecimento. Tais termos foram vilipendiados de seu caráter mais autêntico para satisfazer a ânsia de populistas e obscurantistas que pululam nas mais diversas áreas da criação humana. O circo de horrores que foi o movimento antivacina (e que ainda ocorre no subterrâneo da internet), comprova as contradições que nos envolvem e que parecem ganhar terreno ao se alastrarem sem controle por todos os canais de comunicação. Os dilemas que a filosofia enfrenta não são apenas epistemológicos, mas éticos, políticos, estéticos. Soma-se a isso toda a dinâmica ambientalista que denuncia o limite da nossa sobrevivência enquanto espécime e a destruição mais ampla da vida a partir do nosso modelo econômico e tecnológico. Afirma Steve Pinker (2018, p. 403) em seu *O novo iluminismo*: “Como se desenrolará a tensão entre humanismo liberal, cosmopolita e iluminista que domina o mundo há décadas e o populismo regressivo, autoritário e tribal que tenta tomar a ofensiva? Não é provável que as grandes forças de longo prazo que conduziram o progresso – mobilidade, conectividade, educação, urbanização – venham a se reverter, tampouco a pressão em favor da igualdade das mulheres e das minorias.”. A leitura de Pinker é a leitura de um otimista, ela leva em conta que a mobilidade, a conectividade, a educação não sejam pervertidas pelas forças que procuram reduzir a inteligência à mendicância. Como já alertava Winston Churchill, “o mundo é feito de otimistas e pessimistas. Os otimistas fazem o avião, os pessimistas o paraquedas”. No momento, parece-nos, não dispomos de um plano

B, para impedir a expansão triunfal do populismo e das medidas cada vez mais repressivas e violentas, como têm acontecido nos últimos anos: sabem os refugiados, os povos autóctones, sabem disso os Ucrânicos, sabem os Israelenses e Palestinos num combate feroz que põe as conquistas dos últimos trezentos anos debaixo de bombas de oito toneladas.

O último evento convidou professores para debaterem esta questão, tendo como fio condutor a relação da própria filosofia com os limites da fundação racional que foram constituídos ao longo dos séculos. Se por um lado a Filosofia se constituiu como um esforço da razão para promover a ordenação social a partir de um conjunto de valores – tolerância, liberdade, justiça, racionalidade científica, moral, critérios epistemológicos, axiológicos e estéticos –; ao mesmo tempo, seus inimigos – a intolerância, o preconceito, a superstição, a violência, a destruição da Lei e da vida pública – revelaram-se capazes de permanecer na história humana como sombras contínuas a impedir a conquista da paz e da igualdade social. Há décadas filósofos apontam para o aumento considerável da crise nas instituições e apresentam argumentos sobre os problemas da fragmentação do próprio saber que foi elaborado ao longo da história. De certo modo, era visível desde o século passado o enorme abismo entre a proposta racional e as sucessivas rupturas que descambavam em guerras e conflitos sociais sangrentos. Todas as nações estão enfrentando esse esgarçamento das leis, da credibilidade das instituições e da natureza do poder do Estado; não é diferente no Brasil, e os acontecimentos recentes revelam a impossibilidade de um consenso democrático. Do mesmo modo, a ciência enfrenta severos críticos que abalam a sua credibilidade por meio de discursos evasivos e sensacionalistas,

muitos desses inimigos advém das fileiras da própria academia. Por fim, torna-se claro que tal dinâmica de forças destrói a concepção da proporção, da harmonia ou da beleza, no lugar impõem-se o *nonsense* ou a ironia vaga das vanguardas como elemento retórico a reverberar nas redes sociais. Constata-se que a obra de arte se tornou um objeto destituído de sua áurea, reduzida ao apelo imagético do mercado e customizada pela necessidade da indústria cultural.

Tendo em vista todas essas questões e a relevância delas, a Jornada procurou colocar a crise da razão no centro do debate e pretendeu promover diálogos que conduzam todos os envolvidos a serem agentes de transformação em suas realidades, amparados pela inequívoca importância da democracia.

Outubro de 2024

WANDEILSON SILVA DE MIRANDA

TEDSON BRAGA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO



DEMOCRACIA EM CRISE: A ATUALIDADE DA FILOSOFIA PLATÔNICA FRENTE ÀS FRAGILIDADES DA RAZÃO

ADRIANA ALVES DE LIMA LOPES ¹

INTRODUÇÃO

Nossa proposta se configura como uma tentativa de realçar uma discussão bastante atual na contemporaneidade, qual seja: a de pensarmos acerca da possibilidade (no sentido de efetivação) de uma sociedade mais democrática, que possa assegurar aos seus indivíduos uma vida mais justa e livre. Isso, por sua vez, nos direciona para um problema filosófico fundamental do tema apresentado nesse trabalho: afinal, o que configura uma crise da democracia atualmente? E em que medida podemos associar tal fato a uma fragilidade da razão?

Nesse contexto, o caminho escolhido por nós para pensar essa indagação foi a filosofia de Platão. Não por acaso, o filósofo grego parece-nos interessante para esse debate, tendo em vista que, a História da Filosofia, em mais de 2000 anos de existência, em sua maioria rotula Platão como um pensador antidemocrático. Hoje, embora não haja um consenso entre os estudiosos de Platão de uma interpretação, seja enquanto defesa ou como um crítico radical ao conceito de democracia; identificamos em Platão, especialmente pela leitura de

1 Doutoranda e Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. Atualmente é Professora DE do Curso de Licenciatura em Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ (UESPI/Campus Parnaíba-PI). E-mail: adrianallp@phb.uespi.br

algumas passagens de seus diálogos: *A República* e *As Leis*, algumas indicações pertinentes não somente para reavaliarmos o conceito de democracia, como também entendermos o contexto atual de uma democracia em crise.

O Século VI a.C. (marcado pela forma de governo tirânico) é extremamente interessante para a inserção do conceito de democracia no Século V a.C., como um regime que surge em contraposição à tirania. Durante muito tempo, o tirano assume a figura do ‘político’, com um esforço inicial de valorizar a sua pátria. No entanto, com o passar do tempo e as relações de poder se aprimorando a cada vez mais, a tirania vai ganhando um sentido negativo pela concentração de poder e força nas riquezas, no poder dos exércitos.

Nesse contexto, a Grécia clássica é o palco do surgimento da democracia (enquanto alternativa possível) diante de algumas complexidades que o cenário grego do Século V a. C. vivência na *polis*. Tal surgimento é marcado por oscilações que colocam em xeque a legitimidade dessa forma de governo em detrimento das questões demográficas, econômicas, sociais, políticas da época. A cisão entre ricos e pobres, a prática do ostracismo², o acesso somente dos ‘homens livres’ aptos a participar das decisões realizadas pelas Assembleias na Ágora³ com o intuito de preservação das instituições vigentes, assim como a escolha de seus representantes por meio de sorteio são alguns exemplos do *modus*

2 Ostracismo: condenação do ateniense que representasse alguma ameaça à ordem democrática da cidade-estado. A palavra deriva do grego: *ostracons* (pedaços de cerâmica): nela era escrito o nome do governante condenado ao ostracismo. (banimento e/ou exílio). Os tiranos Temístocles e Tucídides foram alvo do ostracismo.

3 Espaço público, praça pública onde os cidadãos atenienses faziam as suas reuniões visando discutir os assuntos comuns da *polis*.

operandi da democracia ateniense, o que, por sua vez, levaram Platão a questionar essa forma de governo como algo viável e exequível na *polis* grega. Todavia, tal fato nos permite identificar o filósofo como um ‘inimigo’ da democracia? Como um filósofo antidemocrático?

1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE DEMOCRACIA GREGA

De origem grega, o termo democracia⁴ significa “força do povo” (governo da multidão (*pleithos*). Em uma conversa entre Sócrates e Eutidemo, esse último reconhece Sócrates como alguém que conhece bem o conceito de ‘democracia’, posto que também conhece a etimologia da palavra *demos* (Xenofonte, *Memoráveis*, 4.2.36-37). O *demos* refere-se à classe pobre dos cidadãos que não tem acesso àquilo (necessidades básicas) que os ricos possuem condições de adquirir.

Nesse contexto, de modo geral, o governo democrático assegura a igualdade de todos perante a lei. A soberania do povo é a força para a tomada de decisões dos assuntos da *polis* decididos em Assembleia. Por sua vez, essa igualdade é entendida do ponto de vista quantitativo, pois há de se levar em consideração tanto a força quanto a quantidade de pessoas. Segundo Platão, essa visão quantitativa da democracia ressoa como um problema para a *polis*, tendo em vista que a própria definição do regime democrático traz consigo três desdobramentos que serão discutidos por Platão: a

4 O conceito grego de democracia, no entanto, não inicia com a Filosofia. A poesia grega já apresenta traços dessa definição, por exemplo, em Heródoto. Em sua obra: *Histórias*, no Livro III a nobreza discute acerca da qual seria a melhor forma de governo: democracia, oligarquia ou monarquia. Otanes (3.80), o defensor da democracia a equipara com a isonomia (igualdade na lei). Tal definição é retomada por Platão, principalmente n’*A República* e nas *Leis*. Acerca de uma visão detalhada ver FERREIRA, José Roberto. *Participação e poder na democracia grega*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990.

ISEGORIA: igualdade no falar; que por sua vez também implica numa PARRESIA (liberdade de fala; que hoje concebemos como liberdade de expressão); ISOCRACIA: igualdade de poder; e, por fim, na ISONOMIA: igualdade de direitos (perante a lei).

Em suma, as características da democracia, assim como sua própria definição, fazem dela algo perigoso dentro da polis grega. Essa oscilação é vista por Platão como uma ameaça eminente à constituição da *politeia* (ou seja, da comunidade política). Isso explica a resistência de Platão à democracia vigente em Atenas e os altos e baixos dessa para se manter enquanto forma de governo viável para assegurar um ordenamento político na polis grega. O que, por sua vez, se configura como uma crise da razão vigente.

Ora, Atenas se apresenta historicamente como o cenário em que a democracia se configura como uma ‘forma de governo’ do povo, servindo de exemplo, inclusive, para várias cidades-estado. Em contraposição a uma oligarquia adotada por Esparta (e também pelas cidades do Peloponeso), a democracia ganha prestígio como o regime político ateniense. Todavia, tal notoriedade do regime democrático foi motivo de grande preocupação para Platão que, interessado com a formação política da polis, alude para a necessidade de uma formação qualificada para o governo da cidade, que estava em perigo frente a ampliação da participação popular que era reivindicada pela democracia como garantia da liberdade entre os cidadãos.

O contexto histórico da vida de Platão (que provavelmente nasceu em 427 a.C.) e morreu em 347 a.C.) é marcado predominantemente em parte de sua infância e juventude pelos desdobramentos da Guerra do Peloponeso que tem início em 431 a.C. (e posteriormente

com o declínio do império ateniense em 403 a. C., a queda da democracia com o governo dos Quatrocentos). Ainda aos catorze anos, vê a restauração da democracia em Atenas. Um fato extremamente relevante para o seu descontentamento frente à vida política de sua época se deu com a Condenação de Sócrates (em 399 a.C.). Sócrates, sob a acusação de corromper a juventude e também de criar outras divindades, é levado a julgamento pelos representantes do governo, na maioria formado por representantes democratas, onde é condenado à morte. Comumente, a pena geralmente utilizada era por infâmia (*atimía*) e exílio. No caso de Sócrates, é dada a ele a pena de morte, que raramente era aplicada. Esse fato marca o descontentamento e desilusão de Platão com a política, fato que demarca o seu afastamento do movimento político de sua época e dedica-se à filosofia. Entre os principais diálogos platônicos que retratam esse cenário políticos temos: *Crítias*; *Menexeno*; *O Político*; *A República*; *As Leis*.

Como bem afirma Jaeger (2003), a proposta filosófica de Platão não aponta para uma questão específica, pois “o problema para o qual desde o primeiro instante se orienta o problema de Platão é o problema do Estado” (Jaeger, 2003, p. 749). Desse modo, a filosofia de Platão é, antes de tudo, voltada para a *paideia* (formação humana) e para a *politeia* (vida política) na busca de uma vida justa que possa assegurar aos cidadãos da polis uma vida boa, justa e feliz.

2 A REPÚBLICA DE PLATÃO E A CRÍTICA À DEMOCRACIA

A questão norteadora na qual iniciamos nosso diálogo com Platão busca entender em que medida a democracia pode ser compreendida como um caminho alternativo à filosofia. No diálogo *A República*, o filósofo apresenta um projeto político que tenta apresentar justamente as possíveis ‘falhas’ que formas de governo

anteriores possuem, posto que começa a questionar se aqueles providos de poder nas decisões da polis também possuem a “arte de reinar”. O argumento visa a defesa do rei-filósofo como o único capaz de governar a cidade boa e justa; para explicá-lo, Platão se utiliza de uma analogia entre o rei-filósofo e um navegante para tentar responder a seguinte pergunta: A arte política (*techné politiké*) pode ser ensinada? Na passagem 488a d’*A República*, Sócrates questiona se ainda que, por ventura, utilizando de persuasão, força, poder, violência, os marinheiros de um navio se rebelam e tomam o comando do piloto, ao assumir o controle do navio eles poderão ser considerados pilotos de verdade? Ou seja, isso demonstra que de fato serão realmente capazes de assumir o comando do navio e chegar ao seu destino?

A verdade é que, rico ou pobre, o doente deve bater à porta do médico e quem quer que necessite de um chefe deve bater à porta do homem capaz de comandar: não cabe ao chefe, se ele pode ser verdadeiramente útil, pedir aos governados que se submetam à sua autoridade. Assim, comparando os políticos que hoje governam aos marinheiros que mencionamos há pouco, e os que são por eles tratados por inúteis, e tagarelas contempladores dos astros, aos verdadeiros pilotos, não te enganarás. (Platão, *A República*, 489c).

Aquilo que Platão criticava dentro do regime democrático como ‘força /poder’ o leva também a indagar: até que ponto essa força tem limites? Em que medida alguns privilégios dados a alguns cidadãos também não os conduziriam a uma vida corrupta; injusta? O problema é apontado ainda no Livro I d’*A República*, quando Trasímaco (um dos interlocutores de Sócrates) faz a defesa da justiça associada ao interesse do mais forte (*A Rep.* 338c), pois defende que um governo, independentemente do tipo de regime

adotado, formulará suas leis sempre em direção ao que lhe for mais vantajoso. O problema desse argumento é apresentado por Sócrates, quando esclarece que se assim fosse a justiça seria restrita àquilo que é vantajoso para aquele que detém o poder, o que se apresenta como uma grande ameaça, pois possibilita ao cidadão criar leis boas para si e não para a cidade.

Corroboramos com Jean Pierre Vernant (2000), em sua célebre obra *As origens do pensamento grego* quando nos alerta que o surgimento da filosofia coincide também como o advento da vida política na polis, na construção de uma cidade com base nos diferentes contextos sociais, econômicos, políticos que permeiam a vida dos cidadãos (Vernant, 2000, p. 9-11). Nesse contexto, Platão contribui para o estabelecimento dessa polis (ou melhor, *Kallípolis*, a cidade boa, bela e justa) e apresenta a filosofia como o modelo, ou melhor, a proposta política de transformação da realidade da polis. (*A Rep.* 527c).

Todavia, ao pressupor a filosofia como o modelo ideal da cidade boa e justa, esbarra diretamente numa crítica à democracia vigente, pois um dos pontos negativos do regime democrático diz respeito ao fato de que, um governo que admite uma variedade de opiniões que retira do governante um compromisso com a verdade, pode transformar-se em um governo corrupto e injusto. Era justamente essa a posição dos chamados *filodoxos* (os amantes das opiniões) que se opõem os filósofos, que representam os amantes pela sabedoria, pelo conhecimento e estão menos suscetíveis ao erro e mais próximos da verdade, sendo, portanto, mais difícil de serem corrompidos pelas vontades alheias; enquanto os amantes das opiniões podem direcionar o homem ao erro, já que podem persuadir outros seres humanos à corrupção.

Essa primeira crítica demarca a distinção entre o papel do filósofo na condução dos negócios da cidade e reflete diretamente outro aspecto negativo da democracia aos olhos do filósofo, há um processo de deterioração da cidade-estado na condução do povo: um dos maiores perigos da democracia, qual seja, a de um governo demagógico, pois o processo de condução do povo pode afastar o homem de estrutura racional e moral que é o que possibilita ao filósofo o acesso a uma vida boa e justa. Assim, para ilustrar esse processo de deterioração que uma polis governada por um processo demagógico pode apontar, Platão apresenta um escalonamento da melhor forma de governo para uma classe de quatro modelos inferiores a este.

Para tal, a descrição propõe uma hierarquização de governos, onde sua personagem Sócrates se esforça a partir de (*A Rep.* 544 a) a explicar detalhadamente cada forma de governo acompanhada sempre de uma justificativa para o lugar que cada uma assumirá na hierarquia. A divisão é feita do seguinte modo: em um primeiro plano, temos a Aristocracia (governo dos melhores (*os agathoi*): os mais justos, mais aptos a governar; os que tem mais conhecimento). A partir dessa, quatro espécies são divididas:

1. Timocracia (governo da honra; prestígio; estima; mais ligada aos prazeres do corpo que aos prazeres da alma. (*A Rep.* 545c-550c).
2. Oligarquia: governo dos ricos. (*A Rep.* 550c-555a).
3. Democracia: governo baseado na soberania do povo. (*A Rep.* 555b-562a).

4. Tirania: governo dos tiranos e também o mais prejudicial à formação da polis grega. (*A Rep.* 562a-596c).

A defesa da filosofia para a polis ressoa diretamente em tudo aquilo que está associado à alma humana: A apresentação da tese da tripartição da alma já aponta Sócrates preocupado em estabelecer uma ordem política que contemple essa hierarquização: *epithimia* (apetite), *thymós* (ímpeto) e *nous* (inteligência) constituem o processo de *paideia* do homem grego em suas diferentes funções: guardiães, governantes, filósofos, artesãos. O estabelecimento da cidade justa requer uma ação política, essa ação é também uma ação democrática, o que por sua vez, como diz Sócrates, pode reduzir a democracia “a uma feira de constituições”, e esse homem acaba oscilando entre diferentes desejos e vontades, posto que alerta Sócrates: “passará cada dia a satisfazer o desejo que calhar, umas vezes embriagando-se e ouvindo tocar flauta, outras bebendo água e emagrecendo, outras ainda fazendo ginástica; ora entregando-se à ociosidade e sem querer saber de nada, ora parecendo dedicar-se à filosofia”. (*A Rep.* 561c).

Todavia, n’*A República*, ainda que seja coroado como um diálogo que traz explícita e diretamente uma crítica ao conceito de democracia em várias passagens como, por exemplo, quando diz Sócrates: “pois bem!, a meu ver, a democracia aparece quando os pobres, tendo conquistado a vitória sobre os ricos, chacinam uns, banem outros e partilham igualmente, com os que sobram, o governo e os cargos públicos; e frequentemente esses cargos são sorteados.” (*Rep.* 557 a).

Platão⁵ reconhece na boca de Sócrates que: “É possível que essa seja a mais bela forma de governo [...] Porque, graças à licença reinante, ela contém todas as constituições; e segundo parece, quem deseja fundar uma cidade, o que fazíamos a pouco, é forçado a dirigir-se a uma cidade democrática, como a um bazar de constituições, a fim de escolher a que prefere, e, conforme este modelo, realizar em seguida o seu projeto”. (*A Rep.*, 557 d).

3 A POSSIBILIDADE DE DIÁLOGO DA FILOSOFIA PLATÔNICA COM A DEMOCRACIA NA CONTEMPORANEIDADE

Em linhas gerais, é de comum acordo que a democracia moderna é bem diferente da ateniense, assim como também a inviabilidade de transpor um tempo histórico para outro e nem seria esse o objetivo da nossa discussão. Quando nos colocamos diante da questão de como pensar a democracia hoje, e mais especificamente no Brasil, esbarramos em uma pluralidade de sentidos que a própria palavra ‘democracia’ nos remonta, sentidos esses muitas vezes submersos em relações de poder, conflitos de interesses, oratória, persuasão, influência das redes sociais no dia a dia das pessoas, entre outros.

Algo que o Estado moderno nos trouxe foi a aceção de que uma democracia impede que regimes políticos

5 Acerca do reconhecimento (ainda que cauteloso) de um Platão democrata ver: ROOCHNICK, David. ***Beautiful: The Dialectical Character of Plato’s republic***. 2003. Nas palavras do comentador: “An extraordinary admission: probably only in a democracy is political philosophy, at least of the sort practiced in the Republic, possible. If political philosophy requires knowledge of human types and regimes, then (probably) only in a free-speaking democracy can the the nature of justice and injustice. Only in a democracy, Socrates suggests, would it be possible to “organize” or “construct” (*kataskeuazein*: 557d5) a “beautiful city.” Only in a democracy, it seems, is it possible to imagine a regime that runs entirely against the grain of the one in which it is imagined. In other words, a democracy allows fundamental self-criticism.” (Roochnick, 2003, p. 79).

piores (autoritários) assumam o poder. Como vimos acima, essa preocupação também ocupou boa parte da filosofia platônica, pois embora em outro contexto, tenta mostrar que uma das maiores fragilidades da democracia vigente na polis grega seria a possibilidade dessa facilitar a inserção de governos tiranos.

Nesse cenário, somos tentados a argumentar que talvez faça sentido pensar a defesa de Platão como pertinente para uma crise da democracia hoje, à medida que ele alude ao papel do filósofo no desenvolvimento de sua própria racionalidade como modo de garantia do bem comum. Ao nosso ver, considerar Platão um inimigo da democracia parece-nos contraditório (ou um tanto radical) ao seu projeto de filosofia. Somos induzimos a pensar que os ensinamentos de Platão, no mínimo, podem nos conduzir a direcionarmos um olhar mais atento aos feitos da nossa sociedade atual. O que fazemos hoje, enquanto filósofos, ou melhor, amantes do saber, não nos torna preocupados com as questões inerentes à nossa sociedade como um todo?

O reconhecimento da fragilidade da razão no espaço da vida pública, e também, política, acena para a emergência de articularmos um logos capaz de englobar o desejo pelo bem comum. Isso já era um interesse de Platão quando discute a polis de seu tempo. Se o próprio conceito de democracia, traz em sua origem dilemas para a polis ateniense, emerge para nós, ainda hoje, o exame do logos, ou melhor, dos diferentes *logoi*, não mais fincados numa dominação de um poder vigente (o que naquela época levaria aos perigos da prevalência de um pensamento demagógico) mas articulado em uma pluralidade de *logoi* que possibilitam hoje que, dialeticamente, pela linguagem e pelo discurso estejamos mais próximos de minimizar esse mal-estar civilizatório

que, por vezes, parece nos afastar da própria democracia, quase numa negação de nossa própria racionalidade.

A filosofia, nesse contexto, pode ser sim uma aliada da democracia. Compreendemos que a crítica platônica a determinados regimes políticos tem como pano de fundo muito mais apontar as possíveis tensões que a relação entre filosofia e política apresenta, do que reduzir essa tensão simplesmente a um ataque ou defesa da democracia (ou qualquer outra forma de governo).

No diálogo *As Leis*, através das personagens: O Ateniense (Atenas); Clínius (Creta) e Megilo (Esparta) que possuíam as legislações mais famosas da época; Sócrates apresenta uma descrição dos principais obstáculos enfrentados na polis, numa análise histórica de constituições passadas, para justificar o argumento pautado na necessidade de investigar o que seria uma boa legislação para a polis. Esse esforço, em nossa concepção, pode ser interpretado, no mínimo, como um aceno à democracia, por exemplo, quando, no final do Livro III, parte do diálogo destinada à descrição da origem e história das constituições, Platão apresenta os dois modelos de constituição da Pérsia e de Atenas, destacando que:

Há duas formas de constituição que são, por assim dizer, as matrizes a partir das quais, que se afirme em verdade, todas as restantes nascem. Destas uma é chamada adequadamente de monarquia, e a outra, democracia, sendo o caso extremado da primeira a forma de governo dos persas, e o da segunda a nossa; as restantes são praticamente todas, como eu disse, modificações dessas duas. Ora, é essencial que uma constituição encerre elementos dessas duas formas de governo se quisermos que disponha de liberdade e amizade combinadas com a sabedoria. E é isto que nossa argumentação pretende reivindicar a partir da afirmação de que a menos que um Estado participe dessas duas formas jamais poderá ser bem governado. (Platão, *As Leis*, 693e).

Dado que n'A *República* ressoa com ênfase que “é impossível que a multidão seja filósofa” (*A Rep.* 493 e), pelo fato de a democracia ser vista como uma técnica, uma arte demagógica produzida pelo filodoxo e não pelo filósofo, já que no governo democrático a virtude não prevalece frente ao poder do povo (marcado por hábitos; costumes; tradição). Nas *Leis*, Platão parece se apropriar de alguns traços dessa forma de governo para lançar a proposta de uma ação política, enquanto polis virtuosa, que Benoit apresenta com maestria em sua obra: *A odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética* (2017) como um dos últimos feitos de Platão:

No *Político*, no qual se reconhece que, caso não exista uma ciência política perfeita, é melhor obedecer às leis existentes do que se arriscar a que a cidade seja governada por um tirano ou um sofista. Nesse sentido, se afirma que, sem a verdadeira ciência política, a democracia seria o melhor de todos os governos. Exatamente por isso, o último dos diálogos, que teria permanecido inacabado, “*As Leis*”, recuperando em grande parte a experiência democrática grega e ateniense, elabora o projeto de uma nova cidade, uma cidade transitória, que se, no futuro, chegaria ao comunismo, no presente seria governada por uma teoria embasada nos conselhos, onde os chefes ou arcontes seriam eleitos diretamente, com as mãos levantadas, isto em todas as instâncias; mesmo nas forças armadas, os hoplitas elegeriam em assembleia os seus arcontes, da mesma forma fariam os arqueiros e os outros setores das forças armadas. De maneira igual, praticamente todos os cargos de chefia seriam eleitos democraticamente e o poder supremo seria ainda aquele de um conselho, o chamado “conselho noturno”, que se reuniria de madrugada para iluminar com a discussão contraditória o dia da cidade que, sobretudo, teria como objetivo chegar gradualmente ao comunismo

(cf. *Leis*, 739c-d). Como diz, de maneira literal, o idoso ateniense, personagem principal das *Leis*, na seguinte passagem:

“Em primeiro lugar, temos a cidade, a forma de governo e as leis ideais, confirmantes, com satisfatória aproximação do antigo provérbio que nos mostra como tudo entre amigos é comum. Se tais condições se observam presentemente em qualquer parte, ou se algum dia chegarão a concretizar-se – serem comuns as mulheres, comuns os filhos, comuns todos os bens –, no caso de ficar banida o que se chama propriedade privada, e se conseguir, na medida do possível, tornar comum, de uma maneira ou de outra, até mesmo o que por natureza é nosso, como os olhos, os ouvidos e as mãos, de forma que todos pareçam ver; ouvir, ou trabalhar em comum, e que todos, a uma voz, dentro das possibilidades humanas, elogiem ou censurem as mesmas coisas, por se alegrarem ou se entristecerem com elas, e havendo, em suma, conseguido as leis amoldar a cidade na mais perfeita unidade que se possa conceber: ninguém jamais adotará critério melhor e mais acertado do que esse, para atingir o mais alto grau da virtude. Numa cidade assim constituída, quer seja povoada por deuses, quer por filhos dos deuses em grande número, seus habitantes viverão na maior alegria. Essa, a razão de não precisarmos procurar noutra parte a constituição modelo; bastará agarrarmo-nos a esta mesma e procurar, por todos os meios, pôr em prática a que mais se lhe assemelhe.” (*Leis*, 739c-d).

O aceno à democracia é direto nessa passagem e ressoa para nós, ao menos como um convite a identificarmos em uma sociedade democrática essas semelhanças que o próprio filósofo aponta como possível existir. Talvez o grande desafio da democracia na contemporaneidade consista justamente no desejo de buscar formas de assegurar para nós uma vida boa e feliz, em que prevaleça a ação política pautada numa razão humana que contemple as pluralidades sem se tornar um perigo eminente ao seu próprio povo.

Desse modo, parece-nos plausível afirmar que, frente às fragilidades da razão, a democracia não se encontra em completa discrepância com a filosofia, pois se tomamos como exemplo Sócrates, discípulo de Platão, cuja morte, descrita no diálogo *Apologia de Sócrates*, é marca de sua ação política em defesa da filosofia, pois preocupado com a instauração da filosofia na polis e com a educação dos jovens, embora sendo acusado de corrompê-la, Sócrates aceita a sentença que lhe é atribuída: a condenação à morte, mas alerta para o fato de que as sementes do conhecimento foram lançadas.

Portanto, podemos identificar na filosofia de Platão, além do esforço pela racionalidade, uma aliada à democracia de hoje, à medida que nos convida não somente a repensar as estruturas que permeiam nossa democracia, como também nos direciona a rever nossas relações humanas e regimes políticos vigentes, pois como atesta Sócrates “é possível que essa seja a mais bela forma de governo” (*A Rep.* 557c). Em uma democracia, que longe de ser uma forma de governo perfeita, a pluralidade garantida pela liberdade dos homens traz consigo também fragilidades. Eis um dos pontos nos quais a filosofia tem muito a contribuir.

Ao tempo em que Platão aponta para os perigos de uma democracia, reconhece nela aspectos interessantes para o fazer filosófico, como, por exemplo, a garantia da liberdade entre os homens, para não seguirmos o exemplo do tirano que, apesar de livre, está, na verdade preso ao seu próprio desejo de poder (*Rep.* 576 a). Essa reflexão exige um esforço da razão humana em lidar com suas próprias fragilidades, eis um dos grandes desafios que a contemporaneidade também precisa discutir e aprofundar.

REFERÊNCIAS

ANNAS, J. **An Introduction to Plato's Republic**. Clarendon Press, Oxford, 1981.

BENOIT, Hector. **A odisseia de Platão**: As aventuras e desventuras da dialética. São Paulo: Annablume, 2017.

FERREIRA, José Roberto. **Participação e poder na democracia grega**. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990.

FINLEY, M. I. **Democracia Antiga e Moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HERÓDOTO. **Histories** (The Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press, 1920.

ISIDRO PEREIRA, F.J. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 8. ed. Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

JAEGER, W. **Paideia: A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

PLATÃO. **As Leis**. São Paulo: Edipro, 2010.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Diálogos /Platão**: seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os pensadores).

PLATÃO. **O Banquete, Apologia de Sócrates**. Tradução do grego de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

ROOCHNIK, David. **Beautiful city: the dialectical character of Plato's "Republic"**. Ithaca: Cornell University Press, 2003.

VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates**. Tradução de Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Versão francesa de Eugène Talbot do original grego.





ARQUITETURAS PARA A HISTÓRIA A PARTIR DA LEITURA DO REALISMO TRÁGICO DE NIETZSCHE

CARLA SÍLVIA SOUZA DA ROCHA ¹

1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A ARQUITETURA TRÁGICA E REALISTA DA IMAGEM DE TUCÍDIDES EM NIETZSCHE

Estudiosos da Teoria da História, filósofos e pensadores em geral, como Gadamer (2006) e Dilthey (2010), visualizaram a história para além do desafio de superar os problemas decorrentes do embate entre ceticismo e realismo histórico na possibilidade da história como ciência, compreendendo que é imprescindível colocar o problema da história em conexão com a tarefa epistemológica que nos é colocada pela própria história. A consciência da historicidade como necessidade de uma revisão da teoria geral do conhecimento, tornando então imperiosa a tarefa de viabilizar a história como ciência.

Para tal tarefa, ironicamente, a imagem de Nietzsche desloca-se entre o céu e o inferno, entre o fascínio e a animosidade. Atribui-se ao filósofo a responsabilidade de destacar o lugar do elemento ficcional na produção de conhecimento e, assim, a recusa de um estatuto científico para a história. Segundo essa interpretação, a história não deve lutar contra a ficção e deve mesmo assumir suas características de arte literária. E num entendimento erroneamente popularizado de que “não existem fatos,

¹ Doutora em Filosofia (UFMG), mestra em Filosofia (UERJ) e professora de Filosofia no INSTITUTO FEDERAL DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA DO MARANHÃO. *E-mail*: carla.itz@ifma.edu.br

só interpretações”², chega-se à tese do falsificacionismo totalizante da história e do conhecimento de modo geral. Determinando um lugar de destaque para o filósofo alemão no problema da possibilidade da história: é possível pensar o conhecimento histórico no interior da filosofia de Nietzsche, uma filosofia que denunciou o conhecimento como ilusão?

Para responder à pergunta supracitada, são necessárias algumas considerações, dentre as quais uma elucidação do envolvimento de Nietzsche na tarefa de viabilizar a possibilidade do conhecimento histórico através da admiração do filósofo pelo historiador Tucídides. Tal aproximação é embargada por entender que o caráter “sofisticado” dessa proximidade elucida o relativismo cético, que fornece argumentos a favor de uma dimensão cética de indecidibilidade entre o discurso ficcional e o evento empírico.

Entretanto, nossa abordagem do Tucídides de Nietzsche constrói o historiador como modelo a partir do embate que o próprio filósofo estabelece entre Tucídides e Platão, tomando o primeiro como “cura para o platonismo”: uma contraposição que sugere um olhar realista de Tucídides e uma visão idealizada e moralizada do platonismo vulgar sobre relações de poder, que atravessam os processos políticos e as dinâmicas institucionais que são temas recorrentes na história e na historiografia. A partir desse entendimento, o filósofo deixa de considerar o problema da verdade e assume o problema do valor da verdade, então, a falsificação da história denunciada por ele nada tem a ver com a validade irrestrita de perspectivas. Ao contrário, é uma investida contra a perspectiva da moralidade platônica-cristã para mostrar que houve uma “falsificação da

2 Fragmento póstumo 7 [60] fim de 1886-primavera de 1887.

história a favor do ‘homem bom’”, que faz do cristianismo um acontecimento cardinal³.

O entendimento do falsificacionismo irrestrito do conhecimento histórico como interpretação infundada da filosofia de Nietzsche conduz à necessidade de repensar os termos da possibilidade da história a partir da tarefa de superação do niilismo, que decorre da moralidade platônica-cristã responsável pela falsificação da concepção de história. Assim, a possibilidade de realização dessa tarefa ocorre conforme pode ser entendido o “filosofar histórico” proposto por Nietzsche em *Humano demasiado Humano*, que sugere um anacronismo: Platão como “historiador” na contraposição com Tucídides (que é levada a termo nas obras *Aurora* e *Crepúsculo dos Ídolos*).

Por isso, uma segunda consideração necessária incorre no desenvolvimento de uma melhor compreensão acerca do tema da ilusão em Nietzsche, questionando se a vontade de engano seria uma contrapartida à vontade de verdade. O intuito é estabelecer diferenças entre o engano presente na aceitação do ceticismo epistemológico fadado a coexistir com a ilusão e o tipo de engano contra o qual o ceticismo axiológico é intransigente: o autoengano dos agentes no que se refere à aceitação da ideia de que é o poder que move

3 Fragmentos póstumos do início de 1886 ao outono de 1887 apresentam tópicos que possibilitam o entendimento acerca do esquema de “falsificação da história em favor do ‘homem bom’”; “E exatamente assim como a classe sacerdotal tinha falsificado toda a história de Israel, então foi feita aqui uma vez mais a tentativa de *refalsificar* em geral a história da humanidade, para que o cristianismo possa aparecer como o seu acontecimento cardinal. Esse movimento só podia surgir no solo do judaísmo: seu feito principal foi *entrelaçar culpa e infelicidade* e reduzir toda culpa à *culpa em relação a Deus: quanto a isso, o cristianismo é a segunda potência*”. (Nietzsche, 2013, p. 413 – grifos do autor).

a moralidade. Articulamos essa questão à imagem de um Tucídides artista/cientista sob o olhar de Nietzsche e desenvolvemos isso por meio de dois conceitos fundamentais: o perspectivismo e o eterno retorno.

Assim, trabalhamos duas características que Nietzsche atribui a Tucídides: “a consagração do típico” e “o pensador dos homens”. Buscamos aproximar tipos e perspectivas, não para ilustrar a relação de Nietzsche com as tipologias como um momento decisivo e maior nessa aproximação, mas como um instrumento que permite avizinhar o perspectivismo nietzschiano ao modo como Tucídides lidava com o passado, de forma que, no que se refere ao perspectivismo proposto na *Genealogia* (como faculdade de ponderar os prós e os contras), não se trata de aceitação irrestrita de perspectivas, mas de coerência no padrão de julgamento de perspectivas a partir de critérios de aceitabilidade racional e consistência interna. Um entendimento que torna viável tanto o trabalho desenvolvido por Tucídides na *Guerra do Peloponeso* quanto o de Nietzsche na *Genealogia da Moral*, mobilizando um conceito diverso de objetividade histórica. Esse conceito se distancia das formas de objetividade reivindicadas pela história e pela historiografia que Nietzsche interpreta como niilistas, já que ele não desconsidera o caráter irreconciliável dos valores conflitantes que decorre de ceticismo em relação às esferas morais mensuradas por esferas de poder.

Esse segundo momento é ainda um ensaio para aproximar o eterno retorno ao modo como Tucídides compreendia a realidade histórica: “o pensador dos homens” (*Aurora* 168) avaliava psicologicamente as formas recorrentes na natureza humana. Esse segundo eixo de nosso estudo visa mostrar que não há o esforço moralizante na reflexão sobre a repetição da *physis*

humana na imagem do Tucídides de Nietzsche, não há uma interpretação moral fornecendo uma verdade sobre o homem e a existência.

Essa dimensão, aliada aos elementos trágicos presentes na narrativa tucidideana, faz com que o Tucídides de Nietzsche chegue ao seu ápice: ao desenharmos seus contornos a partir da admissão de tipologias que representam certa constância da natureza e o elemento passível de repetição, podemos aproximar o historiador à imagem de Zaratustra, que também faz uso de tipologias e do tema da repetição, ao nos alertar acerca do contínuo retorno do homem pequeno, ao mesmo tempo que preconiza uma superação do niilismo possível no conhecimento trágico.

Portanto, a necessidade de uma terceira consideração busca, por fim, trabalhar a contraposição nietzschiana entre Tucídides e Platão de modo a explorar a imagem de Tucídides como filósofo que se encontra nas entrelinhas dessa mesma contraposição. Procuramos estabelecer um melhor entendimento acerca da especulação que visa o porquê de Nietzsche elogiar Tucídides não só como uma esperança e o modelo de historiador que pretende alcançar, mas também como alguém que é munido de uma filosofia mais profunda do que a do próprio Nietzsche⁴.

O desafio constitui-se, portanto, como um esforço para articular o *Crepúsculo dos Ídolos* – fundamental à nossa narrativa tanto pela imagem de Tucídides que ela veicula quanto pelo resumo da filosofia nietzschiana que a obra representa – ao realismo trágico de Nietzsche. Seguimos a interpretação de que as páginas finais do *Crepúsculo dos Ídolos* conectam o espírito do realismo, os mistérios de Dionísio, o poeta trágico e o espírito

4 KGW II 5 p. 258.

do eterno retorno, de modo que é possível defender que Nietzsche convoca o realismo político e o poeta trágico para a tarefa afirmativa. Assim colocamos Tucídides e Zaratustra contra o tipo antitrágico, que caracteriza a psicologia do sacerdote ascético. Ambos são convocados para a realização da tarefa afirmativa que permite a superação do nihilismo e, por conseguinte, a possibilidade da história em moldes não ascéticos. Assim, discorreremos no presente artigo sobre o tema do realismo trágico em Nietzsche e a forma que se articula à possibilidade da história na filosofia nietzschiana⁵.

2 O REALISMO TRÁGICO DO TUCÍDIDES DE NIETZSCHE

2.1 Um “TUCÍDIDES FILÓSOFO” E O PROBLEMA DA PERCEPÇÃO JUSTA

Não são ingênuas as implicações psicológicas dos processos psíquicos trabalhados na retórica do sofista Górgias, porque tais processos são persuasivos e impulsionados pelo prazer. O que não torna sem razão a preocupação platônica com a eticidade do prazer, e com a necessidade de tomar parte no reino dado como exclusividade da sofística até então: a opinião. A crítica de Platão a Górgias consiste na prática da retórica como uma arte de persuasão sem a necessária epistemologia sistemática do processo psíquico envolvido e, sobretudo, sem o conhecimento adequado no que se refere à capacidade de persuadir os outros (452e) sobre questões de justiça e injustiça (454b). Mas o entendimento platônico não detalha a complexidade do posicionamento de Górgias, que, no *Elogio a Helena* lida com fatos imprecisos, enquanto no *Palamedes* parte dos próprios fatos.

⁵ O presente artigo é parte do terceiro capítulo de nosso trabalho de doutoramento: *O Tucídides de Nietzsche: arquiteturas para a história na filosofia de Nietzsche*.

Segundo Gagarin (1994, p. 57, 63-64), Górgias entende que, como o conhecimento da verdade é, na maioria dos casos, inalcançável, a retórica deve se preocupar com as opiniões das pessoas, não significando que a opinião seja mais honrada do que a verdade. Para o comentador, o sofista tem preferência pela verdade, quando é cognoscível. Mas como muitas vezes não é, seu cuidado incide sobre argumentos de probabilidade e outros dispositivos para influenciar a opinião humana. Mas os sofistas poderiam explorar questões mais filosóficas, como causa e efeito, a responsabilidade pela ação, a relação entre verdade e realidade, aspectos da linguagem e da psicologia humana.

Assim como Platão, Tucídides não era indiferente à retórica de Górgias e é possível encontrar tanto situações convergentes quanto divergentes em relação à retórica gorgiana em seu trabalho. Segundo Gagarin (1994, pp 108-109), a consciência de Górgias sobre as implicações coletivas de *peitho* aparece no *Palamedes*, assim como ocorre no início do *Diálogo de Melos* em Tucídides (5.85-86), no qual se enfatiza que o argumento não será para a multidão (5.85). Em outros lugares, Tucídides mostra uma apreciação vívida de pânico coletivo (4.125-1; 7.80.3), semelhante ao descrito em *Helena* (§16). Para Górgias, no entanto, a psique é o denominador comum nas situações coletivas e individuais, enquanto a psique não é nas passagens de Tucídides, porque esse parece ter uma apreciação das emoções grupais como uma categoria separada de fenômenos psíquicos, não como meramente a multiplicação das reações de um número de *psychai* individuais. Para Górgias, os processos de persuasão individual e grupal pertencem a uma teoria unificada e, em ambos os casos, ele está trabalhando no *psychai* individual de sua audiência e, também, em grupo.

Mas essas diferenças não anulam as semelhanças devidas, como o uso das capacidades emocionais dos logos no âmbito da *polis* atestado pelo uso da retórica de Péricles. (2.65.8). A terminologia aqui é essencialmente a mesma de Górgias, que combina igualmente nos efeitos do logos em *Helena* (§14). Provável que Górgias tenha influenciado diretamente Péricles (ou mesmo Tucídides), mas é importante notar que as potencialidades emocionais inerentes ao logos foram claramente visíveis para os pensadores políticos no último século V, e que essas forças emocionais poderiam ser consideradas ferramentas valiosas para a *arete* política (Gagarin, 1994, p. 112).

A diferença significativa é de que Górgias está ciente do logos como uma ferramenta comunicacional. A descoberta da “realidade” para os homens envolve um elemento subjetivo necessário de “aparência”; e aqui Górgias indica sua consciência da importância do meio de percepção no âmbito epistemológico, paralelamente à função intermediária do logos na comunicação. Em nenhum dos casos os homens transcendem o meio e alcançam o Ser “puro”, seu conhecimento do mundo contém inevitavelmente suas próprias energias perceptivas e padrões psicológicos e linguísticos. É sobre essa base que o retórico tenta mudar sua visão da realidade, manipulando esses padrões variáveis de aparência e linguagem (Gagarin, 1994, p. 112-113).

Ao fazê-lo, ele trata a psique como uma realidade tangível e coloca suas funções em um nível razoável de explicação, coordenado aos fenômenos físicos. O retor, então, consciente da natureza artificial do logos como um mero meio, capaz de distorção e consciente da flexibilidade da *doxa* humana, comanda uma técnica que pode tocar diretamente a psique através de um processo

de excitação estética e emocional e que, portanto, pode guiar ou controlar a ação humana. A razão é, portanto, tomada como mestra da emoção, mas não, como ensinou Sócrates, por dominá-la completamente, mas sim por canalizar e dirigir energias emotivas para fins preconcebidos. Agora são as potencialidades emocionais dos *logos* que são exploradas e não as intelectuais, embora os métodos de exploração ainda sejam racionais (Gagarin, 1994, p.133).

Tucídides estava plenamente consciente do perigo potencial dessa manipulação retórica, como mostra sua brilhante análise do mau uso da linguagem em Corcira (3.83), e seu trabalho como um todo poderia ser tomado como uma advertência conservadora contra esse perigo. Embora Tucídides tenha sido fortemente influenciado pelos sofistas, seria um ligeiro exagero chamá-lo de sofista. Ainda que grande parte de sua análise das questões fundamentais de guerra, paz e condição humana é transmitida através da retórica deslumbrante de seus discursos. A realização intelectual de Tucídides é inconcebível sem os avanços feitos pelos sofistas e oradores. Esse fato se torna evidente a partir da discussão sobre a retórica contida no debate em Mitilene (3.37-48), no qual ele demonstra ciência e reconhecimento dessa dívida. (Gagarin, 1994, pp.64-65).

Tendo como pressuposto os questionamentos sobre a possibilidade da percepção justa, que expõe nuances entre a consciência histórica e a retórica na preferência entre ser instruído e persuadido a partir do jovem Nietzsche⁶, que decorrem da tese de que há

6 Na seção “Sofística, Tucídides, Platão e Nietzsche: primeiras impressões” de nossa Tese, abordamos o problema da percepção justa. Começamos reconhecendo que há, no pensamento nietzschiano da maturidade, um embate entre Platão e a sofística, ou melhor, entre Platão e Tucídides, este entendido como representante da cultura sofística (A 168 e CI X) e aquele como a caricatura que representa

as críticas de Nietzsche à modernidade, coloca -se, de início, a questão que decorre do próprio confronto: quem seria o melhor guia para a cultura, se Platão ou Tucídides, se prevalece o otimismo sócrático-platônico ou se predomina o realismo tucídideano. Apesar de comentadores, como Brobjer (2005), afirmarem que Nietzsche não vai além de associar o historiador e a sofística em notas do período intermediário, não discutindo ou elaborando algo sobre isso, recordarmos que, próximo a 1874, fundamentado em Aristóteles, Nietzsche toma Górgias como descobridor da espécie de discurso grandiosa e poetizante ilustrada especialmente em Tucídides para quem a linguagem trivial não era apropriada a seus temas (CR §6). Aqui a pressuposição de elementos retóricos do sofista Górgias em Tucídides em um período que Nietzsche dá fundamental importância ao fenômeno da persuasão. Sobre a relação entre a retórica do sofista Górgias e o historiador Tucídides, MacIntyre observa que através dos recursos da retórica de acordo com os ensinamentos de Górgias – os indivíduos fazem com que um tipo de ação e não outro seja realizado. Uma vez que tal retórica deve excluir de seu âmbito qualquer avaliação racional de fins ou de concepções rivais de justiça... segue-se que a conexão fundamental que um retórico habilidoso tem de estabelecer entre si e sua audiência deve ser não-racional. (2010, p.79). O que está em jogo, então, é a retórica como meio de identificar a capacidade de ação: “os indivíduos fazem com que um tipo de ação e não outro seja realizado”. Em Tucídides a deliberação retórica ocorreria, assim, como em Górgias: uma conexão não-racional, determinando tipos de ação e excluindo qualquer concepção racional de justiça. A manipulação não-racional era o que Platão condenava, a persuasão, por uma defesa de bens de excelência. Sobre o realismo político de Tucídides e suas ressonâncias em Platão, MacIntyre (2010, pp. 75-76) afirma que o projeto platônico se erigiu contra o cultivo sistemático dos bens de eficácia, por isso teve como seus oponentes professores de retórica e alguns sofistas, sendo a conduta dos atenienses na guerra do Peloponeso e sua consequente derrota o contexto no qual ele desenvolveu suas disputas com a sofística. Platão simula conversas ocorridas, durante a guerra do Peloponeso, tanto nos primeiros diálogos quanto nos maduros, assim preocupava-se com “Que papel teve Górgias na história de Atenas? [...] Portanto, num sentido muito importante, a habilidade retórica de Górgias foi uma das causas da derrota de Atenas (MacIntyre, 2010, p. 76). No *Górgias*, Platão propõe sua explicação daquilo que causou a ruína de Atenas. As teses que questiona são aquelas propostas por Tucídides. E ainda que não estivesse referindo-se explicitamente à história de Tucídides, estava se situando diante de uma visão histórica de Atenas, durante a Guerra do Peloponeso, que encontrou em Tucídides sua expressão lúcida e pormenorizada (MacIntyre, 2010, pp. 76). Assim, pressupõe-se Platão tanto contrário a Tucídides

uma presença da retórica de Górgias em Tucídides (e em Péricles), suscitando a possibilidade de influenciar a ação, potencializam-se tensões em Tucídides que herda dos sofistas a consciência sobre os limites e a capacidade do *logos*, sem assumir por completo seu programa, sobretudo, quanto ao valor da persuasão no que tange às possibilidades do verdadeiro no contexto da *arete* política.

Uma pressuposição subjacente à retórica manipuladora de Péricles (ainda que não reconhecida) era que apenas formas não racionais de persuasão estavam disponíveis. Portanto, uma tese sobre onde se deve traçar o limite entre o que está sujeito à argumentação racional e

quanto àquele entendimento anteriormente mencionado, que envolve, na derrocada política de Atenas, a deliberação retórica através de uma conexão não-racional, determinando tipos de ação e excluindo qualquer concepção racional de justiça, uma vez que Górgias influenciaria a retórica de Tucídides e de Péricles. Considerando que uma deliberação decorre da possibilidade de avaliação de fins racionais de justiça, cabe deslocar a questão do âmbito prático de conflitos de interesses que envolvem questões de justiça, para o âmbito da pesquisa racional sobre concepções rivais de justiça, que tanto interessou Platão na concepção de bens de excelência. Na perspectiva platônica os bens de eficácia, presos ao âmbito prático de conflitos de interesse, resultam sempre na tragédia de uma determinação não-racional, porque as questões daqueles que sustentam pontos de vistas diferentes não estão abertas ao debate e à pesquisa racional. É dessa característica que a retórica de Péricles/Górgias teria procurado tirar proveito conforme aponta o estudo de MacIntyre. *Então, considerando uma governança psíquica nas entrelinhas do que foi exposto, na persuasão a retórica sofisticada e o enfrentamento platônico disso por meio da pesquisa racional, cabe a pergunta: há critérios pelos quais é possível a percepção justa?* Nas reflexões nietzschianas sobre a linguagem, a percepção é trabalhada junto a processos retóricos. Aqui uma possível busca por indícios na relação que Nietzsche faz entre retórica e linguagem e na importância dos meios artísticos e persuasivos para a verdade. Uma possibilidade para o entendimento do que buscava o jovem Nietzsche, que afirmava ser “o mistério próprio da arte retórica a sábia relação entre as duas considerações: o probo e o artístico” (Nietzsche, 1999, p. 43) de um povo que prefere ser persuadido a ser instruído (CR §1), apontando para nuances na relação entre a consciência histórica e a retórica.

aquilo que não está, já estava pressuposta nas práticas de debate pericleanas. Platão viria a argumentar que exatamente essa pressuposição deve estar subjacente a toda política democrática, mas foi na sua forma peculiar forjada por Péricles que tal pressuposição, pela primeira vez, teve claramente um papel na vida grega. O que foi excluído da argumentação e da pesquisa racional? As questões daqueles que sustentam pontos de vistas diferentes. Tais questões não estão abertas ao debate e à pesquisa racional. (Macintyre, 2010, pp. 68-69). Algo que ocorre tanto no contexto político dos acontecimentos da guerra do Peloponeso quanto na tragédia de Sófocles, conforme narrado no drama vivido pelo filho de Aquiles na tragédia *Filocteto*.

Em suma, o problema da percepção justa não encontra, em Tucídides, a imortalidade da alma como critério para a justiça e para ação justa adotado e apresentado por Sócrates, de forma mítica ao final do *Górgias*, e como uma pesquisa racional que resulta das discussões sobre as concepções de justiça, na *República*, como uma psicologia refinada da analogia cidade-alma. Assim, não contando com a espiritualização do conhecimento que elimina as dificuldades decorrentes da sensualidade na percepção, a desconfiança em relação aos sentidos que marca a afeição dos filósofos pelo ideal ascético do ponto de vista de Nietzsche (*GM III 7*), ou seja, sem adotar a imortalidade da alma como critério, em Tucídides o problema da percepção justa perpassa o enfrentamento dos limites do *logos* para acessar o Ser, bem como sua potencialidade comunicacional no que tange à persuasão, o que viabiliza o contexto político da Atenas de Péricles fazer valer bens de eficácia por meio do poder, uma vez que não haveria como fazer prevalecer bens de excelência por uma

concepção de justiça⁷ em meio à rivalidade de disputas

7 Fundamentar ou impossibilitar concepções de justiça é o fio condutor na relação de Platão com a sofística e supostamente com Tucídides, se considerarmos válida a hipótese de MacIntyre (2010) acerca da *República* como resposta à *Guerra do Peloponeso*. As discussões de Platão sobre a justiça não estão desvinculadas de suas preocupações com o bem e a *arete* política. Williams (2006) recorda que temas dos diálogos platônicos, que são familiares a Aristófanes e presentes na moralidade pública grega, surgiam das reflexões acerca da aspiração da democracia pericleana, que mantém o império unido por meios implacáveis. E o autor afirma que, independentemente de fontes históricas sobre sua preocupação, conforme testemunha o *Mênon*, Platão espanta-se com “os filhos de homens dignos que não deram certo” com uma seriedade e urgência com poucos paralelos na filosofia, além de Maquiavel e de Nietzsche. E aqui temos mais uma variável que consideramos importante: a educação. A formação, a *paideia* grega nas entrelinhas do espanto acerca do insucesso dos filhos de homens dignos. Essa variável traz a necessidade de refletir sobre o aparato psíquico que, em Platão, envolve a palavra *eros* e, na sofística, persuasão. A arte política, cujo negócio é cuidar das almas (Leis 650b), penetra profundamente nos recessos psíquicos. Cooper (2007), refletindo sobre as implicações do *eros* para a política, observa que o pico mais alto da realização humana depende de um cultivo adequado e da forma do regime sob a qual se vive, que não pode deixar de influenciar se alguém será bem ou mal educado, bem ou mal governado e, portanto, bem ou mal preparado para ascender ou mesmo discernir os picos da realização humana. Mas não se pode garantir se um ou muitos irão ascender, ainda que seja ensinada a relação entre um regime psíquico interno e um regime social externo. Tal relação entre regimes, que tanto pode demandar por *eros* ou por persuasão, encontra na observação de Trasímaco, de que a justiça pode ser o bem de um outro (e nunca o bem próprio), a abertura para o entendimento que envolve ser enganado ou ser persuadido por outra pessoa devido à desistência de suas vantagens sobre ela, de modo que quem está no poder sempre jogará com esse truque confidencial que é a justiça, como ocorre quando se é iludido pelos governantes de que há razão para a ação justa. Os iludidos, então, agem como fracos justamente na medida em que não agem em seu próprio interesse, mas no interesse do forte. (Chapell, 1993). Platão que teria confrontado o ceticismo ético em sua forma mais radical - o imoralista, cuja posição teórica entende que estratégias de interesse próprio são racionais, enquanto não seriam aquelas de apego a valores éticos como a justiça - não se contenta com um relato da ética limitado a atender nossas demandas diárias e a fornecer algum motivo para que as pessoas vivam. Uma tal redução da justiça à defesa do autointeresse racional corresponde à perspectiva de Glauco e Adamanto no Livro II da *República* e Sócrates a considera tão

insatisfatória quanto o imoralismo de Trasímaco (Williams 2006), que identifica a justiça com a vantagem dos mais fortes. Williams (2006) nos chama atenção para o que Platão quer quando move a busca por justiça do indivíduo para a cidade, e expõe como no lugar da visão de Trasímaco, de que a justiça é um dispositivo dos fortes para explorar os fracos, temos a ideia de Glauco de que é um dispositivo dos que são individualmente fracos para tornarem-se coletivamente fortes. E, assim, a primeira formulação de Trasímaco, de que a justiça é do interesse do mais forte, pode ser substituída por uma ideia igualmente rudimentar, no sentido de que é do interesse do mais fraco. Então, Trasímaco desmascara a justiça como um artifício explorador, já a teoria de Glauco seria precursora de contratualismos honrados, nos quais a justiça é a base de empreendimentos coletivos. De modo que Trasímaco e Glauco compartilham a justiça em segundo plano. Nem as posições de Trasímaco nem as de Glauco correspondem à interpretação do problema da justiça que está pressuposta no elogio de Nietzsche a Tucídides de que ele teria mais justiça prática do que Platão (A 168). Primeiramente, porque como observa Chapell (1993), para quem Trasímaco não é nem um revolucionário nem um “fausto”, mas um oportunista, se Trasímaco fosse um imoralista ele não afirmaria, diante de sucessivas investidas de Sócrates, que a justiça não é nem um vício, nem uma virtude, que é apenas uma ingênua simplicidade (348c). Para Trasímaco a injustiça é uma inteligência prática, quando diz que a injustiça é o direito do mais forte, de modo que há dois significados correspondendo a duas formas de teses prescritivas, mas que não resultam em construção com significado em qualquer prática do raciocínio de Trasímaco. Sua ação não é motivada por uma ação justa e, como agente, Trasímaco não tinha razão para tentar desenvolver nele mesmo o traço característico da justiça. Para Chapell (1993, p.14) não há tese prescritiva, mas sim descritiva sobre a justiça em Trasímaco. As consequências da tese descritiva tornam aparente que Trasímaco seja um imoralista, ou melhor que ele reverta a aplicação normal de todos os termos da moral. Não reverter significa não ter padrão moral, no qual a justiça não seria nem virtude nem vício; ou mesmo que a injustiça seria uma virtude. Para Chapell, Trasímaco não discorda expressamente das visões de padrões morais de justiça. Desse modo, também afasta Trasímaco de Tucídides e de Nietzsche, pois, ao contrário do que compreendia MacIntyre, é um erro comparar a virtude de Trasímaco com a tese de Tucídides de que virtude é uma coisa e a inteligência prática outra e, assim, rejeitar Platão; pois, apesar de Trasímaco ter um entendimento próprio sobre virtude e inteligência prática, sem uma tese prescritiva ele não pode ter seu próprio meio de (des)conectar ambas. Quanto a Nietzsche, ainda que reconheça muitas proximidades entre o *Übermensch* e Trasímaco, para Chapell, esse não concordaria com o filósofo alemão de que somente os fracos buscam a justiça. E onde Nietzsche deplora

consideradas não racionais, o que, atualizado pelo olhar da modernidade, caracteriza ceticismo axiológico decorrente de perspectivas conflitantes.

E o que poderia ser um feliz encontro entre o probo e o artístico, é a tragédia que se estende dos meios de expressão aos modos de composição, por toda parte do relato de Tucídides, de sua constatação da decadência grega, que não pode deixar de prescindir do caráter artístico de um *logos* que persuade: a consciência de uma percepção “epistemológica” simultânea à função

a hipocrisia dos governantes em ter a virtude dos servos, seu desprezo é porque pensa no super-homem, Trasímaco aplaudiria, uma vez que a justiça seja reconhecida como um meio, e não como virtude, um uso adequado, pode ser visto para a “super” pessoa de Trasímaco. Deste modo, ele pensa de forma contrária a Nietzsche: a justiça como um meio do forte para manter o fraco em seu lugar, enquanto que para Nietzsche, a justiça (na sua versão moralizada) é um meio do fraco para dominar o forte, conforme a moral de escravo. Também é rejeitada a conclusão do homem, que tem a força tomada como injustiça, ter razão para seguir com ela como o melhor modo de vida. Esse homem até teria razão para seguir assim como um agente racional de Trasímaco, mas a vida é injusta, a injustiça nesse modo de vida dileto não seria central, mas fortuita (Chapell, 1993, p.16). Então, o descarte de uma tese prescritiva de Trasímaco encerraria a discussão sobre o imoralista e sobre a possibilidade de uma “filosofia” realista na história de Tucídides a partir do pensamento nietzschiano, considerando que foram descartadas as proximidades mais habituais que ligavam nomes como Trasímaco, Tucídides e Nietzsche? Ou outras articulações entre sofística, história e filosofia podem ser desenvolvidas no contexto realista? Williams traz a discussão para o *Górgias* platônico, consagrando a imagem de outros sofistas como imoralistas. A lembrança da personagem Cálicles semelhará à tirania e a necessidade de abordar o tema do poder e da justiça a partir da sofística no trato com o realismo. Chappell (1993, p. 15) estaria de acordo em atribuir a Cálicles uma forma de imoralismo, pois diferentemente de Trasímaco, no *Górgias*, o seu argumento depende da oposição entre lei natural e justiça convencional (491e e 492c). O ataque de Cálicles não é somente um ataque à pretensão da justiça de ser uma virtude, mas também a da temperança, desde que muitos são incapazes de chegar ao preenchimento dos prazeres, de modo que vícios constam na lista de virtudes de Cálicles. Assim, teríamos o padrão invertido de moralidade. Ao tomar vícios como virtude, Cálicles facilmente é interpretado como um imoralista.

intermediária do *logos* na comunicação, que não alcança o Ser “puro”, porque seu conhecimento de mundo contém inevitavelmente suas próprias energias perceptivas e padrões psicológicos e linguísticos, que abrigam a possibilidade de controlar ou guiar a ação humana devido à flexibilidade da *doxa* humana para a persuasão; a psique pode ser tocada diretamente através de um processo de excitação estética e emocional.

Como Tucídides não se desobriga dessa tensão, numa adesão ou repulsa total à sofística, porque em ambos os casos negaria o seu próprio trabalho, ele não poderia ser um melhor guia que Platão para a cultura, simplesmente, porque ele sequer poderia ser um guia. Diferentemente de Platão que, ao rivalizar com Górgias, estabelece seu próprio programa de condução da alma, com a boa retórica do *Fedro* e o programa educativo do impulso erótico da dialética na *República*, que tem como critério a imortalidade da alma do *Fédon*. Sem um regime psíquico a ser defendido num contexto político, Tucídides chega ao cume de sua proximidade formal⁸

8 Em Tucídides, a elaboração torna supérflua a explanação, deixa os fatos falarem por si mesmos e repugna explicações e comentários, o método tucidideano considera atos e palavras, e toda sua parte consiste em agenciá-los e colocá-los em cena. Uma das razões pelas quais se pode comparar, com frequência, a obra de Tucídides à tragédia (Romilly, 2013, pp. 83-84). A comparação consiste em tornar acessível ao leitor/expectador o acompanhamento dos atores e das suas ações, ainda em jogo de se fazer, para marcar o tempo, as peripécias e as razões profundas. Tanto a história de Tucídides quanto a tragédia recorrem a esses procedimentos de disposição, de contrastes, de alusões bem frequentemente comparáveis. E o resultado é um interesse de mesma ordem e peso ao desenvolvimento de uma ação. Essa similitude de princípio e de procedimento justifica uma comparação à qual nenhuma outra história se prestaria de outro modo. Importa não esquecer que esse próprio princípio, interditando o historiador de misturar quaisquer que sejam os atos e as palavras, coincide com aquela objetividade mais estrita. Atos e palavras são matéria da tragédia, assim como da observação científica. E a sutileza dos meios literários podem ser empregados a

com as tragédias e, assim, ele permanece trágico. Talvez, por isso, Nietzsche considere que a filosofia de Tucídides é mais profunda do que a sua própria. Porque Nietzsche está muito mais próximo de Platão, que tem no *eros* o regime psíquico para seu programa formativo e político⁹, enquanto Nietzsche tem na vontade de poder o regime psíquico que almejaria engendrar (Cooper, 2007).

Mas Tucídides pode ser considerado trágico de outra maneira, se tomarmos o historiador do ponto de vista nietzschiano. A tragédia do Tucídides de Nietzsche consiste em ser a florescência da cultura sofística notada na obra publicada e nos fragmentos póstumos, nos quais caracteriza os sofistas como realistas que formulam valores e práticas comuns a todos (*FP* - primavera de 1888 14 [147]) e reconhece que eles apontam para a primeira crítica da moral (*FP* - primavera de 1888 14 [116]). No mesmo caderno sobre Tucídides, Nietzsche questiona se

serviço da verdade (Romilly, 2013, p. 85). Entre os procedimentos trágicos de Tucídides e sua objetividade histórica há mais que uma coincidência e uma coesão íntima, há um lugar de causa e efeito. O desejo de ser ordenador, de deixar falar os fatos com o rigor científico, exigiria de Tucídides o recurso a tais procedimentos. Seus julgamentos, opiniões, teorias, penetram toda narrativa porque Tucídides não desconfiou de que eles não fossem inscritos nos fatos e não admitiria dizê-los se não os visse. A obra é carregada de intenções e de interpretações. (Romilly, 2013, pp.86-87). É necessário distinguir o que é intencional. No domínio das intenções não se pode afirmar, mas, aqui, é como nas similitudes verbais: as pausas, as divisões, as correspondências, marcam em todo caso o modo como Tucídides percebia a realidade. A obra de Tucídides mistura bem o historiador e a história que a interpretação pessoal revestiu de um ar de evidência, talvez, por isso os críticos tenham errado ao tomar por pessoais os dados necessários. Esse respeito pela objetividade exterior que inclui significações suplementares para um leitor mais atento, traz traços que aproximam o método de apresentação de Tucídides de um número de obras gregas do século VI e V. A tendência a representar os fatos colocando em cenas personagens em jogos de ação é o dado mesmo da tragédia, que é a obra literária por excelência para os gregos (Romilly, 2013, p. 89).

9 Conferir parte da nota anterior

se reprova o discurso dos enviados atenienses quando negociam com os mélios sua submissão, já que as cidades gregas, que com gosto teriam se devorado de raiva e de inveja, não se governavam por princípios plenos de sabedoria.

A cultura sofisticada que representava o realismo de um privilégio do poder sobre a moralidade estava fadada a sucumbir pelo próprio poder. Sendo Tucídides a expressão máxima dessa cultura, não poderia ser outra a tragédia de seu destino. A atitude de Tucídides é afirmativa na medida em que sabe que tudo está fadado a ruir sem que isso o faça retroceder ante a sua decisão de não considerar a história e a natureza humana senão pela realidade do poder. O realismo de Tucídides exclui a moralidade da história e da natureza e, por isso, é o modelo de história que Nietzsche quer alcançar. Ao se manter firme na resolução de não falsificar a história e a natureza, Tucídides apresenta uma filosofia mais profunda do que a própria filosofia de Nietzsche¹⁰. Eis o Tucídides de Nietzsche, um Tucídides filósofo por sua visão afirmativa diante de um conhecimento que é realista e trágico¹¹.

10 KGW II 5 p. 258

11 Para Kirkland (2010, p. 63), o realismo trágico de Nietzsche consiste em conflitos profundos e irreconciliáveis na vida humana. Portanto, bem diversos do realismo moderno, dotado de esperanças de acabar com as guerras e munido de tratados pretensiosos quanto à eliminação da possibilidade de guerras. O realismo de Nietzsche está em conflito com o idealismo igualitário moderno, rejeitando sua visão de natureza como primitiva e comum. Isso inclui a recusa da Revolução Francesa, da defesa de Rousseau de uma igualdade nova e política e de todo igualitarismo que rejeita a natureza e projeta o mundo numa imagem contrária à vida. A discussão sobre o realismo trágico em Nietzsche, assim, não segue a discussão padrão sobre o realismo, ainda que discorra sobre o realismo como compreensão de mundo e como debate para concepções de justiça na hipótese do realismo como disposição de caráter (Leiter, 2012), que se faz

Forde (1992, p. 373) defende que, tanto para Tucídides quanto para Maquiavel, o realismo está numa análise do papel da necessidade: obrigações éticas suspensas por estados de necessidade de confrontos internacionais. Esses estados são parcial e estruturalmente enraizados na natureza humana e são suficientes para chegar à desculpa imperialista, por ser apenas um aspecto da necessidade amplamente característico da condição humana, uma abertura para um realismo que é cético em relação a perspectivas morais abrangentes. O ceticismo moral é uma questão fundante sobre a possibilidade de modos de vida capazes de superar o niilismo, por conseguinte, de tipos superiores com uma concepção de mundo capaz de formas não niilistas que pretendemos ser o “filosofar histórico” de Nietzsche¹².

presente no realismo que Nietzsche vislumbrava em Tucídides através da sofística (Polansky, 2015). Contudo, algumas variáveis surgem no universo quase que constante das discussões realistas centradas sobre justiça, poder e virtude, consequentemente, surgem também no contexto de diferenciação do realismo político moderno e o então descrito realismo de Nietzsche.

12 Na seção “Realismo, poder, virtude e justiça” de nossa Tese, há uma distância do entendimento habitual dos realistas políticos que, segundo Forde (1992, p. 374), dominaram o estudo da política internacional no pós-guerra, mas nem sempre levaram a sério o problema do realismo como teoria moral. Um desses problemas é a dificuldade de conciliar o realismo com a ética em qualquer esfera. Dificuldade essa que, segundo o autor, foi levada a sério por dois criadores da escola realista: Tucídides e Maquiavel; é um ganho procurar os fundadores do realismo tradicional, precisamente, porque suas preocupações são filosóficas e normativas, tanto quanto científicas. Consideramos tais preocupações na busca por um realismo tucidideano esboçado na filosofia de Nietzsche, não necessariamente pela tentativa, hipoteticamente fadada ao fracasso, de conciliação entre realistas e tratadistas da moral, mas porque a profundidade das reflexões realistas está justamente no contraponto entre a moralidade e o caráter trágico inerente aos valores e suas perspectivas conflitantes. Assim, embora não sejam possíveis seguir certos padrões presentes no realismo tomado de forma convencional

Um realismo trágico que sucumbe à decadência da realização de seus tipos superiores é reconhecido por Nietzsche em figuras como Júlio Cesar, Alcebiades, Napoleão, de modo que “a liberdade sempre estaria a cinco passos da tirania” (CI IX 38), e o realismo trágico de Nietzsche demonstra mais claramente essa estrutura trágica em seu tratamento político do valor da liberdade (Kirkland, 2010, p. 66). Embora seja inegável esse caráter trágico, desse ponto de vista pouco se pode falar, além da constatação da ruína do mundo da vontade de poder que não considera padrões de moralidade, reafirmando-se um ceticismo axiológico quanto às perspectivas de valores conflitantes. Precisamos ainda tratar do realismo trágico de modo que ele possa dar conta da monstruosidade psicológica característica do sacerdote ascético, de modo que essas figuras trágicas pareçam menos ameaçadoras, e até passam a ser ameaçadas,

no estudo do pensamento de Nietzsche, os vocábulos-título da presente seção não perdem vivacidade. Como observa Polansky, no que se refere ao realismo como questão de caráter, Nietzsche (A 168) não distingue as virtudes ditas intelectuais (necessárias ao exercício da erudição historiográfica) das humanas, recordando que antes de ser um historiador ou um “filósofo”, Tucídides foi um homem, um general de guerra e um cidadão ateniense, que escreveu a sua história como resposta a essas condições. Realismo político que, provavelmente, Nietzsche não deixaria passar despercebido no olhar sobre Tucídides: o historiador é honesto sobre duras verdades, combate as esperanças irreais porque estão fora dos ciclos humanos, e o desespero pessimista, como a coragem de apresentar a tragédia do mundo grego no ápice de seu declínio. Por isso a descrição de Nietzsche do caráter de Tucídides (CI X 2) apresenta a virtude necessária para tal realismo: “coragem diante da realidade”. Ademais, ao comparar Tucídides e Platão, como observa Polansky (2015, p.436), Nietzsche observa que o primeiro faz uma descrição sem preconceitos de perspectivas muitas vezes incompatíveis, apresentando discursos de homens de diferentes classes, de diferentes cidades em todo mundo helênico, uma representação justa de cada narrativa e bem diferente daquela de Platão, na qual uma posição sempre triunfa nos diálogos socráticos.

uma vez que faz parte da concepção niilista do sacerdote ascético o adoecimento, também, dos tipos superiores.

Assim o realismo trágico que nos interessa articular ao Tucídides de Nietzsche está na vizinhança da tragédia vivida por Zaratustra – supondo que prevaleça um ceticismo na *paideia* de Zaratustra¹³, ainda que haja certeza sobre a virtude como mando e obediência, como vontade de poder.

Por não haver regime psíquico algum defendido por Tucídides, só o trágico lhe é disponível, quem

13 Sobre isso há uma questão: se esta virtude que ambiciona o mando que está presente em todo ensinamento do Zaratustra que almeja o além-homem, o legislador do futuro, é ou não é ensinável. Dito de outra forma, se há de um modo platônico certo ceticismo sobre a possibilidade de se ensinar a virtude. Zaratustra transita entre a necessidade de solidão e a necessidade de seguidores que não sejam cadáveres que ele leve para onde bem quer. Na última seção da segunda parte do Zaratustra, em “A hora mais silenciosa”, diante da imposição desta hora silenciosa para que Zaratustra diga a sua palavra e morra, o profeta do eterno retorno responde: “A minha palavra ainda não transportou montanhas e o que tenho dito não chegou até os homens, mas ainda não alcancei os homens” (Nietzsche, 2008, p. 200) “A hora mais silenciosa”, então, determina que Zaratustra volte para a solidão porque ele ainda não está maduro para seus frutos, apesar de seus frutos já estarem maduros. Contudo, ao longo de toda a obra Zaratustra observa que os homens do presente, os homens de cultura não são os ouvidos para os seus ensinamentos, o que nos leva a crer que sua solidão ocorre por uma ausência de discípulos. Em “Da Redenção”, Zaratustra é questionado por um corcunda: “Por que falas a nós de um modo, e aos discípulos de outro?”. Zaratustra responde: - Que há de estranho? Com os corcundas pode-se muito bem falar de modo corcunda! – Sim – disse o corcunda. E com os discípulos é permitido revelar os segredos da escola.” Todavia Zaratustra finaliza “Da Redenção” com o seguinte questionamento: “Mas por que é que Zaratustra fala de um modo aos discípulos e de outro a si próprio?” (Nietzsche, 2008, p. 194). E aqui a questão do ceticismo inicial acerca da possibilidade de ensinar a virtude pode se manter sob suspeita e encerrada no ímpeto literário de Nietzsche, que pela boca de Zaratustra afirma: “para ninguém poder ver meu fundo íntimo e a minha última vontade, inventei esse longo e claro silêncio”.

sabe por isso a vontade de poder e a multiplicidade de perspectivas – que, decerto, muito agradavam a Nietzsche – sejam tão marcantes em seu relato, porque nele a inocência do devir é demasiado forte. Portanto, a filosofia de Tucídides não é somente realismo político quanto à percepção do poder, é um sentimento trágico em relação à decadência grega tanto na política quanto no “progresso” intelectual que significou a sofística. Esse progresso que representou a sofística é reconhecido por Nietzsche como um progresso epistemológico e moral (FP - primavera de 1888 14 [11]) e, contrariando a tática de Grote para a defesa da sofística a partir de paradigmas morais e de honra, Nietzsche afirma que sua honra consiste em não praticar a impostura servindo-se de virtudes. Para Nietzsche os sofistas eram gregos e Sócrates e Platão, por tomarem partido da virtude e da justiça (em suas acepções moralizadas), eram judeus.

O papel dos judeus na rebelião escrava e a habilidade de seu programa educativo na posse dos filhos, que permite refletir sobre uma governança psíquica através do exemplo instrutivo dos judeus¹⁴, para chegar ao

14 Cooper (2007, p. 10) entende que *Além de Bem e do Mal* é uma resposta à *República* porque ambos se preocupam com a questão do melhor regime, que requer acima de tudo educação e a governança correta de *eros*, em Platão, ocorrendo o mesmo em relação à vontade de poder em Nietzsche. O comentador argumenta que qualquer que seja o inimigo que Nietzsche deseje superar, ele pretende legislar tão grandiosamente como pensava que Platão legislou, pois se foi Platão quem colocou toda a filosofia e toda a teologia no mesmo caminho, e com isso toda a cultura e toda a política, e se na *República* discutiu-se sobre a necessidade de governar dos filósofos, sobre o ser e o vir a ser dos filósofos, constituindo-se como um discurso e ato político decisivo, (p. 204 p. 229), seria mesmo estranho pensar diferente. Mas o maior aprendizado retirado da *República* é o importante significado político da educação e, nos paralelismos com *ABM* sugeridos por Cooper (pp. 220-24), tem-se o sexto capítulo dedicado a identificar o verdadeiro filósofo e estabelecer as condições que favorecem ou prejudicam seu desenvolvimento. Contudo, no que se relaciona à problemática específica de cada

obra, a questão é como trabalhar o poder político da sabedoria, no que tange ao pensamento de Platão, já que Nietzsche procura superar o poder destrutivo da verdade, ou, conciliar a paixão pela verdade com a própria vida. O que autor sugere é que há a pretensão de estabelecer regras filosóficas em ambos, e a solução é o quanto de veracidade se pode ousar publicamente. Sobre isso a questão acerca do *quantum* de verdade pode-se suportar ligado à *virtú* renascentista, que traz uma concepção contrária à moralidade platônico-cristã, quanto à natureza e à naturalidade do poder, que envolve a integridade acerca do reconhecimento de que o poder move a moralidade, sendo sugestiva para parte final de *ABM*, que sugere entender a psicologia como morfologia da vontade de poder. E para a curiosa psicologia do sacerdote, tirano de si por não poder assumir sua supremacia política numa forma de martírio pessoal. Segundo Cooper (p. 226), a explicação dada para o martírio, no livro II da *República* (357 a), semelhança a de Nietzsche, na qual o filósofo corre o risco do martírio, cuja averbação define o potencial da filosofia para levar os outros para a destruição. Essa aproximação nos é salutar, sobretudo, porque não havendo tese prescritiva em Tucídides, fica difícil sua articulação com um possível projeto educativo nos moldes de Platão, ou com uma filosofia perfeccionista, ou com pretensões de aperfeiçoamento humano no pensamento de Nietzsche, embora tudo seja apenas sugestivo - ou mesmo questionável - na interpretação da filosofia nietzschiana. Além do mais, é salutar porque nos permite trabalhar a ambiguidade da imagem de Platão na filosofia de Nietzsche. Para Cooper (p.237), a parte cinco de *ABM* está em prol da legislação filosófica, que investiga cientificamente a história, a natureza e a moralidade, para desenvolver uma nova moralidade que esteja de acordo com a natureza, no lugar de negá-la, de modo que os novos filósofos acabarão com o domínio horrível e absurdo que até agora foi chamado de história. O que está bem alinhado com a ideia de superação da falsificação da história para favorecer um tipo de moralidade, que Nietzsche entende ser contra à natureza e a *virtú* renascentista. Mas o ponto em questão é: como viabilizar esses filósofos? Um programa educativo poderia responder a tal pergunta, se considerarmos um paralelismo pouco provável entre a *República* e *ABM*. Cooper (pp. 238-241) afirma que a segunda onda de Sócrates trata de apego e posse, da mesma forma, nas seções 194 e 195 de *Além do Bem e do Mal*, encontram-se discursos prolongados sobre o significado da posse e do querer possuir, fornecendo formas de possuir com graus variados de refinamento, iniciados com a posse de mulheres e homens e finalizado pela posse de crianças, primeiro pelos pais, depois por professores, sacerdotes e príncipes. Aqui, chama a atenção, além do tão conhecido papel dos judeus na rebelião escrava (*ABM* 195), a lealdade deles aos pais e a sua habilidade, enquanto povo, de possuir os filhos e com isso ensinar

a humanidade uma fonte de grande força; embora o admirável percurso dos judeus no que se refere à posse acorrente a mente à tradição. O paralelismo estende-se da governança política acerca da busca de qual seria o melhor regime, para uma governança psíquica através do exemplo instrutivo dos judeus. A moralidade judaica, como toda moralidade, é uma forma de tirania, conforme se sabe que é o caso da moralidade platônico-cristã que é contra à natureza, quando a moralidade concerne ao mando e à obediência (ABM 187), para o intuito de estabelecer os verdadeiros filósofos como realidade, uma vez que tanto no entendimento de Nietzsche quanto no platônico, a natureza da filosofia é governar. Se consideramos que a *Genealogia* investiga a proximidade da filosofia com o ideal ascético, a possibilidade de um rival para esse ideal e a crueldade espiritual do sacerdote para consigo. A terceira dissertação da *Genealogia* começa questionando o significado dos ideais ascéticos, que para os filósofos são condições para uma elevada espiritualidade e para os sacerdotes seu principal instrumento de poder, enquanto que para a maioria dos mortais é uma tentativa de ver-se como “bom demais” para esse mundo (GM III 1). Porém uma questão mais fundamental surge no desenvolvimento da busca pelo significado do ideal ascético (GM III 5): o que significa um verdadeiro filósofo render homenagem a um ideal ascético? Tal questão tem resposta sequencial nas reflexões sobre Schopenhauer: o filósofo quer livrar-se de uma tortura ao render homenagem ao ideal ascético. O interesse mais pessoal é o do torturado que quer livrar-se de uma tortura (GM III 6). Na sequência da análise do caso típico que é Schopenhauer, que fez da sexualidade uma inimiga, Nietzsche aponta dois polos de aptidão para a filosofia: rancor e ódio à sensualidade, peculiar afeição dos filósofos pelo ideal ascético, e a busca por um *optimum* de condições favoráveis para expandir seu poder. Como todo animal a “besta filósofo” busca também o caminho para o poder (e não o caminho para a felicidade). O que significa o ideal ascético para um filósofo: um *optimum* das condições da mais alta e elevada espiritualidade, que nega a existência e afirma sua existência, pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o “eu” (GM III 7). Para Cooper (p. 252), a espiritualidade mais elevada, a do filósofo, partiu da virtude moral e é um eco perfeito da *República*, quicá de toda filosofia platônica, de modo que toda virtude se inclina à estupidez, dizendo “não” quando queria dizer “sim”, agindo como artista e transformador da crueldade exercida contra si, cujo prazer na investigação filosófica traz em todo desejo de saber uma gota de crueldade para consigo. O que nos parece alinhado à imagem cunhada para a oposição dos dois polos da aptidão filosófica, que tem peculiar afeição pelo ideal ascético, ideais de propensões inaturais pelo além, contrário aos sentidos e aos instintos, e irmanados da má consciência (GM II 25). Assim, faz-se necessário um melhor entendimento da governança psíquica presente no ideal ascético e

núcleo da *Genealogia*, que investiga a proximidade da filosofia com o ideal ascético, a possibilidade de um rival para esse ideal, para o qual a filosofia não seria uma resposta imediata, uma vez que há peculiar afeição dos filósofos pelo ideal ascético, sendo o significado do ideal ascético para o filósofo um *optimum* das condições da mais alta e elevada espiritualidade (*GM III 7*).

Assim, faz-se necessário um melhor entendimento da governança psíquica presente no ideal ascético, para rivalizar com ele na busca por um tipo que não seja niilista e por uma abertura para a história: “O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida alegrando-se da própria inescrutabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isso chamei de dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para psicologia do poeta *trágico*” (Nietzsche, 2006, pp. 106-107).

Nessa passagem constatamos um retorno à inocência do devir pelo viés da tragédia, do poeta trágico e do sentimento trágico do prazer em destruir, do dionisíaco, que entendemos estar alinhado à constatação de Tucídides de que tudo está fadado a declinar na instabilidade de uma realidade em perpétuo devir (II 64:3) e à tragédia vivida por Zaratustra, que enquanto profeta do eterno retorno vive a ruína de afirmar em si mesmo esse pensamento abissal, o que faz de Zaratustra um tipo afirmativo por excelência ao aceitar a inocência do devir.

na psicologia do ressentimento, viabilizada por um tipo específico, do qual se pressupõe que Nietzsche queira afastar-se. Uma última observação de Cooper (2007, p. 210), que entende o *eros* como o regime psíquico defendido por Platão e a vontade de poder como o regime psíquico que Nietzsche almejaria engendrar, há ainda os meios pelos quais os ensinamentos necessários avançam e incluem uma série de dispositivos retóricos e poéticos.

Então o Tucídides de Nietzsche estaria à altura de Zaratustra e de sua filosofia trágica, um Tucídides “filósofo” por seu realismo trágico em relação à percepção justa, mas, sobretudo, pela afirmação trágica do declínio de uma realidade em perpétuo devir, de uma afirmação plena do caráter contraditório da imanência. E o que significa dizer que Tucídides está à altura de Zaratustra?

2.2 ARQUITETURAS PARA A HISTÓRIA A PARTIR DA LEITURA DO REALISMO TRÁGICO DE NIETZSCHE

Considerando a busca sem sucesso por um rival do ideal ascético no final da *Genealogia da Moral* e as poucas e enigmáticas referências a Zaratustra na obra, parece um tanto descabido tomar Zaratustra como o tipo psicológico rival do sacerdote ascético. No entanto, não é sem motivo que a terceira dissertação inicia com uma epígrafe de *Zaratustra*. Essa epígrafe dá prosseguimento à lógica que comanda a sequência final da segunda parte. Na penúltima seção da segunda dissertação, Nietzsche fala do homem do futuro que nos salvará do ideal vigente e daquilo que nasceria de tal ideal - o grande nojo, a vontade de nada - o anticristão e antiinilista que tem que vir um dia (GM II 24). Em relação a isso, na última seção, questiona-se sobre o que está a dizer quando deve senão calar, caso contrário estaria se arrogando o que somente a um mais jovem se consente, o que tão só a Zaratustra se consente, a Zaratustra, o ateu (GM II 25).

Obviamente que Zaratustra não estaria ao final da terceira dissertação como rival do ideal ascético. Enquanto homem do futuro que nos salvará do ideal vigente (o ideal ascético), ele ainda está por vir (GM II 24; 25). Por isso, a imagem de Zaratustra quase restrita à epígrafe que afirma que a sabedoria ama um guerreiro.

A epígrafe antecipa o final da terceira dissertação acerca da inexistência de um rival para o ideal ascético, porque em nenhum candidato está a figura do guerreiro, e em todos eles encontram-se a espiritualidade do sacerdote, o vencedor na disputa pela supremacia política. Assim, duas perguntas devem ser respondidas: quem são esses candidatos a rivais do sacerdote ascético? E o que lhes incapacita como adversários do ideal ascético?

Primeiramente, enumeremos de forma decrescente, mas não necessariamente hierarquizada, tais candidatos: 1) o ateísmo incondicional e reto – no lugar de ser rival do ideal ascético, é uma das fases finais de seu desenvolvimento, catástrofe e consequência de uma educação voltada para a verdade e que se proíbe a mentira de crer em Deus (GM III 27); 2) a moderna historiografia – que desdenha ser juiz, não afirma nem nega e é ascética em alto grau (GM III 26); 3) outras espécies de historiadores, os contemplativos – não é preferível ao niilistas históricos e flertam com o ideal ascético (GM III 26); 4) a ciência que jamais cria valores – tem a mesma superestimação da verdade e não combate o ideal ascético, mas o que nele é exterior (GM III 25); 5) os últimos idealistas do conhecimento e pálidos ateístas: anticristãos, niilistas, imoralistas, céticos eféticos – negam que a fé demonstre, mas ainda creem na verdade e renunciam à interpretação: asceticismo da virtude da fé no ideal ascético (GM III 24).

A inaptidão dos candidatos a adversários do ideal ascético nos impõe outras questões: o que significa exatamente esse ideal? A imensidão do seu poder? Por que lhe foi concedido tamanho espaço e nunca lhe foi oposta maior resistência? Onde está a contrapartida desse sistema compacto de vontade, meta e interpretação? (GM III 23).

O sacerdote corrompeu a saúde da alma e alcançou poder (GM III 22) num sistema de melhoramento do homem – que uma vez “melhorado”, tornara-se se domesticado, enfraquecido e desencorajado (GM III 21) –, com o objetivo de afastar o homem de sua tristeza sob a interpretação e justificação religiosa, cuja pretensão é amortecer o desprazer e introduzir o sentimento de culpa como estratégia para a reinterpretação sacerdotal da “má consciência” animal, que é a noção de pecado como crueldade voltada para trás (GM III 20).

Assim, entre os meios usados pelo sacerdote ascético, está o amortecimento geral do sentimento de vida. Mas, ainda, conta-se com outros dispositivos, tais como a atividade maquinal do homem, a compaixão como pequena alegria e a organização gregária. O sacerdote ascético percebeu de que modo se obtém um excesso de sentimento, aproveitando-se sempre do entusiasmo que há em todo afeto forte, para fazer valer a moralidade e perecer a honestidade: o “homem bom” pleno de sua virtuosidade mendaz (GM III 19).

Nietzsche quer nos convencer por meio de uma sequência de descrições que não há como contestar a normalidade da condição doentia do homem. O perigo dos sãos não está nos fortes, não é deles que vem o infortúnio, mas dos fracos, o que é mais fatal que qualquer fatalidade é o grande nojo e a grande compaixão ao homem, da união de ambos viria ao mundo a última vontade do homem, sua vontade de nada, o niilismo; os doentes são o grande perigo do homem, e não os maus e os “animais de rapina”, os mais fracos corroem a vida e são mentazes na admissão de seu ódio como ódio. Sua ambição – amor, justiça, superioridade, sabedoria – é tornada hábil, habilidade de falsários que imitam o cunho da virtude, monopolizam a virtude e autodeclaram-se

“homens bons” e carregam na boca a palavra justiça como baba venenosa, os monstros da mendacidade e da vontade de poder que conduz à tirania dos sãos, em toda parte a luta dos doentes contra os sãos (GM III 14).

Essa forma de valoração está por detrás da falsificação da história que favorece o “homem bom”, e que tal falsificação é o verdadeiro problema na questão acerca da possibilidade da história: ultrapassar essa forma de valoração é imprescindível à história e à historiografia de caráter afirmativo. Porém, não é pouco desafiadora tal tarefa, se considerarmos o ideal ascético, que brota por toda parte, e o “homem bom” incapaz de se situar de modo honesto e pleno de sua virtuosidade mendaz (GM III 19). O sacerdote ascético exerce com eficácia seu poder porque ele atua sobre sofredores que não admitem para si mesmos que o são (GM III 23).

O tema do sofrimento decorre da interpretação pessimista do mundo como enigma e da necessidade de uma explicação para o sofrimento, de uma finalidade e de um sentido para a existência. A questão não é o sofrimento em si, mas o seu sentido. O sacerdote ascético preenche a lacuna posta pelo problema do sentido, pela pergunta “mas para que sofrer?” (GM III 23). Através da justificativa religiosa do sacerdote como médico, que não combate a causa do sofrimento, mas só o desprazer da dor, que exerceu sua tarefa de consolador com o modo ousado que escolheu para ela: o cristianismo (GM III 17). Essa ousadia ocorre ao abrigo da luta dos filósofos que, erroneamente, pretendem demonstrar que o sofrimento é um erro, favorece o “homem bom” incapaz de se situar de modo honesto e pleno de sua virtuosidade mendaz (GM III 17). De modo que, para enfrentar o problema da possibilidade da história, que necessita ultrapassar o nihilismo, faz-se necessário o

entendimento, pressuposto no *Crepúsculo dos Ídolos*, de uma reconfiguração nietzschiana do enigma do mundo, na qual nem a existência nem o sofrimento precisam ser justificados, na qual não haveria necessidade de conferir sentido para o sofrimento (CI VI 8).

Todavia, isso é quase o mesmo que se lançar na busca pela contrapartida do ideal ascético, acerca do qual Nietzsche se questiona se houve um sistema de interpretação mais elaborado; afirmando que tal sistema acredita na sua distância hierárquica de qualquer forma de poder (GM III 23), uma vez que o sacerdote ascético aproveita-se justamente do tema do sofrimento para a instrumentação de sua vontade de poder, buscando o erro precisamente onde o autêntico instinto de vida situa a verdade, rebaixando a corporalidade a uma ilusão, assim como toda oposição conceitual à ideia de sujeito e de objeto, uma crueldade contra a razão porque inviabiliza uma diversidade de perspectivas afetivas (GM III 12), cuja consequência é a negação tanto da imanência quanto do perspectivismo. O que reforça a interpretação sacerdotal e seus recursos transcendentais, a religiosidade no seu aparato de tirania temporária de conceitos paradoxais como culpa e pecado para tornar os doentes inofensivos (GM III 16), bem como a intensificação de tal interpretação porque torna unilateral a perspectiva sacerdotal: um sistema de interpretação supostamente sem contrapartida.

Ainda que se possa haver semelhanças entre o regime psíquico estabelecido pelo sacerdote ascético, que articula sofrimento e desprazer reinterpretados no ressentimento, e os regimes psíquicos anteriores, o sacerdote é extremamente inventivo se comparado ao modo que apresentamos o uso sofisticado do prazer nos processos psíquicos e mesmo se comparado ao platonismo,

a quem Nietzsche atribui a origem do ideal ascético. Pois, ainda que revise o prazer e sua eticidade, Platão não traz grande novidade ao *logos* como *pharmakon* (como prazer e dor), além da contramedida que é a moralidade platônica anteriormente alicerçada na imortalidade da alma. Uma vez que só com o sacerdote ascético o animal homem se torna interessante, o regime psíquico do sacerdote não seria nem a *psicagogia* sofisticada (uma condução não-racional da alma) nem a boa condução da alma platônica, porque o próprio sacerdote precisa se tornar doente aos tratar dos doentes (GM III 17): “ele próprio tem de ser doente para entendê-los e para com eles se entender, mas também tem que ser forte, inteiro em sua vontade de poder, para que tenha a confiança dos doentes e que lhes possa ser amparo [...], coerção, instrução, tirano, deus”.

A dificuldade de um contrapeso ao ideal ascético não consiste, portanto, numa tese hedonista para o sofrimento, reino de atuação do ideal ascético, nem na ausência do sofrimento ao modo do hipnótico Epicuro (GM III 17). A dificuldade consiste, primeiro, no que Nietzsche claramente aponta como o próprio significado do ideal ascético, que é o nosso problema, porque ele está presente na espiritualidade filosófica, como exposto no início da terceira dissertação, e porque o sacerdote ascético impõe sua valoração da existência (contrária à natureza, ao mundo, ao vir a ser, à transitoriedade) por toda parte. E “isso significa que um tal monstruoso modo de valorar não se acha inscrito como exceção na história do homem, é um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem”; em quase todos os tempos floresce e brota em todas as classes o sacerdote ascético, um tipo que não se propaga por herança, um tipo estéril, parece que

a vida mesma quer que um tipo tão contraditório não se extinga (GM III 11).

Aqui dois possíveis pontos de chegada: 1) chegaríamos ao desespero da conclusão de que não há rival do tipo sacerdotal ou à ideia disparatada de que todos os tipos, assim como a espiritualidade filosófica, são em parte constituídos pelo tipo sacerdotal; 2) chegaríamos a melhor definição do tipo sacerdotal, tão contraditório porque se faz doente como seus doentes; não e sim! A resposta negativa é porque tal desespero é completamente descabido, considerando a breve e pontual aparição de Zaratustra na *Genealogia*. Ademais, Nietzsche em diversos momentos fala dos sãos, da necessidade de separá-los dos doentes e de sua tarefa como homens do futuro (GM III 14). Por fim, Nietzsche comenta que Goethe conhece trinta e seis situações trágicas, enquanto o sacerdote conhece um número bem maior, o que sugere que Goethe não foi um sacerdote ascético (GM III 20). Entre tais situações trágicas, é bem plausível estabelecer um lugar para o sacerdote ascético tão contraditório em sua vontade de poder, por fazer-se doente para seus doentes, por não assumir sua supremacia política, por sua mendacidade notada por Nietzsche como astúcia e um novo tipo de animal de rapina (GM III 17).

Sobre a mendacidade do “homem bom”, incapaz de se situar de modo honesto e pleno de sua virtuosidade mendaz (GM III 19), Nietzsche afirma que a integridade faz parte do bom gosto de um psicólogo, que consiste em opor-se a um modo de expressão moralizado. Sobre a marca mais característica das almas modernas, afirma ser, não a mentira, mas a arraigada inocência da mendacidade moralista; não sendo lícito exigir que abrissem os olhos e soubessem distinguir o verdadeiro

e o falso dentro de si mesmos. Somente lhes convém a mentira desonesta. O “homem bom” é capaz de situar-se ante qualquer coisa senão de modo desonesto, mendaz, porém inocente-mendaz, virtuoso-mendaz, estando moralizado até a medula e arruinados quanto à honestidade por toda eternidade.

Entendemos o autoengano e suas expressões correlatas num progressivo esforço de chegar à compreensão de que Nietzsche rechaça a ilusão, a mentira, o engano, a mendacidade, quando está relacionada à moralidade, sobretudo, porque em tal tipo de engano há o triunfo da moralidade moderna e o autoengano dos agentes quanto ao poder que move a moralidade, ilustrado entre o “homem bom”, “virtuoso-mendaz”, e o sacerdote asceta. Nessa relação o autoengano está nos agentes iludidos pelo sacerdote e, também, nesse último em relação a si mesmo: por não poder assumir suas estratégias de poder e sua supremacia política, faz-se doente como os seus doentes.

Contradição presente no tipo sacerdotal e nos inúmeros casos trágicos conhecidos por ele. O caráter trágico do sacerdote, que decorre de um ceticismo ético acerca de valores divergentes, está nas perspectivas de valores conflitantes entre o todo afetivo de sua vontade de poder que se expande sobre o sofrimento dos doentes e o conjunto afetivo dos doentes que querem, ao mesmo tempo, o alívio da dor e um salvador. Não compreenderiam a vontade de poder do sacerdote que exerce domínio sobre eles e não sua redenção.

Assim, acreditamos que é possível marcar três imagens do realismo trágico de Nietzsche para além da figura de Zaratustra: a tragédia do tipo superior, cujo cume é a decadência, a exemplaridade trágica representada por Goethe e a contradição que é o sacerdote ascético.

Sobre essa última figura incide nosso interesse acerca do realismo trágico devido à tarefa imperiosa de afirmação.

Kirkland (2010, p. 56) trabalha as duas primeiras imagens, de modo que figuras como Napoleão apresentam o realismo que aproveita oportunidades em condições de decadência, mas são apenas figuras trágicas que Nietzsche descreve, porque nelas está a possibilidade de se reconhecer a tragédia que se manifesta num realismo genuíno capaz de amar a vida como ela é, sem precisar recorrer a ideias fora da vida. Quanto a Goethe, junto com Tucídides e Maquiavel, é precedente de um realismo que, para Nietzsche, observa causas necessárias do acontecimento político e emprega uma visão trágica dos ciclos históricos para explanar as ideias fatais, como as da modernidade que, simultaneamente, rejeitam o pessimismo ligado às ideias do outro mundo e abraçam um realismo que está além das ideologias modernas e das tiranias que elas preparam. Mas com Goethe, Nietzsche oferece ainda o modelo de realismo que ele endossa, um realista convicto.

Apesar das nuances de cada imagem para o realismo trágico, em todas reconhece-se a estrutura trágica dos valores que, ao mesmo tempo, são temporários e contrários à sua própria extinção. O autoenfraquecimento dos valores é o caminho para o realismo trágico, que é sentido de forma ainda mais profunda no *Crepúsculo*, porque o confronto com a modernidade revela o caráter autodestrutivo dos seus valores fundamentais. Nietzsche vive uma tragédia similar à que viveu Tucídides: a ruína do mundo em perpétuo devir e fadado a declinar porque a vontade de poder torna as perspectivas de valor inevitavelmente conflitantes, sujeitas que estão ao eterno fluxo e refluxo de formas presente no caráter trágico da imanência, que por isso carece de estabilidade.

Para Kirkland, na afirmação da vida descrita no final do *Crepúsculo*, o filósofo oferece o realismo político e o poeta trágico para a tarefa afirmativa. E é dessa maneira que Tucídides está à altura de Zaratustra, cujo significado é a rivalidade imediata com o sacerdote ascético, com um ser que não é apenas contraditório, mas antitrágico, porque necessita de estratégias de autoengano em relação ao poder e de estratégias de fuga da realidade. O que o artista trágico comunica de si é o estado sem temor ante ao que é temível e questionável, um estado que lhe é altamente desejável, que ele comunica e tem de comunicar: “a valentia e liberdade de sentimento ante a um inimigo poderoso, ante a uma sublime adversidade, ante um problema que suscita horror – esse é o estado *vitioso* que o artista trágico escolhe, que ele glorifica”. Diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossa alma festeja suas saturnais” (Nietzsche, 2006b, p. 78 – grifos do autor).

As palavras coragem e guerreiro na descrição do artista trágico nos traz à lembrança a imagem quase imediata de Zaratustra, que afirma que a sabedoria ama um guerreiro na busca do significado do ideal ascético. A passagem completa está na seção *Do ler e escrever* no livro I do *Zaratustra*, em que primeiro Nietzsche afirma que a coragem quer rir, para depois perguntar: “quem, entre vós, pode ao mesmo tempo rir e sentir-se elevado? Quem sobe aos montes mais elevados ri das tragédias do palco da vida” e na sequência o texto da epígrafe da terceira dissertação: “corajosos, descuidados, zombeteiros, violentos – assim nos quer a sabedoria: ela é uma mulher, ela ama somente a um guerreiro” (Nietzsche, 2015c, p. 41). Esse guerreiro que, além de descuidado e violento, é corajoso e zombeteiro, que é quase a mesma coisa, se consideramos que “a coragem quer rir”.

A “coragem ante a realidade” é o traço que distingue Tucídides de Platão (CI X 2), porque esse é um covarde perante a realidade e refugia-se no ideal, enquanto aquele tem a si sob controle. Em Tucídides permanecem agonísticas as reflexões sobre a coragem, enquanto em Platão há uma necessidade de intelectualização e, conseqüentemente, “espiritualização” da coragem¹⁵.

15 Romilly (2011, p. 232-233) afirma que a oposição das teses do *Laques* coincide mais exatamente com aquelas dos peloponésios e atenienses, tais como expostas no livro II de Tucídides apresentadas em duas ideias de coragem diametralmente opostas. Para os peloponésios a coragem é uma qualidade da alma, sendo sempre os mesmos que permanecem corajosos. Enquanto que os atenienses têm, sobre o mar, a experiência e o saber (II. 87, 3-4). Para Formião, ninguém tem prerrogativa de coragem: a ilusão confiante dos chefes lacedemônios sobre suas vindas de vitórias sobre a terra, eles mesmos devem à experiência que tiveram. Sobre o mar, eles não têm a mesma experiência e não têm nenhuma superioridade em matéria de força da alma, somete uma experiência maior que cada povo tem em relação a alguma coisa tornada mais resolvida (II. 89,3). Com efeito, essa intelectualização da coragem mostrada pelos soldados na batalha é a culminação de uma evolução que se reflete nos historiadores. O princípio é que um plano bem estabelecido e bem explicado pelos chefes faz a coragem das tropas eficaz e dá confiança. Tal ideia é formulada por Formião no debate em Naupacto. O mesmo se debate no *Laques* e no *Protágoras*. Depois de algumas preliminares platônicas, Laques e Nícias tomam a palavra, e Laques via na coragem uma força da alma, enquanto que Nícias via uma força do conhecimento. Sócrates discute essas duas concepções, que acrescenta uma parte intelectual, cujo papel da sabedoria não é simples. Se por sabedoria se entende um simples cálculo de chance, abre-se dificuldades. Quando um homem tem boas razões para ter confiança, não se tem coragem, quanto mais o sucesso é assegurado, menos a razão requer de coragem. Por conseguinte, a confiança que dá a experiência não é a coragem. Sócrates dá um lugar à sabedoria, mas sem partilhar intelectualmente com o Formião de Tucídides. Por outro lado, no diálogo, Nícias é intelectualista, sugerindo fazer progredir os povos, tornando-os mais corajosos, graças ao saber que procura. O Formião de Tucídides não disse melhor, Nícias vai no mesmo sentido. Quando ele diz que a coragem é a ciência das coisas que são necessárias recuperar e esperar na guerra e em todas as circunstâncias, Sócrates não aceita a definição por parecer muito intelectualista (Romilly, 2011, p. 233-34). Aparentemente, Sócrates não pode escolher entre as duas teses que se confrontam

sem conclusão em Tucídides. Nada pareceria mais coerente, pelo menos agora que se tem apresentado as duas teses que se opõem em Tucídides, pois o diálogo não busca construir livremente uma definição, mas antes mostrar a insuficiência das duas teses para a honra de Atenas naquele momento. O fato é que se encontra o mesmo ponto de apoio na parte do *Protágoras* consagrada à coragem (349b). Protágoras explica qual ponto foi importante para Sócrates: levantar uma questão sobre a qual se deram tantos debates sem que nenhuma tese fosse satisfatória. Assim resolve contradições aparentes no *Laques* e no relato de Tucídides: confiança e audácia não são coragem quando fundadas na razão e na experiência. Sócrates não pode aceitar nem o radicalismo de Laques nem o intelectualismo de Nícias (Romilly, 2011, p.235-37). Na *Oração Fúnebre* (II, 40, 3), Péricles insiste em conciliar o que normalmente se excluíam: audácia e reflexão. Romilly afirma que apesar de Tucídides não teorizar a coragem, não é possível estudar suas reflexões sem considerar a ideia de boa e má audácia, que os atenienses fazem em busca de um objetivo, e que já estava presente nas tragédias gregas (Romilly, 2011, p. 238). Aqui, certamente podemos visualizar os homens corajosos e mais fortes aos quais se referia Cálicles, mas num posicionamento diverso, uma vez que Tucídides descreve, e não prescreve, comportamentos relacionados a uma justiça. Se considerada a virada de Sócrates, há um alargamento do problema acerca de uma coragem intelectual e moral. No lugar de valores puramente políticos que buscam a glória da cidade, propõe uma análise mais universal da coragem enquanto uma virtude. A coragem, virtude essencial, deveria ser examinada nos diálogos consagrados a buscar a virtude, mas há uma dificuldade particular por sua relação com o problema do conhecimento, se a virtude pode ou não ser ensinada. Seria necessário fazer um diálogo consagrado a esse problema, como é o *Protágoras*. A aporia do diálogo sugere que um verdadeiro conhecimento retrataria as virtudes e deveria tomar em consideração toda a vida humana e uma reflexão sobre os seus fins. Um aumento de extensão do conhecimento que pressupõe um esforço filosófico. A transposição para tal nível filosófico é realizada, e o que na *Oração Fúnebre* é amor à pátria e busca por glória, é tornada opinião justa sobre o Bem, adquirida ao valor de toda uma educação e sustentada por uma legislação. E Platão assim transpõe a retórica corrente, o erotismo e o orfismo num sentido novo, constituindo o verdadeiro progresso em relação às análises que ecoaram em Tucídides. (Romilly, 2011, p. 240-41). O que pressupõe além do êxito de Platão, uma substituição de uma visão de mundo sobre justiça e coragem, tão fundamentais a povos em guerra, seja ela a da prescrição imoral de Cálicles, seja ela a da descrição realista amoral do relato de Tucídides, prevalece a descrição de Nietzsche sobre Platão como legislador,

Difícilmente o riso constituiria parte de tal espírito corajoso em Platão, que é negativamente marcado pela decadência da democracia grega e pelos acontecimentos da guerra do Peloponeso, cujos tipos históricos, entre eles Tucídides e os representantes da sofística, ele busca contestar e ultrapassar. Enquanto Tucídides é trágico em sua sabedoria de que tudo está fadado a ruir, por saber o que significava o progresso intelectual que representava a sofística em relação à moralidade na visão de mundo cônica dos imperativos de poder. Uma empresa, certamente, mais fácil é atribuir a coragem que quer rir à imagem de Tucídides; ao Tucídides de Nietzsche que seria capaz de rir e se sentir elevado ao subir os montes mais elevados das tragédias dos palcos da vida, uma vez que se mantém trágico diante da decadência dos gregos.

Como Zaratustra, Tucídides apresenta a tragédia e a afirmação necessárias à coragem que quer rir presente

que pretendia colocar uma civilização inteira em determinado caminho. Para Cooper (2007, p. 13), Nietzsche tenta nada menos do que isso. Se na *República* tem-se os fundamentos e o significado do projeto legislador de Platão, em *Além de Bem e Mal* tem-se os fundamentos e o significado do projeto de Nietzsche, que é centrado na educação e na governança da vontade de poder, como o de Platão é na educação e governança do *eros*. Assim, a discussão sobre coragem e justiça, seja no duelo de Platão contra Tucídides, seja no duelo de Sócrates contra Cálicles, extrapola os contornos referentes à justiça prática quanto a bens de excelência e a bens de eficácia e discussões sobre o caráter intelectualista da coragem. Pois, amplia-se tais pontos para um conjunto de ideias que constituíram uma visão de mundo presente na formação dos gregos diferente da que se apresentava em Tucídides e em outros historiadores, e também nas tragédias gregas, sobretudo quanto ao lugar da doutrina da imortalidade da alma. O que evidencia a discussão sobre o reformador político que foi Platão na concepção de Nietzsche e, por conseguinte, uma concepção de cultura e educação na filosofia platônica que, sabidamente, contrapôs-se à sofística nos *diálogos* de modo geral e, também, na contraposição nietzschiana entre Platão e Tucídides, quando toma Tucídides como representante da sofística e da cultura muito imoral combatida por Platão.

no guerreiro amado pela sabedoria e que introduz a discussão que busca um rival para o ideal ascético. Sendo Zaratustra, conforme o final da segunda dissertação, esse guerreiro, e sendo o Tucídides de Nietzsche corajoso como tal guerreiro, o significado de Tucídides estar à altura de Zaratustra corresponde ao lugar ocupado por Zaratustra na rivalidade com o sacerdote ascético. Podemos inferir então que há em relação a Tucídides a mesma expectativa que existe em torno de Zaratustra como aquele que permite uma ultrapassagem do niilismo.

A história de Tucídides que Nietzsche almeja alcançar, e a sua “filosofia” ainda mais profunda do que a de Nietzsche, é o tipo de história que corresponde à tarefa literária de Zaratustra que, como mestre do eterno retorno, é o tipo trágico e afirmativo por excelência. Um tipo que não redime o devir, que aceita sua inocência e não busca formas niilistas para justificar o sofrimento que decorre da mudança. No Tucídides de Nietzsche a história é possível, porque é possível uma escrita afirmativa da história e da historiografia, uma vez que a decadência relatada por ela se atém ao caráter contraditório da imanência, e não há tentativa de justificação do devir nas ruínas de Atenas.

A importância da seção *Do ler e escrever*, então, diz mais que o anúncio de Zaratustra como rival do ideal ascético. Como essa seção também é epígrafe do livro III, fundamental pelas seções *Da visão e do Enigma e O convalescente* que trazem o eterno retorno, que ao mesmo tempo que constitui o maior perigo e a maior doença para Zaratustra, porque traz o anúncio de que “o homem retorna eternamente! O pequeno homem retorna eternamente” (Nietzsche, 2015c, p. 210), faz dele um ser afirmativo por excelência: ele não nega o devir. *Nas ilhas bem aventuradas*, já havia alertado que o

intransitório é apenas símile e que todos os ensinamentos sobre o uno, pleno, imóvel são inimigos do homem.

Assim, a epígrafe também é reveladora do modo como Zaratustra é rival do sacerdote ascético: por meio da afirmação, da inocência do devir, diante do caráter trágico do eterno retorno, que sempre traz o nojo e o cansaço diante do regresso do homem pequeno, Zaratustra não recorre às imposturas próprias das tragédias vividas pelo sacerdote ascético como um tipo antitrágico, que diante do sofrimento cura os doentes com a interpretação igualmente mendaz e niilista do cristianismo, que faz crer ser virtude e moralidade o que é instrumento de poder.

Assim, é plausível dizer, já que Nietzsche oferece o realismo político e o poeta trágico para a tarefa afirmativa, que a história viabilizada em Nietzsche através de seu entendimento do trabalho de Tucídides tem uma arquitetura trágica e realista. Porque é necessário tanto um alicerce trágico, quanto uma base realista para a história tornada possível a partir do prumo que nos é dado pela concepção nietzschiana de Tucídides, sobre o que interessa acerca do que historiador pode revelar do “filosofar histórico” de Nietzsche.

A ideia de arquitetura visa ainda representar todo o processo de construção do Tucídides de Nietzsche realizado e, enfim, enfatizar uma vez mais o tema do poder tão caro à filosofia nietzschiana como um todo, conforme a passagem do *Crepúsculo dos Ídolos* (IX 11): “O arquiteto não representa nem um estado dionisíaco, nem um apolíneo: aí é o grande ato da vontade que exige tornar-se arte. Os indivíduos mais poderosos sempre inspiraram os arquitetos [que] sempre esteve sob a sugestão do poder [...] uma eloquência do poder em formas [...]” (Nietzsche, 2006b, p. 69).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história viabilizada em Nietzsche através de seu entendimento do trabalho de Tucídides tem uma arquitetura trágica e realista. É necessário tanto um alicerce trágico, quanto uma base realista para a história tornada possível a partir do prumo que nos é dado pela concepção nietzschiana de Tucídides. Essa imagem responde figurativamente à nossa pergunta acerca do que historiador pode revelar do “filosofar histórico” nietzschiano, conforme foi estabelecido em nosso problema sobre a possibilidade da história reformulada a partir do ceticismo axiológico.

A ideia de arquitetura visa representar todo o processo de construção do Tucídides de Nietzsche realizado em nosso estudo, cujos alicerces são o realismo político (que permite uma visão nem idealizada nem moralizada sobre concepções de poder) e o conhecimento trágico (que permite a afirmação da inocência do devir diante do caráter contraditório da imanência) – além de enfatizar o tema do poder tão caro à filosofia nietzschiana como um todo: o arquiteto sempre esteve sob a sugestão do poder (*CI IX 11*).

Enfim, eis o aparato conceitual que mobilizamos para o problema da possibilidade da história em Nietzsche, ou mesmo, a partir de Nietzsche, para mostrar que a tese do falsificacionismo total – muitas vezes atribuída a Nietzsche e à sua reflexão sobre a história como um ceticismo epistemológico que dita o perspectivismo irrestrito – é apenas um pseudoproblema para a possibilidade do conhecimento histórico em particular – já que substitui o problema da verdade pelo questão do valor da verdade -, mas não para a teoria do conhecimento de modo geral, uma vez que não se

deve desconsiderar sua constatação da necessidade do elemento ficcional em nossos processos cognitivos.

A perspectiva adotada compreende como verdadeira falsificação aquela que forja a história para favorecer o entendimento do cristianismo como um acontecimento cardinal e, por conseguinte, favorecer um tipo de moralidade. Portanto, o verdadeiro problema da possibilidade da história se confunde com a tarefa de superação do niilismo, na proposta da filosofia afirmativa, trágica e realista de Nietzsche que, ao não ser indiferente ao poder e à mendacidade da moralidade, é cônica do desacordo entre perspectivas de valores conflitantes. Desse modo o problema da falsificação da história é uma questão própria do ceticismo axiológico e diferente do problema do ceticismo epistemológico, se este for interpretado como o que postula validade irrestrita de perspectivas para a narrativa histórica, na qual seria possível validar até a perspectiva da moralidade platônico-cristã; quando não se pode esquecer o combate ao niilismo que decorre de tal moralidade como o fio condutor da filosofia de Nietzsche.

REFERÊNCIA

OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE

NIETZSCHE, Werke. Gesamtausgabe. Zweite Abteilung. Vierter Band. Herausgegeben von Fritz Bormann. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1995.

NIETZSCHE. *Fragmentos póstumos 1875-1882*. Traducción: Manuel Barrios y Jayme Aspiunga. Madrid, Editorial tecnos (grupo Anaya), v. IV, 2008.

NIETZSCHE. *Fragmentos póstumos 1885-1889*. Traducción: Juan Luis Verma y Joan B. Llinares. Madrid, Editorial tecnos (grupo Anaya), v. IV, 2008.

NIETZSCHE. *Curso de Retórica*. Tradução de Thelma Lessa da Fonseca. São Paulo: Cadernos de Tradução n°. 4 DF/USP, 1999.

NIETZSCHE. *Aurora*. Tradução Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia da Letras, 2004a.

NIETZSCHE. *Escritos sobre História e Fragmentos Póstumos (1873-1876 e 1888-1889) e aforismos*. Tradução de Noéli Correa de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Loyola, 2005a.

NIETZSCHE. *Humano demasiado humano*. Tradução Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia da Letras, 2005b.

NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia da Letras, 2006a.

NIETZSCHE. *Além do Bem e do Mal*. Tradução Paulo César de Souza, 3. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2006b.

NIETZSCHE. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução Mário Ferreira dos Santos, 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

NIETZSCHE. *Fragmentos póstumos 1885-1887*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE. *Genealogia da Moral. Uma Polêmica*. Tradução Paulo César de Souza, 6. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2015b.

NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução Paulo César de Souza, 3. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2015c.

OUTROS AUTORES

BROBJER Thomas. *Nietzsche's Relation to the Greek Sophists*. IN: Nietzsche-Studien 34, Berlin, (256-277), 205.

CHAPELL, T. D. J. *The Virtues of Thrasymachus*. Phronesis, Vol. 38, No. 1 (1993), pp. 1-17 Published by: BRILL Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4182424> Accessed: 24/10/2018 12:

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

FORDE, Steven. “Varieties of Realism: Thucydides and Machiavelli.” *The Journal of Politics* 54, no. 2 (1992): 372–93. <https://doi.org/10.2307/2132031>.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo César Duque Estrada. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

GAGARIN, Michael. Probability and Persuasion: Plato and early Greek rhetoric. IN *PERSUASION: GREEK RHETORIC IN ACTION*. WORTHINGTON, Ian. Routledge. London and New York. (46-68), 1994.

GÓRGIAS. *Tratado do não-ente segundo Sexto Empírico*. Tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho. São Paulo: Cadernos de Tradução n. 4 DF/USP, 1999a.

GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho. São Paulo: Cadernos de Tradução nº. 4 DF/USP, 1999b.

KIRKLAND, Paul E. *Nietzsche’s Tragic Realism*. *The Review of Politics* 72, 55–78. University of Notre Dame doi:10.1017/S0034670509990969 (2010).

LEITER, B. “Perspectivism in Nietzsche’s Genealogy of Morals,” in *Nietzsche, Genealogy, and Morality: Essays on Nietzsche’s “On the Genealogy of Morals”*, Richard Schacht eds. (University of California Press, 1994).

LEITER, B. *Nietzsche on morality*. London: Routledge Philosophy Guidebooks, 2002.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 2010.

PLATÃO. *Diálogos: Mênon – Banquete – Fedro* – Rio de Janeiro: Globo, 1960.

PLATÃO. *Diálogos, Protágoras – Górgias – Fedão*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém-Pará: Editora Universitária UFPA, 2002.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PLATÃO. *Filebo*. Tradução Fernando Muniz. Edições Loyola, São Paulo, 2012.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2ª edição. Belém-Pará: Editora Universitária UFPA, 2002.

POLANSKY, David. *Nietzsche on Thucydidean Realism*. In: *The Review of Politics* 77 pp. 425-448. University of Notre Dame, 2015.

ROMILLY. J. *L'Invention de l'histoire politique chez Thucydide*. Paris: Editions Rued'ulm 2011.

ROMILLY. J. *Histoire e raison chez Thucydide*. Paris: Les Belles Lettres, 2013.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. 2. ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2013.

WILLIAMS, Bernard. *The Sense of the Past. Essays in the history of philosophy*. Princeton university press (pp. 97-107) 2006.





SPINOZA E OS ALICERCES DO ABSOLUTUM IMPERIUM

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES ¹

INTRODUÇÃO

O filósofo seiscentista holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677), conhecido pelo seu sistema metafísico e ontológico da *Ética*, tendo como fundamento a liberdade de um Deus imanente e o percurso difícil e árduo para a liberdade humana, bem como para a felicidade (*beatitudo*), dedicou-se também ao estudo da filosofia política, que também se fundamenta no seu sistema filosófico maior. Assim, o pensador holandês dedicou uma obra que se tornou um livro difamado (“um livro forjado no inferno” nas palavras de seu biógrafo Johannes Colerus): o *Tratado teológico-político*². Publicado anonimamente em 1670, esse tratado expõe a questão da religião e da política em duas partes: na primeira, o problema da religião judaica, seus preceitos e a interpretação histórico-crítica das Sagradas Escrituras (mais precisamente do Antigo Testamento); na segunda,

1 Pós-doutorado/Bolsista CAPES pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (PPGfil-UECE). Doutor e Mestre em Filosofia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC). Licenciado e bacharel em Filosofia pela UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ (UECE). Professor de Filosofia de contrato temporário de educação básica do estado do Ceará (SEDUC). Membro do grupo de pesquisa GT BENEDICTUS DE SPINOZA (UECE). E-mail: carlos.benevides@uece.br.

2 Para a citação dessa obra, utilizamos o seguinte esquema de sigla e abreviatura: TTP16/10, por exemplo, para *Tratado Teológico-Político*, capítulo 16, parágrafo 10.

a fundamentação política, como o problema do direito natural e a formação da sociedade, a partir do modelo do estado teocrático hebreu para concluir com a tese segundo a qual a democracia seria o mais natural dos regimes.

Por sua vez, em sua obra mais madura, considerada a última escrita, embora incompleta, o *Tratado político*³, explicitaremos, brevemente, segundo Spinoza, um contexto histórico-filosófico acerca das formas ou regimes de governo (convencionadas por monarquia, aristocracia e democracia) e de que forma isso refletiu nos estudos spinozanos sobre política. Ademais, veremos em que medida Spinoza evoluiu conceitualmente em relação aos conceitos fulcrais já explorados em sua obra política anterior (o *Teológico-Político*).

Por fim, mostraremos em que medida Spinoza considerou especificamente a democracia (o *absolutum imperium*) como o regime mais natural para os fins humanos no estado civil, bem como para a maior realização do direito natural dos indivíduos coletivos (potência da multidão). Dessa maneira, o presente capítulo tenciona refletir para a contemporaneidade, a partir dos alicerces do chamado *absolutum imperium* segundo o pensador holandês, a importância da democracia diante de suas crises e ameaças.

1 DA ANÁLISE DAS FORMAS DE GOVERNO

Spinoza concebeu as formas de governo ou regimes políticos, como uma das principais problemáticas de sua filosofia política. Para tanto, explanaremos o desenvolvimento dessa questão partindo do *Teológico-Político* ao *Político*. Ao longo da discussão, questionaremos em que medida o pensador holandês

³ Para a citação dessa obra, utilizamos o seguinte esquema de sigla e abreviatura: TP2/1, por exemplo, para *Tratado Político*, capítulo 2, artigo 1.

mostrou-se inovador em relação à tradicional análise das tipologias das formas de governo⁴ e de que forma sua teoria das formas de governo apresenta como critério “avaliativo” (a boa forma ou o fundamento adequado de um governo) o princípio da proporcionalidade em relação ao fim do estado civil. Ao longo do tempo, a análise das formas de governo geralmente tem partido de duas questões básicas, primeiro, quem governa (um, poucos ou muitos) e de que forma se governa, apresentando, assim, três formas clássicas, a monarquia, a aristocracia e a democracia (as formas boas) e a tirania, a oligarquia e a oclocracia⁵ (as formas más ou corrompidas). Citemos alguns exemplos do pensamento político da antiguidade e da modernidade para ilustrar a posição acerca dos tipos de governo. Para Platão, todos os Estados pensados como reais seriam corrompidos, pois há apenas formas más de governos que se sucedem historicamente, e que pioram cada vez mais. Assim, por exemplo, das três formas boas (puras)

4 Como bem observaram Silva & Cardoso (2014, p. 107), em um artigo sobre a análise spinozana das formas de governo, explorando questões que trataremos um pouco adiante: “A tipologia das formas de governo apresentada por Espinosa é diferente das anteriores em vários aspectos: a democracia é considerada a mais natural forma de governo e o verdadeiro poder absoluto – características que costumavam ser reservadas para a ‘monarquia’”, governo de ‘um’, preferencialmente, o ‘melhor’ dentre os homens, que seria um soberano absoluto, acumularia todo o poder. Sua teoria pretende lembrar que a ‘multidão’ – o povo, o maior número – possui uma potência imanente que nunca poderá ser alienada ou transferida. Quando enfatiza a força dos governados ao discutir a proporcionalidade, visa mostrar que apenas quando a multidão toda governa – na democracia – é que existe equilíbrio entre o poder do governante e do governado, e, apenas porque é o mesmo ‘sujeito político’ que cria as leis e normas e a elas se submete é que a obediência é possível e pode ser exigida.”

5 Não sendo bem uma forma de governo, mas uma situação onde reinaria o exercício do poder ou governo da multidão e da plebe.

de governo (monarquia, aristocracia e democracia) passa-se às três formas más (impuras) de governo (tirania, oligarquia e democracia)⁶. O pessimismo de Platão se deve ao fato de que ele vivenciou a decadência da grande democracia ateniense. Assim, para o filósofo grego, a monarquia e a aristocracia constituiriam uma única forma de governo mais adequada para o Estado ideal. Por sua vez, para Aristóteles⁷, as formas boas de governo seriam a monarquia, a aristocracia e a *politeia* ou governo constitucional⁸, e, contrariamente, as formas más de governo seriam a tirania, a oligarquia e a democracia; apesar de ser um desvio moderado, a democracia não é, para o estagirita, a melhor forma de

6 Para uma discussão acerca das formas boas e más de governo nos diálogos platônicos, cf. Platão, *A República*, Livro VIII, 2017, p. 361-407.

7 Aristóteles (1997, p. 91) classificou e definiu as formas de governo, por exemplo, em sua *Política*, Livro III, capítulo 5: “Costumamos chamar de reino uma monarquia cujo objetivo é o bem comum; o governo de mais de uma pessoa, mas somente poucas, chamamos de aristocracia, porque governam os melhores homens ou porque estes governam com vistas ao que é melhor para a cidade e seus habitantes; e quando a maioria governa a cidade com vistas ao bem comum, aplica-se ao governo o nome genérico de todas as suas formas, ou seja, governo constitucional [...].” Quanto às formas desviadas ou corruptas desses regimes, continua o pensador grego, temos “a tirania, correspondendo à monarquia, a oligarquia à aristocracia, e a democracia ao governo constitucional. [...]” (*ibidem*).

8 Conforme o estudioso de Aristóteles, Otfried Höffe (2008, p. 233), e que ressalta a aproximação desse termo com o ideal republicano, “A *politia* é a constituição política *tout court*, a ‘pólis política’ ou o ‘estado de cidadãos’, no qual a cidadania, a qual pertence – à qual pertence só uma parte da população – é definida através da participação política em sentido enfático, através do envolvimento no governo. Intermediada pela tradução latina, república, a *politia* está presente em todas as línguas europeias como um ideal que exclui toda constituição que restringe as competências de poder e de ofícios a uma única pessoa ou a um pequeno grupo.”

governo⁹. Para Aristóteles, a melhor forma de governo seria uma constituição mista, uma mescla de oligarquia e democracia (*Política*, IV).

Nos meados do Renascimento, Maquiavel¹⁰ analisa as formas de governo em *Discursos sobre a Primeira década de Tito Lívio*¹¹. Para o pensador italiano,

9 Na *Política*, Livro IV, capítulo 4, ao falar das espécies de democracia, diz Aristóteles (1997, p. 132), “[...] se a democracia é realmente uma das formas de constituição, é evidente que uma organização desta espécie, em que tudo é administrado por decisões da assembleia popular, não é sequer uma democracia no verdadeiro sentido da palavra, pois decretos não podem constituir normas gerais.” Como observa Höffe (2008), Aristóteles critica sobretudo a democracia radical, que não passa de uma tirania da maioria.

10 Foi a partir de Maquiavel que a discussão do problema sobre as formas de governo tomou um caminho mais próximo para a nossa atualidade: “A partir de Maquiavel, sobretudo depois da obra *O príncipe*, os termos da discussão se modificam e passam a se encaminhar num sentido mais próximo do atual, em que os julgamentos morais cedem a considerações de eficácia – importa saber se o poder é efetivo, se consegue realizar aquilo a que se propõe – e foi se tornando mais evidente que as formas de governo dos antigos nunca corresponderam à realidade, eram, pois, idealizações ou projetos políticos de grupos específicos que ocultavam o fato básico de que os arranjos de poder exigem sempre mais de ‘um’ para se estabelecerem – embora muitos teóricos se esforçassem para construir uma imagem de soberania absoluta, tornando a resposta para as duas perguntas mais ‘simples’: quem governa? Um. Como governa? Pela força ou com o ‘consentimento’ dos sujeitados ou ‘governados’”. (Silva; Cardoso, 2014, p. 100).

11 Ao lado de *O Príncipe*, o *Discorsi*, constitui uma das principais obras do pensamento político de Maquiavel. A obra constitui-se de comentários aos dez primeiros livros do historiador romano Tito Lívio para falar sobre os problemas da Itália renascentista. Encontramos a discussão do florentino acerca das formas de governo mais precisamente no Livro Primeiro, capítulo 2, do *Discorsi*, que trata das espécies de república e de qual delas pertenceu à república romana: “[...] há três espécies de governo: o monárquico, o aristocrático e o popular;” e como formas corruptas destes, diz: “[...] Deste modo, a monarquia se transforma em despotismo; a aristocracia, em oligarquia; e a democracia em permissividade.” (Maquiavel, 1994, p. 24).

existem três formas de governo, o monárquico, o aristocrático e o popular (suas formas boas), com suas formas más que vão do despotismo à democracia. Já n’*O Príncipe*, Maquiavel reformula a classificação das formas de governo substituindo a clássica tripartição por dois tipos de Estado: o monárquico e o republicano, respectivamente, a vontade de um só e a vontade coletiva¹². A inovação maquiaveliana consiste no não julgamento das formas de governo pela ordem moral, mas pelo êxito. Por sua vez, no advento da modernidade, Hobbes defendeu que há apenas um único soberano detentor de poder supremo e, com isso, não se permitiria realmente distinguir formas de governo (tendo as formas boas, a monarquia, a aristocracia e a democracia, e as formas más, a anarquia, a oligarquia e a tirania), pois isso não seguiria critérios racionais, mas apenas opiniões, julgamentos subjetivos e passionais contrários ao Estado.

Por fim, Spinoza aparece como mais um pensador político moderno preocupado com a problemática da tipologia das formas de governo, embora esteja ausente em alguns livros voltados para os clássicos da política¹³. Todavia, não menos importante, Spinoza será

12 Conforme vemos no primeiro capítulo (*De quantas espécies são os principados e de quantos modos se adquirem*) de *O Príncipe*: “Todos os Estados, todos os domínios que tem havido e que há sobre os homens foram e são repúblicas ou principados.” (Maquiavel, 1987, p. 5).

13 Como bem notaram Silva e Cardoso (2014) no artigo *Bento Espinosa (1632-1677) e a Teoria das formas de governo*. As autoras pretendem inserir Spinoza no debate acerca da teoria das formas de governo a partir das imprecisões interpretativas de alguns estudiosos, como a análise do filósofo italiano Norberto Bobbio, em seu livro *A Teoria das Formas de Governo*, onde Spinoza está ausente dentre os grandes nomes da política, como Platão, Aristóteles, Maquiavel, Bodin, Hobbes, etc. O pensador holandês também estaria ausente dentre os “clássicos da política”, segundo a coletânea do cientista político brasileiro Francisco Correa Weffort, que inclui pensadores como Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, dentre outros.

um teórico bastante inovador nesse ponto. A partir do filósofo holandês, a tipologia das formas de governo é retomada pela tripartição clássica (monarquia, aristocracia e democracia), mas com um tratamento diferente em relação aos seus antecessores. Como os antigos, Spinoza apresenta três formas de governo, apesar da restrição do poder à capacidade de legislar sobre ações, pois o governo pode fazer com que os homens renunciem seu direito de agir segundo a lei, mas não seu direito de raciocinar e de julgar. Ademais, ao analisar as três formas de estado civil, quais sejam, a monarquia, a aristocracia e a democracia, Spinoza buscou estabelecer um critério para saber qual dessas formas melhor atingiriam o objetivo comum a todo estado, qual seja, a paz e a segurança.

2 DOS ALICERCES DO ABSOLUTUM IMPERIUM

Com base na leitura do *Tratado Político*, a análise empreendida sobre as formas de governo (monarquia e aristocracia) desembocou no inacabado capítulo 11, que seria destinado ao estado democrático e suas variações. Todavia, longe de tornar a questão da democracia uma incógnita, problema que levou alguns pesquisadores a não incluir Spinoza dentre os teóricos da democracia¹⁴, buscaremos nesse ponto, compreender de uma forma geral o que o pensador seiscentista holandês entendeu e problematizou por democracia, a partir da análise conjunta das obras TTP e TP. Veremos que não é sem

14 Conforme observou Ezequiel Ípar, em seu artigo *De la naturaliza y la eventualidade de la Democracia (en la Política de Spinoza)*, 2014, p. 69, tradução nossa: “Uma ausência similar se pode encontrar em revisões críticas contemporâneas das teorias da democracia como as de Jürgen Habermas ou David Held. Desde um ponto de vista filosófico ou sociológico, ambos ignoram completamente o nome de Spinoza no momento de reconstruir a genealogia do conceito moderno de democracia.”

razão que trataremos do estado democrático spinozano de forma mais enfática em relação aos demais tipos de governo, uma vez que, a defesa *sui generis* do autor da *Ética* pela democracia é um elemento fundamental da sua filosofia política.

Começamos, então, pelo *Teológico-Político*, mais precisamente na sua parte política, por exemplo, nos capítulos 16 e 20. Com isso, podemos notar que, embora o objeto de estudo sobre a democracia esteja longe de ser exaustivo nessa obra, veremos que nela, mais do que no TP, se confirmará a preferência do autor pela democracia. Após Spinoza discutir, no capítulo 16, sobre os fundamentos do estado civil e sobre o direito natural, a partir da história da formação do estado hebraico por um governo teocrático, ele acredita ter esclarecido o que considera serem os fundamentos do estado democrático. Mas por que a ênfase nesse regime político? Afinal, diferentemente do TP, o pensador holandês, no TTP, não realizou nenhuma análise sistemática sobre a classificação dos estados (monárquico, aristocrático e democrático).¹⁵ No entanto, nosso autor se justifica nesses termos: “Se preferi falar em vez dos outros [estados], é porque me parece o *mais natural* e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um.” (TTP16/10, grifo nosso). Ora, a partir disso, consagra-se a tese segundo a qual a democracia, para Spinoza, é o mais natural dos regimes. Mas o que isso quer dizer? Longe de representar uma teleologia inscrita na natureza ou um destino final dos homens, quer dizer que, aliado à ontologia do necessário e ao naturalismo spinozano, o mais natural nos remete aquilo que está mais próximo da realidade imanente e,

15 O que ele denominou, como podemos observar no TP, de os três “gêneros do estado civil”.

portanto, de Deus, e, conseqüentemente, da natureza dos modos finitos.

O mais natural também diz respeito àquilo que pertence à natureza (às leis necessárias) de cada ser. No caso do homem, como diz o autor holandês, a democracia é o mais natural em relação a sua liberdade, bem como ao direito natural ou potência que todos os seres possuem, e isso seria o que a natureza reconhece a cada um. Mais ainda: a democracia é o mais natural para o indivíduo porque este, antes da instituição do estado civil, vivia em estado natural e mesmo inserido no direito civil, como vimos, ele não aliena sua essência (*conatus*) originária. Para Spinoza, na democracia, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto deste não ser mais consultado; contrário a isso, há uma transferência de direito, de fato, mas em vista da “maioria do todo social” na qual ele faz parte. Nesse estado democrático, todos os homens continuam iguais como no estado de natureza. Em seguida, reforça Spinoza a sua preferência pela democracia considerada a que “melhor se presta ao objetivo que eu me propus, a saber, a utilidade para o Estado da manutenção da liberdade.” (TTP16/10). Assim, vemos que a democracia, além de está intimamente ligada à própria configuração ontológica do homem, é a situação de estado onde se permite que o indivíduo exerça melhor sua potência, assim como, o seu exercício de liberdade.

No capítulo 20, por sua vez, Spinoza retomará sua teoria da democracia de forma mais elucidativa, pois demonstrará claramente suas conseqüências positivas para um estado civil que almeje ser livre quanto ao pensamento e à expressão, a liberdade de opinião como veremos mais detidamente quando tratarmos da finalidade imanente do estado democrático. Nas palavras do pensador holandês:

Com efeito, num *Estado democrático* (que é o que mais se aproxima do estado de natureza), todos, como dissemos, se comprometeram pelo *pacto* a sujeitar ao que for comumente decidido os seus atos, mas não os seus juízos e raciocínios; quanto menos liberdade de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais parecido com o de natureza e, por conseguinte, mais violento é o poder. (TTP20/12, grifos nossos).

Assim, vemos em que medida a democracia está próxima do estado de natureza, mesmo quando aqui Spinoza utilize ainda da lógica jusnaturalista do *pacta sunt servanda*. No entanto, cumpre observar a crítica spinozana ao contratualismo, já que esse pacto não pode coibir os juízos e os raciocínios dos cidadãos, pois o que está em jogo e que deve permanecer inalienável é a liberdade de opinar. Por consequência, retirando o direito de julgar dos homens sobre qualquer coisa, retira-se, ao mesmo tempo, por meio de um poder repressor e violento, a própria natureza humana.

Alguns anos depois da publicação do TTP, temos a redação da segunda obra de filosofia política de Spinoza, a saber, o *Tratado Político*, que retoma, mesmo com suas limitações (inacabamento), o tema da democracia com um pensamento ainda mais maduro. A questão da democracia surgirá, enfim, no último e inacabado décimo primeiro capítulo do TP. O autor da *Ética* não poupará esforços para classificar a democracia como o estado mais absoluto (*absolutum imperium*):

Passo, enfim, ao terceiro e totalmente absoluto estado [*omnino absolutum imperium*]¹⁶, a que chamamos

16 Como bem observou Ramond (2010, p. 9), ao abordar o tema do *absolutum* em Spinoza, “[...] o adjetivo ‘absoluto’ é mais frequentemente aposto ao termo ‘natureza’”. Assim, por exemplo, segundo a etimologia, o pesquisador francês definiu absoluto como o que é “desatado”, “sem relação”, contrário de relativo, “autônomo” e “autossuficiente” (Ramond, 2010, p. 10). O *absolutum imperium* seria o melhor regime político porque permite que a força de todos, o direito natural de cada um, integre a multidão ou potência coletiva.

democrático. Dissemos que a sua diferença em relação ao aristocrático consiste antes de mais em que, neste último, depende só da vontade e livre escolha do conselho supremo o ser nomeado este ou aquele para patrício, de tal maneira que ninguém tenha direito hereditário nem de voto, nem de acesso aos cargos do estado, e ninguém possa por direito reclamar para si tal direito, como acontece neste estado de que falamos agora. (TP11/1).

De acordo com essa passagem, Spinoza estabelece que a democracia seja o estado de forma mais absoluta. Além disso, explicita a sua diferença em relação ao estado aristocrático quanto à escolha do conselho supremo para a nomeação de seus governantes. Mas, afinal, o que o pensador holandês quis dizer por *absolutum imperium*? Longe de qualquer associação a um estado totalitário ou tirânico ou absolutista tal como se designou, por exemplo, a monarquia francesa do século XIV, o estado como absoluto, em Spinoza, diz respeito a uma questão de proporcionalidade. Ou seja, enquanto os demais regimes políticos, monarquia e aristocracia, funcionavam com uma menor proporcionalidade (o governo de um) ou uma restrita proporcionalidade (o governo de alguns), a democracia é o estado de maior proporcionalidade (o governo de muitos) em relação à maior participação de seus cidadãos.

Por sua vez, como explica Negri (2016, p. 58), a democracia “é uma forma absoluta de governo porque a titularidade e o exercício são aí originariamente consociados. A potência do ser manifesta-se assim em toda a sua força unificante. Em termos modernos, poder-se-ia dizer que tal concepção absoluta do poder democrático realiza a unidade da legalidade formal e da eficácia material do ordenamento jurídico, mostrando a sua autônoma força produtiva.” Para Chauí (2003, p. 238), “A democracia é definida, pois, como *absolutum imperium* (poder absoluto) porque nela a proporcionalidade entre as potências e seus poderes é integral.” Por sua vez, como explica Aurélio (2000, p. 280), a democracia aparece como forma de governo “absolutamente absoluta” porque “ao não deixar nenhum indivíduo de fora do poder, este aparece como a soma total das potências.”

Em seguida, Spinoza explicita de que maneira os estados são considerados democráticos: “[...] tais estados devem, não obstante, chamar-se democráticos, porquanto os seus cidadãos que são designados para governar a república não são escolhidos pelo conselho supremo, como os melhores, mas estão destinados a isso por lei.” (TP11/2). Estes estados, diz ainda o autor do TP, não são apenas os melhores, mas são os mais ricos ou primogênitos para governar. Todavia, existe um problema quanto à participação dos cidadãos nesse *absolutum imperium* que pode ser aparentemente contraditório uma vez que, nem todos esses cidadãos tomam parte ativa, ou seja, são *sui juris*, o que poderia nos levar também à ideia de uma hierarquia de participantes do estado democrático. O caso das mulheres, mais do que em relação aos estrangeiros e servos, e aos filhos e pupilos, representa um verdadeiro problema nos estudos spinozanos. Ademais, o próprio Spinoza tentou levar adiante, com seu quarto e último parágrafo do TP11, essa discussão específica:

Talvez haja quem pergunte se é por natureza ou por instituição que as mulheres devem estar sob o poder dos homens. Com efeito, se for só por instituição que tal acontece, então nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo. Porém, se consultarmos a própria experiência, veremos que isto deriva da sua fraqueza. Em parte nenhuma aconteceu, com efeito, os homens e as mulheres governarem juntos, mas em qualquer parte da terra onde se encontrem homens e mulheres vemos os homens reinarem e as mulheres serem governadas, vivendo assim ambos os sexos em concórdia. (TP11/4).

Ora, vemos que a discussão acerca das mulheres se volta agora para o problema em saber se é por natureza ou por convenção institucional que as mulheres estão

sob o poder alheio dos homens. Se for por instituição, que apresenta leis relativas e mutáveis, não há motivo para excluirmos as mulheres, mas repare que Spinoza recorre a um elemento característico de seu discurso político, que é a experiência, para justificar apontando para a fraqueza da mulher (condicionada socialmente pelos homens) e para o fato de que, em lugar nenhum da história, homens e mulheres governaram juntos, pois o que há são relatos de governos onde as mulheres eram submetidas pelos poderes dos homens, mesmo que ambos os sexos vivessem em concórdia.

A princípio, poderíamos julgar Spinoza um pensador misógino que legitimasse com seu argumento filosófico-político a incapacidade e sujeição das mulheres. Todavia, devemos observar que, além de se tratar de um autor do século XVII, e, portanto, com todas as limitações de seu tempo em relação aos futuros direitos feministas, por exemplo, o pensador holandês não esteve preocupado de maneira alguma em defender, por natureza, a inferioridade ou submissão das mulheres. Isso porque, se lembrarmos de que Spinoza é um filósofo do poder ser e não do dever-ser, de um observador daquilo que é e não daquilo que deveria ser, veremos que a observação acerca das mulheres retrata mais a forma como seu século funcionava do que como a forma como o pensador holandês acreditasse ser a mais adequada. Afinal, não encontramos padrões por parte do autor da *Ética*, tais como a “melhor” ou “ideal” forma de tratar a mulher na política. A mulher, nesse sentido, foi vista como impotente e *alterius juris* porque foi uma condição e convenção imposta pelos homens. A mulher, na política, é vista negativamente como alguém que despertaria aos homens desejos e volúpias,

conflitando, assim, nas suas tarefas práticas. Ademais, a ética spinozana defende a potência ou o esforço do ser de perseverar na existência independente de um sexo definido. Basta lembrarmos da definição de *conatus*¹⁷, esforço que cada coisa realiza, onde não encontramos nenhuma restrição à espécie ou sexo.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, finalizaremos ressaltando que, para Spinoza, independentemente de qual gênero de estado civil, todos os governos enquanto variações de potências devem buscar de alguma maneira a conservação e a manutenção do estado através da paz e a segurança e o afastamento da tirania. Entretanto, entre monarquia, aristocracia e democracia, há uma variação de potências coletivas que condicionam a menor ou a maior garantia de potência ou direito dos cidadãos. Na análise das formas de governo, temos uma análise de proporções da participação dos indivíduos de cada estado. Na monarquia, há uma proporcionalidade mínima, pois o poder está centrado nas mãos de um único soberano (o rei) e isso gera o medo e a subserviência do povo que se sente dependente do poderio bélico do seu soberano. O direito natural aí não garante de forma significativa a realização de sua potência, bem como sua liberdade. Por sua vez, na aristocracia, há uma proporcionalidade dividida ou relativa, pois sendo um governo de poucos, gera-se uma desigualdade social formada por plebeus que se maravilham e se subordinam ao luxo dos aristocratas (os patrícios). Por fim, na democracia, a proporcionalidade da potência coletiva (*multitudo*) ou o direito civil

17 Conforme encontramos fundamentado a partir da proposição 6 da Parte III da *Ética* de Spinoza.

é integral¹⁸, pois há o poder de todos ou da maioria dos cidadãos como vimos. Essa proporcionalidade da democracia permite amenizar de forma significativa o enfraquecimento do *conatus* coletivo causado pela tirania dos déspotas e dos nobres. Embora ainda hoje a democracia no mundo apresente seus limites, como a demagogia de uma elite política que exclui e é intolerante, muitas vezes, a algumas minorias, como os homossexuais, transexuais, os negros, as mulheres, os povos originários, os refugiados, etc., em seu tempo, Spinoza pensou na democracia como o absoluto estado e de proporção máxima à satisfação e realização do direito e potência de uma maioria. Nesse sentido, longe da democracia spinozana mostrar-se distante da nossa realidade contemporânea, ela apresenta-se cada vez mais atual em relação à liberdade de expressão, à luta pela conservação do poder e ao combate à tirania e ao poder teológico-político. Sendo assim, resta ainda uma reflexão à luz do pensamento político spinozano para nossos dias, como: seria a nossa atual democracia, que tem sofrido com tantas crises e ameaças por governos de ideologias extremas nos últimos anos, um governo de proporcionalidade máxima e integral ou de proporcionalidade dividida e relativa?

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1997.

AURÉLIO, D. P. *Imaginação e poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa*. Lisboa: Colibri, 2000.

18 Como defendeu Chauí (*ibid.*, p. 238), a democracia, diferente da monarquia e da aristocracia, não pode ser relativizada ou dividida, assim, sendo integral, a democracia não poderia ter outras formas, pois não há “formas de democracia que suscitem (como nos casos da monarquia e da aristocracia) a pergunta pela melhor – há democracia ou simplesmente não há.”

CHAUÍ, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HÖFFE, O. *Aristóteles*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ÍPAR, E. De la naturaliza y la eventualidade de la democracia (en la Política de Spinoza). In: GRASSET, B. N. A, FRAGOSO, E. A. R, ITOKAZU, E. M, GUIMARAENS, F & ROCHA, M. (Orgs). *Spinoza e as Américas: X Colóquio Internacional Spinoza*, v.2. Rio de Janeiro/ Fortaleza: EdUECE, 2014, pp. 67-82. (Col. *Argentum Nostrum*).

MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1994.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Tradução e notas de Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores).

NEGRI, A. *Espinosa subversivo e outros textos*. Tradução de Herivelto P. Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

PLATÃO. *A república*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*. Tradução: Claudio Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SILVA, V. S. V; CARDOSO, J. C. H. Bento Espinosa (1632-1677) e a Teoria das formas de governo. In: *Revista Tempo da Ciência*. Unioeste, Paraná, v. 21, n. 42, 2014, pp. 95-108.

SPINOZA, B. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.



GILLES DELEUZE E OS ANARQUISMOS: RESSONÂNCIAS E AFINIDADES

CLEVER LUIZ FERNANDES ¹

INTRODUÇÃO

O objetivo desse texto é pensar possibilidades de aproximações entre Deleuze e os anarquistas e dos anarquistas à Deleuze, num movimento de mão dupla. As afinidades e ressonâncias entre Deleuze e os anarquismos e o contrário. Essa ideia surgiu, principalmente, a partir da leitura de um artigo de Edson Passetti intitulado *Atravessando Deleuze*, nele Passetti afirmou que Daniel Colson convidou-nos, no processo de renascimento teórico da anarquia, “à andar com Deleuze, e com tantos outros com os quais a anarquia estabelece afinidades secretas” (2007, p. 56), porém adverte “que as afinidades anarquistas também dependem do temperamento dos envolvidos, de diferentes formas de sensibilidade, jeitos de fazer, predisposições, enfim, as afinidades libertárias como se poderia presumir não são da ordem ideológica” (2007, p. 56). Para ele, as tendências anarquistas compõem grupos de afinidades para mudar a sociedade (2007, p. 5), e essa composição busca forjar unidade, o que é problemático, pois “os anarquistas atuam, vivem e afirmam não tanto pelo princípio de afinidade, mas pelo da coexistência”. E, essa posição seria equivocada, “por ser múltiplo só podemos pensar em anarquismos com

1 Doutor em Filosofia pela UERJ, professor Adjunto do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas, do Centro de Ciência de Bacabal - CCBa, da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

seus propósitos realizando-se mutuamente” (Passetti, 2003, p. 25).

Essas advertências levantadas por Passetti e Colson são importantes, porque a aproximação que se pretende estabelecer entre Deleuze e os anarquismos não se dá na esfera ideológica e nem deseja forjar um tipo de unidade por compreendermos que os anarquismos não operam na formação de grupos de afinidades padronizando diferenças, gerando um tipo de uniformidade, quem faz isso são as democracias (Passetti, 2007, p. 31). Os anarquismos não são pluralistas e “são mais que somas e multiplicações; são potências e intensidades de liberdades” (Passetti, 2007, p. 5). Assim, esse pensar Deleuze entre os anarquistas não é tarefa simples não é da ordem da ideologia, não é da coexistência militante, é de uma outra dimensão. Então, em qual dimensão acontece essa secreta afinidade entre eles? Acredito que, além de compreender essa relação a partir da ideia de acordo discordante, os conceitos de transversalidade e de relação transversal podem ser úteis nesse empreendimento, pois, de acordo com Preciado, em Deleuze “é possível pensar ou escrever transversalmente sobre certos fenômenos sem passar pela experiência real, do mesmo modo que é possível viajar sem sair do lugar” (2014, p. 177).

Desta forma, as afinidades deleuzianas com os anarquismos não são ideológicas e nem de coexistência, são transversais. E essa transversalidade reforça outro elemento importante da e na filosofia produzido pelo filósofo francês, essa perspectiva se afasta do identitarismo, que estabelece a necessidade do “lugar de fala” para pensar, falar e escrever sobre determinados fenômenos. Como se sabe, Deleuze “não está interessado nos discursos que são produzidos em torno da identidade”, pois para ele “o problema da filosofia não é tanto determinar quem

pode pensar ou falar sobre o que, e sim como criar um conjunto de condições que permitiriam a todos e a cada um falar” (Preciado, 2014, p. 177-9).

Por isso, para Preciado, “em Deleuze, a transversalidade adquire nova força, convertendo-se em condição de possibilidade de certas experiências de devir” (Preciado, 2014, p. 177). Assim, a transversalidade é um tipo de aproximação, um tipo de afinidade, é uma experimentação sem vivência real. Se não podemos afirmar Deleuze como anarquista militante, podemos assegurá-lo como um anarquista transversal. Não estou com isso querendo vincular Deleuze num nível de identidade anarquista, o que seria violência e incongruência, quero apenas indicar essa aproximação transversal entre ele e os anarquismos. Além do mais, Colson já nos tinha alertado para dois perigos ou deturpações possíveis quando se faz essa aproximação e que se deve evitar: Ele escreveu:

A primeira, a mais fácil de evitar porque Deleuze não se presta a isso, consistiria em querer reduzir este filósofo a um ponto de referência anarquista de forma superficial e anedótica, tentando vinculá-lo em um nível de identidade a uma família política. A segunda deturpação, inversa e mais tentadora, consistiria em considerar a filosofia de Deleuze como inteiramente nova, ou seja, como um pensamento que, como outros, exigiria uma transformação teórica completa do movimento libertário, uma ruptura radical com seu passado e um re-fundamento de um projeto até então vinculado a um contexto oitocentista, que, portanto, deveria ser quase totalmente reinventado. Quanto à França, essa tentação pode ser encontrada, por exemplo, na desaparecida revista “*Les CEillets Rouges*”, que no final da década de 1980 foi uma das raras tentativas de reconhecer a importância de Deleuze para o pensamento libertário (Colson, 2011, p. 53).

Duas tentações que se devem evitar, rotular Deleuze de anarquista e transformar sua filosofia num tipo de teoria anarquista, assim é necessário fugir das caricaturas anedóticas, que são superficiais e deformadoras e também não se deve esquecer que os anarquismos e a anarquia dispensam-se de teoria, “pois toda teoria sempre é um pensamento superior. A anarquia é formada por miríades de práticas libertárias que se atualizam” (Passetti, 2007, p. 32). Além disso, nos lembra Colson, “em relação a Deleuze, o maior perigo é sempre fazer muito e não o suficiente” (Colson, 2011, p. 53). Mas, o que seria suficiente nessa questão complexa? Bastaria mostrar os pontos de afinidades entre os conceitos criados por Deleuze e as teorias anarquistas? Acho pouco provável, apesar de ser necessário, num primeiro movimento pensar Deleuze e os anarquismos e perceber que a ontologia anárquica de Deleuze tem a ver com a inspiração teórica inicial que deu vida aos anarquismos; as duras ponderações contra a filosofia da representação, a lógica rizomática, a dialética serial, entre outras coisas são de forte inspiração anarquista; e, da mesma forma, num movimento inverso, é possível perceber que os anarquismos se renovaram ao se aproximarem da filosofia de Deleuze.

Vejo na TAZ (Zona Autônoma Temporária) de Bey (2018) um exemplo claro de criação conceitual anarquista de inspiração deleuziana. Ela é a máquina de guerra. Mesmo não tendo a ver diretamente com a ideologia anarquista, o pensamento de Deleuze tem relações transversais com os anarquismos de ontem e de hoje. Colson trabalhou muito na primeira direção, pois sua preocupação primeira foi pensar a “maneira como o pensamento de Deleuze nos permite e nos reconecta com a inspiração inicial do movimento anarquista” (Colson,

2011, p. 54), ou seja, mostrar a ligação num longo arco que vai de Proudhon à Deleuze. É o que temos no seu *A little philosophical lexicon of anarchism from Proudhon to Deleuze* (2019), Colson, numa releitura a contrapelo, mostra que é possível perceber conexões entre a filosofia de Deleuze e o pensamento libertário. Pois “se por um lado a extrema novidade de seu pensamento rompe com as evidências e os hábitos, por outro lado, não é o resultado de uma ruptura com o passado, porque consiste antes numa releitura e re-apropriação desse passado” (Colson, 2011, p. 54). Assim, Colson afirma que:

Talvez seja necessário um esclarecimento que nos permita compreender melhor como a filosofia de Deleuze possibilita uma releitura dos primeiros textos libertários. O esquecimento da inspiração originária do anarquismo não foi simplesmente consequência, mas feliz neste caso, das formas assumidas pelo movimento libertário, ou seja, de sua grande dificuldade em se transformar em Igreja ou instituição. Em sintonia com o pensamento anarquista e suas intuições, esse esquecimento foi um efeito de seu tempo, do terrível período inaugurado pelos massacres da Primeira Guerra Mundial e continuou com o fascismo, o nazismo e o stalinismo, e terminou com o genocídio da Segunda Guerra Mundial. É provavelmente devido ao seu forte apelo à vida e à relação concreta com os outros e com o mundo que os textos de Proudhon e Bakunin escaparam por tanto tempo do olhar da morte tão dominante; onde o sarcasmo de Marx e sua violência lógica e demonstrativa teriam tido ecos tão duradouros. Só um certo tipo de vida e prática teórica poderia devolver sentido a textos que, se já não tinham leitores, certamente não o devia à inércia ou à preguiça dos possíveis interessados, mas àquela falta de “visibilidade” de que Deleuze fala sobre Foucault; ou seja, a ausência de “formas de brilho” capazes de fazê-los sair das sombras, para reinventar e mostrar mais uma vez, para citar Deleuze, os “flashes”, os

“brilhos” e os “fagulhas” do pensamento que os anima (2011, p. 57).

Para Colson tem-se a partir da filosofia de Deleuze um renascimento do pensamento libertário, pois mesmo sendo claro para todos os leitores de Deleuze que provavelmente Deleuze não tenha lido Proudhon e nem Bakunin, uma vez que não existe nenhuma citação direta deles em suas obras, é indubitável as forças anarquistas atravessando Deleuze. Colson enfatiza que:

É quase certo que Deleuze não leu Proudhon ou Bakunin e, pelo que sei, ele nunca os menciona [...]. Mas como deixar de experimentar uma sensação precisa e deslumbrante de reminiscência quando, três anos após a publicação do estudo de Ansart sobre Proudhon, os primeiros capítulos do *Anti-Édipo* de Deleuze-Guattari podem ser lidos? Em poucas frases, e acreditando que ainda podem conectar sua invenção a Marx, Deleuze e Guattari redescobrem repentinamente uma das dimensões essenciais do pensamento de Proudhon: no que diz respeito ao social, por exemplo, quando mostram como isso “forma uma superfície onde toda a produção é gravada e parece emanar da superfície de gravação”; ou no que diz respeito à psicanálise, quando mostram como Édipo se revirou sobre as máquinas desejanças, como “se apropriou da produção desejança como se dele emanassem todas as forças produtivas do desejo” (2011, p. 58).

No terceiro capítulo do *Anti-Édipo*, tem-se a resposta de Deleuze-Guattari sobre a origem do Estado, a teoria do URSTAAT, que é ampliada no *Mil Platôs*, especificamente no *Tratado da Nomadologia*. Neste esforço interpretativo, Colson mostrar como o pensamento de Deleuze pode restaurar vida e significado aos textos originais do anarquismo inscrevendo-os ao contemplá-los em um movimento teórico e prático muito mais amplo. Limitar-me-ei, a título indicativo, a destacar dois aspectos deste esforço colsoniano. Ele escreveu:

O primeiro diz respeito à maneira como o anarquismo vê a relação entre o homem e a natureza, aquela natureza da qual Descartes queria que o homem fosse senhor e dono. Sabemos, principalmente pelo debate ecológico, o quão atual é esse problema. Do ponto de vista histórico, não se pode excluir que o anarquismo, em sua representação mais comum, acabou compartilhando as ilusões de onipotência do dualismo cartesiano, que é a visão de um homem radicalmente separado da natureza e do resto do mundo, capaz de decidir livremente o que fazer com esta natureza e este mundo. Os textos fundadores do movimento libertário, entretanto, são muito explícitos nesse ponto. Para o anarquismo, o homem é inseparável de um mundo que o cerca e passa por ele. E é nesse mundo, investindo-o em sua totalidade, que o anarquismo concebe seu projeto de emancipação. Todos conhecem a famosa frase de Elisée Reclus: “O homem é a natureza que se torna consciente de si mesma”.

Em sua simplicidade um tanto provocativa, e deixando de lado sua dimensão providencialista de um grande épico histórico, esta afirmação expressa uma posição incansavelmente reafirmada pelos primeiros teóricos anarquistas. De Proudhon, quando mostra como o homem vivo é um “todo” da mesma forma que “a planta e o cristal” o são; ou quando enraíza a liberdade humana em um longo desenvolvimento da espontaneidade, desde o “nível mais baixo de seres inorganizados” até “plantas e animais”. De Kropotkin, quando, na esteira de Spinoza, ele explica que “o homem faz parte da natureza, porque sua vida pessoal e em sociedade também é um fenômeno da natureza”. De Bakunin, sobretudo, pela sua forma de conceber a revolta, segundo a fórmula milenar da explosão excessiva e violenta, a partir do instinto, da “paixão” e da “vida”; mas também em seus textos mais filosóficos, quando observa, contra todas as formas de idealismo e transcendência, que: “[O homem] nada mais é que a natureza; seus sentimentos mais sublimes ou mais monstruosos, as determinações mais distorcidas, as

mais egoístas ou as mais heroico de sua vontade, de seus pensamentos mais abstratos, mais teológicos, mais absurdos, tudo isso nada mais é do que natureza. Vem este sonho monstruoso? De onde? Mas da teologia, da ciência do Nada e, mais tarde, da metafísica, que exige a reconciliação impossível do Nada com a realidade”.

Seria errado reduzir ao naturalismo essa maneira de conceber o lugar do homem no mundo que o cerca e o atravessa; um naturalismo, entretanto, piorado por Kropotkin com suas tentativas malsucedidas de dar ao anarquismo uma base científica emprestada da biologia e das ciências naturais. Com Deleuze, mas também com outras abordagens filosóficas, sejam contemporâneas ou de autores que estamos redescobrimo, como as de Bruno Latour e Isabelle Stengers, por exemplo, ou de Gibert Simondon e Gabriel Tarde, torna-se possível não apenas avaliar plenamente as concepções teóricas de Proudhon e Bakunin, mas também para compreender melhor o significado político e filosófico das metáforas telúricas de Desjacques ou Coeurderoy; torna-se possível dar sentido à ação direta e à “propaganda do fato”, tão desacreditada e incompreendida; torna-se possível inscrever as experiências mais importantes do movimento libertário, na Espanha e fora dela, em um projeto e em um processo em que as palavras “humanidade”, “natureza”, “individual”, “coletivo”, “ação”, “liberdade” eles adquirem um significado completamente diferente.

Como em Spinoza e Nietzsche, a natureza a que se referem Proudhon e Bakunin não é redutível nem ao reino dos vivos, nem à figura mais ou menos personalizada da terra, mesmo ampliada à escala de todo o universo, do todo mundo físico. Para eles, e no contexto de uma concepção explicitamente filosófica ou ontológica, a Natureza é o Ser, a totalidade do que é, o real, o “mundo real” que Bakunin opõe às reivindicações do “fantasma divino”, a todas as formas de idealismo, a qualquer forma de transcendência. Com base nas análises de Deleuze, em sua releitura de

Spinoza, Nietzsche, Bérgeon, Leibniz e alguns outros, o anarquismo pode não só recuperar sua inspiração original, mas também enquadrá-la em um movimento de pensamento muito mais amplo, que lhe permite desenvolver todas as implicações com as quais está grávida. Contrariamente a qualquer transcendência e a qualquer dualismo, a todas as formas de oposição do homem ao mundo que o rodeia, atravessa-o e o constitui, e a qualquer desejo de outro mundo que não represente uma possibilidade já aberta no aqui e agora, o anarquismo de Proudhon e Bakunin pode finalmente aparecer pelo que é: um monismo e imanentismo absolutos. Para eles, como para Spinoza e Nietzsche, tudo é dado e, portanto, tudo é possível, porque essa totalidade já presente é infinita em suas possibilidades; e essas possibilidades dependem do fato de que os seres humanos podem montar tudo de maneira diferente, de um número infinito de maneiras.

O segundo ponto de encontro entre o pensamento de Deleuze e o que esse mesmo pensamento nos permite dizer sobre o anarquismo, certamente mais importante porque diz respeito ao cerne do projeto e do processo libertário. Em uma passagem do MIL PLATÔS que citei antes, Deleuze e Guattari definem anarquia desta forma: “Anarquia e unidade são uma, a mesma coisa, não a unidade do Um, mas uma unidade estranha que se diz apenas do múltiplo”. É aqui, sem dúvida, que medimos toda a distância que, no plano do pensamento, separou o anarquismo originário das formas teóricas ou pragmáticas que mais tarde se deu. Noção fundadora do movimento libertário, a anarquia como um pensamento-motivo perdeu seu significado problemático e teórico ao longo do tempo. Transformou-se, certamente por razões de credibilidade, em um modelo político vago e pobre: a ausência de um governo, um dia, em um futuro indeterminado. Mas, graças a Deleuze, a anarquia pode redescobrir sua força original, dar novamente um nome, como objetivo e como meio, à afirmação do múltiplo, à afirmação da multiplicidade dos seres e de

sua capacidade de compor um mundo sem hierarquia nem domínio (Colson, 2011, p. 58-60).

Estes dois destaques de Colson são demonstrativos deste encontro entre o pensamento de Deleuze e os pensamentos anarquistas, mas não é suficiente. Nessa direção temos que pensar também a ontologia de Deleuze que é desdobramento dessa definição de anarquia sinalizado por Colson. Porém, como Deleuze e Guattari afirmam “antes do ser, há a política” (2012a, p. 85), é importante pensar a ontologia relacionada a política. Mas, antes de entrar nessa articulação entre política e ontologia, vamos apresentar o uso deleuziano do termo anarquia e anarquia coroada, fortemente presente na sua ontologia.

1.1 A ANARQUIA E ANARQUIA COROADA

Este termo a princípio contraditório e estranho, pois coroa remete a reis, imperadores, príncipes, e isso a hierarquia, estratificação, subordinação, aquilo que é o oposto do desejo anárquico, desejo de igualdade plena, horizontalidade e a unidade do múltiplo. Assim, quando se observa a presença deste termo na produção de Deleuze compreende-se seu uso desterritorializador. Na obra *Diferença e Repetição (DF)* temos um duplo uso do termo: duas vezes o termo *Anarquia* sem adjetivação e sete vezes o termo composto *Anarquia Coroada*, o porquê dessa distinção não fica claro, entretanto, como o próprio Deleuze ensina quando um pensador usa um termo semelhante, não podemos colocar um sinal de igualdade entre estes usos, no fundo do processo o pensador tinha uma intenção ao fazer essa distinção. Não podemos aqui simplificar esta posição deleuziana, o que temos que realizar é cruzar os usos e verificar os elementos ou componentes associados por ele na obra.

Quando pela primeira vez nos deparamos com o termo anarquia no *DF*, Deleuze está pensando a questão da distribuição e partilha do ser unívoco (debate ontológico) e assegura que temos duas acepções completamente diferentes, sem conciliação possível; por um lado, existe “uma distribuição que implica uma partilha do distribuído: trata-se de repartir o distribuído como tal... Este tipo de distribuição procede por determinações fixas e proporcionais, assimiláveis a ‘propriedade’ ou territórios limitados na representação”; e, por outro lado, há “uma distribuição totalmente diferente desta, uma distribuição que é preciso chamar de nomádica, um nomos nômade, sem propriedade, sem cerca e sem medida” (2006, p. 68-69).

A conclusão dessa filosofia da terra deleuziana é que partilhar a Terra é muito diferente de partilhar o espaço. A Terra como espaço aberto, sem limites precisos, onde “nada cabe ou pertence a alguém, mas todas as pessoas estão dispostas aqui e ali, de maneira a cobrir o maior espaço possível” (Deleuze, 2006, p. 69). A ontologia anárquica deleuziana “visa coibir todo tipo de divisão ou cisão, de diferenciação ilegítima que justifique ou legitime um modo de organização social no interior do qual a exclusão é a regra” (Agostinho, 2016, p. 88). E inserido neste debate, poderíamos afirmar, de sua filosofia da terra (na sua ontologia do ser) que Deleuze faz uso do termo Anarquia e logo em seguida Anarquia Coroada:

Esta medida ontológica está mais próxima da desmesura das coisas que da primeira medida; esta hierarquia ontológica está mais próxima da *hybris* e da ANARQUIA dos seres que da primeira hierarquia. Ela é o monstro de todos os demônios. Então, as palavras “tudo é igual” pode ressoar, mas como palavras alegres, com a condição de se dizê-las do que não é igual neste SER igual unívoco... Todas estão numa proximidade

absoluta ali onde a *hybris* a situa e, grande ou pequena, inferior ou superior, nenhuma delas participa mais ou menos do ser ou o recebe por analogia. Portanto, a univocidade do ser significa também a igualdade do ser. O ser unívoco é, ao mesmo tempo, distribuição nômade e ANARQUIA COROADA (Deleuze, 2006, p. 68-9).

Para Deleuze, a univocidade e a analogia são inconciliáveis, pois “se o ser é unívoco em si mesmo, enquanto ser, não será análogo, desde que considerado em seus modos intrínsecos ou fatores individuantes”. Assim, “na medida em que se reporta imediatamente à diferença, a univocidade do ser exige que se mostre como a diferença individuante procede, no ser, as diferenças genéricas, específicas e mesmo individuais”. Na univocidade “o ser é que é Diferença, no sentido em que ele se diz da diferença. E não somos nós que somos unívocos num Ser que não é; somos nós, é nossa individualidade que permanece equívoca num Ser, para um ser unívoco” (Deleuze, 2006, p. 70-1).

Para situar a sua ontologia anárquica, Deleuze apresenta um quadro sintético da história da filosofia com os três momentos fundamentais na elaboração da univocidade do ser: a produzida por Duns Scot, a composta por Baruch Spinoza e a realizada por Friedrich Nietzsche. De acordo com ele, Duns Scot “no *Opus oxoniense*, o maior livro da ontologia pura, o ser é pensado como unívoco, mas o ser unívoco é pensado como neutro, *neuter*, indiferente ao infinito e ao finito, ao singular e ao universal, ao criado e ao incriado”, e foi ele que “soube definir dois tipos de distinção que reportavam à diferença este ser neutro indiferente”, a distinção formal e a modal, que “são os dois tipos sob os quais o ser unívoco, em si mesmo, por si mesmo, se reporta à diferença” (Deleuze, 2006, p. 71-2). Com Spinoza, o segundo momento do unívoco, tem-se uma virada epistemológica, “em vez de pensar o ser

unívoco como neutro ou indiferente, faz dele um objeto de afirmação pura. O ser unívoco se confunde com a substância única, universal e infinita: é posto como *Deus sive Natura*”. Com ele o ser unívoco torna-se expressivo e “uma verdadeira proposição expressiva afirmativa”. No terceiro momento dessa síntese histórica da univocidade do ser tem-se a peça elaborada por Nietzsche. Com ele a univocidade do ser é definida na repetição do eterno retorno, que na leitura de Deleuze “o eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir” (Deleuze, 2006, p. 72-3).

Mesmo não sendo tão óbvio, a leitura de Deleuze do eterno retorno é singular, pois, para ele “o caráter seletivo do eterno retorno aparece nitidamente na ideia de Nietzsche: o que retorna não é o todo, o mesmo ou a identidade prévia em geral. Não é nem mesmo o pequeno ou o grande como partes do todo ou como elementos do mesmo” (2006, p. 73). Entretanto, mesmo afirmando a nitidez do caráter seletivo do eterno retorno, Roberto Machado assegura que essa distinção importante na filosofia deleuziana é “difícil de perceber ou até mesmo inexistente no texto de Nietzsche” (2009, p. 98); e reconhece que Deleuze faz de Nietzsche o momento culminante da sua ontologia através desse caráter seletivo de sua interpretação (Machado, 2009, p. 101). Essa posição especial de Nietzsche fica explícita nas seguintes palavras de Deleuze:

[...] o eterno retorno é a univocidade do ser, a realização efetiva desta univocidade. No eterno retorno, o ser unívoco não é somente pensado, nem mesmo somente afirmado, mas efetivamente realizado..

Quando Nietzsche diz que a *hybris* é o verdadeiro problema de todo heraclítico ou quando diz que a hierarquia é o problema dos espíritos livres, ele quer dizer uma mesma coisa: que é na *hybris* que cada um encontra o ser que o faz retornar, como também a espécie de ANARQUIA COROADA, a hierarquia subvertida, que, para assegurar a seleção da diferença, começa por subordinar o idêntico ao diferente (Deleuze, 2006, p. 74).

Após essa aventura dos três momentos do unívoco, Deleuze acrescenta outro elemento em sua ontologia anárquica, que não são necessárias indicar aqui, e na conclusão do DF ele para reforça a importância deste termo em sua produção utiliza o termo ANARQUIA COROADA três vezes e, ao mesmo tempo, afirma sua preferência nietzschiana, pois Nietzsche com o seu eterno retorno alcança o ápice do antiplatonismo e “de sua crítica à filosofia da representação porque não pressupõe o mesmo nem o semelhante, mas é o mesmo do que difere, o mesmo produzido pela diferença ou pela vontade de potência” (Machado, 2009, p. 101). O DF é um esforço para desvencilhar a filosofia da representação, que é considerado por Deleuze o seu veneno. Além disso, é possível afirmar que, com Regina Schöpke, a filosofia da diferença pura de Deleuze desbravou o mundo e ajudou a libertá-lo da “tirania da razão representativa” (2004, p. 194). A representação é o lugar da ilusão, que trai a diferença, outra ilusão é a subordinação da diferença à semelhança. A terceira ilusão concerne ao negativo e a maneira pela qual ele subordina a diferença sob a forma da limitação bem como sob a forma da oposição. “A quarta ilusão é, finalmente, a subordinação da diferença à analogia do juízo” (Deleuze, 2006, p. 368-373). Para o pensamento funcionar ele precisa superar essas ilusões, e para que isso aconteça Deleuze afirma que a teoria do pensamento tem que operar a mesma revolução que

fez com que a arte passasse “da representação à arte abstrata; é este o objeto de uma teoria do pensamento sem imagem” (Deleuze, 2006, p. 382).

Assim, ele fecha sua ontologia anárquica afirmando que “o que é condenado no simulacro é o estado das diferenças livres oceânicas, das distribuições nômades, das ANARQUIAS COROADAS, toda esta malignidade que contesta tanto a noção de modelo quanto a de cópia” (Deleuze, 2006, p. 369). Mas como funciona o simulacro? Deleuze responde que “o simulacro é o sistema em que o diferente se refere ao diferente por meio da própria diferença”. O sistema do simulacro afirma a divergência e o descentramento; a única unidade, a única convergência de todas as séries é um caos informal que compreende todas elas. Nenhuma série goza de um privilégio sobre a outra, nenhuma possui a identidade de um modelo, nenhuma possui a semelhança de uma cópia. Nenhuma se opõe a uma outra nem lhe é análoga.

Cada uma é constituída de diferenças e se comunica com as outras por meio de diferenças. As ANARQUIAS COROADAS substituem as hierarquias da representação; as distribuições sedentárias da representação” (Deleuze, 2006, p. 384), rompendo com a lógica da analogia do ser uma vez que ela implica a representação e “o mundo da representação supõe um determinado tipo de distribuição sedentária, que divide ou partilha o distribuído para dar a uma sua parte fixa”. Mas, para Deleuze, a repetição opõe-se à representação, e por isso “é a única ontologia realizada, isto é, a univocidade do ser” (Deleuze, 2006, p. 416). E ele ainda acrescenta:

A filosofia se confunde com a ontologia, mas a ontologia se confunde com a univocidade do ser (a analogia foi sempre uma visão teológica, não filosófica, adaptada às formas de Deus, do mundo e do eu). A univocidade do ser não significa que haja um só e mesmo ser: ao

contrário, os existentes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, membra disjuncta. A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz em um só e mesmo ‘sentido’ de tudo aquilo de que se diz [...]. Em suma, a univocidade do ser tem três determinações: um só acontecimento para todos; um só e mesmo aliquid para o que se passa e o que se diz; um só e mesmo ser para o impossível, o possível e o real (Deleuze, 2006, p. 185-6).

Aqui encontra-se a impossibilidade de reconciliar a univocidade e a analogia, porque “a univocidade significa: o que é unívoco é o próprio ser, o que é equivoco é aquilo de que ele diz. Justamente o contrário da analogia” (Deleuze, 2006, p. 417). Essa distinção segue outra entre humor e ironia, que são duas orientações filosóficas opostas, duas iniciativas de contestação e subversão da lei (Deleuze, 2009, p. 86). Porém, se ambas são iniciativas de contestações das leis, “a lei não será mais ironicamente subvertida, subindo a um princípio, mas humoristicamente infligida, obliquamente, pelo aprofundamento das consequências” (Deleuze, 2009, p. 88), uma vez que “os valores de humor se distinguem dos da ironia: o humor é a arte das superfícies, da relação complexa entre duas superfícies. A partir de um equívoco a mais, o humor constrói toda a univocidade” (Deleuze, 2011a, p. 255). Se com humor se constrói toda ontologia anárquica deleuziana, é com ele que se subverte a lei e se nega seu poder, ele é uma arma revolucionária, isto é, “uma arma filosófica contra à ironia socrática” utilizada pelos cínicos e sofistas (Deleuze, 2011a, p. 10); e, ao mesmo tempo, arma contra a técnica de ascensão (Deleuze, 2011a, p. 138). É a expressão do antiplatonismo de Deleuze. Para ele, o humor, como um novo valor, assume o lugar do trágico e da ironia.

Pois se a ironia é a coextensidade do ser com o indivíduo, ou do Eu com a representação, o humor é a do senso e do não-senso; o humor é a arte das superfícies e das dobras, das singularidades nômades e do ponto aleatório sempre deslocados, a arte da gênese estática, o saber-fazer do acontecimento puro ou a ‘quarta pessoa do singular’ – suspendendo-se toda significação, designação e manifestação, abolindo-se toda profundidade e altura (2011a, p. 143).

Sem profundidade e sem altura, sentencia Deleuze, o importante é a superfície. Usando a paradoxal expressão de Paul Valéry: “o mais profundo é a pele”, segue assegurando que “tudo tanto mais profundo quando mais isso se passe na superfície” (2011a, p. 11), e na mesma obra ainda afirma “o que é mais profundo do que todo o fundo é a superfície, a pele” (Deleuze, 2011a, p. 143). Aqui tem-se “uma reorientação de todo o pensamento e do que significa pensar: não há mais nem profundidade nem altura” (Deleuze, 2011a, p. 134). Num outro momento acrescenta que “o humor é atonal, absolutamente imperceptível, faz alguma coisa fluir. Está sempre no meio, a caminho. Nunca retrocede, está na superfície: os efeitos de superfície, o humor é uma arte dos acontecimentos puros” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 82).

Além dessa aproximação entre humor e ontologia, Deleuze faz uma relação interessante entre humor e alegria revolucionária, e para ele a alegria revolucionária só é possível quando se compreende a força transformadora do devir-minoritário. A alegria de quem se libertar dos grilhões da axiomática capitalista não é uma alegria dos horrores da guerra, das mortes, das dores produzidas pelos atos revolucionários, pois isso seria um tipo de humor mórbido. Mas existe aquela alegria da libertação, da certeza da construção de um novo mundo, e, isso invoca uma alegria no horror, o que

é uma característica própria dos revolucionários, “que opunha à horrível alegria dos carrascos. Basta que o ódio esteja suficientemente vivo por que dele se possa tirar alguma coisa, uma grande alegria, não de ambivalência, não a alegria de odiar, mas a alegria de querer destruir aquilo que mutila a vida” (Deleuze, 2013, p. 33).

Os revolucionários, ao contrário dos tiranos e dos carrascos, são bem-humorados e assim, ou por isso, suas ações estão repletas de alegria. Não é o ódio que movimenta ação revolucionária, mas sim o desejo de uma nova forma de vida. A alegria revolucionária encontra-se fortalecida na possibilidade de eliminar o julgo, retirar os grilhões, e destruir aquilo que mutila e limita a vida. Para Deleuze, isso acontece porque o humor se reclama e se assume de uma minoria, de um devir-minoritário, o contrário da ironia, que tem “uma pretensão insuportável: a de pertencer a uma raça superior e ser a propriedade dos mestres” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 83). A alegria da minoria é salvadora, ela é transgressora, “nos salva, tiraniza o tirano, amesquinha quem nos tortura, exorciza nossas angústias” (Gomes, 1983, p. 10-1). Existe uma potência revolucionária no humor, neste humor da minoria, que “nunca existe pronta, ela [a minoria] só se constitui sobre linhas de fuga que são tantas maneiras de avançar quanto de atacar” (Deleuze; Parnet, 1998, p. 56).

Além dessa diferenciação entre alegria perversa do carrasco e a alegria do revolucionário, Deleuze e Guattari fazem outra diferenciação interessante entre a violência do aparelho do Estado e a violência da máquina de guerra. A primeira mais dura e mais amarga e a outra mais doce e mais flexível, essa aparente docilidade e flexibilidade da violência da máquina de guerra é porque “ela não tem ainda a guerra como objeto, é que ela escapa

aos dois polos do Estado”, a da violência do imperador mágico e a violência do rei jurista (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 121). Normalmente a violência do Estado é justificada porque ele “só exerce a violência contra os violentos, contra os criminosos – contra os primitivos, contra os nômades, para fazer reinar a paz” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 155). Porém, Deleuze e Guattari não acompanham essa justificativa de uma justa violência do Estado no uso instrumento da máquina de guerra. E, em sua comparação, eles afirmam que:

É bem verdade que a guerra mata, e mutila horrivelmente. Mas ela o faz tanto mais quanto o Estado se apropria da máquina de guerra. E sobretudo o aparelho de Estado faz com que a mutilação e mesmo a morte venham antes. Ele precisa que elas estejam já feitas, e que os homens nasçam assim, enfermos e zumbis (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 121).

Essa justa violência do Estado promotora da paz e o monopólio da legítima defesa são questões controvertidas, que, num trabalho recente, Elsa Dorlin no livro *Autodefesa: uma filosofia da violência* (2020) nos faz pensar muito sobre as bases de sustentação desse direito a violência.

Voltando a questão do uso do termo anarquia coroada, no parágrafo final do DF tem-se a última utilização do termo, Deleuze sintetiza o debate sobre: “As distribuições sedentárias da analogia opõem-se as distribuições nômades ou as ANARQUIAS COROADAS no unívoco. Somente aí ressoam ‘tudo é igual! E ‘tudo retorna’! Mas o tudo é igual e o tudo retorna só podem ser ditos onde a extrema ponta da diferença é atingida” (Deleuze, 2006, p. 417). Essas duas distribuições formatam dois tipos de espaços, por um lado, um espaço extensivo, numerado ou medido do exterior, um espaço estriado e,

por outro, um espaço intensivo, animado pela potência interior numerante de suas multiplicidades, “mas é no espaço liso, que se produz todo devir” (Deleuze; Guattari, 2012b, p. 208) e cria ‘nova terra’, onde a distribuição acontece livremente, sem propriedade e sem divisão. A grande expressão dessa distribuição nômade encontra-se no Corpo sem Órgãos (CsO), “o corpo não formado, não organizado, não estratificado ou desestratificado, e tudo o que escorria sobre tal corpo, particular submoleculares e subatômicas, intensidades puras, singularidades livres pré-físicas e pré-vitais” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 75).

Além desse abundante uso do termo no DF, Deleuze e Guattari fazem o uso deste termo no *IV Platô: Como criar para si um corpo sem órgão?*; essa pergunta, como já foi salientado, nos remete à ordem da experimentação, e a partir desse uso é possível sinalizar três questões importantes: primeiro, a distinção necessária entre órgãos e organismo, pois o CsO não é de modo algum contrário aos órgãos, seu inimigo é o organismo; a segunda, é que neste Platô tem-se, segundo Colson, a melhor definição de anarquismo; e, por fim, a terceira, é possível perceber a aproximação da anarquia coroada deleuziana com o livro de Artaud, Heliogábalo ou o anarquista coroado.

Sem dúvida na produção filosófica deleuziana, Espinosa é uma presença forte e potente, ele recebe até o título de príncipe dos filósofos (Deleuze; Guattari, 2010, p. 60), por isso não se deve desprezar quando ele afirma que “Heliogábalo é Espinosa, Espinosa é Heliogábalo ressuscitado”. Mas, o que se pode pensar a partir dessa declaração? Para Deleuze, Espinosa e Heliogábalo de Artaud exprimem a mesma fórmula, qual seja: “a ANARQUIA e a unidade são uma única e mesma coisa, não a unidade do Uno, mas uma unidade

mais estranha que se diz apenas do múltiplo” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 23). Essa é a melhor definição de anarquismo na visão de Daniel Colson, e quando se analisa os desdobramentos dessa definição percebe-se que realmente ela contempla elementos importantes daquilo que se pode pensar das várias vertentes dos anarquismos. É nesse sentido que Passeti afirma:

Pessoas anarquistas e suas associações são nômades, máquinas de guerras voltadas para destruir hierarquias e criar libertarismos. Não há um só jeito de fazer anarquia. Ela é o exercício da diferença. É a obstrução dos modelos, das semelhanças e dos programas. Não se fala em nome da anarquia. Ela não é uma representação, não respeita representantes, não admite o sequestro da vontade, a obediência a uma autoridade proprietária de uma consciência superior. O anarquista se indispõe contra elites e vanguardas que conduzem rebanhos; ele combate a uniformidade (2007, p. 31).

Numa leitura, mesmo rápida e desatenta, dessa provocativa biografia de Heliogábalo ou o Anarquista coroadado produzida por Artaud encontra-se rapidamente essa definição deleuziana nos seguintes termos:

Ter o sentido da unidade profunda das coisas é ter o sentido da ANARQUIA – e do esforço a fazer para reduzir as coisas levando-as à unidade. Quem tem o sentido da unidade tem o sentido da multiplicidade das coisas, da poeira de aspectos que há que atravessar para se poder reduzi-las e destruí-las (Artaud, 1991, p. 47-8).

À primeira vista a ligação entre imperador e anarquismo parece impossível ou não funciona, pois se contradiz, apesar dessa aparente contradição, Artaud assegura que vê em “Heliogábalo não um doido, mas um insurrecto” e “a sua insurreição é sistemática e sagaz e dirige-a em primeiro lugar contra si próprio” (1991, p. 117-8). Ele assegura que o jovem imperador é um

anarquista-nato que suporta mal a coroa, e todos os seus atos de rei são atos de um anarquista, “inimigo público da ordem pública; mas a sua ANARQUIA, pratica-a ele em primeiro lugar em si-mesmo, contra si-mesmo, e da ANARQUIA em que lança o Governo de Roma pode dizer-se que a prega pelo exemplo e paga por ela o devido preço” (Artaud, 1991, p. 98). Ele é um anarquista corajoso, pois “aquele que acorda esta ANARQUIA perigosa é sempre a sua primeira vítima. E [o anarquista coroadado] é um anarquista que começa por devorar-se a si mesmo e acaba por devorar os seus excrementos” (Artaud, 1991, p. 100). “Nunca tão belo exemplo de ANARQUIA foi dado ao mundo”, sentencia Artaud. Para ele a beleza dessa prática anárquica, levada ao ponto a que Heliogábalo a levou, é poesia realizada, “é teatro e poesia colocados no plano da realidade mais verídica”. (1991, p. 109-10).

Ulpiano destaca que a ANARQUIA em Heliogábalo “deixa de ser um postulado político para tornar-se abertura para a filosofia, que faz uma viagem além do logos; não do celerado, nem do exacerbado – mas do que descobre outro corpo” (2013, p. 228). Porém, mesmo não sendo um postulado político, a prática anarquista descrita tem impactos políticos significativos, principalmente, ao exprimir “a dificuldade de atingir este mundo da ANARQUIA COROADA, se se fica nos órgãos..., e se permanece fechado no organismo, ou em um estrato que bloqueia os fluxos e nos fixa neste nosso mundo”. E isso só acontecerá com a constituição do novo corpo, dado que “o corpo é o corpo. Ele é sozinho. E não tem necessidade de órgãos. O corpo nunca é um organismo. Os organismos são os inimigos do corpo. O CsO não se opõe aos órgãos, mas, com seus órgãos verdadeiros que devem ser compostos e colocados,

ele se opõe ao organismo”, já que o organismo não é corpo, ele é um estrato sobre o CsO, “que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil”. A estratificação do CsO é dinâmica e não para nunca, e “é nele que os órgãos entram nessas relações de composição que se chamam organismo. O CsO grita: fizeram-me um organismo! Dobraram-me indevidamente! Roubaram meu corpo! ” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 24-5). A estratificação acontece não apenas na organização, mas também pela significação e subjetivação. Deleuze e Guattari afirmam que o corpo será organizado e tornar-se-á um organismo para não se tornar num depravado; que o corpo será significativo e significado, intérprete e interpretado, para não se virar num desviante; e, por fim, o corpo “será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre um sujeito de enunciado”, para não se transformar num vagabundo (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 24-5).

A insurreição anarquista é esse grito do CsO por outra forma de vida e assim passar da organização inorgânica para organização orgânica dos órgãos, pois “o corpo sem órgãos não se define pela ausência de órgãos, nem se define exclusivamente pela existência de um órgão indeterminado; define-se, sim pela presença temporária e provisória dos órgãos determinados” (Deleuze, 2011b, p. 98). Além disso, como foi dito, o CsO não se opõe aos órgãos, mas sim, ao organismo uma vez que desfazer o processo de estratificação “nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensor” (Deleuze; Guattari, 2012a,

p. 25). Deleuze e Guattari alertam que o processo de desestratificação deve ser feito com cuidado e atenção, o CsO e seu plano de consistência não são atingidos desestratificando grosseiramente e, além disso, não basta opor abstratamente os estratos e o CsO.

É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se recomponha a cada aurora; pequenas provisões de significâncias e de interpretação, é também necessário conservar, inclusive par opô-las a seu próprio sistema, quando as circunstâncias o exigem, quando as coisas, as pessoas, inclusive as situações nos obrigam; e pequenas rações de subjetividade, é preciso conservar suficientemente para poder responder à realidade dominante. Imitem os estratos. Não se atinge o CsO e seu plano de consistência desestratificando grosseiramente (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 26).

O CsO é um dos mais encantadores conceitos anarquistas de Deleuze, mas não foi criado por ele, quem o descobriu foi Artaud, e, na verdade, ele não deve ser definido como conceito, mas sim como uma prática, uma experimentação, ou seja, um conjunto de práticas. Ele é um corpo intenso, intensivo, pura intensidade (Deleuze, 2011b, p. 93). Nesse sentido, Deleuze e Guattari afirmam que o CsO é o ovo e o ovo é o CsO, porque “o ovo não é regressivo: ao contrário, ele é contemporâneo por excelência, carrega-se sempre consigo, como seu próprio meio de experimentação... O ovo é o meio de intensidade pura” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 31). Mas apesar da aparente formulação negativa, um CsO “não é um corpo vazio e desprovido de órgãos, mas um corpo sobre o qual o que serve de órgãos [...] se distribui segundo movimentos de multidões, sob forma de multiplicidades moleculares. O deserto é povoado... é um corpo povoado de multiplicidade” (Deleuze; Guattari, 2011a, p. 56). Eles ainda enfatizam que na criação do CsO há sempre um

coletivo mesmo se se está sozinho (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 15). Os órgãos no CsO “não são mais do que intensidades produzidas, fluxos, limiares e gradientes” (Deleuze; Guattari, 2012a, p. 31).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os trabalhos acadêmicos sofrem de um problema crônico, quase sempre, não se tem uma conclusão definitiva, pois existe normalmente um caráter inacabado de toda produção escrita, como afirmou Deleuze, “escrever é um caso de devir sempre inacabado, sempre em via de fazer-se, e que extravasa qualquer matéria vivível ou vivida” (2011c, p.11). Nesse sentido, a produção escrita não tem fim, uma conclusão definitiva não é possível, e aqui se apresenta apenas apontamentos provisórios e inacabados daquilo que se desejava colocar como reflexão das afinidades e ressonâncias anarquistas do pensamento deleuziano.

A intenção inicial era simples, se é que existe algo simples em filosofia, desejava apenas cartografar as afinidades e ressonâncias anarquistas na filosofia de Deleuze. Reconheço, após anos de pesquisa, uma ambição ingênua, pois apesar de conseguir todas as obras do Deleuze, não foi possível fazer o que se desejava, e colocar em cena num tipo de teatro filosófico todos os personagens conceituais com suas marcar anárquicas.

Um ponto marcante, ao longo dessa leitura das obras de Deleuze, foi que não existe diretamente em suas obras citações diretas de Proudhon, Bakunin, Kropotkin, e nenhum destas grandes anarquistas de ontem. Mas, o certo é que essa ausência não significa que Deleuze não tenha sido atravessado por eles, é possível sentir uma forte presença do anarquismo em seu pensamento atravessando toda sua produção. Essa certeza anárquica do pensamento de Deleuze fez Raúl Gabás afirmar, na

sua monumental *Historia de la Filosofía: Filosofía del siglo XX*, que ele “participou da política dentro da linha anarquista na França” (2011, p. 630). Essa afirmação não é confirmada em nenhum outro autor pesquisado e, muito menos, assumida por Deleuze, mas o certo é que a sua filosofia é reconhecida por várias vertentes dos anarquismos contemporâneo como importantes para a renovação do pensamento anarquista. Como vimos anteriormente, Colson afirma que Deleuze provocou um renascimento do pensamento libertário, e, ao mesmo tempo, muitas tendências anarquistas tem sua base de sustentação na filosofia deleuziana.

Assim, com essas afinidades e ressonâncias anarquistas, a filosofia de Deleuze é uma brisa anárquica sobre as tendências anarquistas. Pode-se afirmar que ela nasce para anunciar a falência da representação, isto é, da ilusão venenosa e tirânica da representação. Essa luta contra todas as formas de representação acontece logo no início de sua produção, quando se afasta do que denominou de imagem do pensamento dogmático e assumiu que “a teoria do pensamento é como a pintura: tem necessidade dessa revolução que faz com que ela passe da representação à arte abstrata, é este o objetivo de uma teoria do pensamento sem imagem” (Deleuze, 2006, p. 382).

Antes mesmo do *Diferença e Repetição*, já nos seus primeiros trabalhos ele lança sua carga contra a filosofia da representação para escapar da “noção de representação que envenena toda a filosofia”. Sua filosofia contrapõe a imagem representacional do pensamento, pois ao contrário dos que advogam essa filosofia, pensar para ele não é um ato natural, nem é fruto de um bom método, e nem de uma boa vontade para se aproximar do verdadeiro. Pensar é precisamente

a contingência de um encontro que força e faz pensar. Só se procura a verdade coagido e forçado, pois a gênese do pensar “implica alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor... pensar é sempre interpretar, isto é, explicar, desenvolver, decifrar, traduzir um signo” (Deleuze, 2010, p. 91).

Ele, nessa sua luta anárquica, lança o questionamento, que poderíamos dizer atravessa o projeto de uma filosofia do futuro a partir de Nietzsche, que erigiu uma nova imagem do pensamento e o libertou dos fardos que o esmagam (Deleuze, 2018, p. 245): “Que filósofo não desejaria construir uma imagem do pensamento que não dependesse mais de uma boa vontade do pensador e de uma decisão premeditada?” Ele responde de forma enfática “sempre que se sonha com um pensamento concreto e perigosos, sabe-se muito bem que ele não depende de uma decisão nem de um método explícitos, mas de uma violência encontrada, refratada, que nos conduz, independentemente de nossa vontade” (Deleuze, 2010, p. 93). Essa nova imagem do pensamento nos liberta do mundo das representações. É o antídoto contra o veneno. Essa crítica lembra muito a luta contra a representação política, o veneno da vida. A filosofia de Deleuze nos livra da tirania da razão representativa, nos deixa livres.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Larissa Drigo. Por uma anarquia coroada: ontologia e política em Deleuze e Guattari. *Poiesis Revista de Filosofia*, v.13, n.1, p. 809-98, 2016. Unimontes.

ARTAUD, Antonin. *Heliogabalo ou o anarquista coroado*. Tradução Mário Cesariny. Lisboa: Assírio e Alvim, 1991.

BEY, Hakim. TAZ: Zona autônoma temporária. Tradução Patrícia Decia e Renato Resende. Livros da Revolta, 1990.

BEY, Hakim. TAZ: Zona autônoma temporária. Tradução Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Veneta, 2018.

COLSON, Daniel. *A little philosophical lexicon of anarchism from Proudhon to Deleuze*. Brooklyn, NY, 2019.

COLSON, Daniel. O anarquismo hoje. *Revista de ciências sociais*, n. 36, abr, 2012, p. 75-90.

COLSON, Daniel. Deleuze e la rinascita del pensiero libertário. Tradução Giorgio Sciabica. In: VACCARÒ, Salvo. (org.). *Pensare altrimenti: anarchismo e filosofia radicale del novecento*. Palermo: Eleuthera, 2011. p. 51-62.

DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: Lógica da sensação*. Tradução José Miranda Justo. Lisboa, Orfeu Negro, 2011b.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. rev. at. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Tradução Carlos Piquet e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DELEUZE, Gilles. *Sacher-Masoch o frio e o cruel*. Tradução Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. Tradução Peter Pál Pelbart. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2011c.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução Luiz Roberto Salinas Fontes. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011a.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-OEdipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit, 1972.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Ed.34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2011a. (vol.1).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2011b. (vol. 2).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012a. (vol. 3).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012b. (vol. 4).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2012c. (vol. 5).

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.

DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. Tradução Jamille Pinheiro Dias; Raquel Camargo. São Paulo: UBU, 2020.

FERNANDES, Clever Luiz. Deleuze: literatura, vida e saúde. *Afluente: Revista Eletrônica de Letras e linguística da UFMA*. v. 2, n. 6, p. 12-27. set-dez, 2017.

GABÁS, Raúl. Historia de la Filosofía: Filosofía del siglo XX. Barcelona: Herder, 2011. (vol. III).

GARCÍA, Raúl. *La anarquía coronada: La filosofía de Gilles Deleuze*. Buenos Aires: Colihue, 1999.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 1983.

MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MACHADO, Roberto. *Deleuze, a arte e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

PASSETTI, Edson. *Anarquismo e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez, 2003.

PASSETTI, Edson. Atravessando Deleuze. *Verve*, 8: p. 42-48, 2005.

PASSETTI, Edson. Anarquismo e sociedade de controle. Colóquio Foucault/Deleuze. Unicamp, 2000.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Manifesto contrassexual*. Tradução Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1, 2014.

SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze: o pensador nômade*. São Paulo: Edusp, 2004.

ULPIANO, Claudio. *Gilles Deleuze: a grande aventura do pensamento*. Rio de Janeiro: Funemac Livros, 2013.



POSSÍVEIS EQUÍVOCOS EM TORNO DO SIGNIFICADO E DO USO DO TERMO LIBERDADE DE EXPRESSÃO NO CONTEXTO BRASILEIRO ATUAL: UMA LEITURA KANTISTA

DANIELTON CAMPOS MELONIO¹

I

Objetivo neste capítulo sugerir uma interpretação sobre o conceito de liberdade de expressão, buscando apontar possíveis equívocos do modo como certos políticos vinculados à extrema direita no Brasil têm se apropriado desse conceito nos últimos anos e distorcido, por consequência, o autêntico sentido do termo.

Para realizar essa tarefa me fundamento, sobretudo, na orientação de conceitos propostos por Immanuel Kant e Domenico Losurdo. Do primeiro, busco auxílio teórico em especial nos conceitos de *uso público* e *uso privado* da razão, expostos pelo filósofo prussiano no texto *Resposta à pergunta: o que esclarecimento?* De Losurdo, recorro aos conceitos de *autocensura* e *compromisso* apresentados no livro *Autocensura e compromisso no pensamento político de Kant* para sugerir possíveis limites subjetivos para a manifestação pública de ideias e opiniões, que é a base para a liberdade de expressão.

Este capítulo está dividido em três momentos. No primeiro, pretendo indicar possíveis equívocos sobre a maneira como parte da extrema direita no Brasil

1 Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da UERJ. Professor adjunto III da UFMA, vinculado ao DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH do *campus* Dom Delgado. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Estética Alemã Moderna – GEP-ESTÉTICA. E-mail: danielton.melonio@ufma.br.

tem se apropriado do termo liberdade de expressão. No segundo, apresentarei o contexto vivido por Kant no século XVIII em que ele e seus contemporâneos discutiram sobre a liberdade de expressão, bem como explicitarei os conceitos de uso público e uso privado da razão, com intuito de caracterizar a maneira como a manifestação pública deve ser realizada de forma responsável, promovendo, dessa forma, o esclarecimento mútuo entre os sujeitos. Por fim, pretendo apontar os limites necessários para o exercício da liberdade de expressão, tanto os objetivos quanto os subjetivos.

II

Em termos jurídicos, a liberdade de expressão pode ser definida como o direito de “manifestação do pensamento, possibilidade de o indivíduo emitir suas opiniões e ideias ou expressar atividades intelectuais, artísticas, científicas e de comunicação, sem interferência ou eventual retaliação do governo” (Brasil, 2020). Esse direito está assegurado em diversos dispositivos jurídicos.

Em nível internacional, por exemplo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu Art. 19, faz o seguinte registro:

[...] todo o indivíduo tem direito à liberdade de opinião e de expressão, o que implica o direito de não ser inquietado pelas suas opiniões e o de procurar, receber e difundir, sem consideração de fronteiras, informações e ideias por qualquer meio de expressão (DUDH, 1948).

No âmbito do arcabouço jurídico nacional, a Constituição Federal de 1988 apresenta a seguinte dicção sobre a liberdade de expressão:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do

direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

...

IV - é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato;

...

Art. 220. A manifestação do pensamento, a criação, a expressão e a informação, sob qualquer forma, processo ou veículo não sofrerão qualquer restrição, observado o disposto nesta Constituição.

...

§ 2º É vedada toda e qualquer censura de natureza política, ideológica e artística. (Brasil, 2011, grifos meus).

A despeito da semelhança em alguns aspectos, liberdade de expressão se distingue da liberdade de imprensa (ou liberdade de comunicação), uma vez que esta última tem relação com o direito de informação, garantindo “a possibilidade do cidadão criar ou ter acesso a diversas fontes de dados, tais como notícias, livros, jornais, sem interferência do Estado” (Brasil, 2020). E assim como a liberdade de expressão, a liberdade de imprensa encontra amparo na legislação vigente tanto em nível nacional quanto internacional. A Constituição Federal, por exemplo, garante em seu Artigo 220, §1º, que: “Nenhuma lei conterà dispositivo que possa constituir embaraço à plena liberdade de informação jornalística em qualquer veículo de comunicação social, observado o disposto no art. 5º, IV, V, X, XIII e XIV” (Brasil, 2011).

Apesar das diferenças conceituais, tanto a liberdade de expressão quanto a de imprensa são pilares fundamentais para o exercício da democracia. Ambas são tão essenciais que foram resguardadas pelo Estado Democrático de Direito em seu aparato jurídico. Nesse sentido, a efetividade da democracia depende da garantia e da manutenção das condições para a efetivação desses dois direitos.

Ademais, o exercício da liberdade de expressão e de imprensa devem contribuir para a formação de um espaço público capaz de fomentar a produção da opinião pública. Em decorrência disso, emerge a publicidade de pensamento, ideias e opiniões, uma das características básicas da democracia. Sobre essa questão, ao refletir sobre os diferentes contextos da França, Inglaterra e Alemanha do século XVIII, Habermas faz a seguinte observação:

O que é submetido ao juízo público ganha ‘publicidade’ [*Publizität*]. No fim do século XVIII, surge o termo inglês *publicity*, derivado do francês *publicite*. Na Alemanha, a palavra aparece no século XVIII. A própria crítica se apresenta na forma de *öffentlichen Meinung* [opinião pública], termo que se formou a partir de *opinion publique* na segunda metade do século XVIII. Quase simultaneamente surge na Inglaterra *public opinion*; contudo, muito tempo antes já se falava de *general opinion* (Habermas, 2014, p. 134).

Por conseguinte, a defesa da liberdade de pensamento e de manifestação pública de pensamento, ideias e opiniões feita pelos iluministas no século XVIII, bem como a efetivação desse direito por meio das Revoluções Americana e Francesa, além da garantia legal do exercício desse direito nos textos jurídicos que regulam o funcionamento do Estado Democrático de Direito, indicam o quanto a liberdade de expressão é crucial para a democracia.

Mas apesar disso, testemunhamos nos últimos anos grupos que defendem práticas antidemocráticas se apropriarem de uma suposta defesa da liberdade de expressão. Interpretam os dispositivos legais disponíveis sobre o tema de forma a distorcer o verdadeiro significado do termo. Transformam esse direito fundamental para a democracia em um instrumento perverso para propagar o ódio, preconceitos e *fake news*.

De modo ideológico, num sentido marxiano do termo, divulgam uma ideia falsa e distorcida de que por meio da liberdade de expressão podem dizer tudo o que quiserem, sem que possam sofrer nenhuma censura ou sanção como consequência dessas afirmações públicas. Usam, sobretudo, as redes sociais para exercitar essa suposta “liberdade de expressão” que tanto defendem. Enfim, para esses grupos e indivíduos a liberdade de expressão passa a ser entendida como liberdade irrestrita de manifestação pública de qualquer opinião. Acreditam ainda que podem realizar essa prática sem que sejam importunados, e que estão supostamente amparados pela Constituição Federal de 1988 para efetivar isso.

Dentre os maiores defensores dessa prática distorcida da liberdade de expressão estão alguns políticos, influenciadores digitais e jornalistas ligados à extrema direita no Brasil. Posso citar aqui, por exemplo, os casos notórios dos ex-deputados Roberto Jefferson e Daniel Silveira, e do deputado federal Nikolas Ferreira, todos defensores desse suposto direito à liberdade de expressão.

Em nome desse suposto direito, Jefferson fez no ano de 2021 declarações duras, equivocadas e violentas nas redes sociais criticando o sistema eleitoral e membros do Superior Tribunal Federal. Suas afirmações ultrapassam os limites legais e foram tipificadas como crime. No bojo do processo que investiga as atuações das milícias digitais que tramitam no STF, o ministro Alexandre de Moraes determinou a prisão preventiva do ex-deputado, convencido de que as manifestações de Jefferson se enquadram como atos criminosos, e que a perpetuação dessas manifestações poderia produzir risco para a democracia (Paula, 2021).

O ex-deputado Daniel Silveira, por sua vez, acreditando também que estava exercendo seu suposto

direito de liberdade de expressão, seguiu os passos de Jefferson e fez declarações violentas em redes sociais. Silveira ofendeu publicamente ministros do STF, acusando-os de corrupção, por exemplo. Usando palavras de baixo calão, xinga os ministros da Suprema Corte, em especial Edson Fachin, Roberto Barroso e Gilmar Mendes. A Procuradoria Geral da República ofereceu denúncia contra Silveira e o mesmo foi preso preventivamente na sequência. Dentre as os crimes cometidos por ele denunciada pela PGR estão:

- 1) praticar agressões verbais e graves ameaças contra ministros da Corte para favorecer interesse próprio, em três ocasiões; 2) incitar o emprego de violência e grave ameaça para tentar impedir o livre exercício dos Poderes Legislativo e Judiciário, por duas vezes, e 3) incitar a animosidade entre as Forças Armadas e o STF, ao menos uma vez (Amazonasatual, 2022).

O deputado federal por Minas Gerais Nikolas Ferreira também seguiu os passos dos que o antecederam e ultrapassou os limites da liberdade de expressão. Em 2022 ele fez declarações em um podcast afirmando que o Holocausto não existiu, e que a possibilidade da circulação dessa tese contrária poderia contribuir para que as pessoas pudessem chegar à conclusão de que tudo passou de um engodo histórico. Ele afirmou que fez essa declaração sustentado pelo direito da liberdade de expressão. Essas declarações foram repudiadas tanto pelo Museu do Holocausto quanto pelo Instituto Brasil-Israel, que identificaram elementos preconceituosos, falsos e antissemita na fala do então candidato (Neiva, 2023). Mas ele não parou por aí. Em 8 de março de 2023 o deputado subiu à tribuna da Câmara dos Deputados e fez um discurso supostamente transfóbico usando uma peruca e se autodenominando de Nicole. Mais uma vez, acreditando estar amparado no direito do exercício

da liberdade de expressão cometeu supostos crimes testemunhados por todo o país (Cartacapital, 2023).

O que há em comum entre esses três exemplos é que todos defendem o direito de exercer a liberdade de expressão. Todavia, o que ocorreu na prática em decorrência disso foi a realização de supostos crimes em nome da defesa desse direito. Eles acreditam que podem fazer qualquer declaração pública, emitir todo tipo de opinião, independentemente do tema, e sem medir as consequências, pois estão amparados no direito constitucional da liberdade de expressão.

No caso dos deputados e senadores envolvidos nesse tipo de caso, talvez por confundir o direito parlamentar de emitir opiniões durante o exercício do mandato, assegurado pelo Art. 53 da Constituição Federal de 1988 com a liberdade de expressão, acabam extrapolando os limites previstos pela lei e cometendo supostos crimes em nome de uma suposta liberdade de expressão.

Com efeito, muitos atos supostamente criminosos têm sido praticados sob a justificativa de estarem amparados pelo direito da liberdade de expressão. Nesse sentido, há muitos equívocos em torno do termo liberdade de expressão que precisam ser esclarecidos.

III

Apesar de estar em voga no Brasil atualmente uma defesa enfática da liberdade de expressão por parte de alguns indivíduos e grupos, o debate em torno do tema não é novo, e nem exclusivo daqueles que a defendem em nosso tempo.

Cabe observar que enquanto na França e na Inglaterra do século XVIII haviam espaços públicos para o debate cultural e político, o território germânico não gozava da mesma liberdade. O controle e autoridade do

soberano eram muito efetivos nesse contexto, evitando que se produzisse um espaço público para crítica de aspectos governamentais. Em decorrência disso, foram criados clubes de leitura e de debate privado, tal como a *Sociedade das Quartas-feiras*, de orientação iluminista; dele participaram muitas figuras ilustres que fomentaram o debate público em torno da *Aufklärung*, como Moses Mendelssohn, Johann Biester e Friedrich Zöllner (Melonio, 2021).

O debate teórico acerca da *Aufklärung* foi de certa maneira inaugurado em 1783 com a publicação de um artigo escrito por Biester questionando a necessidade da sanção religiosa da Igreja para o casamento civil. Ele argumenta nesse artigo que não existe essa necessidade, sobretudo para aqueles indivíduos que são esclarecidos.

Esse artigo produziu como consequência a publicação de outro, redigido por Zöllner. Neste artigo o autor faz reflexões sobre quais devem ser os limites do esclarecimento, levantando a famosa questão: “O que é o esclarecimento?” Este artigo produziu outros em resposta, inaugurando o debate público sobre a *Aufklärung*. Moses Mendelssohn e Kant abriram a sequência da polêmica pública sobre a questão levantada por Zöllner, publicando em 1784 artigos que fomentaram esse debate.

Um aspecto importante a ser destacado sobre o debate público acerca do conceito e limites da *Aufklärung* é que ele aconteceu na esfera midiática da época. Os jornais e revistas foram o meio pelo qual as manifestações dos que participaram desse debate se tornaram públicas. Foi através desses veículos que os envolvidos efetivaram o direito de exercer a liberdade de expressão, ainda que dentro de certos limites (voltarei a ressaltar as fronteiras para a liberdade de expressão em um momento posterior deste texto).

A revista *Berlinische Monatsschrift*, que publicou boa parte dos artigos que foram redigidos em torno da discussão sobre a *Aufklärung*, foi uma das mais importantes da época. Além dela, a revista *Teutsche Mercur* também desempenhou um papel fundamental na divulgação das teses e opiniões dos que participaram do debate público em torno da *Aufklärung* (Melonio, 2021).

O direito de pensar livremente e também de comunicar esse pensamento em público, antes de se tornar um direito positivado no ordenamento jurídico pós Revolução Francesa, como no caso da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e na Constituição Federal brasileira de 1988, se apresentava como uma premissa filosófica crucial para exercício da liberdade de expressão. Sobre essa questão, Kant se pronuncia da seguinte maneira:

A liberdade de pensar opõe-se, *em primeiro lugar* a *coação civil*. Sem dúvida ouve-se dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser tirada por um poder superior, não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção poderíamos nós pensar, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com os outros, a quem comunicamos nossos pensamentos, enquanto eles a nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de *pensar*, o único tesouro que ainda nos resta apesar de todas as cargas civis, e graças ao qual unicamente pode ainda ser produzido um remédio contra todos os males desta situação (WDO², A 325-326).

Além da defesa da liberdade de pensar e de comunicar em público tais pensamentos, Kant ressalta nessa passagem o caráter coletivo, colaborativo e

2 Seguindo as normas e orientações internacionais para a citação das obras de Kant, essa sigla faz referência ao texto *Sich im Denken Orientieren?* (Que significa orientar-se no pensamento?), de 1786.

comunicacional da liberdade de expressão. Essa atividade deve ser coletiva, no intuito de fomentar o esclarecimento mútuo entre os sujeitos. Diferentemente disso, o que presenciamos atualmente, em geral, são manifestações idiossincráticas de indivíduos que falam apenas por si mesmos, afirmando que estão exercitando seu direito de livre manifestação.

Em outro texto dessa época Kant aborda de forma transversal o conceito de liberdade de expressão. Ao expor suas reflexões e argumentos sobre o que significa a *Aufklärung*, o filósofo também toca na questão de como deve ser efetivada a manifestação pública de ideias e pensamentos, bem como quais devem ser os critérios seguidos para que se realize essa manifestação de forma a contribuir para o Esclarecimento.

Em *Resposta à pergunta: o que esclarecimento?* (1784) Kant apresenta duas maneiras de uso da razão que, segundo ele, devem estar presentes no processo da *Aufklärung*: o uso público e o uso privado da razão. Este último ocorre quando membro do aparato estatal faz uso da razão dentro dos limites do cargo que ocupa; aqui a razão é limitada pelas regras que regulam o exercício de certa função na máquina do Estado (WA³, A 484-487).

Por outro lado, o uso público da razão é aquele em que “qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do *mundo letrado*” (WA, A 484-485). Neste caso, mesmo sendo ocupante de um cargo público, segundo Kant, este sujeito teria o direito de se manifestar publicamente sobre diversos temas, inclusive sobre as instituições de que faz parte.

3 Ainda de acordo com as normas internacionais citadas na nota anterior, essa sigla faz referência ao texto *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?), de 1784, e será usada doravante para fazer referência a esse escrito.

Enquanto que no exercício de certos cargos públicos e de certas profissões exigem-se mecanismos de controle do pensamento, da ação e da manifestação pública (uso privado da razão), em outras ocasiões a liberdade de pensar e de comunicar esse pensamento é não só desejável como também necessária (uso público da razão). Nesse sentido, Kant comenta:

Na medida, porém, em que esta parte da máquina se considera ao mesmo tempo membro de uma comunidade total, chegando até à sociedade constituída pelos cidadãos de todo um mundo, portanto na condição de sábio que se dirige a um público, por meio de obras escritas de acordo com seu próprio entendimento, põe certamente raciocinar, sem que por isso sofram os negócios a que ele está sujeito como membro passivo (WA, A 486-487).

Com efeito, segundo Kant, é possível concluir que qualquer sujeito na condição de cidadão (ainda que seja também membro do aparato estatal), pode e deve, por meio de obras escritas *bem fundamentadas*, nas quais manifesta livremente em público “todas as suas ideias, *cuidadosamente examinadas* e *bem-intencionadas*”, exercer plena e autenticamente a liberdade de expressão (WA, A 486-487).

Assim, o filósofo prussiano apresenta critérios importantes para que seja possível orientar a livre e responsável manifestação pública de ideias e pensamentos. Em sua época, grande parte dos participantes seguiu essa orientação e contribuiu para o fomento do debate público acerca da *Aufklärung*; debate esse que atravessou as décadas de 80 e 90 do século XVIII no território germânico.

IV

Ainda que seja um direito baseado na livre atitude de pensar e manifestar tais pensamentos em público,

a liberdade de expressão não deve ocorrer de forma ilimitada. Existem limites objetivos e subjetivos que devem ser observados para que esse direito seja exercido plenamente.

O primeiro tipo de limite que deve balizar a liberdade de expressão é de natureza jurídica. Há no ordenamento jurídico brasileiro regras que regulam e limitam o uso da liberdade de expressão. A própria Constituição Federal de 1988 observa que esse direito não é ilimitado. No mesmo artigo em que registra essa liberdade, a saber, o Art. 220, a Carta Magna ressalta que o livre exercício da manifestação pública deve observar o que está disposto no texto constitucional. Ou seja, o exercício desse direito deve estar balizado nos limites legais e não é, portanto, ilimitado.

Além disso, quando são cometidos supostos ilícitos penais em nome do exercício de uma suposta liberdade de expressão esse direito é ultrapassado. O Código Penal, por exemplo, tipifica certos crimes que são perpetrados contra a honra. A calúnia, a injúria e a difamação são esses tipos de crimes. E quando tais crimes são efetivados em decorrência de um suposto direito de emitir livremente opiniões em público, o limite da liberdade de expressão é extrapolado, e certos crimes passam a ser praticados. O crime de apologia ao crime, Art. 287 do Código Penal e o crime de incitação ao ódio e a violência, Art. 240, § 2º do Código Penal, dentre outros, por exemplo, são por vezes cometidos sob uma suposta alegação de que se está exercendo a liberdade de expressão.

Desse modo, o ordenamento jurídico em vigor limita a liberdade de manifestação pública para evitar que diversos tipos de crimes sejam cometidos em nome de uma suposta liberdade de expressão. Assim, é

possível reconhecer que a liberdade de expressão não é ilimitada.

Além dos limites jurídicos que se impõem para o exercício da liberdade de expressão (que são claramente explícitos, positivados e resguardados pelo ordenamento jurídico) gostaria de sugerir outros de caráter subjetivo (implícitos e tacitamente aceitos pelos que dele se valem). Orientado pelos argumentos de Domenico Losurdo, trago para esta exposição os conceitos de autocensura e compromisso, ressaltando as implicações deles com o problema aqui apresentado.

Como mencionado anteriormente, em comparação com a França e a Inglaterra, a Alemanha experimentava um ambiente bem mais adverso para o exercício da liberdade política. Vários aspectos da vida prussiana eram controlados com rigor pelo soberano. Mesmo no governo de um soberano mais esclarecido como Frederico, o grande, a ordem social era mantida de forma rigorosa por meio do poder imperial. E no caso do governo de Frederico Guilherme II, o controle era bem mais severo. Só para ilustrar, o próprio Kant sofreu uma censura pública do gabinete deste último soberano na ocasião da publicação da *Religião nos limites da simples razão* em 1793; o filósofo foi obrigado a não discutir e nem expor publicamente suas reflexões sobre a religião (SF⁴, A V-XXIV). Essa obrigação foi extinta quando Frederico Guilherme II faleceu.

Em vista disso, mesmo existindo um processo de debate público iniciado em 1783 em torno da *Aufklärung*, nem sempre era possível exercer plenamente a liberdade de expressão sem correr o risco de ser censurado. E diferentemente de hoje, que há um arcabouço jurídico

4 De acordo com as normas anteriormente mencionadas, essa sigla faz referência ao livro *Der Streit der Facultäten* (O conflito das faculdades), publicado em 1798.

para proteger esse direito, naquela época os intelectuais estavam desamparados, cabendo exclusivamente aos mesmos encontrar estratégias para fugir do cerceamento da palavra.

Para evitar sofrer censura do governo, certos intelectuais alemães da época usavam estratégias para driblar os censores. Antes de que fossem censurados, impedidos com isso de participar do processo salutar do esclarecimento mútuo por meio do uso público da razão, eles, por prudência, se antecipavam e realizavam por conta própria uma “autocensura” (Losurdo, 2015, p. 208).

Para colocar em prática essa estratégia se valiam da técnica da “reticência” e da “dissimulação”, por exemplo. Longe de ser uma maneira de faltar com a verdade ou mesmo de tornar públicas manifestações inverídicas, essas estratégias eram, por seu turno, uma maneira de defender a possibilidade de preservar a sinceridade. Nesses termos, Losurdo se pronuncia:

[...] a luta para escapar a essa coerção [, isto é, a censura,] mesmo recorrendo à autocensura e à dissimulação, em última análise é uma luta para a defesa da própria sinceridade, uma luta para frisar o próprio direito à dúvida, para evitar ter de simular uma certeza que não possui, e que na realidade não possuem tampouco aqueles que tão imperiosamente a exigem (Losurdo, 2015, p. 210).

Para garantir a possibilidade de fazer uso público da razão, ainda que sabendo de certos limites governamentais que eram impostos para a garantia da ordem social, alguns intelectuais germânicos assumiram também de forma implícita e tácita “compromissos com a censura e com o poder”. Era mais prudente manter e cumprir esses compromissos e continuar exercendo uma

certa liberdade de expressão do que ter a voz calada e cerceada, não podendo mais fazer uso público da razão.

Uma das vantagens disso, segundo Losurdo, é que “em troca da liberdade de pesquisa, os intelectuais aceitavam exercer um autocontrole sobre suas obras, embaçando a transparência da linguagem e restringindo assim sua influência” (2015, p. 218). O uso público da razão dos intelectuais por meio da publicação de textos com uma linguagem “esotérica” e com um caráter obscuro “constituía um elemento tranquilizante para o próprio poder”. O cumprimento desse compromisso era ao mesmo tempo uma forma de garantir que o poder do soberano não seria ameaçado e também uma garantia de que o intelectual que se orientasse por esse princípio seria protegido dos “raios do poder dominante” (Losurdo, 2015, p. 219-222).

O próprio Kant teve que assumir e cumprir esse compromisso. Sobre essa questão, Losurdo se pronuncia da seguinte maneira:

Talvez, não obstante a imensa bibliografia existente, nem tudo foi escrito sobre o filósofo com altíssimo conceito da veracidade, mas que, ao mesmo como ele [Kant] mesmo admitia, era obrigado a calar e dissimular uma parte daquilo que pensava, e a exprimir, de ‘equivoco’ e ‘impenetrável’, aquilo que julgava poder e dever revelar do próprio pensamento (Losurdo, 2015, p. 249).

Seja como for, ainda que no contexto vivido pelos intelectuais alemães da década 80 e 90 do século XVIII pairasse sobre as cabeças deles a espada do controle e da censura, os cuidados que tinham que tomar para exercer a livre manifestação pública traziam mais benefícios que prejuízos. Era mais vantajoso poder falar, mesmo que de forma limitada, do que permanecer amordaçado sem poder proferir nenhuma palavra.

V

Diante do exposto, proponho algumas considerações finais. Primeiramente, gostaria de observar que a liberdade de expressão é um direito fundamental para a efetivação da democracia. Defender esse direito deve ser uma tarefa de cada um de nós. Todavia, o seu exercício deve também estar acompanhando de certos limites, sejam eles objetivos (normas existentes no ordenamento jurídico) quanto subjetivos (autocensura e compromisso). De forma ideal, cada indivíduo que se propusesse a fazer uso do direito da liberdade de expressão deveria observar esses limites. Contudo, é possível supor que chegar ao ponto de se orientar pelos limites internos exige um grau elevado da capacidade de pensar e julgar por conta própria dos sujeitos. Mas, na ausência dessa capacidade entre os indivíduos, na maioria das vezes, é o controle externo que tende a regular e limitar o extrapolamento do uso desse direito.

Em segundo lugar, pelo o que nos ensinou o contexto dos intelectuais alemães do século XVIII aqui apresentado, e sobretudo a proposta kantiana de uso público da razão, a liberdade de expressão não pode ocorrer de qualquer forma, e nem de maneira ilimitada. A manifestação pública, como nos lembra Kant, deve ser feita de maneira cuidadosa, criteriosa, bem fundamentada e com intuito de promover o esclarecimento mútuo entre os seres humanos. Isso é justamente o oposto do que identificamos em várias manifestações públicas atualmente, que promovem muito mais a desinformação e o obscurantismo do que o esclarecimento. Os exemplos dos políticos que citamos no início deste capítulo ilustram isso.

Assim sendo, para que a liberdade de expressão possa acontecer de forma a contribuir para o processo

democrático é necessário que esteja balizada em alguns limites, que neste caso não devem ser confundidos com a censura. Aliás, os defensores dessa pseudo liberdade de expressão alegam que estão sendo censurados quando na verdade se busca impor limites às suas manifestações públicas que ultrapassam o limite da razoabilidade e da legalidade; a lei tenta apenas estabelecer uma baliza para que não sejam cometidos crimes em nome de um suposto direito de livre opinião.

Em terceiro lugar, gostaria de sugerir que a maneira como algumas manifestações nas redes sociais são feitas, e a aparente falta de regras que as limitem, contribuem imensamente para a falsa sensação de que é possível dizer e opinar sobre tudo que quiser, de forma ilimitada e irresponsável. O espaço virtual das redes tem provocado em muitos usuários a sensação de que tudo é possível, e de que toda opinião deve ser prontamente divulgada, sem que se meça e avalie as possíveis consequências disso. Ao meu ver, os defensores desse pseudo direito ao exercício da liberdade de expressão têm nas redes sociais um espaço público favorável para a perpetuação de supostos crimes travestidos do direito da “liberdade de expressão”. Talvez seja por isso que eles logo se levantam em coro quando se cogita regular os ambientes das plataformas digitais. É nesse espaço, muitas vezes obscuro e aparentemente ilimitado das redes, que o discurso de ódio da extrema direita tem se proliferado.

Portanto, entendo que é necessário promovermos uma reflexão coletiva e atual sobre a liberdade de expressão e seus limites. De modo análogo ao que fizeram os iluministas alemães da época de Kant, talvez fosse necessário questionar e promover em nosso tempo um debate público a partir da seguinte questão: O que é a liberdade de expressão?

REFERÊNCIAS

BRASIL. [Constituição de (1988)] *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2011.

BRASIL. Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios. –TJDFT. *Liberdade de imprensa x Liberdade de expressão*, 2020. Disponível em: <<https://www.tjdft.jus.br/institucional/imprensa/campanhas-e-produtos/direito-facil/edicao-semanal/liberdade-de-imprensa-x-liberdade-de-expressao#:~:text=A%20liberdade%20de%20express%C3%A3o%20est%C3%A1,ou%20eventual%20retalia%C3%A7%C3%A3o%20do%20governo>>. Acesso em 07 ago 2023.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

KANT, Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: KANT. *Werke in Zwölf Bänden*, Vol. XI. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1964.

KANT, Immanuel. Der Streit der Fakultäten. In: KANT. *Werke in Zwölf Bänden*, Vol. XI. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1964.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Edição bilíngue. Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, Immanuel. Was Heisst: Sich im Denken Orientieren?. In: KANT. *Werke in Zwölf Bänden*, Vol. V. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1958.

LIBERDADE de expressão e os crimes de Daniel Silveira. *Amazonasatual*, 2022. Disponível em: <https://amazonasatual.com.br/liberdade-de-expressao-e-os-crimes-de-daniel-silveira/>. Acesso em: 29 ago 2023.

MELONIO, Danielton C. *A Crítica do gosto e o Esclarecimento: afinidades entre o estético e político em Kant e Schiller*. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2021.

NEIVA, Lucas. “Repulsivo”, avalia museu do holocausto sobre fala de Nikolas Ferreira em podcast. *Congressoemfoco*, 2023. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/congresso-nacional/repulsivo-avalia-museu-do-holocausto-sobre-fala-de-nikolas-ferreira-em-podcast/>. Acesso em 07 ago 2023.

ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos* – DUDH, 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso 28 agosto 2023.

PAULA, Daniel Giotti de. Isso não é liberdade de expressão! *Congressoemfoco*, 2021. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/justica/isso-nao-e-liberdade-de-expressao/>. Acesso em: 30 ago 2023.





O “MITO” DA MULHER E O “IMAGINÁRIO FILOSÓFICO”: HISTÓRIA DE UMA EXCLUSÃO

DEBORAH SPIGA ¹

INTRODUÇÃO

Neste capítulo analisaremos a questão do gênero feminino a partir da seção dedicada ao mito, do livro de Simone de Beauvoir *O Segundo sexo*, e do capítulo intitulado “Long hair short ideas” (Cabelo longo ideias curtas) do livro *Imaginário filosófico*, de Michelle Le Doeuff. Se a primeira é conhecida como filósofa, escritora, existencialista e sua obra é referência nos estudos feministas; a segunda é uma filósofa feminista e dramaturga francesa renomada por seu trabalho crítico contra a misoginia dos textos canônicos da filosofia.

Através de um olhar desconstrutivo, e através dessas duas obras, mostraremos como a filosofia fundamentou-se como especulação “paterna” e “paternalística”, olho teórico e autoritário que não somente colocou no seu centro a abstração do “homem” universal, mas também promoveu um pensamento homogêneo e identitário em torno do mesmo, permitindo uma condensação sintética de todo o gênero humano em um *unicum continuum universal*. É em vista desse universal abstrato, dessa autoridade paterna da origem como Verdade e Lei, próprio do *organon* filosófico, que se considera totalmente desnecessária a real existência das singularidades e se opera não apenas uma verdadeira “violência teórica”

¹ Doutora pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) Guarulhos, SP- Brasil. Pesquisa financiada pela Bolsa CAPES.

(Cavarero, 2021, p. 70, tradução nossa), mas se viabiliza também a compreensão dialética do nosso mundo somente em relação ao modelo do Homem ocidental, branco, heterossexual, culto e rico.

Lugar de um falologocêntrismo que colocou a mulher na penumbra oprimente de uma oposição binária homem/mulher. Nossa intenção é apontar como tanto a questão da representatividade da mulher na filosofia quanto os episódios cotidianos de machismo, de violência e de disparidade fazem parte de um único processo androcêntrico a ser desmantelado através de “[...] uma desconstrução que, em última análise, não é um jogo filosófico, mas uma grande aposta ética, uma aposta na não violência: uma aposta na singularidade encarnada, acabada e irrepitível de cada criatura humana [...]” (Cavarero, 2021, p. 84, tradução nossa).

1 A CONSTRUÇÃO DO “ETERNO FEMININO”

A marca do logocentrismo caracteriza o percurso da filosofia ocidental constituindo não apenas um verdadeiro “gênero-dicotômico”, mas também uma mitologia sexista e misógina que coloca no centro a abstração vazia e não situada do “Homem”. De fato, podemos observar como o retrato imaginário da mulher como “continente escuro”, “abismo”, “desordem” afunda as suas raízes na metafísica e como a diferença homem/mulher é utilizada para invocar a diferença geral entre definido/indefinido, unidade/multiplicidade, *logos/mythos*, verdade/não verdade, fala/escrita, luz/escuro, bem/mal, abstrato/concreto e justificar a sua exclusão do plano da racionalidade filosófica².

2 É no texto de 1978, *Éperons, les styles de Nietzsche*, que Derrida enfrenta a questão da mulher como “indecidível”. Para uma análise sobre esse tema, que não será aqui abordado, reenvio ao artigo da pesquisadora Carla Rodrigues, *Alianças e tensões: Desconstrução, feminino e feminismo* (2008).

É a partir dessa separação maniqueísta entre o bem/homem e o mal/mulher que o pensamento ocidental pensou a diferença como “diferença-da”. O homem, enquanto polo ativo, positivo e superior, representa o pensamento e a razão; a mulher, como polo passivo, negativo e inferior é a natureza e a matéria. A mulher enquanto “não-macho” é colocada no plano inferior e é excluída a favor da identidade central do homem-protótipo (Cavarero, 2021, p. 76). O sujeito universal, “o ser no mundo” como abstração do “ser macho do mundo filosófico” engoliu o “ser mulher no mundo”. A mulher como Outro com O maiúsculo, Outro do Mesmo que silencia todas as “pequenas” outras. Essas pluralidades singulares concretas, esses “corpos vividos” que sentem, que vivem e que agem na facticidade da existência.

Ora, o que confere a essas oposições binárias um preciso conteúdo axiológico assim como a supremacia de um lado sobre o outro, e qual papel tem a filosofia na história dessa inclusão/exclusão? Nessa fronteira e numa dinâmica do *fort-da*, quem é removido e o que fica excluído nesse processo? Nosso foco aqui é analisar como se constituiu o papel da mulher como “heterogêneo”, como se operou a sua sistemática exclusão da filosofia ocidental e como essa violência usurpadora repercutiu na linguagem com suas verdades absolutas. Para esse propósito, tentaremos de-sedimentar essa polarização da metafísica ocidental através de uma leitura do livro de Simone De Beauvoir, *O Segundo sexo* assim como do *Imaginário filosófico*, de Michelle Le Doeuff.

Salientamos aqui que, através da apresentação dessas duas filósofas, não se buscará optar entre um feminismo da igualdade ou um feminismo da diferença, porque acreditamos que essa polarização mais uma vez se insere nos binarismos que a desconstrução pretende

demolir, mas queremos, sim, mostrar como o esquema de inferiorização da mulher constituiu-se historicamente e perpetuou-se até os nossos dias, decretando a exclusão da mulher na filosofia. Portanto, não pretendemos tomar partido em relação àquilo que Derrida costuma definir como “desfiles de carteiras de identidades”, não queremos nos colocar de um lado ou do outro da barricada, mapeando uma “topografia da mulher” que a fixe em um lugar, mas apontar para o modelo binário de sexualidade com suas implicações e consequências a fim de vigiar continuamente suas relações de forças, tentando, assim, não cair em definições que aprisionem novamente o “sujeito-mulher”.

Começemos com o *Segundo sexo*. É na seção intitulada *Mitos* que Beauvoir mostra como, desde dos antigos gregos até nossos dias, encontramos uma representação da mulher que define os traços comuns de seu caráter como um “eterno feminino”. Os mitos “seccionaram” a humanidade em duas categorias de indivíduos e foram utilizados ora para divinizar, ora para demonizar a mulher, justificando sua posição secundária. Mitos não neutros³ em que os homens, não por acaso, são sempre os maiores beneficiados: heróis, príncipes, deuses, reis. São essas figuras que determinam, ao longo da história, o arcabouço de privilégios da mitologia masculina. Nas palavras de Beauvoir:

3 A esse respeito leia-se também Cavarero, que sustenta: “Ora, os mitos como os conhecemos narram, em geral, a centralidade do sujeito masculino e da civilização em todas as operações de expulsão do outro, do *deinón*, que a civilização teve que executar. Nesse sentido, os mitos não são neutros. [...] Provavelmente houve estratificações anteriores, depois censuradas, selecionadas e, por fim, perdidas. Elas permanecem, em geral, no mito, como puros rastros que precisamos tentar reinterpretar através de uma operação arqueológica de reconstrução frequentemente muito difícil” (Cavarero, 2021, p. 26, tradução nossa).

Todo mito implica o Sujeito que projeta suas esperanças e seus temores num céu transcendente. As mulheres, não se colocando como Sujeito, não criaram o mito viril no qual seus projetos se refletiriam, elas não possuem nem religião nem poesia que lhes pertençam exclusivamente: é ainda através dos sonhos dos homens que elas sonham. (Beauvoir, 2019, p. 202).

A mulher, enquanto não sujeito, nunca conseguiu forjar mitos que pudessem reproduzir seus próprios projetos, aceitando, dessa forma, os mitos viris, para ela criados, como verdades absolutas. A mulher foi definida pelos homens, criada através de figuras e modelos aptos a defini-la inteiramente. Desse modo, ela nunca é considerada positivamente, mas somente em relação ao homem, ela é o Outro em relação ao Um. As diferenças da mulher são reduzidas e reabsorvidas no “eterno feminino cristalizado”, ou seja, em um mito capaz de resumi-la inteiramente e fundamentar as desigualdades entre os sexos. A história é contada e escrita, mas não por ela. Do mito de Pandora, com seu vaso-útero nefasto, ao mito de Eva, que seduz o homem e o leva à perdição, das bruxas às musas, das virgens vestais às bacantes, das mulheres anjo do lar às ceifadeiras, da Virgem Maria a Lilith. Essas são somente algumas das figuras que aprisionaram, silenciaram e oprimiram as mulheres, construindo o paradigma de um “feminino negado”⁴.

A mulher aceita assim docilmente ser dominada por uma “casta superior”. Essa sua reverência é o que faz com que ela lute pelo respeito das leis e do *status quo*. De fato, não acreditando no futuro, na história como um devir e na evolução, a mulher acaba não planejando e, contrariamente aos homens e ao espírito

4 Essa expressão é utilizada por Cavarero no livro: *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*. Rimini: Pazzini-Editore, 2021.

transcendente que os caracteriza, continua “suspensa no tempo”. A realidade para ela é simplesmente uma “presença opaca”, cuja “matéria” não precisa dominar nem lidar com ela, mas sim com a “vida”, através de uma concepção mágica que foge do controle e de qualquer tipo de raciocínio causal e lógico. A mulher não apenas é inconstante, confusa, fluida como a água, dissimuladora, mas também vive em um plano inautêntico, em que valores contrastantes e ambíguos tornam-se aceitáveis. O homem procura na mulher o Outro como natureza, mas ela, ora como aliada ora como inimiga, é a “ganga material” que se opõe ao próprio espírito. Ela é escravizada à espécie por sua natureza e isso justifica qualquer forma de abuso e de violência. É sua imanência que a liga a um “materialismo sórdido” e a um utilitarismo exacerbado que, na verdade, preclui qualquer tipo de transcendência.

Uma das principais formas pelas quais se dá a dominação da mulher, segundo Beauvoir, é a exigência exasperada de beleza. Ela deve ser inerte, passiva e imóvel como uma boneca. A mulher deve ser desejada e possuída e seu corpo é um puro invólucro sem subjetividade, uma “coisa” confinada na sua imanência. Corpo como carne para satisfação do desejo alheio. Diáfano ou gordo, o corpo da mulher é destinado à inação e é por isso que, desde a infância, a boa educação das meninas proíbe qualquer tipo de movimento. O embelezamento, o adorno da mulher, segue o mesmo intento, tornar a mulher um ídolo através da domesticação de sua natureza. Uma máscara, uma eterna pedra moldada e esculpida pelo desejo do homem. Tudo na mulher foi criado pela natureza para torná-la graciosa e com a única finalidade de conservação da espécie. Beleza e coqueteria, na mulher (forças positivas), são acompanhadas pela

modéstia (força negativa). Esses dois motores guiam a mulher na perseguição de sua tarefa principal: prazer. É dessa forma que podemos ver como a mulher apreendida como natureza e transfigurada pelo artifício é, ao mesmo tempo, *physis* e *antiphysis*. Natureza e sociedade.

Ora, se a mulher é o Todo inessencial, o homem, por outro lado, só se atinge através da realidade que ele não é. Para autoafirmar-se e se desenvolver o homem procura algo como uma “inquietude quieta”, algo que não lhe pode ser oferecido nem pela natureza e nem por um outro idêntico. De fato, se a natureza abstrata é, para ele, um obstáculo ou um objeto passivo, e se os demais homens sempre reivindicam o lugar do sujeito soberano, é na mulher, ao contrário, que o homem pode encontrar finalmente um intermediário entre uma natureza exterior e estranha e uma consciência demasiadamente igual. É através dela que se cumpre a aliança viva com a natureza. Ela não opõe ao homem nem o silêncio da natureza nem a reciprocidade do outro homem e configura-se como o Outro absoluto sem reciprocidade. É através da mulher como inessencial, Outro absoluto, consciência naturalmente submissa e acidente bem aventurado, que o homem se realiza. A mulher não vive para si mesma e é essa desproporção e alienação que garante a estabilidade nos relacionamentos humanos que deve ser preservada.

A uma pluralidade do universo masculino corresponde uma cristalização do universo feminino. Se, por um lado, fala-se dos homens como “seres em situação”, cuja sexualidade, entre eles, não é hegemônica, por outro, a mulher é descrita como um “eterno feminino”, governado por uma essência interna uniforme devida unicamente à sua única ocupação: a gestação. A mulher, condenada pela “servidão da reprodução”, não somente é forçada a longos períodos de impotência, mas também

ao afastamento da coletividade. Isso lhe instila uma visão do tempo repetitivo, idêntico, contingente sem nenhuma dimensão de futuro. A mulher que engendra, desse modo, sente-se como um “joguete passivo” que é excluído do contexto social. Engendrar, amamentar, neste sentido, não são atividades (porque isso implicaria um papel ativo da mulher), mas funções naturais que a mulher cumpre passivamente no quadro de seu destino biológico sem nenhuma projetividade ou afirmação de si mesma, mas apenas repetindo os mesmos atos imanentes. Ela nutre a coletividade através de processos vitais e não graças a atos que transcenderiam a sua condição natural. A mulher é quem dá corpo ao corpo, a um outro ser de carne perecível como ela. Ao contrário, o *homem faber* projeta, cria, realiza e, assim, não apenas transcende a própria realidade, mas também experimenta seu domínio sobre o mundo. Dessa forma, a opressão da mulher, como salienta Johanson,

[...] leva à divisão do mundo, no limite, em dois grupos: aquele dos que “edificam a humanidade”, ou seja, que constituem propriamente o sentido dela e para ela; e aquele dos que são “condenados a vegetar sem esperança”, que vivem apartados de si e cuja vida é empregada fundamentalmente na manutenção de uma coletividade à qual não pertencem inteiramente. (Johanson, 2018, p. 248).

Se, por um lado, a mulher cria e não nutre e é pura imanência fechada em si, “aspecto estático da sociedade”, o homem, por outro lado, permanece a “única encarnação da transcendência” que, apesar de tudo, não consegue desprender-se e dominar a mulher-terra. Não somente porque para possuir a carne da mulher ele também se torna carne, mas também porque, no projeto de transcender-se através da mulher, ele é arrastado, puxado pela imanência dela. A única condição que garante a superioridade do homem deriva

da atividade, “amiúde perigosa”, do guerreiro, que põe em risco a própria vida através de seu clã, mostrando como não é dando a vida (condição que os homens compartilham com os animais), mas causando a morte que os homens se erguem como seres supremos. Nas palavras de Beauvoir, podemos ver que a superioridade não é dada ao sexo que cria, mas ao que mata.

Ora, é no cristianismo que se encontra, segundo nossa autora, o mito mais perturbador sobre a mulher e isso porque, partindo do pecado original e da separação entre corpo e alma, a doutrina cristã identifica a mulher como carne, ou seja, como mal. A repugnância pelo corpo feminino vem a ser atenuada somente através do casamento legítimo e da procriação controlada. Tudo na mulher é corpo e, em uma religião em que o corpo é maldito, a mulher assume conotações demoníacas. Eva e a Virgem Maria constituem o duplo do cristianismo. A primeira não somente foi criada para servir o homem, mas é corrompida por essência, ela é o lembrete constante da danação dele; por outro lado, a mãe de Deus, a Virgem Maria, é a salvação, a figura mais venerada e amada do cristianismo. Um louvor que, todavia, é bom ressaltar, somente é possível na medida em que, a Maria, é subtraído o poder materno; ela procria sem mácula, ela é virgem. É através dessa figura angelical e não carnal, através de uma maternidade transfigurada que a mãe se ajoelha e aceita a própria inferioridade. Submissão que lhe permite assumir outro papel na mitologia masculina e tornar-se a mãe devota, a mãe “anjo do lar”, encarnação do bem, apta não apenas a ser guardiã da moral e dos costumes, mas também refúgio e sono, integrando a morte na vida e na sociedade.

A mulher privada de suas potências mágicas através dos ritos purificatórios, torna-se a “boa esposa”,

a metade do homem, da qual ele se orgulha como de qualquer outro objeto da casa. A magia da mulher é dissipada, assim como sua potência erótica, e como serve, ela não é mais presa apetitosa para o homem. Através da socialização e da mistificação do erotismo no casamento, ela perde toda a sua força. O marido “modela” a mulher como argila em suas mãos, mas há sempre algo nela de misterioso que escapa e sobrepõe, não se deixando possuir. Podemos ver que, através da espiritualização operada pelo cristianismo, atua uma transformação que faz com que o homem não procure mais na mulher a aparência das coisas, sua carne, mas a alma em que se reflete a verdade do mundo. Musa inspiradora, mediadora entre o criador e as forças naturais, mas também a primeira juíza do homem, público por excelência que através de seu olhar passivo confere às suas ações um valor absoluto. O homem, de fato, quer ser admirado, divinizado aos olhos de uma mulher que o fitam, assim como Narciso se espelha encantado na água-mulher. Todavia, qualquer comparação entre o universo masculino e feminino é, segundo a nossa filósofa, inútil, porque somente ao homem é permitido realmente agir. A “compensação suprema” oferecida à mulher pela falta de transcendência é a religião.

Mas agora, depois que o homem concedeu-lhe a liberdade, onde se encontra essa moderna Cinderela, pergunta Beauvoir? Quem é ela? A questão é que, segundo Beauvoir, não podemos responder a essa pergunta porque não podemos dizer quem ela é, afirmando assim, mais uma vez, sua presumida essência, e isso pela simples razão de que um existente não é senão o que ele faz. Os caminhos da transcendência são barrados para a mulher porque ela não pode “fazer nada” e, assim, não pode “fazer ser”. Ela também não se confronta com outras mulheres, mas se considera um caso singular.

É por essa razão que, segundo Beauvoir, as mulheres nunca conseguiram afirmar-se como “contra-universo” e opor-se solidariamente ao universo masculino. Não há entre as mulheres uma “solidariedade orgânica”, mas somente “mecânica”. Elas são integradas na sociedade somente através dos homens e embora se esforcem para constituir um “contra-universo”, acabam se tornando “subordinadas” aos homens. Esse o paradoxo em que as mulheres estão presas: elas pertencem ao mundo masculino e, ao mesmo tempo, a uma esfera que critica esse mundo.

O que fazer então? Qual é a solução proposta por nossa filósofa? Somente recusando, desconstruindo, desmistificando os mitos poder-se-á finalmente conquistar a alforria do eterno feminino e de seu mistério, e a mulher poderá ser plenamente um ser humano. Somente admitindo uma não neutralidade dos mitos, desmistificando a equação dado = natural e revertendo a exclusão sistemática da mulher, será possível pensar finalmente nas mulheres em “carne e osso” (Beauvoir, 2019, p. 329) e abrir o caminho para a liberdade que, como enfatiza Johanson, não se dará pela via individual e localizada, mas pela via coletiva, através de uma ação política das mulheres que mude as estruturas de opressão (Johanson, 2015, p. 252).

Ora, temos certeza, há mais de 70 anos da publicação do *Segundo sexo*, de ter nos livrado desses mitos? Temos certeza de ser totalmente imunes a eles ou continuam, ao contrário, influenciando, mais ou menos implicitamente e conscientemente, nossos filtros de apreensão da realidade? “Cadê as mulheres?” Cadê esse sexo perdido preso entre esse indivíduo autônomo e seu destino feminino? Perguntavam nos anos 50 para Beauvoir. Pergunta que como um mantra obsessivo continua nos atormentando até hoje. Pergunta que

parece revelar e apontar algo que teríamos possuído e que se teria irremediavelmente perdido: as “verdadeiras” mulheres.

É uma lista repleta de itens restritivos a serem observados a que define e encerra a mulher no “como ela *deve* ser” para satisfazer os padrões social e culturalmente aceitos. “Como se vestir”, “o que estudar”, “como se maquiar”, “em que área de trabalho atuar”, “como falar”, “como interagir”, “como se sentar”, “como namorar”, “como viver”, “como andar”, “quando sair”, “quando voltar”, “quanto ganhar”, “como ver o próprio corpo”, “como e quando ser mãe, esposa” constituem um paradigma, um *diktat* que continua influenciando e determinando a vida das mulheres. Qualquer desvio desse prontuário é catalogado como loucura, estranheza ou histeria. Realidade que diz respeito aos nossos tão “evoluídos” contextos ocidentais, nos quais se continua pensando e repetindo não apenas que “a mulher é o braço e o homem a cabeça”, mas também que ela deve ser “bela, recatada e do lar”. Nascidas para acolher e servir, elas devem total devoção à família e, ao mesmo tempo, não podem perder a própria feminilidade, como objeto sexual destinado à aprovação e gratificação masculina. A sensibilidade e a empatia são desenvolvidas através de uma educação sexista que procura instilar nelas uma atitude conciliadora de modo a apaziguar eventuais conflitos. Elas devem falar baixo, não é necessário discutir e argumentar, elas devem ser dóceis e simplesmente cuidar. Esse é o perfil desenhado pelo aparelho patriarcal misógino.

2 O SILENCIAMENTO DA MULHER NA FILOSOFIA

Objeto para ser desenhado e moldado, as mulheres são hetero-definidas através de uma linguagem estigmatizada que promove a sua subordinação. Assim, se algumas disciplinas não lhes são afins por índole e

temperamento, por que insistir? Por que não estudar meramente as disciplinas que condizem consigo? Qual é a necessidade de mulheres cientistas?⁵ Na mesma esteira, poderíamos perguntar qual é a necessidade de mulheres filosofarem? Os homens não seriam já suficientes para completá-las? Há ainda um espaço-falta a ser preenchido que possa levar as mulheres à filosofia?

O objetivo planejado dessa exclusão é relegar a mulher ao papel do “Outro” negativo, uma atrofia que permite, assim, por contraste, a completude filosófica do homem. Bastaria um olhar rápido para a história do pensamento filosófico para nos darmos conta de seu silenciamento. A mulher, enquanto corpo e sensualidade, foi submissa à capacidade racional do homem. Sua condenação é a sua “essência feminina” congelada no seu corpo. O corpo dela pesa, incomoda, causa estranhamento e interfere em sua fala, tornando qualquer discurso uma “fala de mulher”. Filosófico = falocrático, essa é a equação que chegou até nós. As mulheres não são aptas a qualquer tipo de diálogo ou discussão e assim são excluídas dos discursos proferidos pelos homens bem como da dimensão pública da *pólis*: “Long hair short ideas”, para sintetizar com um mote retomado pela filósofa Le Doueff.

Se, no começo, ao nascer da filosofia como disciplina, a educação era dividida de acordo com o sexo e uma explícita proibição era desnecessária porque as mulheres simplesmente não tinham acesso à filosofia, é

5 É notório, nesse sentido, o escândalo provocado pela entrevista concedida por Lawrence Summers, reitor da Universidade de Harvard, em 2006, na qual, questionado sobre a pouca presença de mulheres nas áreas científicas, simplesmente apresentou como resposta uma menor inclinação e propensão das mulheres ao pensamento de tipo lógico-matemático.

no século XVIII que podemos constatar explicitamente o desenvolvimento de um pensamento que afirma a incapacidade da mulher para a teoria. A filosofia é uma atividade para homens livres e não para mulheres e escravos. O sistema de desencorajamento do acesso das mulheres à filosofia é justificado e estreitamente ligado a um radical antifeminismo próprio da história da filosofia. Ela é descrita como:

[...] o poder da noite, um ser da noite, beleza crepuscular, continente obscuro, uma esfinge da dissolução, um abismo do não inteligível, uma voz de deuses do submundo, um inimigo interno que altera e combate sem nenhum signo visível de combate, um lugar onde todas as formas se dissolvem. (Le Doeuff, 1989, p. 113, tradução nossa).

Esse é o imaginário que se repete na história da metafísica ocidental com seu discurso hegemônico. Aristóteles descreve a mulher como um homem mutilado governado pelos próprios humores, Tomás de Aquino, como simples poder passivo de procriação. E se Rousseau, no *Émile*, afirmava a incapacidade da mulher para as verdades especulativas e aconselhava um tipo de estudo inteiramente prático, e Hegel, na *Filosofia da Razão*, sustentava que as mulheres regulavam as próprias ações através de inclinações e opiniões, Comte, no *Système de politique positive*, declarava não apenas a superioridade moral da mulher, mas também o seu espírito prático, capaz de preservar da perversão a própria da existência teórica do homem. Poderíamos acrescentar a essa lista Kant, Schopenhauer, Nietzsche. Todos, com raríssimas exceções, como John Stuart Mill, atribuem à mulher a falta de raciocínio especulativo, uma infantilidade ingovernável e capacidades intelectuais inferiores. É graças ao afastamento do espectro de Xântipe, esposa de Sócrates, que a filosofia ocidental

começou (Garavasso; Vassallo, 2007, p. 15). O mundo lógico e especulativo, totalmente distinto do mundo doméstico e dos cuidados de Xântipe, pode colocar em risco e contaminar a natureza feminina. Resultado dessas reflexões foi o desprezo e o confinamento da mulher na esfera dos sentimentos e a declaração da sua incapacidade a qualquer tipo de expressão filosófica ou pensamento científico.

Ora, segundo Le Doueff, uma não exclusão “relativa” das mulheres na filosofia não é algo de novo, mas o que se revela importante é mostrar, ao contrário, como isso esteve sempre ligado a uma particular condição de permissão/restrrição. Mas quando é que essa equação tornou-se mais ou menos tácita? Se, para Diógenes Laércio, não é a feminilidade que Hipárquia perde, mas o seu próprio eu, da mesma forma, o acesso à filosofia de Heloísa ou de Elizabeth não define uma perda da condição mítica da feminilidade; é em Rousseau, ao contrário, que segundo a autora, podemos assistir não somente a um antagonismo entre o “ser mulher” e o “homem de letras”, mas também à descrição do acesso das mulheres à filosofia como um perigo a ser evitado. Sua fragilidade a condena a um “lugar natural”, ao ambiente doméstico, em que seu espaço é simplesmente agradar ao homem e obedecer às suas ordens. Retomando, a essa altura, a questão permissão=exclusão, Le Doueff afirma que existem dois pontos de vista a esse respeito. O primeiro, o “semi-inteligente”, concorda que existe uma real proibição do acesso das mulheres à filosofia; o segundo, mais astuto, afirma que, na verdade, o “permissivismo” é somente uma forma sutil de proibição.

A relação da mulher com a filosofia acontecia, segundo Le Doueff, nas modalidades de uma transferência erótica-teorética. Ora, é importante sublinhar que não apenas um envolvimento das partes que leva a

um tipo de relacionamento dual e de transferência é próprio de qualquer didática filosófica, mas também que é através de um quadro de tipo institucional que esse esquema pode ser quebrado, evitando uma hipertrofia da relação mestre-discípulo. Mas qual é a diferença entre homens e mulheres discípulos nesse relacionamento? Se o homem, para nossa autora, consegue ir além dessa inicial transferência e sublimar esse amor graças ao contexto institucional no qual está inserido a mulher, ao contrário, permanece presa nesse jogo asfixiante entre as partes. As consequências são que se, por um lado, através dessa libertação, o homem pode abordar o campo inteiro da filosofia, a mulher, inversamente, fica limitada ao acesso a uma filosofia particular veiculada pelo filósofo-amado. Ademais, o relacionamento amadora/tutor-amante não somente é caracterizado por uma lealdade e fidelidade da mulher ao pensamento do ídolo-filósofo, mas também pela ausência daquilo que Le Doeuff define como a condição fundamental da experiência filosófica: a falta. É a partir da exigência de preenchimento dessa falta que nasce a filosofia. Aquilo que as mulheres experimentam não é uma falta filosófica, mas uma falta de tipo “ordinário” e “clássico”, que o Outro é capaz de encontrar e preencher. A relação delas com a filosofia existe, dessa forma, somente através do amor para ou com um filósofo. Uma relação de reflexo ou de mediação que confunde relação didática e amorosa e que a autora define como “transferencial”. Em outras palavras, a transferência erótica-teorética impede qualquer relação direta da mulher com a filosofia. Esse é o preço que a mulher paga pela sua condição de “amadora” na filosofia.

Mas qual é a situação das mulheres na filosofia hoje? Existe ainda esse tipo de transferência? O perigo do amadorismo, segundo Le Doeuff, está ainda presente e a única diferença entre as predecessoras e as mulheres

atuais é que as primeiras eram condenadas a esse mecanismo, as segundas, ao contrário, estão expostas a ele. Amadoras ou vestais, as mulheres continuam não sendo as protagonistas. Nos concursos, na superioridade dos colegas homens “escolhidos” que ajudam, acolhendo sob suas asas, as colegas mulheres, nas avaliações e na forma do ensino, a mulher é sempre “levada pela mão”, até na escrita. Escrita de homens, em que o tom autoritário e autoconfiante lança-se e exprime-se em interpretações audaciosas, em contrapartida à escrita de mulher, como comentário reverencial e tímido da autora por meio de outro. Esse é o perfil que continua sendo traçado por uma “virilfilia” que parece se configurar como uma *gendered philosophy*.

Ora, no que diz respeito à classificação dos direitos negados às mulheres, como a mesma Le Doeuff reconhece, há uma clara desproporção entre o direito das mulheres em determinar a própria liberdade sexual ou o próprio salário em comparação ao direito de filosofar e de se reivindicarem como filósofas. A relevância dos primeiros direitos acaba conferindo ao segundo um caráter anedótico e não urgente. Além disso, como a autora salienta, essa tese contrasta com a presença de “algumas” mulheres no panorama filosófico; mas também com o fato de que o problema do sexismo na filosofia parece de pouca importância perto da forte exclusão que em geral relega a filosofia a prerrogativa de poucos e privilegiados.

Todavia, que essas não são queixas de pouco valor, problemas do passado a serem arquivados, isso testemunha o artigo pioneiro publicado pela professora Carolina Araújo (UFRJ), cujo título é: *Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015*. Essa pesquisa coletou os dados da presença masculina e feminina em três diferentes etapas da carreira acadêmica filosófica.

O que pode ser observado é que se entre os graduados o percentual das mulheres está por volta de 38%, no mestrado e doutorado cai para 28,45%, e, por fim, na proporção de mulheres atuando como docentes fixas, ele desaba para 20,94%. Nas ciências humanas, esse é o menor índice, ultrapassado negativamente só por algumas áreas de engenharia e de ciências exatas. A conclusão da pesquisadora é que “uma mulher tem aproximadamente 2,5 vezes menos chance que um homem de chegar ao topo dessa carreira profissional” (Araújo, 2015, p. 8).

Disciplina de homem para homem, esse parece o recado. A mulher se lê nos textos dos filósofos como o Outro, nunca como sujeito. Oprimida, a sua posição epistêmica não existe. Uma sensação de não pertencimento, de “estranhamento”, de desnorreamento e de incômodo continua quando, no meio de uma turma de 20 alunos, ela é a única mulher. Aquele não é lugar para ela, que se torna obrigada a mostrar continuamente como, apesar de ser mulher, tem algo a dizer, alguma ideia interessante, contundente e válida que justifique a sua presença aí. Deve mostrá-lo e prová-lo como mulher. Não há referências bibliográficas suficientes nas quais se ler e identificar, assim como não há número suficiente de mulheres-professoras-filósofas com as quais se espelhar. A situação se repete nas bancas, nas seleções, nas palestras em que há sempre uma baixa representatividade das mulheres. Sim, somos boas nas provas, até melhores que os nossos colegas homens, mas e depois? Sim, somos mais estudiosas, mais preparadas, dizem alguns, mas e depois? Sim, “podemos” até estudar estética e ética, mas cadê as mulheres nas “disciplinas duras” da filosofia? Cadê nossa voz nos debates acadêmicos?

Somos intimadas, encorajadas a desistir dos nossos discursos. O que sustentamos aqui é que isso não é resultado de uma escolha, mas fruto de um contexto hostil em que a presença feminina é sempre apontada como Outro corpo. A mulher não cabe no “imaginário filosófico” e assim é excluída. A fala está em posse de um falo. Falocentrismo da filosofia que é conectado a uma falopanacea e a uma “pansexualização” do corpo da mulher, que escreveu uma “história de silêncio”. Como diz Tiburi:

A história das mulheres na filosofia contribui para a escrita de uma história do silêncio, uma história do recalque, mais do que do esquecimento. Não basta – para fazer justiça ao passado – fazer uma lista dos nomes que constituíram essa história, como se pudéssemos, por um artifício de arquivo, dar sentido à memória e resgatar ou enterrar simbolicamente nossas mortas e injustiçadas. A produção do futuro, sua invenção, depende dos gestos de retomada, resgate, salvação, do presente. A ação reflexiva – declarada no feminismo – precisa atingir a todos os envolvidos com a espécie humana. (Tiburi, 2003, p. 1-3).

Ora o que fazer? Deveríamos abandonar o estudo de autores, de grandes filósofos que se revelaram brutalmente misóginos e que desprezaram as mulheres? Acreditamos que o caminho não passa por um banimento desses autores nem, como Tiburi afirma, por simplesmente escavar e resgatar os nomes das filósofas do passado, mas, ao contrário, por um “resgate do presente” que não omita mais esse problema como algo fútil ou relativo a uma classe de privilegiadas, mas que junte filosofia e feminismo na mesma luta. Testemunho desse processo no contexto brasileiro é não apenas o “Encontro Vozes: as Mulheres na Filosofia ou Congresso Internacional Mulheres

na Filosofia Moderna”, mas também o “Grupo de Trabalho de Gênero e Filosofia da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF)”, criado em 2016, que produziu alguns indicadores capazes de avaliar a licença maternidade em relação aos critérios de produtividade do mundo acadêmico. Outras referências indispensáveis são a “Rede brasileira das mulheres filósofas”, que procura preencher a lacuna de uma filosofia feminista, lutando contra o preconceito acadêmico e denunciando, como no “Manifesto contra a perseguição de filósofas”, a intimidação e a violência que oprime mulheres filósofas, sob o mote “Nenhuma filósofa está sozinha”, mas também o projeto “Quantas filósofas”, do Departamento de Filosofia da UFRJ, cujo objetivo é produzir dados e monitorar a relação entre Filosofia e Mulheres no Brasil.

CONCLUSÃO

Somente não calando sobre esse assunto, somente nos juntando a favor de um discurso não hegemônico e não falocêntrico, somente desconstruindo esses recintos metafísicos machistas e esses mitos misóginos que nos precluíram o acesso à filosofia, será possível repensar o “sujeito” da filosofia sob uma nova luz. Somente através de uma reescrita subjetiva e feminina que critique os significantes masculinos frutos de um patriarcado binário enraizado, poderemos interrogar nossa história violenta. Somente a partir de um “feminismo filosófico” que vislumbre um novo paradigma relacional que finalmente possa “levantar essa questão, que é ainda atual e que diz respeito à fundação de uma sociedade justa, em que a violência e a dominação sejam expostas em seus elementos constitutivos” (Tiburi, 2003, p. 1-3). Essa é a nossa tarefa como mulheres filósofas.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, C. *Mulheres na Pós-Graduação em Filosofia no Brasil – 2015*. São Paulo: ANPOF, 2016.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

CARAVERO, A. *Il femminile negato: La radice greca della violenza occidentale*. Rimini: Pazzini-Editore, 2021.

GARAVASO, P.; VASSALLO, N. *Filosofia delle donne*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2007.

JOHANSON, I. Moral da ambiguidade, liberdade e libertação: filosofia e feminismo em Simone de Beauvoir. In: *ethic@* - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 17, n. 2, p. 239 – 257. Dez. 2018.

LE DOEUFF, M. *The philosophical imaginary*. Tradução: Colin Gordon, London: Continuum, 1989.

RODRIGUES, C. Alianças e tensões: Desconstrução, feminino e feminismo. In: *Mente, Cérebro & Filosofia*, n.12, agosto de 2008.

TIBURI, M. As mulheres e a filosofia como ciência do esquecimento. In: *Com Ciência*, Campinas, dez. 2003, p. 1-3.





O Ceticismo Antigo e os Poderes Terapêuticos da Dúvida

GUSTAVO FREITAS PEREIRA ¹

APRESENTAÇÃO

O início da tradição intelectual do Ocidente é marcado pela busca pela verdade. Todos os grandes sistemas filosóficos da Grécia antiga confiaram à razão a tarefa de apresentar uma maneira segura e justificável para se chegar ao conhecimento último da realidade.² Platão, Aristóteles e as escolas do chamado período Helenístico se esforçaram para indicar o caminho para a apreensão da verdade. Nesse sentido, cada um a seu modo, prescreve o uso da razão a fim de que se ultrapasse os níveis do engano e da dúvida e, finalmente, a filosofia possa apontar uma verdade última. É assim que a oposição entre *doxa* e *episteme* repercute na cultura clássica. A *doxa*, a opinião, representaria o nível rasteiro de convicções meramente pessoais e idiossincráticas; a *episteme*, por sua vez, o nível privilegiado e purificado de conhecimento verdadeiro e justificável. A *doxa* resultante

1 Professor Doutor Psicologia UNIVERSIDADE FEDERAL DO DELTA DO PARNAÍBA - UFDPAr.

2 Nas palavras de Oswaldo Porchat Pereira: “[...]quando se escreve a história da filosofia grega, se põe ênfase especial nas doutrinas especulativas que se pretenderam capazes de ensinar aos homens a Verdade, de encaminhá-los em direção à apreensão da Realidade das coisas mesmas, de desvendar os segredos do Ser e do Conhecer. Daí muitas vezes resulta que se dá atenção preferencial ao estudo do platonismo, do aristotelismo, do estoicismo.” *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2006, p. 279.

das impressões sensoriais e dos relatos colhidos durante a fruição das vivências cotidianas; a episteme o resultado certo e confiável do trabalho do intelecto que se afasta da realidade imediata para atingir as alturas rarefeitas da abstração já depurada. Os grandes sistemas clássicos, então, têm por objetivo, poder-se-ia dizer, superar a confusão, a polifonia das diferentes opiniões, ou ainda, simplesmente, a superação da dúvida. A filosofia grega se movimenta a partir do espanto original dos filósofos pré-socráticos, mas ela visa, sobretudo, superar a dúvida buscando a redenção através da certeza cognitiva. A chamada escola cética, entretanto, se nos apresenta de maneira bastante peculiar. Os cétricos antigos abraçam a dúvida não para superá-la, mas para, de certa maneira, retornar a ela. Para Platão e Aristóteles, a dúvida poderia representar a falência do conhecimento, para o ceticismo, ao contrário, seria o excesso de certeza que interrompe o verdadeiro trabalho da razão. Pretendo, neste breve ensaio, expor alguns dos elementos fundamentais da história do ceticismo antigo destacando a valorização da dúvida por parte destes filósofos do contexto cultural do período Helenístico.

BREVE HISTÓRIA DO CETICISMO ANTIGO

Muito embora a atitude cética tenha marcado decisivamente a filosofia desde seu surgimento com os filósofos pré-socráticos e também com Sócrates (só sei que nada sei), Platão e Aristóteles, o que parecia ser uma disposição mais ou menos generalizada se torna propriamente uma escola filosófica no período Helenístico, isto é, durante o apagar das luzes do período clássico, o ceticismo filosófico ganha ares de uma escola filosófica propriamente. É sabido que durante o período Helenístico as escolas identificavam a filosofia como uma ferramenta para se atingir ou

conquistar a imperturbabilidade da alma, a *ataraxia*.³ Pierre Hadot, por exemplo, defende que aqui reside a fundamental diferença entre a filosofia helenística e a filosofia de nossos dias. Naquele contexto, a filosofia era muito mais uma prática, um exercício espiritual que visava nada menos do que a verdadeira felicidade (*Eudaimonia*). Em nossa época, a filosofia, de acordo com Hadot, tornar-se-ia uma atividade livresca, uma ocupação levada a cabo por iniciados no interior dos departamentos universitários. Em todo caso, as escolas mais famosas e estudadas do período helenístico, como o estoicismo, epicurismo e a escola cínica elegeram a felicidade humana como objetivo e seria por meio da imperturbabilidade do espírito que essa felicidade seria conquistada. A filosofia era, portanto, um colocar em prática alguns princípios teóricos que formavam uma visão de mundo e, a partir dessa prática, o aprendiz poderia dizer se estava a caminho da felicidade ou não. A teoria filosófica existiria, portanto, em função de um objetivo prático e toda sua dinâmica justificar-se-ia na medida em que aproximava de fato aquele que pratica o exercício da felicidade. Nesse caso, o exercício da razão é o caminho para uma vida ética e feliz. Seguindo Pierre Hadot mais de perto (2014, pp. 22-23):

Para todas as escolas filosóficas, a principal causa de sofrimento, desordem, inconsciência para o homem são as paixões: desejos desordenados, medos exagerados. A supremacia da preocupação o impede de viver verdadeiramente. A filosofia aparecerá então, em

3 De acordo com o estudo sobre a história do ceticismo de Danilo Marcondes (2019, p. 24): “O ceticismo compartilhava com o Estoicismo e o Epicurismo, as principais escolas do Helenismo, uma preocupação essencialmente ética, ou prática. É dessa forma que devemos entender o objetivo primordial da filosofia de Pirro como sendo o de chegar à *ataraxia* (tranquilidade, imperturbabilidade) para alcançar a felicidade (*eudaimonia*).

primeiro lugar, como uma terapêutica das paixões (“Esforçar-se para despojar-se de tuas próprias paixões, escreve G. Friedmann”). Cada escola tem seu método terapêutico próprio, mas todas ligam a terapêutica a uma transformação profunda da maneira de ver e de ser do indivíduo. Os exercícios espirituais terão precisamente como objetivo a realização dessa transformação.

Cada escola, assim, possuía uma visão de mundo. Cada escola interpretava a realidade a partir de uma perspectiva e cada um de seus integrantes tratava de colocar em prática essa visão de mundo acreditando que, dessa maneira, conquistaria a felicidade. A escola cética, todavia, ganha notoriedade durante a mesma época colocando em questão as próprias noções elementares das escolas filosóficas. Como dito acima, a filosofia nasce da capacidade de se colocar em questão os relatos e explicações sobre a natureza e o ser humano. Os pré-socráticos colocaram em dúvida o senso comum, os relatos míticos, o trabalho dos nossos sentidos (visão, olfato, tato, gustação e audição) para a apreensão da realidade. Buscariam também a superação entre si de suas propostas filosóficas. Sócrates, Platão e Aristóteles levariam adiante esse espírito. A dúvida, portanto, não seria uma proposta original da escola cética do período helenístico, colocar em dúvida princípios explicativos estabelecidos fazia parte do *metier* filosófico havia no mínimo três séculos. O que os cétricos parecem fazer é, nesse caso, radicalizar o questionamento com relação ao próprio discurso filosófico. Se a filosofia se apresenta como um caminho para a verdade e a felicidade, que se questione radicalmente seus métodos e princípios. Se o trabalho da filosofia seria questionar o senso comum e as visões de mundo estabelecidas, por que não questionar as próprias ambições de verdade do discurso filosófico?

A rigor, a proposta do ceticismo é levar a provocação da filosofia às últimas consequências. Além disso, importante ressaltar, o ceticismo antigo apresenta um espelho em que a própria filosofia pudesse de alguma forma perceber sua própria silhueta e suas próprias fraquezas. Se a pretensão dos filósofos seria apresentar discursos verdadeiros sobre a natureza e sobre os seres humanos, que a filosofia pudesse, então, fazer o exame radical e sincero de seus próprios pontos de partida.

Até que o ceticismo pudesse amadurecer e pudesse ser apontado como uma das escolas do período helenístico, alguns personagens haviam se destacado. O primeiro nome sempre mencionado pelos manuais de história da filosofia é o de Pirro de Élis. Pirro teria sido um filósofo que via na filosofia mais uma atitude prática do que um esforço de abstração sem conexão com a realidade humana imediata. Seguindo a apresentação que Danilo Marcondes (2019, p. 24) acerca de Pirro:

Segundo uma tradição mencionada por Diógenes Laércio, Pirro e seu mestre, Anaxarco de Abdera, teriam acompanhado os exércitos de Alexandre até à Índia. Nessa época entraram em contato com os *gymnosofistas* (os sábios nus, possivelmente faquires e mestres *yogis*), que os teriam influenciado quanto à prática do distanciamento e da indiferença às sensações. Essa seria uma explicação possível para a origem das noções céticas de *apathia* (ausência de sensação e *apraxia* (a inação), que caracterizavam a tranquilidade.

Pirro, personagem do século IV portanto, propõe que o esforço filosófico, o esforço de inquirição ou de investigação questione nossas vias de acesso ao conhecimento do mundo. No entanto, uma dificuldade de natureza historiográfica se apresenta. A exemplo de

Sócrates, Pirro não deixou uma linha escrita sequer.⁴ A principal fonte seria o questionável Diógenes Laércio. Contudo e lavando-se em conta toda uma tradição de estudos sobre a história do ceticismo é possível inferir que Pirro coloca não apenas nossas vias de acesso ao conhecimento do mundo, mas também a própria filosofia, a própria razão.⁵ De maneira resumida, é possível dizer que a atitude de Pirro é a de não se comprometer com fatos ou ideias. Dado que para cada coisa seu contrário é sempre possível, o melhor a se fazer é não se comprometer. Incluindo aí as próprias teorias filosóficas. Poderíamos dizer que Pirro está bem próximo de outra escola importante do período helenístico, a dos cínicos, para quem a indiferença com relação às convenções sociais seria o caminho para a *Eudaimonia*, para a felicidade.

Pirro terá influência em muitos outros personagens, dentre os quais podemos mencionar Arcesilau e Enesidemo. Enesidemo (sempre lembrado pelos dez tropos, isto é, as dez aporias ou contradições segundo as quais um cético chegaria à suspensão do juízo)

4 De acordo com Victor Brochard (2009, p. 65): “Pirro é, entretanto, um dos filósofos menos conhecidos da Antiguidade, Temos poucas informações sobre ele, e mesmo assim essas informações não estão muito de acordo entre si. Há, para falar a verdade, dois Pirro: o da tradição cética, representada por Aristocles, Sexto Empírico e Diógenes, e o da tradição acadêmica, conservada por Cícero”.

5 Sobre a vida e a obra de Pirro de Élis, Diógenes Laércio (2014, p. 267-268) comenta: “Pirro afirmava que nada é honroso ou vergonhoso, nada é justo ou injusto, e aplicava igualmente a todas as coisas o princípio de que nada existe realmente, sustentando que todos os atos humanos são determinados pelos hábitos e pelas convenções, pois cada coisa não é mais isso que aquilo. (62) Sua vida foi coerente com sua doutrina: o filósofo não saía de seu caminho por coisa alguma e não tomava qualquer precaução; ao contrário, mostrava-se indiferente em face de todos os perigos que se lhe deparavam, fossem eles carros, precipícios ou cães, nada deixando ao arbítrio dos sentidos”.

teria tentado esquematizar por escrito algumas noções céticas e, por outro lado, Arcesilau que teria sido um dos responsáveis pela fase cética da academia de Platão.

Depois da morte de Platão, a Academia, escola fundada por ele, passou por uma fase cética. A influência do ideário cético na Academia foi significativa o bastante para que o adjetivo “acadêmico” indicasse algo muito próximo do ceticismo.⁶ Aqui podemos destacar os nomes de Arcesilau, Carnéades e o próprio Enesidemo. Este último um dissidente descontente com os rumos que a Academia havia tomado. Arcesilau e mais tarde Carnéades tinham por oponentes, principalmente, os Estoicos. Tanto as ideias de inspiração platônica, principalmente a dialética, quanto as ideias de teor pirrônico eram utilizadas como parte do arsenal da Academia contra os estoicos. Nesse sentido, os acadêmicos negavam a possibilidade de justificação para os princípios da filosofia estoica e acabavam por acusá-la de ser uma filosofia dogmática e, sendo dogmática, não pode ser candidata à verdade, pois é arbitrária. Portanto, a partir de Arcesilau e Carnéades a Academia passou a representar uma forma de ceticismo radicalizado, o tipo de ceticismo que assume como pressuposição absoluta que nenhuma verdade pode ser alcançada, a verdade não seria possível para as teorias filosóficas porque não haveria justificação racional possível para elas. Para os acadêmicos como Arcesilau e Carnéades teorias como as dos estoicos seriam dogmas e não representações

⁶ Importante ressaltar, acompanhando o trabalho de Danilo Marcondes (2019, p. 25), que o termo ‘cético’ só veio a ser utilizado mais tardiamente. O que chamamos de ceticismo hoje era, para os gregos, ou acadêmico ou pirrônico. Remontando às palavras de Marcondes: “Ainda que o termo ‘cético’ jamais tenha sido empregado por esses pensadores nem tampouco por Cícero ao se referir a Arcesilau e a Carnéades, a expressão ‘Ceticismo Acadêmico’ se consagrou”.

da verdade. Ambos tiveram discípulos e sucessores, podemos lembrar os nomes de Fílos de Larissa e Antíoco de Ascalão. Este último chegando a comandar a Academia.

É com Enesidemo, todavia, que o ceticismo toma uma nova direção. Enesidemo que havia se tornado um dissidente por discordar do pensamento de Antíoco acaba por propor uma versão alternativa de inspiração pirrônica para o ceticismo radical da Academia. A história deste personagem da história da filosofia é extremamente complexa. Embora Enesidemo tenha escrito e alguns de seus escritos tenham sobrevivido, sua vida acaba se apresentando como um grande mistério. Ao longo do tempo as fontes divergem com relação ao local de nascimento, sua formação e até mesmo o período em que transcorreu de fato sua vida. Em um estudo importante do século XIX sobre o ceticismo o autor resume da seguinte maneira a situação:

Suas doutrinas nos são conhecidas de forma incompleta, mas de maneira precisa e muito segura; somente seus pensamentos sobreviveram. Parece que a malignidade da sorte se comprazeu em multiplicar as contradições a respeito desse personagem que via contradições em toda parte. É impossível conciliar as informações que nos chegaram sobre o período de sua vida. Geralmente se inclui Enesidemo entre os novos cétricos, mas há fortes razões para situá-lo entre os antigos. Alguns testemunhos precisos o representam como cético por excelência. Mas outros, não menos certos, fazem-nos ver nele um dogmático, partidário das teorias de Heráclides (Brochard, 2009, p. 248-249).

Em todo caso e resumindo drasticamente, os historiadores parecem estar de acordo com a noção de que é com Enesidemo que temos a tentativa de ordenar e classificar, por escrito, as principais ideias do ceticismo chamado pirrônico. O tipo de ceticismo

que visa evitar o dogmatismo, mas ainda assim considerar, comparar e, sobretudo, investigar as teorias filosóficas. Se no ceticismo da Academia observava-se a impossibilidade absoluta da verdade, com Enesidemo e o ceticismo pirrônico temos uma abertura para a investigação. O ceticismo de Enesidemo vai considerar a imensa dificuldade para que qualquer teoria alcance alguma verdade, o mundo e todos os seus infinitos e contraditórios aspectos seriam muito mais complexos e obscuros do que nossa capacidade sensorial e cognitiva. Contudo, a investigação não deve ser obliterada, seria possível que em algum momento alguma teoria pudesse se aproximar da verdade. Talvez por isso Enesidemo tenha sido comparado a Hume e Kant.⁷

Nos chamados Tropos de Enesidemo, uma espécie de decálogo do ceticismo pirrônico essa abertura para a investigação é perceptível. Nesses tópicos Enesidemo vai apresentar as razões pelas quais um cético deveria suspender seu juízo. 1) A diversidade dos animais; 2) As diferenças entre os homens; 3) A diversidade dos sentidos; 4) As circunstâncias; 5) As situações, as distâncias e os lugares; 6) As misturas; 7) as quantidades e as composições; 8) A relação; 9) A frequência e a raridade; 10) Os costumes, as leis e as opiniões. Depreende-se também que o ceticismo de Enesidemo prescreve cautela com relação a nossas vias de acesso ao mundo, a percepção sensorial e a própria razão. Tudo que obtemos se levamos em consideração nossas sensações e nossa razão são representações do mundo, mas se nossas representações espelham o universo é algo que não teríamos como decidir. Tudo que temos são aparências, mas ainda assim as temos e podemos investigar a partir delas.

⁷ Ver Brochard, V. *Os cétricos gregos*. São Paulo: Odysseus, 2009, p. 248.

A essa altura temos como distinguir dois tipos de ceticismo, o radical (acadêmico ou dogmático) e o pirrônico (investigativo). No primeiro tipo de ceticismo temos uma vedação, uma espécie de condenação: não é possível chegar a qualquer tipo de verdade. Já no segundo tipo, o ceticismo pirrônico ou investigativo, a dúvida sempre está presente, é necessário duvidar, mas mesmo que seja muito difícil atingir uma verdade, é preciso investigar. Não se pode interromper a investigação por causa da proibição ou da ação de um dogma. Nesse sentido há um caminho percorrido pelo cético investigativo: 1) primeiro ele ou ela se deparam com uma teoria; 2) o cético ou a cética duvidam dessa teoria e a investigam minuciosamente; 3) comparam a teoria com outra teoria; 4) verificam a equipolência ou equivalência entre os argumentos; 5) ao constatar a equipolência acabam por suspender o juízo. No entanto, como cétricos ou céticas, o filósofo não pode deixar de considerar, investigar e comparar teorias. A postura cética requer uma abertura de espírito para a exposição quanto às teorias e visões de mundo. O ceticismo investigativo possui como pré-requisito a disponibilidade para investigar, mas sobretudo, o desejo de conhecer.

Com Enesidemo o ceticismo pirrônico tem início seu longo e tortuoso percurso. Nem sempre a historiografia conseguiu acompanhar seus movimentos, seus altos e baixos. Com Sexto Empírico, médico romano, temos o último grande representante do ceticismo antigo. Com o surgimento do cristianismo essa escola filosófica ficou em luz baixa. Podemos dizer que durante a Idade Média o ceticismo antigo foi evitado para fazer seu ressurgimento na Idade Moderna durante a famosa crise pirrônica que influenciou ninguém menos do que Montaigne, Descartes, Espinoza, Kant, Hume, Berkeley e tantos outros. Na visão de Danilo Marcondes, o longo período

de esquecimento pelo qual a tradição cética passou se deveu a refutação que Santo Agostinho apresenta em *Contra os acadêmicos*. Em última instância, se a verdade havia sido revelada por Cristo e pelas sagradas escrituras, que lugar sobraria para a dúvida?

O CETICISMO TERAPÊUTICO

Antes que o período clássico tivesse seu fim decretado pelo surgimento do cristianismo primitivo, o ceticismo pirrônico influenciou os médicos daquele período. Sexto Empírico a quem devemos os textos mais organizados sobre o ceticismo ilustra bem a situação. Para ele, a filosofia cética funcionaria como um remédio para a alma. Tal como as drogas e as dietas poderiam curar o corpo de suas enfermidades, a filosofia cética seria o remédio para os males da alma. E qual seria a principal doença da alma? Na visão de Sexto Empírico a doença seria o dogmatismo. O apego irredutível a teorias e visões de mundo essencialmente dogmáticas. Aquele ou aquela que se compromete com uma teoria sem que seja apresentado um critério irrefutável para julgar seu valor de verdade estaria enfermo. Contra o dogmatismo, então, Sexto Empírico propõe a terapia da dúvida, o tratamento proposto inicialmente proposto por Pirro. Isto é, a análise cautelosa e paciente dos argumentos, o distanciamento crítico e a disposição para se reconhecer a possibilidade do erro e da ilusão. Marcondes (2019, p. 33-34) resume dessa maneira o ceticismo terapêutico de Sexto Empírico:

O último capítulo do livro das *Hipotiposes* pirrônicas é relevante nesse sentido, porque contém o que Sexto considera uma conclusão, retomando a analogia com a medicina e usando a imagem da cura. De acordo com uma tradição que remete a Empédocles, o filósofo visa não só ensinar, como também curar. Assim como médico cura o corpo, a filosofia curaria a alma. Mas

o que o filósofo cura? Qual a ‘doença’ digamos assim do dogmático? Sexto referia-se a duas atitudes: a *oiesis*, ou seja, a presunção ou pretensão, ao supor que se sabe mais do que se sabe; e a *propéteia*, ou seja a precipitação, ao fazer afirmações rápido demais sem base para isso. O remédio a ser empregado, i.e., a força argumentativa, dependeria do grau de presunção ou de pretensão do dogmático, o que poderia variar

Nesse caso, é fácil perceber que a escola cética compreende a atitude dogmática, a presunção e a pretensão como a patologia a ser combatida. Isto porque o dogmatismo encerra o caminho do pensamento e decreta seu fim. O remédio, como exposto acima, é a dúvida. Não qualquer dúvida, mas a dúvida capaz de recolocar o pensamento em exercício e que, além de questionar o mundo e o homem, é capaz de questionar a si próprio. É nesse sentido que Oswaldo Porchat retoma as lições dos céticos gregos para estabelecer a distinção entre o pensamento genuíno do mero “culto narcísico”, quando denuncia oportunamente, também, a ingenuidade e desumanidade da própria filosofia, a razão deveria ser a inquiridora de si.⁸

Cabe ressaltar, entretanto, a diferença entre o ceticismo terapêutico proposto pelo médico Sexto Empírico do ceticismo radical da Academia. O objetivo de ceticismo terapêutico não é oferecer uma certeza para substituir outra. Ao contrário, ele quer purgar o pensamento da postura dogmática. Na visão de Marcondes, Sexto Empírico quer alertar ao dogmático sobre os riscos em adotar ferrenhamente uma posição sem a contrapor a outra ideia rival ou alternativa. Aqui

8 “Porque a racionalidade da razão se manifesta no reconhecimento de seu lugar próprio, não no culto narcísico de sua divindade imaginária. E eu me arrisco a dizer que a divinização da razão é tão somente a mais requintada entre as formas que assume a irracionalidade.” (Porchat, 2006, p. 35).

é importante perceber que o ceticismo terapêutico propõe a preservação de que a própria natureza é maior do que aquele que se põe a pensar. Aquele que pensa deve corrigir seu pensamento diante do mundo e não o contrário. Segundo o texto de Marcondes (2019, p. 37):

O papel da argumentação seria apenas persuadir o dogmático a abandonar essa atitude sem a contrapor a nenhuma outra – a escada pela qual se sobe pode ser posta de lado após se atingir o objetivo pretendido. A atitude não dogmática seria aquela em que nos deixamos guiar pela vida, pela Natureza: “O cético é guiado pela força da natureza...e, portanto, o cético é guiado pela influência de suas afecções, quando tem sede a beber, quando tem fome a comer” (H.PI, 237). Esta era para Sexto Empírico a própria atitude do cético, o que o aproximaria da vida comum (*bíos ho koinós*)

O objetivo do ceticismo terapêutico, a rigor, seria evitar a postura dogmática que é capaz de negar o mundo para não admitir o questionamento de uma ideia. Viver pautado por ilusões, pela pretensão e pela precipitação seria o mesmo que não viver plenamente. Em tempos de vidas mecanizadas e irrefletidas, numa época em que carregamos nossas cavernas em nossos bolsos e em que a falsidade se torna moeda corrente direcionando as crenças e a vida política de populações inteiras, o ceticismo antigo, especialmente o ceticismo terapêutico de Sexto Empírico, pode representar um bálsamo e a verdadeira cura para nossas vidas contemporâneas tão irracionais e dogmáticas.

REFERÊNCIAS

BROCHARD, V. *Os cétricos gregos*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

LAERTIOS, D. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2014.

MARCONDES, D. *Raízes da dúvida: Ceticismo e filosofia moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019

PEREIRA, O. *Ceticismo e vida comum*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

PORCHAT, O. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

SMITH, P. *Ceticismo*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.



A ATUALIDADE DA FILOSOFIA INTERCULTURAL

ÍRIS FÁTIMA DA SILVA URIBE ¹

INTRODUÇÃO

A célebre Jornada Interdisciplinar de Filosofia (JINTERFIL), na sua décima versão, já consolidada como um fórum de Filosofia e humanidades e ciente das muitas implicações contextuais, culturais e conflituais da atualidade, contempla na sua versão comemorativa, a fragilidade da Razão: a crise da ciência, da democracia e da arte. O Encontro presencial realizou-se na Universidade Federal do Maranhão, campus de São Bernardo, de 04 a 06 de setembro de 2023. Dentre os muitos questionamentos sobre a crise da razão, certamente um deles é a invisibilidade do outro e a ideia do estrangeiro como um problema ético da diferença. Nessa perspectiva, a comunicação entre diferentes culturas não pode nem pressupor que as assimetrias sejam um problema, muito menos que a diferença seja o contraste. A diferença é, por força, a *ponte para* o entendimento da complexidade contextual do mundo. Por essa razão, é chegada a hora de repensar, reconstruir a história do pensamento (filosófico) a partir de nossas próprias tradições e dos nossos contextos, ressignificando o que fora ocultado por um longo tempo no nosso Continente.

¹ Íris Fátima da Silva Uribe, UFMA-Pesquisadora-GEPFIT- <http://orcid.org/0000-0002-9335-5120>. Pós-doutoranda na Università degli Studi di Macerata, Italia. irisf.uribe@gmail.com URIBE, Íris. F. S (como citar).

Infere-se, portanto, retomar o diálogo intercultural a partir de Raúl Fonet-Betancourt, enquanto um exercício de pensar filosoficamente que já não é uma simples prolongação de outra tradição, mas tem raízes na sua própria tradição cultural. Gerado das complexas e diversas exigências de todas as culturas do nosso Continente e do entendimento que a interculturalidade é uma exigência ética de reconhecimento do outro, o diálogo torna-se inadiável, imprescindível e tem como tarefa essencial romper a injustiça. A desigualdade global é um problema real e um dos maiores obstáculos ao desenvolvimento sustentável e inclusivo, não pode mais ser ignorado. Nesse contexto, com a razão fragilizada e a crise humanitária drasticamente acentuada pelos conflitos que perduram e se multiplicam no mundo, somos todos convocados a retomar um antigo desafio: a pergunta pela tarefa da filosofia.

A meu ver, uma filosofia com importante impacto cultural, político-social, ético e educacional, como a que nos apresenta Raúl Fonet-Betancourt, que põe o ser humano no centro da reflexão, enquanto ator de seu próprio porvir, enxerga o ser humano como motor da sociedade, por meio da tensão que se irrompe entre o particular e o universal, não só é um novo modo de pensar condizentemente com as exigências da atualidade, mas é uma *exigência histórica* para usar uma expressão do autor em questão.

1 DIÁLOGO INTERCULTURAL E FILOSOFIA

Um diálogo de culturas, entre e interculturadas não pode abster-se do seu próprio modo de pensar. Ao contrário, é essencial ir além de velhos padrões que atribuem à diferença assimetrias e preconceitos. É tarefa da filosofia intercultural favorecer um diálogo livre de amarras e impulsionador da compreensão do outro. Não se trata tão só, de uma crítica as diferentes

formas de centrismo, sobretudo ao centrismo ocidental e a intenção de um único processo possível e linear de desenvolvimento, muito menos, da visão centrista, isolacionista, separatista do mundo. O diálogo intercultural é uma apelo para se pensar por outro ângulo, levando em conta no diálogo o olhar de outros centros de pensamento cujo interlocutor não seja de antemão considerado ilegítimo.

Fornet-Betancourt, no seu primeiro livro traduzido para italiano, *Trasformazione interculturale della filosofia* retoma a discussão do tema que apresentara em 1994 em um de seus primeiros livros e reforça o argumento: *Aprender a fazer filosofia a partir do contexto do diálogo de culturas*. Essa indagação ocorre durante o Primeiro Congresso Internacional de Filosofia Intercultural, realizado no México de 6 a 10 de março de 1995. Naquela efervescência, não pairava dúvidas quanto à necessidade de consolidar uma base internacional para estimular uma nova forma de filosofia, isso significava que o diálogo de culturas devia ocupar o seu devido lugar. Vinte e três anos depois do citado Congresso do México, essa ideia ainda permanece sendo enfatizada por seu autor, como uma ferramenta apropriada para a realização da transformação intercultural da filosofia e as questões reais do diálogo intercultural. Fornet-Betancourt, convida a pensar uma reestruturação da filosofia em todas as suas dimensões, sem esquecer as novas experiências fecundadas pelas diversas culturas filosóficas da humanidade (Fornet-Betancourt, 2006, p. 73).

Conquanto, recorrer as demandas reais do diálogo de culturas requer chamar atenção para uma tarefa que não deve ser obstruída pela estrutura histórica na qual o diálogo de culturas ocorre. Sua tarefa é, portanto reaver essa estrutura histórica como referência fundamental para a verificação das necessidades reais do diálogo de culturas. No olhar de Fornet-Betancourt, esse contexto

histórico concreto é determinado por esse processo que é resumido em nossos dias com a dúbia palavra “globalização”, ou seja, pelo processo resultante de uma política econômica que se expandiu mundialmente como a única opção civilizatória da humanidade e que, para se assumir e se impor como o único projeto global, não reconhece as diversidades culturais.

É sabido, que a “globalização” é uma política e estratégia econômica dos grupos dominantes, que controlam o poder, sobretudo no Ocidente, reduzindo-o a uma cultura de mercado e de consumo, cujo intuito primordial é domesticar todas as culturas do mundo da mesma forma (Fornet-Betancourt, 2006, p. 74). O contexto desse processo é confrontado com uma ideologia totalitária que além de extorquir das culturas da humanidade seu eixo estrutural básico para o próprio desenvolvimento posterior, lhes surrupia o direito de determinar as formas de poder sobre seu próprio tempo e espaço. Melhor dizendo, o mercado dita a forma pela qual o tempo é criado e fecha o horizonte de nossa percepção espacial. Essa forma gera mais desigualdades e, claramente mais exclusão (Fornet-Betancourt, 2006, p. 75).

Ao assumir esse processo de globalização como um contexto histórico-real do diálogo de culturas se está reconhecendo que o diálogo de culturas é um desafio de um horizonte alternativo de esperança e não um fato de nossa realidade histórica ou um fator que expressa a face atual de nosso mundo (Fornet-Betancourt, 2006, p. 75). No contexto atual de um projeto cultural que tende a se impor pela força dos ditames de uma política econômica neoliberal, não existe diálogo ou interação cultural, mas sim, conflito de culturas. O argumento central do nosso autor consiste em demonstrar que algumas culturas da humanidade já estão sendo arrasadas por esse “furacão” chamado globalização no qual a hegemonia do poder

dos representantes e defensores da “redução do perigo” se manifesta hoje. Esse furacão, por sua vez, é a expressão e o veículo de propagação de uma hegemonia de poder que vai da esfera econômica à militar, por meio do controle de organismos internacionais, está se expandindo com uma força tão intensa que marca sua própria passagem como o início de um processo de colonização sem precedentes na história humana. (Fornet-Betancourt, 2006, p. 75).

Infere-se, pois, que é papel da filosofia ocupar o centro das concretas exigências do diálogo entre as culturas para esclarecer as condições efetivas no contexto atual do mundo e contribuir para o aprofundamento das condições de conversação na qual o diálogo das culturas da humanidade se desenvolve (Fornet-Betancourt, 2006, p. 76). No modo de dizer do nosso autor, para aprender a fazer filosofia a partir do contexto do diálogo de culturas – deve-se lidar com a questão da contextualidade factual do diálogo intercultural, ou seja, o contexto histórico no qual o diálogo é projetado. O problema das condições do diálogo é um fator primordial para reduzir os interesses produzidos pela civilização dominante, que desconsidera as assimetrias e a exclusão não só social, mas no sentido amplo do termo (Fornet-Betancourt, 2006, p. 76).

Para se estabelecer o diálogo de culturas é necessário uma revisão radical dos preceitos básicos da existência humana e estabelecer uma base verdadeira para um diálogo em igualdade de condições. Aos olhos de Fornet-Betancourt, articular essa questão é a tarefa de um modo de fazer filosofia que queira estar à altura do diálogo intercultural. A seu ver, consiste em uma “tarefa prévia” na qual a filosofia deve se comprometer, contribuir com seus próprios meios para o esclarecimento crítico das condições contextuais do diálogo de culturas. A essência

da filosofia é desmascarar a contradição fundamental latente em um contexto histórico que clama pelo diálogo (Fornet-Betancourt, 2006, p. 76).

Pode-se dizer, portanto que também é tarefa da filosofia contribuir para a reorganização das condições do diálogo, no sentido de que essas devem ser condições em que se reconheça e respeite o direito de toda cultura de dispor das condições materiais necessárias para o seu livre desenvolvimento. Na perspectiva intercultural é tarefa da filosofia estabelecer que a “questão prévia” das condições contextuais do diálogo não é meramente uma questão de ordem prática do diálogo intercultural, mas é, ao contrário, uma questão decisiva, pertencente à dinâmica interna das demandas do diálogo de culturas. Fornet ressalta um importante ponto: não é uma questão “anterior” e externa, é uma questão que deve ser assumida e proposta como parte do processo de comunicação das culturas. E a razão para isso já está presente na “questão prévia”, na questão relativa às condições contextuais do diálogo (Fornet-Betancourt, 2006, p. 77).

É tarefa da filosofia discutir essa questão sobre o contexto do diálogo das culturas, insistindo na conexão intrínseca que existe entre as condições contextuais e a possibilidade de levar as culturas a sério. Para o filósofo cubano, levar uma cultura a sério implica em reconhecer e respeitar seu direito de ter um mandato próprio e também o direito de não ser impedido por restrições em suas possibilidades de desenvolvimento efetivo. Contudo, é isso o que as condições contextuais atuais não permitem, pois fortalecem um sistema de poder que tende a anular a capacidade das culturas de moldar e preencher sua materialidade com base em seus próprios valores e objetivos. Eis então, mais uma tarefa essencial da filosofia: denunciar as assimetrias (Fornet-Betancourt, 2006, p. 77).

Essa tarefa tem como escopo multiplicar as vozes da razão. Dito com Lorena Zuchel e Héctor Samour diríamos que nos acostumamos a situar o que é ou não é filosofia, ou qualquer tipo de pensamento, sob as mesmas formas de razão. É assim que determinamos uma data e um local de início para a filosofia (até mesmo uma linguagem!). Não aceitamos teorias limítrofes (Zuchel e Samour, 2018, p. 92). Isso põe em jogo toda uma concepção de verdade, como o objeto central no qual o filósofo perseverou. E a partir desse ponto as abordagens se tornam mais difíceis, pois será preciso reconhecer que existem racionalidades a serem conhecidas. Para isso, Fornet-Betancourt propõe incentivar os encontros dialógicos, encontros em que nos permitimos ser traduzidos, ou seja, aprender quebrar nossos esquemas memorizados e naturalizados, que nunca serão a única maneira de entender a vida e o mundo. Segundo Lorena Zuchel e Héctor Samour estamos falando de diálogos em que a realidade histórica é colocada sobre a mesa, para que possamos entender quem somos, por que somos e o porquê (Idem, p. 92).

1 CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA

O tácito clamor para que a filosofia assuma sua tarefa no contexto mundial predominante e discuta amplamente o programa do diálogo de culturas no sentido profundo da qualidade intercultural que deve caracterizá-lo, ou seja, como um modelo alternativo ao modelo existente de globalização. Falamos do clamor que se prolonga desde o fim da Segunda guerra quando a pergunta frequente era: *Qual a tarefa da filosofia?* Essa tarefa remete a contribuição da filosofia e dito de outro modo: a filosofia também tem a capacidade de formular o plano da crítica ou mostrar que a crítica do monoculturalismo contextual e da globalização que

homogeneíza o mundo tem um plano: a alternativa de um mundo repleto de relações interculturais baseadas na observância prática do direito de cada cultura de ser ela mesma. Recorre-se aqui, mais uma vez, a Fornet-Betancourt para se dizer que é possível enfatizar que a filosofia só poderá dar essa contribuição se perceber que seu envolvimento nessa tarefa já é parte integrante de sua própria transformação intercultural.

A contribuição da filosofia no esclarecimento crítico das necessidades concretas da dialética das culturas é, pois, uma necessidade em si mesma, mesmo que, ao realizar essa tarefa, a filosofia seja compelida a revisar seus conceitos e métodos e questionar seu possível fechamento teórico dentro de uma determinada esfera cultural. Fornet-Betancourt está nos alertando para a seguinte questão: a tarefa de esclarecer criticamente os requisitos reais do diálogo entre culturas faz com que a filosofia participe de um movimento crítico que a confronta não apenas com a contextualidade determinada pela globalização, mas também com as forças culturais que incentivam esse movimento crítico, que se expressam na forma de resistência e modelos alternativos (Fornet-Betancourt, 2006, p. 78).

Não obstante, ao participar desse movimento crítico, a filosofia aprende a ver a outra face da contextualidade da globalização: os conflitos culturais continuam vivos por meio de seus próprios espaços de conflitos contextuais. Existem contextos com suas próprias interpretações e na estrutura desse movimento crítico a filosofia é confrontada com uma verdadeira pluralidade de contextos e formas de interpretações, é um desafio para ir além de sua própria interpretação ou posicionamento monocultural, para pensar a mensagem que lhes é comunicada por outras formas de vida em seu modo contextual de organizar, pensar, ver, sentir e

reproduzir tudo o que entende como seu mundo, seus objetivos e valores (Fornet-Betancourt, 2006, p. 78).

A chave argumentativa consiste em: ao assumir uma concepção de cultura não como uma esfera abstrata, mas como o processo concreto pelo qual uma determinada comunidade humana organiza sua condição material, de acordo com as metas e os valores que deseja realizar. Nesse prisma, uma cultura existe onde as metas e os valores, por meio dos quais ela se define como uma comunidade humana, têm um impacto real na organização social do universo contextual-material que eles afirmam como seu lugar. Ao pensar a interculturalidade de modo amplo, na guerra cultural sobre sua contextualidade ou condição material, para Fornet-betancourt a filosofia é confrontada com diferentes visões de mundo e de vida, com formas socialmente estruturadas de ação e pensamento que a desafiam como um sujeito de interpretação que fala sua própria língua e que deve ser ouvida. A seu ver, as culturas, precisamente onde parecem ser marginalizadas e excluídas, nunca são realidades mudas, invisíveis, simples objetos de interpretação, mas são fontes de interpretação e significado do real e, portanto, confrontam a filosofia com a necessidade de levá-las a sério, são vozes que também têm o direito de representar o discurso filosófico e desenvolver movimentos universalizantes na filosofia a partir de si mesmas. A contextualidade é uma exigência concreta do diálogo intercultural, a filosofia é desafiada, mas esse desafio é a possibilidade histórica de se reativar a partir do diálogo dos universos culturais da humanidade, pode-se dizer que é nesse diálogo que se comunica o que é próprio e se participa do que é diferente (Fornet-Betancourt, 2006, p. 79).

Ao dizer que a filosofia encontra a base histórica necessária para se universalizar e superar o estágio monológico de localizar-se dentro de um universo cultural específico, Fornet-Betancourt chama

atenção para a rearticulação como um movimento de universalização compartilhado que se desenvolve a partir de cada universo cultural específico, e, justamente por ser compartilhado, supera as limitações do que é específico e particular, continuando assim a delinear um horizonte entrelaçado com a comunicação de visões de mundo. Não obstante isso, o desafio da filosofia continua sendo o diálogo entre culturas, e ao elaborar essa tarefa, a filosofia elabora a si mesma, porque esse é o princípio de sua transformação intercultural. (Fornet-Betancourt, 2006, p. 80). A transformação intercultural da filosofia ultrapassa a diversidade dos universos culturais e a legitimidade de suas aspirações, é um desafio para cada universo cultural específico. Segundo Fornet-Betancourt a filosofia não pode estar à altura das exigências do diálogo de culturas sem ser transformada por elas, a transformação intercultural impulsiona a transformação das culturas em diálogo. A seu ver, ao estimular o potencial crítico de cada cultura, a filosofia fortalece a base que torna possível o fenômeno da “desobediência cultural” dentro dessa cultura. Entendendo-se as culturas como universos originais, mas sem vincular a originalidade à ideia de isolamento, ou autoctonia unidirecional. Contudo, a originalidade das culturas não exclui a interação, mas a pressupõe como um dos fatores que a torna possível como originalidade histórica que continua a vir à tona por meio daqueles processos em que se distinguem o “dentro” e o “fora”, o “próprio” e o “estrangeiro”, nos quais, uma apropriação específica do mundo continua a ocorrer, uma forma específica de se relacionar com ele e organizá-lo. Esses processos históricos são processos de fronteira, e as fronteiras que separam os universos

culturais específicos são, o território onde se pode construir pontes (Fornet-Betancourt, 2006, p. 81).

Todavia, a concepção de cultura a qual se refere o nosso autor, em virtude de ser histórica, pressupõe que as culturas não devem ser consideradas blocos monolíticos, como manifestações do desenvolvimento de uma única tradição que cresce sem conflito ou contradição. Fornet-Betancourt chama atenção para o fato que a história de lutas de cada cultura determina seus próprios objetivos e valores, e, devido aos processos de interação por meio dos quais ela surge, ela não dá origem, pelo menos enquanto possibilidade, a uma tradição, mas a uma pluralidade de tradições. No seu modo de enxergar, por trás do que seria uma tradição estável dentro de uma complexidade de códigos simbólicos, formas de vida, sistemas de crenças, existe sempre um conflito de tradições, que deve ser entendido como uma história que mostra que no cerne de cada cultura há possibilidades amputadas, que falharam por si mesmas, e que, portanto, cada cultura também poderia ter sido estabilizada de uma maneira diferente de como a vemos hoje. A partir disso, pode-se dizer, que em cada cultura, suas tradições de aflição devem ser distinguidas das tradições de opressão (Fornet-Betancourt, 2006, p. 82).

No sentido apresentado por Fornet-Betancourt a função da filosofia intercultural, dentro de cada universo cultural específico, é ligada à história do conflito de tradições dentro de cada cultura e os processos de interação que ela pressupõe; portanto, impulsiona uma atitude que surge em uma cultura e remete à crítica de sua forma de consolidação visando fortalecer o direito de cada membro de uma determinada cultura de ver sua própria cultura como um universo que pode ser atravessado e mudado, para além de suas tradições passadas, ou daquelas atualmente consolidadas,

refundando um futuro a partir de novos processos de interação (Fornet-Betancourt, 2006, p. 82).

A experiência do conflito entre universos culturais e o próprio modo de ver o mundo de cada cultura, mas sem se impor aos seus membros como a única visão que eles podem ou devem compartilhar. Ou seja a perspectiva subjacente à luz da qual toda pessoa humana deve fazer de sua “própria” cultura uma escolha. Fornet-Betancourt, ao pensar a questão que toda pessoa vive e está dentro de uma cultura, mas ela não a vivencia como uma ditadura que prescreve sua maneira de agir e pensar de forma totalitária, nem a vivencia como uma prisão da qual é impossível escapar. Todavia, a seu ver, a maneira de um ser humano viver e estar dentro da sua própria cultura é ser um sujeito nessa - e dessa - cultura. A cultura na qual o ser humano vive e existe o forma, mas, ao mesmo tempo, forma e reproduz sua própria cultura por meio de constantes esforços de apropriação. Para o nosso autor, embora a cultura seja própria, é preciso se reapropriar dela. E é por meio desses constantes esforços de reapropriação que a chamada cultura “própria” acaba se tornando uma escolha, porque nesses processos o ser humano participa do conflito de tradições ocultas em seu universo cultural e precisa aprender a distinguir sua “própria” cultura, a escolher e a participar de seu universo cultural (Fornet-Betancourt, 2008, p. 83).

Ao argumentar que todo ser humano nasce culturalmente situado, Fornet-Betancourt nos recorda que esse estar situado não é um destino porque, por meio dos processos de apropriação, todo ser humano pode realocar seu ser culturalmente situado. Isso significa realocar a posição ou o reforço de sua cultura e escolher um caminho alternativo, seja recuperando a memória de tradições interrompidas ou oprimidas dentro da história

de seu universo cultural, seja recorrendo à interação com tradições de outras culturas, inventando novas perspectivas a partir do horizonte das anteriores. Assim, pode-se dizer, que a filosofia intercultural considera necessário aguçar em todas as culturas a coexistência com outras culturas (Fornet-Betancourt, 2006, p. 84).

A chave para a leitura do conflito entre as tradições, e a continuação ou a mudança de sua cultura com base nas memórias de libertação que ela preserva. A tarefa da filosofia intercultural é transformar culturas com base em uma escolha ética universalizável, ou seja, a escolha em favor dos oprimidos em todos os universos culturais. Para Fornet-Betancourt a filosofia intercultural se preocupa com a atualização das opções ético-liberais com as quais ela deve responder a todas as culturas; a fim de transpor um sistema de opressão e exclusão para a maioria de seus sujeitos infratores.

Nos referimos a um instrumento para evitar a sacralização das culturas, as identidades culturais são processos conflituosos que devem ser pensados, e não preservados como um monumento de um patrimônio nacional intocável. Infere-se, pois, que se trata de tentativas de transformação das culturas por meio de processos de interação, propondo-se a transformar as fronteiras culturais em pontes sem cabines alfandegárias. Estamos falando de desafios da tarefa de trazer a filosofia para as necessidades reais do diálogo de culturas (Fornet-Betancourt, 2006, p. 85).

Reaprender a fazer filosofia no contexto do diálogo de culturas e de novas experiências de comunicação cultural é transformar essa filosofia interculturalmente em um fator de transformação das culturas nas quais nos movimentamos e, portanto, em momentos de libertação e esperança para o mundo atual. Aqui, retomamos

a ênfase que Fornet-Betancourt atribui a todos esses congressos que vêm sendo realizados em diversas partes do mundo ao longo de 30 anos como uma oportunidade de realização da tarefa que desafia a todos nós.

Magali M. de Menezes na sua reflexão sobre as contribuições da filosofia intercultural ressalta três importantes temas: diferença, inclusão e fronteiras essa tríade conceitual é o cerne da interculturalidade. Considerando que a tarefa primordial da interculturalidade é realizar uma reflexão profunda sobre a pluralidade dos saberes produzidos pela humanidade. Para além de pensar como estes saberes interpelam a realidade e nos permitem repensar a forma como produzimos conhecimento; é necessário, sobretudo considerar o impacto nos diálogos que se quer estabelecer. Não se quer dizer aqui que o caminho já esteja traçado e que os diálogos interculturais já estejam estabelecidos (Menezes, 2011, p. 327). A meu ver, é um desafio necessário traçar novas possibilidades de concretização de diálogos para impulsionar a pensar a interculturalidade no momento em que ela se constrói, no seu contexto.

2 TEMPOS DE PENÚRIA E INTERCULTURALIDADE

Quando pensamos na perspectiva das culturas e suas diversidades culturais em tempos tão difíceis como a famigerada “nova era de conflito e violência”, que nos impõem violências brutais como por exemplo: a guerra entre Israel e Hamas, o Conflito Azerbaijão x Armênia em Nagorno-Karabakh, a guerra Rússia x Ucrânia, a guerra da Síria, a guerra civil no Iêmen dentre outros conflitos. Diante desse panorama, simultaneamente nos remetemos aos cruciais problemas que envolvem a diferença e que se transformaram em um labirinto. Não por acaso, o tema do XIV Congresso Internacional de Filosofia Intercultural, realizado de 25 a 27 de maio

de 2022 em Aachen, Alemanha foi “Esperança razoável - razão esperançosa. Fontes de esperança em tempos difíceis” (Fornet-Betancourt, 2022, p. 7). Esse tema traz à luz a atualidade de uma questão que ainda não foi esgotada. Ou seja, a interculturalidade que embora seja um problema antigo permanece atualíssimo, é atual não só porque nos interpela, mas também deixa claro que não é mais possível nos permitir ignorar a diferença nem suas diversidades culturais. O paradoxal problema da imigração e seus equívocos interpretativos demonstram a banalização da vida e da miséria humana.

Cabe, portanto ressaltar aqui, uma realidade de trágico teor, mas bem presente no cotidiano de nossos dias: de acordo com Flavio Di Giacomo, um porta-voz da Organização Internacional para as Migrações para o Mediterrâneo-OIM “mais de 2.250 pessoas perderam suas vidas no Mediterrâneo Central só este ano que ainda está em curso” (<https://www.iom.int/>). Contudo, não se trata de um caso isolado, é uma triste realidade que vai além de um número dramático, é a banalização da vida. Embora, não se queira aqui elencar as tragédias que se sobrepõem constantemente; o que nos interessa dizer é que não se pode banalizar a desigualdade e a miséria humana e que é tarefa da filosofia.

No olhar de Fornet-Betancourt, pensar de modo crítico-transcultural as culturas é a tarefa intracultural e sensata que cada cultura pode e deve realizar dentro de seus próprios processos constitutivos, devido ao seu caráter ambivalente e conflituoso. Ao assumi-la como parte de seus próprios processos, as culturas podem se libertar de deformações e dinâmicas alienantes como por exemplo, o etnocentrismo, que os leva a se fecharem dentro do que é autóctone, implantando mecanismos de defesa e até mesmo desprezo distintivo diante de tudo o que consideram diferente. É sabido que a cultura é

corresponsável pela tradição e que, por sua vez, é um “patrimônio” do passado que é herdado desde que seja preservado intacto, como monumentos e bens de interesse artístico. Contudo, as práticas tradicionais como resultados de processos contextuais devem ser recontextualizadas, se quiserem continuar a ter significado para aqueles que as praticam e, com isso, um futuro - e não apenas um passado - dentro de uma determinada constelação cultural (Fornet-Betancourt, 2006, p. 43).

O culturalismo enquanto forma singular de tradicionalismo reduz o que é cultural à esfera mais elevada da atividade humana ou à contribuição de um gênio singular, esquecendo-se assim de seu lugar na materialidade da vida. Nesse sentido, libertar as culturas da tentação culturalista significa abri-las para a história e a socialidade humana, colocando-as na melhor posição possível para a troca e a interação (Fornet-Betancourt, 2006, p. 43). O argumento no qual um filosofar contextual deve estar comprometido com a ideia de salvar a diversidade cultural da humanidade em todas as suas dimensões, para que os seres humanos mantenham a possibilidade de prefigurar um futuro, aberto a processos de unificação de contextualidades e contextualização de universalidades compartilhadas, que, por sua vez, devem continuar a liderar o caminho para um mundo humanizado pelas práticas de convivência. Fornet-Betancourt apresenta a filosofia intercultural como uma filosofia que pensa a partir de e para o seu tempo, motivada, porém, pela visão de um mundo-tempo que é possível e necessário para que todos e cada um possam dizer “nosso” em seu próprio mundo-tempo (Fornet-Betancourt, 2006, p. 49), isso que nos permite pensar a interculturalidade como o próprio tempo para intervir nele e construí-lo na pluralidade de mundos em uma convivência solidária e urgente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia intercultural problematiza tanto as assimetrias quanto a exclusão de culturas invisibilizadas na história, propondo a reconstrução de uma universalidade plural edificada com base no diálogo de culturas como um ponto de partida para o alargamento do mundo. Esse alargamento parte com Fonet-Betancourt do escopo de um filosofar contextual que encontra o universal em uma perspectiva comum de reunificação do diálogo intercultural. No entanto, uma vez que nenhuma cultura é única, o desafio da contemporaneidade não significa para a filosofia simplesmente ser atual ou “recuperar o atraso”, mas saber, acima de tudo, se sua atualidade é contemporânea com o tempo do programa de nosso tempo (Fonet-Betancourt, 2004a). É o tempo funcional e sistêmico do sistema hegemônico atual. Contribui para o diálogo dos tempos? ou seja, para redesenhar o mapa temporal da humanidade ao incorporar sua atualidade nos muitos ritmos culturais oprimidos para que eles ressoem novamente como temporalizações de realidades alternativas e/ou, para o curso da contemporaneidade dominante.

De um ponto de vista intercultural, pode-se dizer que o discurso sobre a cooperação entre culturas e polos não se sustenta se não for acompanhado por uma política que combata eficazmente a assimetria de poder que caracteriza a atual “tendência” mundial e que é exacerbada pela globalização em curso. Somente com a criação de condições de igualdade e justiça social em todo o mundo será possível interação livre na qual as culturas, sem medo de serem colonizadas, possam aceitar e até mesmo promover transformações mútuas em suas formas de vida, trabalho, organização comunitária, educação etc. Fonet-Betancourt nos lembra que tanto o contexto da globalização neoliberal em curso, quanto

a integração das culturas deve ser considerada como uma alternativa e não como um momento que está integrado ao projeto de um mundo globalizado e que seria até mesmo favorecido por ele. Disso decorre que as demandas por reforma, que enfatizam a necessidade de estabelecer as estruturas e instituições apropriadas e a necessidade de moldar politicamente a globalização em andamento, ou as demandas que incitam outras culturas a se prepararem para uma maior globalização, são, sem dúvida, necessárias, mas se realmente quisermos um mundo intercultural, elas devem ser repensadas por olhares menos excludentes e mais inclusivos (Fornet-Betancourt, 2006 p. 132).

Fazemos referência ao apelo por uma política relativa ao fortalecimento das práticas de autodeterminação nas culturas marginalizadas da atualidade. Um apelo a uma prática que não siga na contramão da história. Contudo, como em uma interação entre culturas, livre da dominação e do controle de um centro hegemônico - que é hegemônico e dominante precisamente porque se apresenta como o ponto central de referência para a cooperação entre povos e culturas - não se pode excluir a possibilidade de que certas culturas possam mudar o curso do mundo globalizado pelo neoliberalismo. É preciso pensar na livre interação entre culturas como uma alternativa histórica vinculando a interação cultural a um projeto político alternativo em escala global. Entendida dessa forma, a livre interação entre culturas tem uma clara dimensão política, pois é vista como um programa que quer garantir que, no futuro, a humanidade preserve a diversidade cultural não como reservas exóticas e marginalizadas, mas como uma diversidade de mundos reais com culturas historicamente ativas que, portanto, estão em diálogo.

Quando falamos de interação cultural, estamos, sem dúvida, falando de processos de transformação dentro de diferentes culturas, processos cuja experiência significa que, na interação cultural, surge a questão de que tipo de cultura queremos ter e transmitir como um valor, como sendo particularmente importante. Isso explica o fato de que a discussão muitas vezes se concentra no que é estritamente “cultural”, ou seja, na questão relativa ao futuro das culturas. Entretanto, para a discussão desse tópico, é igualmente importante levar em conta a dimensão política mencionada anteriormente.

Em outros termos, significa assumir a pergunta feita por Fernet-Betancourt, Quais culturas queremos ter no futuro? - é uma pergunta cuja resposta depende, em última análise, desta outra pergunta: em que tipo de mundo queremos viver e praticar nossas culturas! Ou melhor: que mundo queremos construir a partir de nossas culturas? Nesse âmbito, a interação cultural deve ser vista como fundamentalmente ligada a um projeto político alternativo, que mostre criticamente que o discurso sobre a suposta necessidade de integração do sistema egípcio ao mercado mundial é um discurso ideológico que promove modelos contextuais de desenvolvimento como base plural para a convivência solidária na diversidade.

Em sintonia com Fernet-Betancourt, a consideração da interação cultural como fonte de ação política alternativa no contexto da globalização neoliberal implica, por outro lado, repensar a questão do relacionamento com nossas tradições culturais para questionar não apenas suas possibilidades de transformação – um aspecto enfatizado até agora – mas também suas possibilidades de orientação na tarefa de construir um futuro. futuro comum. E, diante de um projeto político intercultural, acredito que não

devemos renunciar à possível orientação que nos podem dar as tradições que as culturas consideram preciosas, porque é uma ajuda indispensável para saber o que podemos esquecer e o que devemos preservar ou propor como legado a ser transmitido e continuar a universalizar no âmbito de uma convivência baseada na solidariedade (Fornet-Betancourt, 2006 p. 134).

A atualidade da filosofia intercultural, para além do esforço de um pensamento consciente de seus limites culturais, entende que a pluralidade de pensamentos é essencial reconhecendo-os precisamente como mundos próprios. Além disso, é consciente da maneira pela qual pode se abrir para o universal com a ajuda desses mundos. O querer ser uma filosofia que é pensada a partir do ponto de vista cultural ainda não foi superado. A desigualdade global é um problema real e um dos maiores obstáculos ao desenvolvimento humano; nem de longe se pode pensar que não seja tarefa da filosofia pensar a atualidade, as assimetrias e seus mundos.

REFERÊNCIAS

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Prólogo in *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, Band 48, Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2023, p. 7-8.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Trasformazione interculturale della filosofia*. Trad. It. Giacomo Coccolini, Dehoniana Libri, Bolonha, 2006.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien, Band 37, Aachen, Verlag Mainz, (2004a).

CAPUTO, FRANCESCA. *L'umanità interculturale in Raúl Fornet-Betancourt. Tesi per una ermeneutica*

della convivenza interculturale, in *Topologik. Rivista Internazionale de Scienze filosofiche, Pedagogiche e Sociale*, 6, Pellegrini, Cosenza, 2009, p. 83-101.

MENEZES, M. M. de. Nos interstícios da cultura: as contribuições da filosofia intercultural. *Educação*, Porto Alegre, v. 34, n. 3, set./dez. 2011, p. 324-329.

ZUCHEL, Lorena. SAMOUR, Héctor. *Para una interculturalidad critica. Reflexiones desde Raúl Fornet-Betancourt e Ignacio Ellacuría*. HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 9 N° Especial: Julio 2018, p. 75-98.

<https://www.infomoney.com.br/mundo/novo-acidente-com-migrantes-no-mar-mediterraneo-pode-ter-matado-61-pessoas/> (acesso20/12/2023).





CIVILIDADE E RAZÃO: SOBRE ALGUNS CAMINHOS DE “CONSTRUÇÃO DE RACIONALIDADES”

LEANDRO DE ARAÚJO SARDEIRO ¹

INTRODUÇÃO

Este é um texto que se pretende bastante desprezioso, apesar de acreditar que aborda questões importantes e relevantes. É um texto que busca problematizar algumas questões filosóficas essenciais, sobretudo acerca do próprio estatuto da Racionalidade moderna (escrita assim mesmo, com R maiúsculo). As nossas observações acerca da Racionalidade pretendem chamar a atenção para o fato de ela ter se compreendido como algo da mais alta estirpe, mas que isso contrasta bastante com a sua fragilidade. A “Razão”, delineada nas discussões constituídas através de robustos sistemas filosóficos que a afirmavam inclusive como *substância*, passa a ter uma pretensão de realização histórica, como algo que apontava para o progresso da Humanidade em geral. O problema é que os fatos recentes parecem não condizer com tais pretensões. Nesse sentido, este texto pretende falar um pouco sobre como a Racionalidade, pensada aqui a partir dos grandes sistemas Racionalistas e Iluministas, “se perde” nos acontecimentos atuais, e como ela tenta tomar novos rumos. Parte do pressuposto de que, talvez, a razão seja algo que não tenha “dado

1 Doutor em Filosofia pela UNIVERSITÀ DEL SALENTO (XXVI ciclo), professor assistente da Licenciatura em Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ, *campus* Alexandre Alves de Oliveira (Parnaíba-PI), pesquisador do grupo de pesquisa FHIS – A Filosofia e a sua História. E-mail: leosardeiro@phb.uespi.br.

certo”, de acordo com os termos que ela mesmo se propõe desde a Modernidade. Esta discussão passa um pouco pelo caminho da minha tese de doutorado e um pouco pelo caminho proposto pelo evento na qual foi apresentada, sobre pensar a razão e a racionalidade como questões que se constituem a partir dos seus (des)caminhos atuais. Para compreendermos os termos principais da nossa proposta, é preciso pensar que a gente vem “perdendo o caminho” em diversas perspectivas e que, como se coloca na temática deste evento, é necessário colocarmos em evidência “A fragilidade da razão: a crise da ciência, da democracia e da arte”. Como resultado do trabalho discursivo de um bom aspirante à filosofia, este texto irá tentar fazer algumas provocações, muito mais do que discussões profundas. Vou mais tentar problematizar a ideia de Racionalidade em si do que tentar falar algo novo, ou tentar aprofundar algum conteúdo de um ramo específico do pensamento filosófico.

De modo geral, pensando um pouco na questão da razão que o evento nos apresenta, falando sobre a Razão Iluminista e como ela “não funcionou”, tendo a pensar o seguinte: a Razão Iluminista, de fato, não funcionou ou será que estamos visualizando hoje um caminho divergente, em busca da “construção” de um caminho alternativo, fundado sobre a pretensão de se constituir um outro tipo de Racionalidade? Esse novo modelo não se veria como herdeiro dos pressupostos modernos de Sociedade, ou da concepção moderna de Ciência. Ele surgiria com uma necessidade enorme de busca de legitimação dos seus próprios pontos de vista, mas perceberia que tais pontos de vista não são “justificáveis” a partir dos pressupostos lançados pela Racionalidade instaurada pelos movimentos Iluministas de outrora. Nesse sentido, o correto não seria pensar que talvez seja

essa “nova pretensão”, que busca se instaurar hoje, que não teria dado certo? Eu não saberia dizer exatamente.

Começo a pensar nisso. Falar de Razão e Racionalidade na Filosofia é algo que nos remete imediatamente aos inícios do pensamento moderno, e nos leva até o seu final. Se nós pensarmos um pouco sobre a questão da Razão no século XVII e pensarmos no que propunha, por exemplo, Descartes, lembramos que ele falava sobre tentar elevar a razão ao seu mais alto grau de perfeição, para que nós pudéssemos nos transformar em senhores e dominadores da natureza. Essa perspectiva se apresenta com toda essa preocupação filosófica de se colocar a razão e a racionalidade como o ápice do desenvolvimento humano. Isso se passa no século XVII, permeia bastante discussões, e diversos autores trataram dessa questão e dessa Racionalidade compreendida em termos teóricos – e até mesmo metafísicos. O século XVIII, por sua vez, estava voltado muito mais para uma visão historicamente referenciada sobre o Humano, sobre o homem enquanto homem, e tendia a buscar essa Racionalidade não em termos de desenvolvimento da Ciência e do pensamento sobre uma *substância*, mas em termos de Civilidade. Ela era pensada em termos de construção política, de tentar entender o homem no mundo, ou melhor, em termos de se tentar entender o homem como um ser racional no mundo. E assim se iniciaram grandes discussões sobre a questão dos pactos sociais que justificam a existência da sociedade e tudo mais, e sobre a política de modo geral, principalmente sobre o Iluminismo como o conhecemos, que é o meu objeto principal a partir de agora.

Quando eu penso em Iluminismo nesse contexto específico que pretendo falar, não estou pensando nos grandes autores ou nas grandes obras. Não estou

pensando no Contrato Social ou na Enciclopédia, mas penso sobretudo em autores que estão por baixo de tudo isso, e que dificilmente são lembrados, mas que, sem os quais, nada daquilo que conhecemos como Iluminismo aconteceria ou existiria. Penso nos autores dos chamados *Manuscritos Filosóficos Clandestinos*. De modo geral, esses são autores que, se eu perguntasse a respeito deles no evento em que este texto foi apresentado, talvez a grande maioria das pessoas não lembrasse deles ou não conhecesse bem a questão em que estão envolvidos. Mas eu posso dizer que são textos que representaram e estabeleceram as principais problemáticas de todo o famoso pensamento Iluminista posterior, e que constituíram um modo diferente de se pensar e de se fazer Filosofia.

No geral, quando se fala sobre *Manuscritos Filosóficos Clandestinos*, as pessoas se lembram dos Libertinos. O problema principal disso é que o *Manuscrito Filosófico Clandestino* é algo difícil de se caracterizar. É muito difícil se estabelecer o que é que ele estuda, porque ele estuda de tudo um pouco. Ele fala sobre diversas coisas ao mesmo tempo. Sobre os Libertinos também, mas um libertino que talvez seja diferente do libertino em geral. Esse tipo de texto falará sobre o Libertino erudito. De certo modo, esse tipo de texto irá esboçar uma grande preocupação filosófica, mas uma preocupação muito diversificada, e muito específica em relação ao que habitualmente se costuma chamar de “filosófico”. A sua compreensão dessa dimensão “filosófica” é algo muito peculiar do seu próprio contexto. Se tivéssemos que falar sobre tudo o que poderíamos encontrar nos *Manuscritos Filosóficos Clandestinos* e sobre o que seria uma “filosofia clandestina”, enfrentaríamos uma dificuldade enorme. Não é algo fácil de ser feito, porque as suas perspectivas

filosóficas são as mais diferenciadas possíveis. Conseguimos perceber que os textos clandestinos versam sempre sobre um aspecto materialista muito forte, mas não só isso. Essa é o grande problema que se percebe. Versam sobre diferentes pontos de crítica das superstições, mas não só isso. Versam sobre as questões libertinas em geral, mas não só isso também. Como se caracteriza então a “filosofia” abordada nesses manuscritos filosóficos clandestinos?² Por isso mesmo, em razão desta grande dificuldade que se apresenta, esta nossa conversa de hoje não pretende, como sua intenção principal, falar sobre os seus conteúdos, porque, como acabei de afirmar, é difícil determinar o que seria menos importante ou mais importante nesse contexto em relação aos conteúdos dos pensamentos que aparecem nesses textos. Por essa razão, pretendo falar mais sobre o tipo de um “fazer” racional que eles representam, e falar sobre a capacidade desses escritos de construção de racionalidades, o que pode nos permitir fazer um paralelo com a problemática apresentada de início. Como falei anteriormente, será que não estamos vivenciando uma tentativa de construção de um novo tipo de racionalidade? Um racionalidade estruturada de modo ruim, eu diria, pois não estou de acordo com ela, mas isso nos permite também visualizar de certo modo o que costuma acontecer no que diz respeito às revoluções do pensamento. Conseguimos falar dos *Manuscritos Filosóficos Clandestinos* hoje porque eles constituem, como se diz, a parte vencedora da História. O que é bem comum, pois o habitual é fazermos a “História dos vencedores”. A História “menor”, a dos derrotados pelo caminho, sempre acaba se perdendo nos meandros da

2 Para uma apresentação bastante aprofunda e sintética sobre o assunto, cf. Artigas-Ménant, 2013.

discussão e dos acontecimentos. E como os *Manuscritos Filosóficos Clandestinos* nos deram as bases dessa filosofia Iluminista, e ocasionaram tudo isso que nós vemos chegar até hoje, fomos capazes de ouvir falar deles. Talvez, se não tivesse havido uma Revolução Francesa, esse não fosse o caso.

A minha intenção é tentar resgatar um pouco do que significou o acontecimento dos *Manuscritos Filosóficos Clandestinos* para a construção da nossa matriz atual de pensamentos. Vou tentar traçar um paralelo entre a forma que esse conjunto de textos e filosofias assumiu para possibilitar um modelo específico de Racionalidade (a Iluminista, nesse caso) com a questão da tentativa de sua ruptura (e reconstrução) que podemos perceber em alguns acontecimentos atuais. Nesse sentido, este é um texto bastante modesto, que tenta, mais do que aprofundar conceitos, abrir uma nova possibilidade de discussão do nosso contexto. Vejam se isso é possível.

1 “ISSO É PARA VOCÊS”

Começo citando uma fala recortada de um acontecimento significativo – em razão de tudo o que ele representa para o país – do nosso momento histórico atual: “Olha aqui, os policiais não estão fazendo nada e o Congresso está invadido. Que lindo. São brasileiros que enfrentaram bombas, nem sei de onde vêm esses tiros... só sei que estou aqui, feliz da vida. Mônica, João, isso é para vocês” (Greenhalgh, 2023). Esse é um trecho destacado do início do artigo *Atos golpistas: como funciona a psicologia da extrema direita brasileira*, publicado no jornal *Valor Econômico*, em 27 de janeiro de 2023. Trata-se da manifestação de uma pessoa descrita como uma senhora de meia idade, envolvida nos atos de invasão das sedes dos poderes do Estado brasileiro em 08 de janeiro de 2023. Acredito que todos os leitores tenham

plena consciência e conhecimento do acontecimento aqui referido. De certo modo, ficamos – pelo menos a maioria de nós – perplexos com as cenas de barbárie que presenciamos naquela ocasião. Viu-se a tentativa de uma *ruptura institucional*, pautada pela busca de um estado de caos generalizado, que justificasse a reestruturação do *pacto social* firmado no Brasil. A matéria citada, como explica o título que acabei de apresentar, buscou fazer uma análise da “psicologia” das massas envolvidas nesse acontecimento. Nesse sentido, ela percebe claramente o delineamento de uma “realidade paralela” presente nas mentes das pessoas envolvidas, a qual seria a responsável por justificar os seus atos de barbárie para todas elas, entendidos então como atos de “salvamento da pátria”, contra “a ameaça comunista” que apontava.

Esse preâmbulo pretendeu ilustrar um pouco da perspectiva de discussão que este texto buscou em relação ao presente evento. Intitulado *A Filosofia e a fragilidade da razão: a crise da Ciência, da Democracia e da Arte*, tratou-se de um evento no qual buscamos analisar e discutir os avanços e retrocessos daquilo que costumamos chamar, em linhas gerais, de *Civilização*. Ao menos naquilo em que ela é representada pela *Racionalidade Iluminista*, partilhada por todos nós, que nos identificamos como críticos do pensamento e filósofos através da herança dessa “Razão ocidental”. A partir dos acontecimentos referidos, verificamos que a racionalidade construída nos XVII e XVIII parece ter desmoronado, o que pode ser um sinal do fim dos avanços da humanidade. Este poderia ser visto como um dos grandes marcos de uma destruição dos parâmetros Iluministas da história humana representadas no nosso país. A minha intenção, no entanto, é apresentar uma outra leitura desses acontecimentos. Não pretendo, **em nenhuma instância e em nenhuma medida**, justificar ou defender os acontecimentos

referidos. Acredito, no entanto, que – de certa forma – tais acontecimentos reproduzem características semelhantes da própria *Racionalidade Iluminista*, cuja destruição acreditamos estar presenciando. Para falar dessa problemática, pretendo apresentar um pouco – e discutir – aquela manifestação específica do pensamento filosófico moderno, que está na base de toda a construção racional do *Iluminismo* como o conhecemos. Esta manifestação é dada pela difusão e construção daquilo que se convencionou chamar *Manuscritos Filosóficos Clandestinos*.

2 MANUSCRITOS FILOSÓFICOS E RACIONALIDADE CLANDESTINOS

Peço licença para apresentar a discussão e remontar a questões um pouco mais antigas do que aquelas referidas até agora. Por se tratar de uma discussão bastante recente, acredito que os *Manuscritos Filosóficos Clandestinos* não sejam conhecidos da grande maioria dos estudiosos da Filosofia, não obstante a sua importância para o estabelecimento das bases do pensamento Iluminista moderno na Europa. Falar de “Manuscritos Filosóficos Clandestinos” é falar de uma parte específica da Literatura da Europa Moderna, e sobretudo, é falar necessariamente de uma racionalidade “filosófica” específica. Essa é uma discussão que tem data de início bem precisa, pois que nasce com a publicação de um trabalho determinado. Gustave Lanson publica, em 1912, o seu artigo seminal intitulado *Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750*³ e, desde então, esses *manuscritos* estão na ordem do dia para os estudiosos do período. Com efeito, Lanson traz à luz a existência de uma enorme massa de manuscritos que circulavam na França, e que lançavam

3 Diversas Questões sobre a História do espírito filosófico na França antes de 1750. Cf. Lanson, 1912.

as bases de muitos dos temas caros às Luzes posteriores. Tratou-se de um artigo despretenso, mas que abriu um campo de discussões profícuo e relevante para a compreensão do *fenômeno Iluminista*, se é que podemos falar dessa forma.

O primeiro trabalho a aprofundar sistematicamente as “Diversas Questões” de Lanson, e a assumi-las de fato como “questões”, foi o estudo de Ira Owen Wade, publicado em 1938, intitulado *The Clandestine Organization and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*⁴. Foram precisos vinte e seis anos a partir da descoberta de Lanson mas, daquele momento em diante, esse conjunto de manuscritos assumiu a denominação utilizada até hoje, e que será responsável por muitas discussões, qual seja, a denominação de “manuscritos filosóficos clandestinos”. A reação a essa fundação de novos estudos foi imediata. Em 1939, Norman Torrey – ao fazer a resenha do livro de Wade – lançou a dúvida sobre a exatidão dos elementos gerais da discussão que se abria⁵. Aqueles que eram os pontos de chegada seguros, seja para Lanson seja para Wade,

4 A organização clandestina e difusão das Ideias filosóficas na França de 1700 a 1750. Cf. Wade, 1938.

5 Os “elementos gerais” dessa discussão eram os seguintes: a tese de Gustave Lanson, como o título do seu próprio trabalho já nos faz perceber, propunha uma divisão cronológica entre os tipos de publicações clandestinas que surgiram no século XVIII. No seu entendimento, os *manuscritos* constituam meios de difusão e discussão de ideias clandestinas próprios da primeira metade do século, tendo sido a sua segunda metade dominada pelos impressos, sobretudo as coletâneas impressas. O estudo acurado de Torrey mostra que, na prática, não houve essa cisão. Ele consegue apresentar diferentes casos de textos que circularam em manuscrito na segunda metade do século, bem como diversas outras publicações já existentes que circulavam na sua primeira metade. Dessa forma, não era possível determinar essa distinção tão marcada que Lanson acreditava existir. No entanto, a importância desse *corpus* de textos jamais foi contestada. Cf. Torrey, 1939.

acabaram por se mostrar frágeis e inexatos. Diferente dos seus mestres, Torrey não aceitava a anterioridade do manuscrito como fator preponderante e a sua prevalência em relação aos textos impressos na primeira metade do Setecentos. A discussão assim se alargou e nos fez compreender a complexidade do trabalho de constituição do *corpus* de textos “clandestinos” dos tempos Modernos. E é sobre essa *constituição do corpus* que falo agora.



É fato, para qualquer estudioso do pensamento francês, que a massa de manuscritos presentes nos arquivos europeus – sobretudo na própria França – é enorme. Se formos à página web do *Departamento de manuscritos* da Biblioteca Nacional da França, a primeira informação que encontramos é que se trata de “A coleção mais importante de manuscritos do mundo”. Essa importância é dada principalmente pela diversidade e gigantismo do seu acervo. E isso tudo é dito somente da sessão de manuscritos da BnF, que não é o único fundo manuscrito do país. Na página web do “CCFr – Catalogue collectif de France”, que reúne as informações de localização dos diferentes acervos franceses, encontramos a indicação de que o seu *repertório* apresenta as descrições de mais de 5000 bibliotecas, com mais de 5000 fundos documentais, e que o seu catálogo conta com mais de 40 milhões de documentos. Diante dessa massa descomunal de documentos, a pergunta que surge é “Por que alguns documentos foram agregados e nomeados em conjunto como sendo os *Manuscritos Filosóficos Clandestinos*?”. É neste ponto que a nossa discussão volta a encontrar o nosso intuito inicial, qual seja, apresentar uma leitura

alternativa acerca dos acontecimentos atuais, voltados para a construção de uma racionalidade específica – dissonante em relação àquilo que se espera de uma sociedade construída sobre as bases marcantes do Iluminismo moderno.

Do que se disse até agora, podemos compreender que o método de trabalho sobre os chamados *Manuscritos Filosóficos Clandestinos* se inicia, para os estudiosos do assunto, partindo do nível mais básico possível: a constituição do seu *corpus* de textos e a definição do seu campo de pesquisa. Considerar todas as coleções manuscritas da Europa, sobretudo as do século XVIII, implicaria considerar uma massa muito heterogênea de escritos. Sendo assim, era preciso encontrar critérios precisos de definição para estabelecer quais dentre as peças desses arquivos deveriam ser consideradas como *Manuscritos Filosóficos Clandestinos*. Sem isso, correríamos o risco de trabalhar sobre um objeto amorfo, sobre um *corpus* inexistente. Os critérios utilizados para defini-los enquanto tais passaram, dentre outras coisas, pela constituição e identificação mútua em torno de uma racionalidade comum.

Como dito no início, os *Manuscritos Filosóficos Clandestinos* não são definidos por uma filosofia específica. Eles versam sobre os mais diversos assuntos. Falam de questões de materialismo, sobretudo, mas não somente sobre isso. E é possível observarmos diversas correntes filosóficas se manifestarem nos diferentes manuscritos. O que os une é, sobretudo, o seu caráter de comunidade. Os manuscritos servem de repositório comum de discussões. As características da produção intelectual de hoje não estão ali presentes. Institutos comuns da atualidade, como, por exemplo, o dos *direitos autorais*, não constituem uma preocupação – mas nem

mesmo distante! As ideias circulavam livremente. Um dos critérios que irá determinar a inserção – ou não – de um manuscrito no *corpus* de *Manuscritos Filosóficos Clandestinos* passa a ser justamente o critério da circulação. Ela é atestada através das cópias existentes de um determinado escrito, distribuídas nos diferentes *fundos* documentais da Europa. Como não eram textos que podiam circular à luz do dia, em razão da proibição sobre as suas temáticas em muitos países, eles eram copiados manualmente e distribuídos em redes clandestinas de difusão⁶. Esse ato de cópia costumava ser feito de acordo com as “necessidades” e “gostos pessoais” daquele que encomendava a cópia: trechos inteiros poderiam ser suprimidos e/ou inseridos, a depender do tipo de uso que se faria daquelas ideias. Às vezes também, em razão das próprias vicissitudes desse tipo de processo artesanal de reprodução do texto, muitos trechos eram deixados de lado. O importante é perceber que não havia uma grande preocupação com a “fidelidade” em relação à fonte, muito menos em relação ao estabelecimento de uma autoria determinada. Cada um dos *Manuscritos Filosóficos Clandestinos* era tido como uma espécie de “fonte comum” de inspiração, que poderia ser adaptada da forma que melhor conviesse ao seu leitor.

Textos como *L'âme matérielle* representam o melhor exemplo sobre essa questão. A sua 1ª edição crítica, elaborada por Alain Niderst nos anos 1970, coloca em evidência o seu caráter compósito⁷. Através de uma apresentação “lado a lado”, Niderst buscou evidenciar como todo o texto é feito de uma apropriação de textos publicados na época. Trata-se de um manuscrito

6 Sobre esse assunto, cf. Krumenacker, 2004.

7 Cf. *L'âme* [...], 1973.

anônimo, provavelmente escrito a muitas mãos, que circulava como um grande *compêndio* das principais ideias do momento acerca da “mortalidade da alma”, sob um viés extremamente materialista. O texto é feito de recortes de obras de Montaigne, trechos dos dicionários de Moréri e Bayle, partes da obra de La Forge, e de muitas outras obras, sem que haja nem mesmo uma referência explícita. O manuscrito simplesmente se apropria daquilo que o interessa no contexto em que surge e o coloca em circulação, para que possa servir de instrumento para todos os interessados na temática. Cada um que se depara com o texto assume, por sua vez, a liberdade de inserir novas informações, de retirar aquelas que julga inconvenientes e de copiar somente as partes que julgasse mais relevantes para o seu próprio texto – sem que fosse feita, e essa é a parte mais importante, nenhum tipo de indicação de fonte.

O que percebemos nesse tipo de prática é que a preocupação principal de um *Manuscrito Filosófico Clandestino* não é a de se fazer relevante enquanto criação individual. Ele busca, antes de tudo, contribuir com a construção de um “racional coletivo”, marcado pela insatisfação geral com algumas questões proeminentes da *intelligentsia* tradicional da época. A sua intenção era, antes de tudo, propagandista. E é dessa característica principal dos textos dos MCF que surgem formas de criação comunitária para os pensamentos insurgentes do século XVIII. Foi dessa forma que esse “coletivo insurgente” conseguiu se constituir e lançar as bases para aquilo que foi denominado mais tarde como a *Revolução Francesa*.

Essa construção de uma comunidade colocada pela circulação das ideias através dos *Manuscritos Filosóficos Clandestinos* era algo necessário, para que se pudesse

discutir questões vetadas pelos poderes instituídos no momento. Isso não era um problema para os séculos anteriores. Autores do início do século XVII conseguiam discutir questões controversas através de uma ampla rede de correspondência pessoais, ensejadas e geridas por nomes importantes, como Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, Marin Mersenne e outros. A partir da criação das revistas científicas na segunda metade do século – como, por exemplo o jornal da Royal Society, *Philosophical Transactions*, fundado em 1665 – a Comunidade científica também estabeleceu o seu espaço próprio de trabalho. As questões oriundas do *Libertinismo*, pautadas pela defesa do *materialismo filosófico* e pela contestação dos valores tradicionais, não poderiam constituir comunidades semelhantes. As suas ideias eram escritas em textos “que se liam a baixa voz, em quartos escuros”. O anonimato possibilitado pela forma própria de difusão e construção das redes de ideias clandestinas eram a sua melhor possibilidade de existência.

Acredito que eu não possa apresentar de forma melhor o que pretendi acerca da questão que se inicia nessa discussão. Com tudo o que foi dito, fica evidente que os Manuscritos Filosóficos Clandestinos representavam – mais do que uma Filosofia determinada – um tipo específico de racionalidade, em busca da construção e transformação de um discurso próprio. Um tipo de pensamento que “se faz no fazer”, e não na teoria. Não têm uma Filosofia determinada, mas uma vontade – panfletária e incendiária, diga-se de passagem – de levar adiante as formas sub-reptícias de inteligibilidade. Uma discussão “comunitária sem comunidade”, por causa da sua temática obscura e proibida. E é justamente nesse ponto que pretendo encontrar os acontecimentos atuais. Acredito que, *mutatis mutandi*, a “realidade paralela”

a que aludia o jornalista do início da nossa discussão poderia ser vista como um tipo de “racionalidade paralela”, calcada por uma “comunidade sem comunidade”, tal qual aquela construída pelo *fenômeno* dos *Manuscritos Filosóficos Clandestinos*. As pessoas que ali se encontravam não se compreendiam como herdeiras da racionalidade construída pelos princípios *Iluministas* de Civilidade. No contexto de discussão que todos compartilhavam naquele momento, o *pacto social* deveria ser rompido, justamente para que fosse possível estabelecer um novo universo comum de compreensões. “*Que lindo. São brasileiros que enfrentaram bombas, nem sei de onde vêm esses tiros... só sei que estou aqui, feliz da vida. Mônica, João, isso é para vocês*”. Um novo tempo se abria naquelas mentalidades, justificadas por um *corpus* de ideias que se construiu na massa comum de discussões do WhatsApp e das diversas redes sociais utilizadas, através de um acúmulo desordenado de pressupostos e de ideias descoordenadas. Ideias que não teriam autoria determinada (pelo menos é o que os envolvidos acreditariam) e que expressariam o espírito de uma nova *Intelligentsia*, determinada pela superação de tudo o que tinha surgido antes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No fim das contas, acredito que não se tratou da destruição da Racionalidade moderna, através da derrocada dos princípios *Iluministas* surgidos nos séculos XVII e XVIII. Passamos por uma situação muito mais complexa, aterradora em muitos sentidos, e que se pretendeu revolucionária. Acredito que tivemos uma grande amostra do poderio *construtor* dessas formas alternativas de comunicação, através da tentativa de *construção* de uma Racionalidade alternativa, que nada tem que ver com aquela da qual nos acreditamos

descendentes. A *razão* é o que temos de mais poderoso, mas ela se manifesta através de pessoas. E a informação é capaz de constituir *racionalidades alternativas*, por vezes muito perigosas.

REFERÊNCIAS

ARTIGAS-MÉNANT, Geneviève. Cent ans de réponses aux “Questions diverses” de Lanson. *Problemata* : Revista Internacional de Filosofia. João Pessoa, v. 4, n. 3, p. 21-49, 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v4i3.16255>. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/18448>. Acesso em: 31 jan. 2024.

GREENHALGH, Laura. Atos golpistas: como funciona a psicologia da extrema direita brasileira. **Valor Econômico**. São Paulo, 27 jan. 2023. Disponível em: <https://valor.globo.com/eu-e/noticia/2023/01/27/atos-golpistas-como-funciona-a-psicologia-da-extrema-direita-brasileira.ghtml>. Acesso em: 31 jan. 2024.

KRUMENACKER, Yves. La circulation d’écrits clandestins au Désert. *La lettre clandestine*. Paris, n. 13, p. 85-101, 2004.

LANSON, Gustave. Questions diverses sur l’histoire de l’esprit philosophique en France avant 1750, *Revue d’Histoire littéraire de la France*, Paris, XIX, 1912, p. 1-29, 293-317. Tradução brasileira disponível: LANSO, Gustave. Questões diversas sobre a história do espírito filosófico na França antes de 1750. *Problemata*: Revista Internacional de Filosofia. João Pessoa, v. 4, n. 3, p. 382-441, 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v4i3.16957>. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/18464>. Acesso em: 31 jan. 2024.

LAME matérielle. Edition critique avec introduction et des notes par Alain Niderst. Paris : P.U.F, 1973.

TORREY, Norman. Resenha do livro de Ira O. Wade. *The Romanic Review*, n. XXX, p. 205-9, 1939.

WADE, Ira Owen. *The clandestine organization and diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*. [S.l.]: Princeton, 1938. Nova impressão em 1967.





A PRODUÇÃO CIENTÍFICA SOBRE A FORMAÇÃO DE VALORES NO DESPORTO E NA EDUCAÇÃO FÍSICA

LEUDIANE DE JESUS MORAES¹

JACKELINE JESUS CALDAS²

RICARDO AUGUSTO DE OLIVEIRA MENDES³

BRUNO LEONARDO DIAS OLIVEIRA⁴

ITÂNIO DA SILVA SOARES⁵

RONALDO DA CUNHA NASCIMENTO⁶

LUCIO CARLOS DIAS OLIVEIRA⁷

JOSÉ GREGÓRIO VIEGAS BRÁS⁸

INTRODUÇÃO

A tendência democrática de escola não pode consistir apenas em que um operário manual se torne qualificado, mas em que cada cidadão possa se tornar governante. (Antônio Gramsci)

No atual da informação e da globalização, as sociedades vêm passando por um processo acelerado de estagnação e inversão no desenvolvimento de seus valores sociais, humanos e culturais, principalmente no tocante aos valores familiares e coletivos. Muito associado

1 Discente do curso de Licenciatura em Ciências Humanas – CCPI/UFMA. Email: leudianedejesus2015@gmail.com

2 Graduada em Educação Física CCPI/UFMA. Professora da SEMED Pinheiro MA. Email: caldasjacky@gmail.com

3 Doutorando em Ciências Jurídicas UMSA. Técnico Jurídico do MPMA. Email: ricaaugustomendes@gmail.com

4 Doutorando em Ciências Jurídicas UMSA. Professor da UEMA/Campus Pinheiro São Bento. Email: bruno.docadv@gmail.com

5 Mestrando em Educação Física PPGEF/UFMA. Email: itanioogunta@gmail.com

6 Graduado em Educação Física. Auxiliar Técnico das Seleção Brasileira de Handebol, categoria Juvenil. Email: ronaldocunhanascimento@hotmail.com

7 Professor do curso de Educação Física da Universidade Federal do Maranhão CCPI. Doutor em Educação. Email: lucio.oliveira@ufma.br

8 Professor de Universidade Lusófona – Lisboa PT. Doutor em Educação. Email: zevibras@gmail.com

ao enfraquecimento e queda das fronteiras culturais, notadamente amparado pelo alargamento do acesso às tecnologias de informação e comunicação, promovendo a intensificação da globalização cultural.

No Brasil, não obstante, tem-se assistido a mudanças no sistema social de valores, pondo à prova a realidade da sociedade brasileira, bem como expondo o que essa carrega como valores socioculturais dominantes, impostos por um determinado grupo social, como valores tradicionais e conservadores, enquanto se observam atitudes negativas na simplicidade do dia a dia.

A temática da formação de valores, ainda é um enigma, assim como um tabu no sistema educacional brasileiro, principalmente no contexto da Educação Física e do Desporto, onde professores tendem a reproduzir apenas o que reconhecem sobre os valores, a partir de conceitos institucionalmente empregados.

A presente pesquisa buscou identificar e analisar as produções acerca da formação dos valores a partir do Desporto e da Educação Física, num recorte de tempo de 10 anos. Esta se estruturou dentro de uma tese de doutoramento em Educação, onde o presente estudo foi levantado no período de 2019/2020, e propunha a construção de um estado da arte.

Par isto concentrou-se em uma revisão de literatura do tipo integrativa. Segundo Bardin (2013), as revisões de literatura consistem em uma pesquisa desenvolvida em cima de materiais e documentos já existente, como livros e artigos científicos. Segundo Ercole, Melo e Alcoforda (2014) as revisões integrativas são uma metodologia que integra outros 2 estilos de pesquisa bibliográfica, que busca reunir e sintetizar resultados de pesquisas sobre um delimitado tema ou questão, de maneira sistemática e

abrangente, desenvolvendo tanto uma análise quantitativa quanto qualitativa dos dados levantados.

Para dar início ao diálogo com o conteúdo do trabalho, o autor propõe iniciar este trabalho, a partir de como o assunto levantado e tratado durante na plataforma de dados escolhida para as buscas, na literatura vigente.

O levantamento dos dados, foi feito apenas na plataforma <<Google Acadêmico>>, por se tratar de um levantamento subjetivo sobre os trabalhos que abordaram os temas pesquisados nos últimos 10 anos, e pelo fato da plataforma escolhida, atualmente, está ligada às outras principais de pesquisa do mundo. Os dados foram tratados de maneira independente a cada etapa do processo de revisão. O tratamento dos dados ocorreu em quatro etapas, a saber:

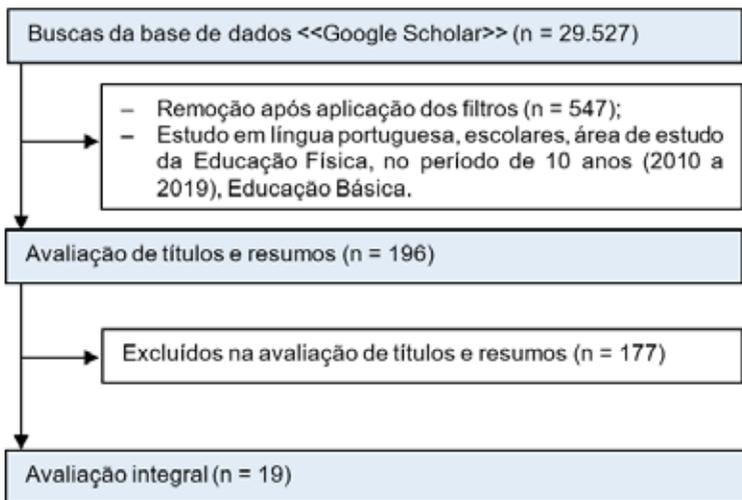
1. Remoção após a aplicação dos filtros e critérios de inclusão;
2. De leitura de títulos e resumos, na qual todos os trabalhos que atendiam aos critérios foram incluídos;
3. Leitura integral dos títulos selecionados;
4. Extração dos dados realizada por meio de tabela.

Na primeira etapa da busca na base de dados <<Google Scholar>>, chegou-se a uma quantidade de produções de quase 30.000 trabalhos (n = 29.527).

Após a aplicação e remoção pelos filtros da busca, obteve-se um quantitativo de 547 trabalhos (n = 547). Estes filtros se concentraram em estudos em língua portuguesa, que fossem realizados com escolas, sob a área de estudo da Educação Física, no período de 10 anos (2010 a 2019), ocorridas na Educação Básica.

Aplicando-se a avaliação aos títulos, o número foi reduzido a 196 trabalhos (n = 196). Quando aplicado também aos resumos, houve uma exclusão de 177 trabalhos (n = 177), restando apenas 19 trabalhos sob os filtros das pesquisas, como mostra a Figura 1, abaixo.

Figura 1. Esquema de sistematização da busca



Fonte: Elaborado pelo autor (2022).

As informações coletadas explicitam a relevância dessas informações para o estudo, onde buscou-se apresentar os artigos científicos envolvidos na síntese descritiva. Para isso, ressaltam-se os seus respectivos autores, ano de publicação, título e síntese do resumo, para fazer o levantamento da relevância dada pelos autores da área da Educação Física, ao tema aqui estudado.

Todos os materiais consultados expuseram os benefícios e a valia do desporto para a formação de valores sociais, socioculturais e morais, dentro das aulas de Educação Física, ressaltando a importância do

desporto para melhoria nas relações interpessoais no desenvolvimento socioafetivo e cognitivo.

A partir da leitura e interpretação das pesquisas, elegeram-se oito categorias de análise, com intuito de facilitar a construção e compreensão da proposta. Sendo assim, as categorias elegidas foram as que estão demonstradas no Quadro 1, a seguir:

Quadro 1 – *Categorias analisadas*

CATEGORIAS
Características dos estudos
Valores do desporto
Valores nos Desportos Sistematizados
Valores nos jogos desportivos cooperativos
Os valores nas aulas de Educação Física
O desporto, a cultura corporal de movimento e os valores nas aulas de Educação Física
O desporto na formação da solidariedade como valor moral e sociocultural
A formação de professores em relação aos valores

Fonte: Elaborado pelo autor (2022).

2 CARACTERÍSTICAS DOS ESTUDOS

Dos 19 trabalhos consultados, 10 documentos fizeram uma discussão baseada em revisão de literatura, e nove propuseram pesquisa e experimentação de campo, onde discutiram e verificaram os benefícios e potencialidades da educação, Educação Física e o desporto para a formação em valores.

Todos os documentos lidos buscaram compreender, de forma diversificada, como o juízo e/ou os conceitos acerca dos valores, em suas várias manifestações e representações, são formados a partir das possibilidades

de práticas corporais desportivas e de jogos desportivos, em ambientes formais e não formais de ensino.

Os autores Corsino (2018), Carvalho, Epiphânio e Viana-Meireles (2019), Osborne e Belmont (2018), Formoso, Gawryszewski e Costa Machado (2018), Duarte (2018), Régis (2018), Santos (2019), Freire (2019), Santos, Oliveira e Thompson (2019), e Almeida, Pereira, Anjos e Mauerverck (2018), optaram por fazer uma revisão de literatura do tipo narrativa, onde foram dialogando com a literatura vigente, acerca dos valores e de suas possibilidades formativas, através dos desportos e de suas adaptações, nas aulas de Educação Física, nas etapas da Educação Básica.

Esta opção de pesquisa encontra suporte e sustentação de validade, no fato de possibilitar uma discussão atual, pertinente e qualitativa, através de um diálogo com a literatura vigente sobre o assunto em questão. Ademais, traz à luz da ciência uma discussão atualizada das diferentes visões e percepções de diversos pesquisadores, possibilitando a interpretação do diálogo entre o próprio escritor, e as muitas visões expostas.

Já os autores Castro (2018), Santos e Correia (2018), Carvalho, F. *et al.* (2019), Squinzani (2018), Silva (2018), Trentini, Sousa e Junges (2018), Cardoso (2016), Leitão (2019) e Silva (2019), decidiram fazer pesquisas de campo, onde analisaram as possibilidades formativas do desporto e suas adaptações, a partir de experimentações e da aplicabilidade prática. Dentre estes, Silva (2018) e Carvalho, F. *et al.* (2019) escolheram por desenvolver suas pesquisas a partir de relatos de experiências, enquanto os outros a partir de intervenções práticas.

Este tipo de pesquisa apresenta não apenas uma visão da literatura, mas também uma relação desta

com a experimentação prática, vivenciada no ambiente pesquisado junto ao objeto da pesquisa, o que possibilita um diálogo com a realidade, ou seja, uma combinação dialógica entre a teoria e a prática, proporcionando uma nova visão ou experiência baseada nas diferentes vivências anteriores.

3 VALORES DESPORTIVOS

Nos documentos analisados, autores como Silva (2019), Carvalho, E. *et al.* (2019), Carvalho, F. *et al.* (2019) e Castro (2018) se concentraram em dialogar sobre os valores desportivos como <<fair-play>>, o respeito às regras, à competitividade e à cooperação: o olimpismo. Valores estes que surgiram, envolvem e permeiam as discussões e entendimentos sobre os desportos, desde o seu surgimento na história da humanidade.

Os referidos estudiosos trouxeram em suas pesquisas discussões de como estes conteúdos podem ser trabalhados de forma direta e indireta nas aulas de Educação Física, entendendo que tais valores possam a desenvolver os sentidos de cidadania, sociedade e civilidade, a partir de suas experimentações e reflexões.

Silva (2019) realizou uma reflexão sobre a atuação docente nas aulas de Educação Física em uma escola de 2º e 3º ciclos da Região Autónoma da Madeira (Portugal). Durante o seu estudo abordou a temática do desporto como ferramenta para o desenvolvimento dos valores no meio escolar, e como estes são operacionalizados nas aulas de Educação Física. Discutiu a formação de valores como responsabilidade, cooperação, solidariedade, tolerância, respeito e <<fair-play>>, assim como a formação de hábitos e atitudes como empenho, perseverança, esforço, autodisciplina, autonomia e

responsabilidade, a consciência cívica, a preservação e o respeito dos recursos materiais e ambientais.

Efetivamente, os componentes relacionais da pessoa humana terão melhor desenvolvimento através da dimensão desportiva, pois o ser humano, enquanto praticante desportivo, poderá construir a sua identidade e amadurecer as relações afetivas com o outro, a partir do jogo lúdico e desportivo (Silva, 2019).

Carvalho, E. *et al.* (2019) e Castro (2018) desenvolveram pesquisas com base na Psicologia Social do Desporto. Carvalho, E. *et al.* (2019) trabalharam com uma pesquisa bibliográfica, e Castro (2018) realizou uma pesquisa de campo em ambiente escolar. Para tal, abordaram o desporto como um fenômeno social, e como este vai se transformando ao longo do tempo na formação da sociedade.

Castro (2018) discutiu o processo de motivação a partir do desporto nas aulas de Educação Física, sobretudo em relação a valores como cooperação e competição harmônica, com base na convivência. O desporto, principalmente dentro das aulas de Educação Física, possui a capacidade de construir conhecimentos e mudanças do comportamento motivacional dos alunos, notadamente da convivência humana, por promover experiências e contextualização de valores sociais importantes para a construção de um cidadão responsável com a vida humana (Castro, 2018).

Já Carvalho, E. *et al.* (2019) preocuparam-se como o desporto, dentro de projetos sociais, com base na Psicologia Social do Desporto, constroem um cenário propício e essencial para a formação de valores como a cooperação e a solidariedade, bem como o respeito e o <<fair-play>>. O desporto pode ser um excelente recurso para a melhoria da convivência humana,

propondo atitudes coletivas que promovam a inclusão, desenvolvendo comportamentos coletivos, construindo sentidos tanto interpessoais quanto intrapessoais, do eu com os outros, e do eu consigo mesmo, e o sentido de pertencimento social (Carvalho, E. *et al.*, 2019). Mesmo o desporto competitivo, desenvolverá diferentes possibilidades de vivência e convivência, e a reflexão desses valores.

Carvalho, F. *et al.* (2019) discutiram valores muito presentes na modalidade do Rugby, como o respeito, integridade e solidariedade. A partir de um festival de um jogo pré-desportivo de Rugby, possibilitaram a ressignificação da prática reconhecida como <<jeitinho brasileiro >>, e a partir disso propuseram o entendimento da adaptação desportiva.

Um trabalho pautado nas adaptações, bem como na própria modalidade do Rugby, partindo do contexto histórico da modalidade, está atrelada a valores como o respeito, integridade e a solidariedade (Carvalho, F. *et al.*, 2019). A prática desta modalidade cria a possibilidade de trabalhar valores primordiais para o convívio social, principalmente em se tratando desta modalidade, que tem seus pilares morais em pauta a todo o momento, mesmo utilizando materiais não oficiais.

Estas discussões se amparam nas adaptações de regras e ações desportivas, como jogos pré-desportivos, nas possibilidades socioafetivas construídas a partir das práticas dos desportos e como estas podem proporcionar, além da própria aprendizagem das habilidades e especificidades motoras em si, a compreensão e formação de valores específicos do desporto, bem como a reflexão e reconhecimento deles no contexto social.

O jogo não traz em si, ou em sua estrutura, atributos formativos milagrosos, assim como nenhuma

receita pronta de socialização ou ante socialização, transformando, como em um passe de mágica, a pessoa que o pratique (Castro, 2018). O desporto assumirá e incorporará aquilo que se fizer dele, onde tanto jogar quanto viver, são oportunidades criativas para <<encontrar>>, se manifestando a forma como se vê e se relaciona com o mundo.

As possibilidades formativas do desporto são proporcionadas a partir da experimentação que se faz dele. A compreensão de valores, formas, estruturas, regras ou conceitos, dependerá da estimulação e direcionamento que o professor proporcionará, a partir do conteúdo trabalhado e, dessa forma, da reflexão crítica e associação deste conteúdo com a realidade do aluno/atleta.

Através da atividade desportiva, a pessoa pode desenvolver a experiência de grupo, potencializar os mecanismos individuais de autocontrole e valorizar a estruturação das relações interpessoais (Santos, 2000). A prática desportiva continuada e bem dirigida pode permitir a aquisição de destrezas desportivas específicas, além da consecução de hábitos e valores em relação ao esforço. Portanto, contribui ainda para a superação da resistência à frustração e aceitação das normas e tarefas de seu grupo, respeito e a solidariedade comum com os outros.

Os desportos, os jogos pré-desportivos e as suas mais variadas adaptações e manifestações, demonstram promover, aos seus praticantes, experimentações e exposições a situações reais, sociais e socioafetivas, onde os valores e os sistemas de valores específicos de suas manifestações podem proporcionar uma reflexão crítica e uma compreensão mais profunda sobre os seus conceitos e concepções, bem como as suas possibilidades

práticas, vivenciadas no dia a dia, nas atividades de vida diária.

Os autores reconheceram não apenas a relevância dos desportos no processo formativo dos valores, como também apresentaram as possibilidades formativas de sua prática e a indissociabilidade entre desporto e formação social e humana, seja no contexto escolar ou extraescolar. Assim, reconhecem a importância do professor neste processo de construção e ressignificação.

4 VALORES NOS DESPORTOS NAS AULAS DE EDUCAÇÃO FÍSICA

Trabalhos como os de Cardoso (2016) e Carvalho, F. *et al.* (2019), concentram as suas reflexões nas modalidades desportivas sistematizadas ou adaptadas, individuais e coletivas, proporcionando um reconhecimento de valores a partir da experimentação destas modalidades, substituindo outros conteúdos nas aulas de Educação Física. Apresentam possibilidades do ensino das modalidades esportivas específicas, como vetor de formação e compreensão dos valores.

Cardoso (2016) e Carvalho, F. *et al.* (2019) apresentaram que o desporto por si só, por suas características de regras e de disputas, proporciona a formação em valores de forma inerente. Discutiram sobre a importância dos desportos, utilizados como ferramentas pedagógicas aplicadas nas aulas Educação Física, que podem formar indivíduos socialmente ativos e conscientes, além de como o ensino de suas regras, objetivos e ações coletivas e/ou individuais podem auxiliar na formação do indivíduo.

Os desportos, por serem práticas ricas em situações que necessitam de soluções rápidas, se mostram como ferramentas pertinentes para o desenvolvimento de competências e habilidades, em diversas dimensões do

conhecimento nos jovens em idade escolar (Carvalho, F. *et al.*, 2019).

Cardoso (2016) propõe uma discussão acerca das possibilidades do basquetebol de rua, como opção formativa de valores socioculturais, a partir do que o autor reconhece como <<cultura urbana>>.

Essa <<cultura urbana>> surge da observação da realidade que se está inserido, envolvendo o cotidiano e ditando regras de condutas impostas pelo mercado, se constituindo no processo uma modificação e adaptação do cotidiano das pessoas (Cardoso, 2016). Portanto, modifica produtivamente os sujeitos, potencializando as suas ações e se estendendo à comunidade. Além disso, reforça os laços que aproximam os sujeitos, estimulando a conquista da autoestima, produzindo reflexões sobre o lugar de cada um nesta teia social, de sua comunidade, bairro, cidade, país e/ou mundo, possibilitando a transformação e democratização do espaço e dos meios.

A experimentação desportiva, por si só, mesmo que de forma não direcionada ou instrucional, promoverá a compreensão de valores próprios do desporto, bem como de sistemas de valores socioculturais e morais. Quando estimulados pelo professor, provocando reflexões sobre tais experimentações, a crítica e a compreensão deles fica mais efetiva e mais aprofundada. “Nesse contexto, o processo educacional deve assegurar o acesso do aluno a conhecimentos socialmente relevantes, a aquisição de habilidades e a incorporação de valores e atitudes que contribuam no exercício dessa cidadania.” (Cardoso, 2016, p. 22).

Apesar de acreditarem que o desporto oferece uma formação inigualável e a experimentação de situações reais de vivências psicossociais e socioafetivas, e que por si só já possuem um potencial formativo inigualável,

sabem que esta formação proporcionada ao indivíduo, a partir da estimulação efetiva e coerente pelo professor, uma compreensão mais efetiva do verdadeiro papel e função de cada conceito dentro da intervenção social.

Mais que uma simples exposição prática desportiva, faz-se necessário que o professor/técnico possibilite ao aluno/atleta uma construção crítica deste conceito a partir da reflexão sobre estes valores, e como eles se manifestam no dia a dia, a partir da compreensão de como vão surgindo na própria prática desportiva.

Todo processo de aprendizagem passa por uma relação de reflexão crítica acerca da informação nova recebida do meio, estabelecendo uma associação direta da informação teórica, da exposição prática e posterior exposição e correlação com a realidade.

Todo conhecimento se constrói a partir de sua produção social, em que os seus sentidos e significados são construídos a partir das experimentações e de sua correlação com a realidade (Carvalho, F. *et al.*, 2016). É como a compreensão do que é o <<ar>> ou o <<oxigênio>>: não se pode vê-los, mas se sabe que existem apenas por sentir a sua massa através da sensibilidade da pele, ou dos tecidos do trato respiratório, em que quando este invade as vias aéreas, ou mesmo quando entram nos pulmões e causam dilatação do tórax, os sentindo de forma tátil, através do tecido pulmonar.

Da mesma forma, o desporto ou qualquer conteúdo motor não poderá se findar na simples experimentação dos movimentos corporais ou nas regras de forma vazia. Há que se proporcionar um entendimento de o porquê aquilo está sendo proposto, porque as regras foram criadas, pois acontece desta forma, como se fosse no ônibus, na sala de aula ou na rua.

5 VALORES NOS JOGOS DESPORTIVOS COOPERATIVOS

Freire (2019), Santos (2019), Silva (2018), Formoso *et al.* (2018), Squinzani (2018), Santos e Correia (2018) e Castro (2018) analisam o ensino dos jogos cooperativos desportivos e competitivos nas aulas de Educação Física, para a formação dos juízos de valores sociais, culturais, desportivos, a ética, a moral e outros sistemas de valores. Comentam que a experimentação da disputa, das regras e da socialização, a partir destes conteúdos, possibilita representações sociais do meio em que estão inseridos.

Santos (2019) e Silva (2018) discutiram como os jogos cooperativos podem auxiliar no processo formativo dos valores na Educação Infantil. Freire (2019), Santos e Correia (2018) refletiram acerca da importância dos jogos cooperativos para a formação dos valores, nas aulas de Educação Física no Ensino Fundamental, sendo que Santos e Correia (2018) se concentraram na inclusão de jovens com deficiência. Formoso *et al.* (2018), trouxeram como os jogos beneficiam as crianças na escola, porém, não apresentaram a faixa etária ou a série escolar. Squinzani (2018) e Castro (2018) evidenciaram, em sua discussão, a formação de valores a partir dos jogos cooperativos no ensino médio, nos 2º e 3º ano.

Os jogos cooperativos sustentam que as suas práticas e atividades desenvolvidas de forma coletiva possibilitam o sentido de autoajuda, da cooperação mútua, envolvendo ações, situações e movimentações, técnicas ocasionadas em conjunto, que se desdobrarão em um melhor e eficiente desenvolvimento do jogo. Dessa forma, lhes possibilita, através da experimentação dos valores desportivos, a problematização e reflexão destes valores, traçando parâmetros de análise como os valores presentes em sua realidade social.

Acima da simples prática, estes jogos possibilitam o desenvolvimento de dimensões epistemológicas, conceituais, atitudinais e procedimentais, que constroem e reconstroem os conteúdos predominantes, e que igualam os praticantes, como os desportos de rendimento e o modelo calistênico de ginástica, subsidiando uma prática reflexiva, amparada na experimentação prática da realidade, baseada nas diferenças culturais dos praticantes (Formoso *et al.*, 2018).

O autor conceitua a <<igualdade>> pelo desporto e o modelo calistênico, não no sentido daquilo que proporciona equivalência de oportunidades e acesso a direitos, mas como aquilo que impõe obrigatoriedade e uniformidade de atitudes e ações. Os jogos cooperativos propiciam o reconhecimento e o respeito às diferenças de língua e cultura, de desempenho e limites, da necessidade do outro e desta diversidade. “Temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza.” (Santos, 2006, p. 316).

Estas experiências permitem que o aluno vivencie problematização, reflexão e reconhecimento de valores socioculturais, presentes na sociedade, com a concepção da moral como um valor socialmente e culturalmente construído, identificado, tanto na prática desportiva como em seu dia a dia, nas relações que se estabelecem com o outro, na escola, família, religião, nos momentos de lazer e/ou de simples estabelecimento de diálogos, entre outros.

Por meio do jogo e da ludicidade, o indivíduo testa hipóteses, explora toda a sua espontaneidade, manifesta a sua criatividade e se potencializa de forma integral (Freire, 2019). Nestes jogos, desenvolvidos nas aulas de Educação Física, são estimulados o autoconhecimento, a integração, a cooperação e o respeito à individualidade,

entre outros valores estimados em diferentes setores sociais, como na família, no trabalho, no grupo de amigos e no ambiente escolar.

Freire (2019), Santos e Correia (2018) e Squinzani (2018) estudaram como os jogos cooperativos contribuem para a construção de uma socialização efetiva a partir de valores humanos e socioculturais. Freire (2019) focou sobre valores como companheirismo, a liderança e a criatividade; Santos e Correia (2018) sobre a importância de valores como a solidariedade, a empatia, a cooperação, o companheirismo e o diálogo, que são essenciais para a construção de uma educação qualitativa nas aulas de Educação Física no Ensino Fundamental; Squinzani (2018) no desenvolvimento de valores como cooperação, o trabalho em equipe, a convivência, a ajuda mútua, a inclusão dos menos hábeis e a integração.

Os jogos cooperativos apresentaram uma nova realidade para a vida e a formação cidadã dos alunos (Squinzani, 2018). Explana que as principais modificações observadas foram a inclusão dos menos habilidosos, o respeito mútuo, a cooperação entre meninos e meninas, a participação de todos sem discriminação de qualquer colega e o divertimento e prazer na prática das atividades.

Os jogos cooperativos desenvolvem em seus praticantes uma reflexão crítica consciente do meio e das relações sociais. Desenvolve o reconhecimento do outro, de sua cultura, de suas limitações e possibilidades. Este reconhecimento proporciona uma percepção de si no outro, e <<vice-versa>>, promovendo o conhecimento de coletivo e vida em sociedade, bem como da necessidade do outro.

Santos (2019) e Formoso *et al.* (2018) apresentaram os benefícios dos jogos cooperativos na socialização

e especialmente na formação de valores como companheirismo, respeito, afetividade e humanização, que oferecem uma discussão e reflexão efetiva de conceitos e valores perpetuados na sociedade, fazendo-se parte construtiva de uma educação plural e uma proposta educacional mais humana.

Todos os documentos discutiram possibilidades distintas de construção de valores a partir da prática dos jogos cooperativos nas aulas de Educação Física. Ofereceram valores que, de certa forma, se complementam em torno da formação humana e da sociedade. Todos foram enfáticos ao comentar sobre a importância dos jogos para a inclusão nas aulas, a reflexão sobre a realidade social, o caráter lúdico das práticas e, conseqüentemente, o desenvolvimento do interesse em participar das aulas.

6 OS VALORES NAS AULAS DE EDUCAÇÃO FÍSICA

Silva (2019), Leitão (2019), Almeida *et al.* (2018), Santos, Oliveira e Thompson (2019), Trentini *et al.* (2018), Régis (2018) e Duarte (2018) observaram a utilização de conteúdos como os jogos cooperativos, os desportivos e as brincadeiras, como parte integrante, juntamente com outros conteúdos das aulas Educação Física, e como estes podem influenciar a reflexão e o juízo de valores sociais, culturais, morais, éticos, desportivos e olímpicos.

Estes autores optaram por discutir os conteúdos inseridos nas aulas de Educação Física, abordados no conjunto de conteúdos propostos e inerentes à área de conhecimento da Educação Física. Reconhecem a educação como principal norteadora e estimuladora da formação destes valores, sendo os jogos e as brincadeiras parte integrante desta gama de conhecimentos.

Silva (2019) foi o autor que registou o maior número de possibilidades de valores formados a partir da prática dos desportos nas aulas de Educação Física. Comentou que os desportos podem desenvolver valores como os humanos, sociais e culturais do desporto, lealdade, perseverança, amizade, solidariedade, honestidade, altruísmo, respeito pelos outros e pela natureza, magnanimidade, fraternidade, partilha, generosidade, doação, respeito pelas regras e pela lei, confronto leal, lealdade, cidadania e o compromisso comunitário.

Considera-se a importância das aulas e do conteúdo da Educação Física como estimuladora e formadora de valores, e como os jogos cooperativos, os jogos pré-desportivos e as brincadeiras podem proporcionar a reflexão sobre os valores, e a partir de sua problematização, traçar uma análise crítica das regras, a criação e respeito a estas regras, a adaptação destas a partir da interpretação e sentido socialmente preestabelecido de forma concreta durante a vivência de sua prática.

Leitão (2019), Almeida *et al.* (2018) e Santos *et al.* (2019) discutiram valores, como: espírito de equipe, respeito ao próximo, socialização, humanização, autonomia e emancipação, responsabilidade, trabalho em grupo, cidadania, liberdade, fraternidade, cooperação e participação. Os autores discutiram o potencial formativo dos desportos na formação de crianças e adolescentes nas aulas de Educação Física em ambiente escolar. Leitão (2019) ainda levanta em sua pesquisa a importância da formação de professores para o desenvolvimento e formação destes valores.

Régis (2018) discute a os fatores formativos dos Desportos, não apenas como uma ferramenta educativa, mas propõe a imersão do aluno em si mesmo a partir

da corporeidade, compreendendo uma ação formativa integral, levando o aluno à descoberta e à compreensão dos motivos e sentidos das práticas corporais. Régis (2018) debate a formação biopsicossocioespiritual, referindo-se à totalidade e à integralidade, considerando os fatores emocionais, cognitivos, socioafetivos e biológicos. Entende-se a espiritualidade como o amplo domínio da subjetividade humana, refletida nos valores humanos mais preciosos, como o senso de autoconhecimento, suas crenças, símbolos, significados e o propósito de suas vidas, a partir da relação que estabelecem com o mundo.

Regis (2018) garante que pensar a Educação Física escolar, como uma linguagem única, seria muito leviano, pois existem vários tipos de culturas e manifestações trabalhadas através das danças, brincadeiras e atividades lúdicas, sabendo-se que tais exposições possuem características regionais próprias e vinculadas a cada cultura específica e heterogênea.

Desta feita, cada região possui os seus próprios jogos, brincadeiras e manifestações corporais e adaptações desportivas. Estimular a prática destas manifestações não proporciona apenas estímulos motores, mas um resgate de sua própria identidade e um reconhecimento de si mesmo e do ambiente sociocultural em que está inserido.

Estas práticas e manifestações estão carregadas de símbolos, linguagens, códigos, valores e signos do meio sociocultural em que estão inseridos, em que as suas experimentações possibilitam o reconhecimento e decodificação destes. A interpretação desses códigos proporciona o reconhecimento das características de sua cultura, bem como da forma como elas interpretam e conduzem as suas relações socioafetivas.

Duarte (2018) levanta a importância do trabalho com os desportos dentro das aulas de Educação Física para o resgate de valores morais, socioculturais e a formação da cidadania, como a ética, o respeito às regras do jogo e de convivência, assim como outros valores humanos. Comenta ainda que as vivências sociais, a partir das atividades coletivas, fortalecem a formação do caráter de crianças e adolescentes para a vida, despertando o instinto de liderança, cooperação e empatia, desenvolvendo o senso crítico.

A educação e a Educação Física estão diretamente relacionadas com a cultura de cada um, se manifestando através de sua relação com o meio em que se insere, não se revelando paralela à sua estrutura socioafetiva, de valores e signos (Duarte, 2018). O desenvolvimento da pessoa deve estar vinculado, de forma holística, ao seu processo histórico, cultural, corporal, de saúde, emocional e espiritual, pois o homem é um ser biopsicossocioespiritual.

Os jogos desportivos, as brincadeiras e os jogos cooperativos, apresentam-se não apenas como uma simples opção ou complementação do componente curricular, mas como conteúdo obrigatório do planejamento do professor de Educação Física, pensado para estimular experiências e reflexões acerca das relações socioculturais, costumes e valores.

Trentini *et al.* (2018) apresentam uma discussão acerca do ensino dos desportos e os jogos, dentro das aulas de Educação Física, enquanto conteúdos batizantes de expressões e linguagens corporais, em que entendem a expressão corporal como uma forma de linguagem universal, que se representa como patrimônio da humanidade.

A Educação Física se configura como uma disciplina essencial no currículo escolar, por transformar sujeitos à medida que os alunos aprendem brincando (Trentini *et al.*, 2018). Estimula a relação interpessoal, as questões sociais e culturais. O professor media o encontro da prática corporal com a sociocultural, através da Educação Física e de seus meios, estimulando não apenas o compromisso com o corpo enquanto condicionamento físico, mas sim corpo e mente, através do movimento. O conteúdo deve auxiliar na compreensão de seus sentimentos e sensibilidade corporal, o relacionamento com os outros e com as instituições sociais. Portanto, vivenciam práticas socioculturais e manifestações sociais que proporcionam compreensões significativas acerca das possibilidades de intervenções positivas no meio em que se inserem.

A partir dos desportos, representados como jogos desportivos e cooperativos, integrados aos conteúdos da Educação Física, todos os documentos retratam o imenso valor dos desportos para a formação integral de crianças e adolescentes, o imenso benefício proporcionado na melhoria do desempenho escolar, por desenvolver o sistema cognitivo, o raciocínio e a reflexão crítica dos alunos.

Os estudiosos concordam ainda com a importância dos desportos no desenvolvimento da socialização, da convivência e do senso de coletividade e sociedade, e o respeito, afetividade, sustentabilidade e consciência com o meio ambiente.

As discussões giraram em torno do potencial formativo da Educação Física como núcleo central do processo de ensino-aprendizagem. Neste contexto, reconhecem a escola como um ambiente essencial para o desenvolvimento destes valores e das relações sociais envolvidas neste processo.

7 O DESPORTO, A CULTURA CORPORAL DE MOVIMENTO E OS VALORES NAS AULAS DE EDUCAÇÃO FÍSICA

Silva (2019), Leitão (2019), Almeida *et al.* (2018), Santos *et al.* (2019), Trentini *et al.* (2018) e Régis (2018) examinaram a utilização dos desportos e suas várias manifestações, como parte integrante da cultura corporal. Não priorizaram apenas os desportos ou jogos como únicas possibilidades, mas sim discutir como as aulas de Educação Física, com toda a sua gama de conhecimentos, conteúdos e experiências, pode proporcionar a formação dos valores sociais, morais e culturais. Discutiram a introdução, a modificação e a adaptação do desporto, junto a outros conteúdos, componentes da cultura corporal de movimento, para desenvolver o conhecimento e reconhecimento dos valores.

Os autores sobreditos esmiuçaram como os desportos – dividindo o espaço com os outros conteúdos da cultura corporal de movimento –, inseridos às aulas de Educação Física, podem promover a experimentação e vivência da cultura corporal de movimento, o desenvolvimento de regras, de técnicas, e táticas, bem como a estruturação do jogo poderá proporcionar a reflexão e juízo de valores.

Silva (2019), Leitão (2019), Almeida *et al.* (2018), Santos *et al.* (2019), Trentini *et al.* (2018) e Régis (2018) abordam as possibilidades do desporto, no contexto da Educação Física, como uma ferramenta educacional, de formação integral e holística do aluno. A proposição dos desportos, de forma intencional, proporciona estímulos físicos, motores, afetivos, cognitivos e sociais, que despertarão a compreensão crítica de conceitos, hábitos e atitudes e valores. Quando propostos a partir de problematizações e reflexões críticas associadas à

realidade social, provocam a compreensão consciente dos conceitos, sentidos e sua aplicabilidade na realidade.

Trentini *et al.* (2018) expõem a cultura corporal como forma de expressão corporal, portanto, expressão da linguagem corporal, um conhecimento universal e patrimônio da humanidade. Suas aplicações práticas se traduzem em manifestações sociais, culturais e expressões em forma de movimento. Cada indivíduo apresenta saberes fundamentais para a obtenção de novos conhecimentos. Através dos diálogos e conflitos, estes saberes são construídos e trocados gerando novos conhecimentos.

As culturas corporais e a corporal de movimento – objetos primordiais e inseparáveis do campo de estudos da Educação Física –, traduzem-se através das marcas e registros que se carregam nos próprios corpos e movimentos. Todos os hábitos em forma de vestimenta, comportamentos, gestos etc., originados de práticas corporais, são carregados de símbolos e signos, marcas e registros de todas as experiências vividas individual e coletivamente. Explorar tais características proporciona a reflexão crítica sobre o próprio limite e o do outro, em que este desenvolve o reconhecimento do ser social e o juízo dos valores individuais e coletivos.

Os processos de ensino e aprendizagem da Educação Física, desenvolvem a formação de uma práxis pedagógica voltada ao desenvolvimento das competências sociais, a partir de valores que permitam o entendimento mútuo de construção de relações sociais recíprocas (Leitão, 2019).

A Educação Física e o desporto já se encontram em vantagem subjetiva, em relação a outros componentes curriculares da escola, por serem terminantemente voltados às práticas, possibilitando um maior processo

de experimentação, reflexão e crítica, gerando o desenvolvimento de competências dialógicas, a partir da dualidade teoria e prática, corpo e mente, ser social e individual.

Silva (2019) e Régis (2018) trouxeram valores, como: a responsabilidade, a integridade, a excelência e a exigência, a curiosidade, a reflexão e a inovação, a cidadania e a participação, além da liberdade, desenvolvidos pelos desportos como conteúdo da Educação Física na escola. Reconhecem o papel da Educação Física na construção de valores e competências sociais, devendo ter o seu reconhecimento mais efetivo no meio escolar, quer no projeto educativo da escola, quer na planificação de todo o processo pedagógico da comunidade escolar.

A Educação Física, dentro do contexto escolar, surge não apenas como caminho, mas como potencial de construção de relações sócioafetivas e socioculturais, com base na realidade vivida pelos alunos em seu dia a dia. Reproduzem as relações e as experiências do meio social. Neste sentido, fortalecem o processo de formação de valores humanos e sociais.

Leitão (2019) concentrou-se em discutir a formação da ética nas aulas de Educação Física e, a partir desta, a construção coletiva de regras de ação e normas morais, de convivência e morais, bem como de mediação e solução de problemas, voltadas para a formação de competências comunicacionais, sociais, como a alteridade, e bem como dos acordos de coesão social. Desta feita, trabalha com a compreensão crítica da cultura corporal de movimento.

Assim como Leitão (2019), Santos *et al.* (2019) reconhecem a importância da construção de estratégias formativas a serem trabalhadas tanto com alunos,

quanto com professores. Ressaltam ainda a importância da elaboração e construção de estratégias de mediação e a intervenção por parte dos professores, para que os objetivos sejam alcançados, nas práticas formativas dos valores de condicionantes socioculturais, tendo como pretensão a universalidade na convivência humana.

As aulas de Educação Física têm tratado os conteúdos de forma fragmentada e dissociada uma da outra, atitudinal, procedimental e conceitual, de maneira distinta e dicotomizada. Cabe ao professor explorar as práticas corporais, individuais e coletivas, da cultura corporal de movimento, a fim de que proponha a reflexão crítica sobre o seu corpo e o corpo do outro, o seu movimento e o movimento do outro, gerando problemas associados à realidade social.

Neste tópico, os autores preconizaram a análise da cultura corporal de movimento como objeto da Educação Física escolar, para a construção de valores humanos essenciais à construção da coletividade e convivência humana. Destacaram a indissociabilidade dos desportos e jogos da Educação Física, conseqüentemente como elementos da cultura corporal de movimento. Destacam, principalmente, a importância da relação professor-aluno na efetivação da formação humana integral. Contemplam a linguagem corporal como primordial para a construção de uma reflexão crítica de si mesmo, do outro e do meio, na aquisição de valores e competências sociais necessárias, transformando-se em hábitos na vida social.

8 O DESPORTO NA FORMAÇÃO DA SOLIDARIEDADE COMO VALOR MORAL E SOCIOCULTURAL

Santos e Correia (2018), Carvalho, F. *et al.* (2019), Carvalho, E. *et al.* (2019), Silva (2018), Almeida *et al.* (2018) e Silva (2019), apresentaram discussões sobre a importância dos desportos para a

construção do conhecimento e reconhecimento do valor <<solidariedade>>. Discutiram como os jogos desportivos e suas adaptações nas aulas de Educação Física podem gerar a compreensão consciente do conceito do valor solidariedade, como valor moral e sociocultural.

Estes autores discutiram sobre o valor solidariedade a partir de concepções socialmente construídas, compreendidas como parte da construção moral em que uma determinada sociedade ampara as suas relações e estruturas sociais presentes no coletivo e amparadas nas relações humanas.

Demonstraram o potencial do desporto na construção de uma formação e compreensão concreta do juízo do valor solidariedade, a partir de suas estruturações coerentes de regras específicas, de participação do jogo, de reflexão e ressignificação das relações sociais presentes no jogo.

Santos e Correia (2018) destacam a importância dos jogos cooperativos pré-desportivos na construção de hábitos e atitudes, que gradativamente vão se tornando cotidiano. Esta prática frequente vai se internalizando e se ressignificando, proporcionando uma compreensão efetiva do juízo de valores.

A cooperação nos jogos desportivos ressignifica o sentido do outro e da vida em sociedade. Neste sentido, as atividades desenvolvem a compreensão da solidariedade a partir da prática da empatia e do reconhecimento da importância do outro na vida em sociedade.

Apresentaram o papel do professor de Educação física, como de central importância tanto para a estimulação, quanto para a mediação dos conteúdos e atividades proporcionadas pelos desportos. Demonstram que a problematização e a reflexão crítica das atividades

– estimuladas a partir da experimentação prática proporcionada pelo professor –, desenvolvem no aluno uma compreensão mais efetiva de como estes valores se manifestam em seu meio social, e como beneficiam a construção coletiva de sociedade.

Almeida *et al.* (2018) apontam que a prática da Educação Física escolar, a partir dos jogos desportivos, principalmente se trabalhada da forma adequada pelo professor, desenvolve o indivíduo de forma integral, tanto sensório-motor, quanto cognitivo, sócioafetivo e cultural. Através dela os alunos experimentam o mundo dos jogos e dos desportos, aprendendo a respeitar e valorizar um ao outro, descobrindo o significado da vitória e da derrota, despertando, assim, o seu interesse pela vida saudável.

Os autores fazem menção à qualidade, tanto da Educação Física quanto do desporto, como de fundamental importância para a socialização e a humanização, com vistas à autonomia e à emancipação. Seus conteúdos e especificidades – quando estimulados de forma planejada, visando uma prática crítica e reflexiva, com base na elaboração e solução de problemas da realidade social –, proporcionam uma melhor compreensão desta realidade.

Carvalho, E. *et al.* (2019), Silva (2018), Carvalho, F. *et al.* (2019) e Silva (2019) discutiram sobre o desporto como agente transformador da realidade de crianças e jovens dentro e fora da escola, mas reconheceram a relevância do espaço escolar como veículo educativo fundamental na formação e transformação da sociedade, e as suas possibilidades formadoras de valores socioculturais e humanos, como a solidariedade, o respeito, a amizade, a cooperação, entre outros valores, virtudes e condutas centradas na moralidade, na coletividade e na sociabilidade.

A prática, pela simples ação, pouco acrescentará no processo de reflexão do real, além da compreensão e aquisição das habilidades físicas e motoras específicas. Mas, ao estimular a reflexão crítica das situações dos jogos, associando à realidade social, criará um ambiente de excelência para a compreensão e ressignificação do real, a partir dos problemas do jogo, e ressignificar os problemas do dia a dia do aluno.

Neste contexto, os trabalhos aqui discutidos se concentraram não apenas no reconhecimento dos potenciais dos desportos no processo de formação do sujeito, mas corroboram com a necessidade de uma estimulação adequada e voltada à reflexão crítica acerca de si e da sociedade, a partir da prática desportiva. Reconheceram a importância da escola como espaço de excelência e propício para a formação humana, onde o desporto encontra espaço para as suas potencialidades, e, na Educação Física, o amparo e a base para sua formalização.

9 A FORMAÇÃO DE PROFESSORES EM RELAÇÃO AOS VALORES

Leitão (2019) e Cardoso (2016) analisaram a formação de professores em relação aos valores, como esta formação influencia a sua prática docente nas aulas de Educação Física, e como professores com formação sociocultural ampla e compreensão, acerca de valores, proporcionam uma formação mais qualitativa dos alunos, bem como poderão propiciar estímulos concretos acerca sua importância na formação de sociedade.

Os mencionados estudos centraram-se na formação inicial e continuada de professores, e de como estes tiveram oportunizadas as reflexões e problematizações acerca de valores. Discutiram a perspectiva das representações subjetivas dos professores acerca do assunto, e como estes poderiam abordá-los em sala de aula, bem como estimular a reflexão crítica sobre eles.

Leitão (2019) desenvolveu a sua pesquisa a partir do conhecimento de professores de Educação Física sobre o tema dos valores em geral, e da ética em específico. O autor comenta que os professores têm um maior vínculo com os valores esportivos do olímpico, como competição, regras, rendimento, padrão de movimentos, saúde, força etc.

O professor na sua prática pedagógica deve tomar cuidado com a reprodução desses valores sem uma reflexão crítica, especialmente quando orienta sua prática para exacerbação da competição e da seletividade dos alunos, para rigidez da aplicação das regras em detrimento dos contextos de ação e para uma especialização dos movimentos, que engessa as potencialidades expressivas dos alunos. (Leitão, 2019, p. 124).

O mesmo autor também comenta que, a partir de seu universo pesquisado, a concepção dos professores sobre valores está vinculada ao conhecimento geral e institucionalizado sobre eles. Compreendem que existem valores e princípios morais que devem ser seguidos por todos, e que compete às instituições definir as regras e as normas a serem seguidas.

Isso demonstra um significativo distanciamento de temas associados às ciências humanas, na formação inicial em Educação Física, especialmente do tema valores. Professores de Educação Física demonstram dificuldade em discutir tais temas e estimular a reflexão crítica acerca dos valores.

Leitão (2019) comenta que é preciso que o processo formativo não se simplifique à comunicação e transferência de informação e conteúdo. Professores de Educação Física precisam não se restringir apenas aos valores olímpicos, mas, também, estimular a reflexão crítica acerca dos valores socioculturais.

Não se pode pensar uma formação qualitativa, seja na Educação Física, no desporto, nos jogos desportivos ou em qualquer outro componente curricular, se não se tem um professor que também conheça o conteúdo formativo a ser trabalhado, bem como a organização, planeamento, condução e execução destes processos formativos. Há uma necessidade de ressignificar este tema tanto no contexto da formação de professores, quanto para que estes possam compreender e aprender a trabalhar o tema, já que ninguém pode trabalhar o que não domina.

Cardoso (2016) se ampara no basquetebol de rua, para discutir a prática pedagógica sobre valores na Educação Básica. Parte da discussão dos valores associados à prática do basquete de rua, a cultura do <<rap>>, a cultura dos movimentos de rua, para representar valores como moral, respeito, paz, entre outros.

Segundo o mesmo autor, a Educação Física deve ter o conteúdo específico, além de uma preocupação com a formação humana, construção e exercício da cidadania, igualdade de direitos e dos princípios democráticos, a dignidade do ser humano, a igualdade de direitos, a recusa a qualquer forma de discriminação, a solidariedade e o respeito.

Considerar as dimensões conceituais e atitudinais devem estar entrelaçadas, gerando um determinado problema e conseqüentemente a sua solução. Este movimento contínuo de estímulo-resposta vai gerar um juízo de valor, uma atitude, que uma vez exposto gera outro conceito, proporcionando uma espiral de conhecimentos, atitudes e valores, que colocam o aluno num processo amplo de formação de sujeito crítico reflexivo-reflexivo.

Os dois autores apresentam que toda formação necessita de uma base sólida para edificar uma construção qualitativa e profunda. Apresentam que muito mais que ter uma Educação Física e desporto de qualidade, que antes de reconhecer a qualidade e excelência do processo formativo dos valores dentro da Educação Física e do desporto, é preciso reconhecer a fragilidade que ainda circunda da formação docente, principalmente no tocante à formação humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da pesquisa levantada, percebe-se que os valores ainda são pouco trabalhados por professores da área da Educação Física. Demonstra-se, portanto, que que seu reconhecimento acerca dos valores, ainda se vinculam a conceitos socialmente institucionalizados e eurocentricamente produzidos, encontrando, assim, dificuldades em proporcionar uma formação qualitativo e crítica em suas aulas. Os professores ainda não compreenderam as potencialidades do desporto para a formação desses valores, nem em espaços não formais de ensino, nem dentro das aulas de Educação Física. Os docentes ainda estão muito vinculados aos valores olímpicos e de alto rendimento. Reconhecem a importância do conteúdo, porém, ainda encontram dificuldades em problematizá-los nas aulas.

Durante o levantamento dos estudos, percebeu-se pouco interesse em discutir o assunto cientificamente, demonstrado a partir dos poucos estudos encontrados na base de dados. Apesar do levantamento ter ocorrido apenas em uma base de dados e em língua portuguesa, só foram encontrados 19 trabalhos num período de 10 anos, o que apresenta uma média de 1,9 por ano. Acredita-se que tal afastamento dos conceitos e dos conteúdos dos valores esteja vinculado à baixa discussão

no processo formativo de professores, onde o conteúdo é pouco valorizado e pouco abordado na formação inicial e continuada, e quando é proposto, restringe-se aos conceitos institucionalizados.

A Educação Física ainda tem uma forte concepção médico-higienista, onde a maioria de seus pesquisadores concentram os seus estudos em possibilidades e características mais funcionais de desenvolvimento corporal e das práticas corporais. É preciso ressignificar, tanto o processo de formação educacional, tanto no ensino básico, como na formação de professores. É preciso repensar a educação e a educação física, para a formação de uma cidadania autônoma, ativa e crítico reflexiva, a partir da intervenção social efetiva.

REFERÊNCIAS

Bardin, L. *Análise de Conteúdo*. Rio de Janeiro: 70, 2013.

Ercole, Flávia Falci; MELO, Laís Samara de; ALCOFORADO, Carla Lúcia Goulart Constant. Revisão integrativa versus revisão sistemática. *Revista Mineira de Enfermagem*, v. 18, n. 1, p. 9-12, 2014

Silva, E. A. D.. *Escola e desporto: uma análise reflexiva sobre os contributos da atividade desportiva no desenvolvimento nos jovens estudantes* (Doctoral dissertation). UCP, 2019

Leitão, A. S. P. *Ética e educação física escolar: uma proposta de intervenção no ensino fundamental*. 2019. Disponível.: https://www.researchgate.net/publication/374942299_ETICA_E_EDUCACAO_FISICA_ESCOLAR_UM_ESTUDO_DE_REVISAO_SOBRE_A_PRODUCAO_CIENTIFICA_NACIONAL

Almeida, N. A. de; Pereira, A. D., Anjos, I. dos; Mauerverck, W. S.. A educação física escolar na formação do indivíduo. *Rev. Elet, Cient. de Cinec. Soc. Aplic.* EDUVALE, Avaré-SP, vol. 04, ano 07, out/nov/dez, págs. 02-13, 2018.

Santos, Adenilton Pereira; Oliveira, A. M.; Thompson, Donaldson Rodrigues. Educação em valores: um estudo exploratório nos aspectos conceituais. *Rev. Espaço acadêmico*, v. 9, n. 1, 2019.

Freire, Larissa Andrade Nunes. *Jogos cooperativos como conteúdo nas aulas de Educação Física no ensino fundamental*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Educação Física) – Faculdade de Ciências da Educação e Saúde, Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2019.

SANTOS, Igor do Nascimento. *Educação Física infantil com base em jogos cooperativos*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Educação Física) – Faculdade de Ciências da Educação e Saúde, Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2019.

Cardoso, K. C. (2016). *O basquete de rua na Educação Física escolar: um lance visando uma formação crítica*. Disponível: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/9678>.

Trentini, F. D., Souza, A. E., & Junges, F. C. (2018). *A LINGUAGEM NA EDUCAÇÃO FÍSICA: Uma análise reflexiva e discursiva da importância das práticas para a construção social de sujeitos*. Disponível: [https://home.unicruz.edu.br/seminario/anais/anais-2018/XXIII%20SEMINARIO%20INTERINSTITUCIONAL/Ciencias%20Sociais%20e%20Humanidades/Mostra%20de%20Pos-Graduacao%20-%20RESUMO%20EXPANDIDO/A%20LINGUAGEM%20NA%20EDUCA%20C3%87%20C3%83O%20F%20C3%8D%20SICA%20Uma%20an%20C3%A1lise%20reflexiva%20e%20discursiva%20da%20import%20C3%A2ncia%20das%20pr%20C3%A1ticas%20para%20a%20constru%20C3%A7%20C3%A3o%20social%20de%20sujei\(7838\).pdf](https://home.unicruz.edu.br/seminario/anais/anais-2018/XXIII%20SEMINARIO%20INTERINSTITUCIONAL/Ciencias%20Sociais%20e%20Humanidades/Mostra%20de%20Pos-Graduacao%20-%20RESUMO%20EXPANDIDO/A%20LINGUAGEM%20NA%20EDUCA%20C3%87%20C3%83O%20F%20C3%8D%20SICA%20Uma%20an%20C3%A1lise%20reflexiva%20e%20discursiva%20da%20import%20C3%A2ncia%20das%20pr%20C3%A1ticas%20para%20a%20constru%20C3%A7%20C3%A3o%20social%20de%20sujei(7838).pdf)

Silva, C. M. de A. *Ludicidade na educação infantil: o papel dos jogos cooperativos*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Educação Física) - Universidade Estadual da Paraíba, Guarabira, 2018.

RÉGIS, C. de K. G. *Educação Física na educação integral: uma proposta de atuação biopsicossocioespiritual*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Educação Física) - Universidade Estadual da Paraíba, Guarabira, 2018.

Duarte, L. P. de A. *O resgate dos valores humanos através dos jogos e brincadeiras na educação física escolar*. Monografia (Especialização em Educação Física Escolar) - Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2018.

Formoso, F. G., Gawryszewski, B., & da Costa Machado, C.. A SOCIALIZAÇÃO DE CRIANÇAS POR MEIO DE JOGOS COOPERATIVOS: UMA ALTERNATIVA PARA LIDAR COM A DIFERENÇA. *Arquivos em Movimento*, 14(2), 138-151, 2018. Disponível: <https://www.semanticscholar.org/paper/A-SOCIALIZA%C3%87%C3%83O-DE-CRIAN%C3%87AS-POR-MEIO-DE-JOGOS-UMA-A-Formoso-Gawryszewski/15eebc1b6c1000dcff7382beac89c5e9c193e97>.

Osborne, R., & Belmont, R. (2018). Contribuições do Esporte e da Educação Física para um mundo melhor. In: REVERDITO, Riller Silva *et al. Cuidar da casa comum: Da natureza, da vida, da humanidade. Oportunidades e responsabilidades do Desporto e da Educação Física*. 2018. Disponível: https://www.researchgate.net/publication/335428297_Contribuicoes_do_Esporte_e_da_Educacao_Fisica_para_um_mundo_melhor

Squinzani, V. *Jogos cooperativos e a integração dos alunos durante as aulas de educação física*. Monografia (graduação em Educação Física). Departamento de Humanidade e Educação, Curso de Licenciatura em Educação Física, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande Sul, 2018.

Carvalho, C. A., Epiphânio, E. H., & Viana-Meireles, L. G.. Esporte, cooperação e solidariedade. In: Rúbio, K. e Camilo, J. A. de O. (org.), *PSICOLOGIA SOCIAL DO ESPORTE*. São Paulo, Ed. Laços, 153-168, 2019.

Carvalho, F., Verzola, L., Fernandes, T., Pellegrini, G., Foresti, Y., Boide, A., & de Podestá, L.. FESTIVAL MUZRUGBY DE RUGBY TAG NAS ESCOLAS PÚBLICAS-UM RELATO DE EXPERIÊNCIA. *Boletim Técnico*, 1(1), 2019.

Santos, R. R. D., & Correia, P. C. D. H.. O uso dos jogos cooperativos na inclusão de alunos com deficiência nas aulas de educação física. *SEMOC-Semana de Mobilização Científica-Alteridade, Direitos Fundamentais e Educação*, 2018.

Corsino, H. B. F. *Os aspectos relevantes dos jogos e brincadeiras nas aulas de educação física infantil: aprender ganhando, perdendo e cooperando*. (monografia). Curso de Educação Física, Faculdade Anhanguera. 2018

Castro, D. S. D.. *O comportamento motivacional na prática de jogos competitivos e cooperativos de alunos do terceiro ano do ensino médio do Instituto João XXIII*. TCC (Educação Física). 2018. Disponível: https://oasisbr.ibict.br/vufind/Record/UNIJ_02ae0e7c652b7811bf08a1f602b00de6/Details.





REFLEXÕES SENEQUIANA SOBRE O TEMPO E A EFEMERIDADE DA VIDA

MARIA EDUARDA FERREIRA TITO ¹
WANDEILSON SILVA DE MIRANDA ²

INTRODUÇÃO

Sêneca³, enquanto um dos principais representantes do estoicismo⁴, desenvolveu um pensamento filosófico

1 Graduanda do curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO, *campus* São Bernardo. Integrante do Grupo de Estudos NEO-BIO (CAPES). E-mail: maria.eft@discente.ufma.br

2 Professor do Curso de Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão/UFMA. Coordenador do Grupo de pesquisa NEO-BIO: ontologia, corpo e biopolítica (CNPQ); atualmente coordenador do GT Benedictus de Spinoza (ANPOF); professor permanente do Mestrado em Filosofia do Departamento de Filosofia (PPGFil-UFMA). E-mail: wandeilson.miranda@ufma.br

3 “Sêneca cedo manifestou interesse pela filosofia. Na obra em prosa, defende um ideário estoico, de uma forma que nos leva a dizer que escreve não como um rigoroso estoico, mas inserindo-se no pensamento estoico. Com alguma frequência adota imagens e metáforas associadas a outras escolas, nomeadamente a platônica, presente, por exemplo, na sua concepção de corpo como prisão da alma. Para ele a filosofia é a via para a virtude (*uirtus*), que identifica como o soberano bem. O homem deve preocupar-se, acima de tudo, com esta caminhada em direção à *uirtus*.” (Sêneca, 2011b, p. 15).

4 A filosofia estoica formou-se principalmente pela ação de três filósofos que, um depois do outro, deram cada um a própria original e conspícua contribuição às doutrinas da Escola, chamada Estoá (termo que significa “pórtico”, lugar em que os filósofos se encontravam). O primeiro deles foi Zenão de Cício (que chegou em Atenas em 312/311 a.C.), o segundo foi Cleanto de Assos (que dirigiu a Escola entre 262 e 232 aproximadamente), e o terceiro, ao qual se deve a sistematização definitiva da doutrina, foi Crisipo de Sôli (que foi escolarca de 232 até quase o fim do século). Os estudiosos dividem a história da Estoá em três períodos: a Antiga estoá de Zenão, Cleanto e Crisipo; a Média Estoá de Panécio e Possidônio; e a Nova Estoá de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. (Reale, Antisiere, 2007, p. 279).

de forma a tentar mostrar que a filosofia encaminha para a virtude. Para ele, o homem deve sempre buscar o caminho virtuoso, viver de maneira mais correta possível, com dignidade e boa conduta. Sua filosofia baseava-se em temas como a alma, a amizade, a busca da felicidade, a morte, a vida e o tempo, temática em que o autor trata de forma bastante reflexiva não exatamente da brevidade da vida, mas, de como deixamos nossa existência se esvaír sem que aproveitemos de maneira satisfatória esse tempo.

O presente trabalho objetiva a partir das reflexões de Sêneca, compreender lições importantes para um bom uso do tempo, uma vez que, este filósofo desenvolveu uma perspectiva que pode contribuir para que se compreenda o tempo como algo eficaz para se obter uma vida plena. Por meio disto, então, é demonstrado como o tempo para este autor é algo valioso, porém, comumente é desperdiçado com o falso pensamento de que é infinito e duradouro, e com base nisso, os indivíduos fazem inúmeros planos, que não têm a certeza de que irá se concretizar. Por outro lado, nutrem preocupações durante toda a vida, com questões nas quais atribuem muita atenção e que na verdade não irá agregar-lhes em absolutamente nada, tomando deles próprios bastante desse elemento. Deste modo, procuramos refletir a partir do aporte teórico desse autor, especificamente em uma de suas mais ilustres obras, *“Sobre a brevidade da vida”*, o merecido valor que o tempo exige e não lhe é dado. E, por fim, analisaremos as lições aconselhadas por Sêneca para uma vida plena e mais proveitosa quando se faz um bom uso do tempo.

Sob esse ângulo, o filósofo afirma que o homem deve viver de acordo com bons princípios morais e éticos, em harmonia com seu interior, longe das diversas preocupações e distrações do mundo exterior;

questões essas que o tiram do caminho da tranquilidade, pois a partir do momento em que o homem se limita a dá atenção a questões irrelevantes, e às inúmeras inquietações e anseios que se apresentam ao longo da vida, ele se submete a perder tempo. À vista disso, por se preocupar tanto com problemas alheios, esquece-se dos próprios e por se entregar aos vícios mundanos (jogos, bebidas, ostentação, adúltero etc.), é controlado e consumido por eles. Em seguida, a procura do bem precioso, percebe que já não o tem tanto, já que, “Os vícios sufocam os homens e andam a sua volta, não lhes permitindo levantar nem erguer os olhos para distinguir a verdade. Permanecem imersos, presos às paixões, não favorecendo um volta-se para si próprio.” (Sêneca, 2006, p. 28). Isto é, os vícios nos rodeiam e nos prendem de tal modo, que não conseguimos nos desprender, assim, ficando submersos a eles, e distantes de nós mesmos. E depois, mergulhados no arrependimento procuramos somar o quanto da vida ainda nos resta.

Esses vícios levam-nos a prendermo-nos a coisas passageiras, pois “[...] mesmo encontrando alguma paz, eles continuam sendo levados por suas ambições, não achando tranquilidade, tal como o fundo do mar que, depois da tempestade, ainda continua agitado.” (Sêneca, 2006, p. 28), a duração de tais coisas é vertiginosa, são vivências momentâneas que por um lado proporciona um bem-estar, mas isso é só até determinado momento, não é algo duradouro, assim como o tempo também não é, e por isso não deve ser gasto de forma leviana e descontrolada, mas sim havendo um equilíbrio.

Sêneca apresenta de uma maneira muito enfática sobre diversos temas em seus tratados. Mais especificamente, em sua obra *Sobre a brevidade da vida*, são apresentadas as temáticas das quais este trabalho se trata, expondo de uma maneira clara como as pessoas

vivem toda a sua vida, sem a preocupação direcionada para viver para si mesmo, a limitar-se apenas a coisas que lhes dizem respeito, mas, com a obsessão por tomar para si problemas alheios, muitas vezes problemas que nem têm a ver e que não agregam em nada na vida dessas pessoas. E disso, percebe-se que o tempo que deveria ser reservado para si próprio, se vai para o outro, porque a vida desse outro, muitas vezes, é vista como melhor do que a que se está levando, sendo isso, não causa de distribuições desiguais, mas consequência particular da pessoa, de não tornar a sua vida boa e tranquila.

Dito isto, o presente trabalho consiste, metodologicamente, em uma pesquisa bibliográfica analítica descritiva, centrada especialmente na obra *Sobre a brevidade da vida*, à qual trata sobre o tema proposto, a mencionar outras obras do autor como: *Aprendendo a viver*, *Da vida retirada* e *Medeia*, bem como outros trabalhos que abordam sobre a temática.

Organizado em duas partes, busca-se apresentar no primeiro momento, um estudo voltado à concepção de Sêneca, no que diz respeito a brevidade da vida e como o tempo é empregado na duração da existência dos seres humanos. Esse elemento será exposto de forma a olhar para ele pelos olhos de Sêneca, sua visão valorosa quanto ao tempo, elucidando o que é, como é desperdiçado, como escorre por nossas mãos sem nem darmos conta de que se esvai, e quando nos damos conta, a vida já se passou, um pouco desse tempo já se foi. Logo depois, com ênfase no merecido valor que o tempo exige e não lhe é dado será discorrido sobre as lições aconselhadas por Sêneca, para uma vida plena e mais proveitosa. Em vista que, só nos damos conta do quão valioso é o tempo, quando nos encontramos na situação de desgaste.

1 O TEMPO E A BREVIDADE DA VIDA

Para Sêneca, a vida flui de forma rápida ou lenta, boa ou não, ela corre e não desacelera para esperar algo dar certo. Para cada indivíduo a vida passa, e se ela dura ou não, isso depende muito do ponto de vista de quem a vive e de como a aproveita. Uma vez que, para tudo, um tempo é exigido, seja para coisas relevantes ou banais, da mesma forma é utilizado o tempo, só que a maneira de como esse tempo é utilizado é o que conta. Na concepção senequiana, se nada é nosso, exceto o tempo, por que não o utilizar de maneira proveitosa e dedicar a maior parte para nós mesmos? Afinal, a cada dia, um pouco desse valioso elemento nos é tirado sem percebermos.

Se é bem aproveitado, esse elemento irá passar, se não, do mesmo modo irá se esgotar, no entanto, a vida só é curta, quando não bem usufruída, pois quando é dada a alguém que a olha, não com tanto desejo do futuro, nem de forma imprudente o presente, e muito menos com lamentação do passado, esse alguém começará a enxergar o sentido de tudo e irá desfrutar desse bem que lhe foi concedido, seja esse período curto ou longo:

A vida, se bem empregada, é suficientemente longa e nos foi dada com tanta generosidade para a realização de importantes tarefas. Ao contrário, se desperdiçada no luxo e na indiferença, se nenhuma obra é concretizada, por fim, se não se respeita nenhum valor, não realizamos aquilo que deveríamos realizar, sentimos que ela realmente se esvai. (Sêneca, 2006, p. 26).

Neste sentido, a forma de como se aproveita a vida e como esse tempo é administrado é o que realmente importa, ou seja, “[...] não temos uma vida breve, mas fazemos com que seja assim.” (Sêneca, 2006, p. 26). Esse valioso recurso, quando bem administrado nas mãos

de pessoas que saibam dar a ele seu devido valor, se torna algo muito mais significativo, dado que prolonga a existência daqueles que a usufrui de maneira proveitosa. Pelo contrário, quando não se é um bom guardião, a vida se dissipa brevemente, “[...] como grandes riquezas, quando chegam às mãos de um mau administrador [...].” (Sêneca, 2006, p. 26).

De acordo com o autor, o tempo é um elemento de extrema relevância para a vida do ser humano, contudo, não é enxergado como algo valioso, se tornando algo desprezível, porque muitos só se importam em viver, sendo esse “viver”, de modo a valer a pena ou simplesmente para gastar uma boa parte da existência com coisas sem importância. Assim, não se percebe que viver, é tempo, e, portanto, tem de haver um cuidado medido e equilibrado para aproveitar ao máximo todas as fases da vida, não deixando que nos roube muitos anos de nossa vida, de nosso tempo que é tão essencial, como afirma Sêneca, na introdução de sua obra, *Aprendendo a viver*:

Comporta-te assim, meu Lucílio, reivindica o teu direito sobre ti mesmo e o tempo que até hoje foi levado embora, foi roubado ou fugiu, recolhe e aproveita esse tempo. Convence-te de que é assim como te escrevo: certos momentos nos são tomados, outros nos são furtados e outros ainda se perdem no vento. Mas a coisa mais lamentável é perder tempo por negligência. Se pensares bem, passamos grande parte da vida agindo mal, a maior parte sem fazer nada, ou fazendo algo diferente do que se deveria fazer. (Sêneca, 2010, p.08).

Neste sentido, a vida é gasta na maioria das vezes por imprudência; o cuidado que se deveria possuir consigo mesmo, é distribuído aos montes em horas, dias, meses, anos de existência dedicados a outrem. Assim, vai-se para o outro, o tempo. E ainda, preferem viver na ilusão de que a vida do outro é melhor do que a sua, economizam dinheiro, entretanto, a vida não é

economizada. Na medida em que deveria ser guardada e dedicada para satisfações próprias e empregada naquilo que vale a pena, por um descuido tão imprudente é reservada e dedicada aos outros, é distribuída de graça àqueles que só querem esbanjar dela e julgar o seu dono:

Nenhum homem sábio deixará de se espantar com a cegueira do espírito humano. Ninguém permite que sua propriedade seja invadida, e, havendo discórdia quanto aos limites, por menor que seja, os homens pegam em pedras e armas. No entanto, permitem que outros invadam suas vidas de tal modo que eles próprios conduzem seus invasores a isso. Não se encontra ninguém que queira dividir sua riqueza, mas a vida é distribuída entre muitos! São econômicos na preservação de seu patrimônio, mas desperdiçam o tempo, a única coisa que justificaria a avareza. (Sêneca, 2006, p. 30).

Isso quer dizer que para o autor, em grande parte, o tempo é desperdiçado com coisas e pessoas que não agregam à existência. Passa-se a maior parte desgastando a vida com brigas desnecessárias, coisas banais, relações passageiras que desgastam emocionalmente e fisicamente, tirando bastante dos indivíduos, com sofrimentos que não são necessários e efemeridades que os próprios homens inventam.

Desse modo, o tempo vai se passando, se esvaindo, e quando se dão conta, resta poucos anos verdadeiramente bem aproveitados. Sêneca então, chama atenção acerca desses desgastes que só servem para roubar anos de existência, que deveria ser mais bem usufruído, pois, quando chega ao fim de seus dias, lamentam-se por não ter aproveitado tanto, sobrando apenas questionamentos do que foi feito durante todos os anos já decorridos, de quais e quem tirou tanto do tempo e o porquê foi tão breve.

À vista disso, torna-se necessário viver a vida com sabedoria, com o olhar direcionado para as coisas que

realmente importam e agregam algum significado à existência, visto que, em meio à tantas preocupações do dia a dia, acabamos por nos perder e nos desviando daquilo que tornará nossa vida verdadeiramente preciosa e a saber melhor administrar nosso tempo.

Em *sobre a brevidade da vida*, a primeira grande concepção exposta é “Não temos exatamente uma vida curta, mas desperdiçamos uma grande parte dela” (Sêneca, 2006, p. 26), deixando claro que temos a ideia de que nossa existência é muito efêmera, mas que na verdade nós é que não a vivemos de maneira correta, e com isso a dissipamos muito rápido com ações desnecessárias e desgastes desnecessários, agindo como se a vida fosse infundável. Seguindo este fio condutor, Sêneca reflete sobre o bom e mau uso empregado ao tempo (tema da primeira parte da obra mencionada), mas, também mostrando como isso ocorre de maneira diferente para as pessoas. Isto é, a passagem do tempo traz tranquilidade, sabedoria e plenitude para os sábios⁵, ou remorso, aflições e angústias para os que não a aproveitam, desperdiçam muito sua existência.⁶

Outra percepção trazida na obra é que na maior parte da existência, deixamos-nos dominar por coisas inúteis e sem valor. Ao refletirmos atualmente sobre esta proposição, percebemos que é uma prática comum das pessoas passarem horas e horas assistindo programas e vídeos na internet, pesquisando coisas que não irão acrescentar nada em suas vidas, ou seja, desgastando um tempo valioso.

Além disso, o autor também enfatiza que uma preocupação dos homens consiste no cuidado e zelo com sua propriedade, não permitem que esta seja invadida ou que divida suas riquezas com outros, porém,

5 Aqueles que conseguem extrair o melhor e o máximo possível de sua existência. Vivendo de maneira proveitosa.

6 Assunto tratado na segunda parte – “Sobre a firmeza do sábio.”

tal preocupação não se estendem para elementos de verdadeira importância. Por isso, ele acentua que os homens permitem que outros invadam suas vidas e as distribuem entre muitos, assim, a vida é esbanjada para muitos. O autor então se questiona o porquê de deixarmos que os outros invadam nossas vidas e nos roube nosso precioso tempo, uma vez que sempre poderemos recuperar o dinheiro perdido, mas jamais poderemos recuperar o tempo.

Outra principal ideia abordada é “Muito breve e agitada é a vida daqueles que esquecem o passado, negligenciam o presente e temem o futuro” (Sêneca, 2006, p. 70), de outro modo, a vida é intensamente fugaz, e assim sendo, deve ser vivida sabiamente e proveitosamente o presente, o agora, não esquecendo-se do passado, e muito menos com medo do que há de vir.

2 SÊNeca E SEUS ENSINAMENTOS PARA UMA VIDA PLENA

Na obra *Aprendendo a viver: cartas a Lucílio*⁷, Sêneca apresenta algumas lições para uma vida plena, serena e feliz. Por ter sido influenciado pelos ideais estoicos e epicuristas, Sêneca refletiu sobre diversos temas, incluindo as mais profundas contradições da condição humana. Nessa obra, é fascinante a forma como o filósofo surpreende dando conselhos sobre a vida e como aproveitá-la. No início de sua obra, no capítulo intitulado *Da economia do tempo*, Sêneca evidencia se dirigindo à Lucílio

Então, caro Lucílio, procura fazer aquilo que me escreves: aproveita todas as horas; serás menos dependente do amanhã se te lançares ao presente. Enquanto adiamos,

⁷ As cartas de Sêneca a Lucílio (*Epistolae morales ad Lucilium*) são consideradas a grande obra-prima do filósofo latino. *Aprendendo a viver* é uma seleção de 29 textos desses 124 que Sêneca redigiu nos seus anos finais, entre 63 d.C. e 65 d.C., e apresenta uma síntese dos princípios de sabedoria, virtude e liberdade que o pensador perseguiu em vida.

a vida se vai. Todas as coisas, Lucílio, nos são alheias; só o tempo é nosso. A natureza deu-nos posse de uma única coisa fugaz e escorregadia, da qual qualquer um que queira pode nos privar. E é tanta a estupidez dos mortais que, por coisas insignificantes e desprezíveis, as quais certamente se podem recuperar, concordam em contrair dívidas de bom grado, mas ninguém pensa que alguém lhe deva algo ao tomar o seu tempo, quando, na verdade, ele é único, e mesmo aquele que reconhece que o recebeu não pode devolver esse tempo de quem tirou. (Sêneca, 2010, p. 08).

Em outras palavras, os homens passam a maior parte de suas vidas adiando planos, esperando momentos certos, e nesse adiamento a vida se esgota. Pode até parecer que isso ocorre de uma forma lenta, mas é pelo contrário, quando não aproveitada da melhor maneira possível, ela passa muito mais depressa do que se percebe. De tão fugaz que a vida é, e pertencendo àqueles que não sabem administrá-la, escorrega pelas mãos e é retirada. Se contado o tempo, de fato vivido, não restará tantas horas, já que a existência não é vivenciada tanto quanto deveria, pois, a dependência do amanhã ou o desdém ao passado impede ao lançar-se ao presente e vivenciá-lo. A isto, Sêneca aconselha a viver de fato o agora, o momento que está sendo, não o que foi e nem o que virá, dado que, todas as coisas nos são alheias, e só o tempo é nosso.

Então, o autor nos esclarece que é necessário aproveitar todo o tempo que nos é reservado, não ficando apenas à mercê do que virá amanhã, mas vivendo o agora, realizando os planos agora e não deixando nada para depois, pois só o que temos certeza é do que está a nossa frente, o presente, e que as vezes ainda nos escapa, pois, não está totalmente sobre nosso controle, porém devemos desejar apenas o hoje, pois do futuro não se sabe nada, é algo incerto. Portanto, cada dia deve ser vivido e organizado como se fosse o último a concluir a nossa vida (Sêneca, 2010, p. 13).

Por conseguinte, muito mais importante que olhar para fora, é voltar-se para dentro, conhecer a si mesmo⁸ além de tudo, buscar organizar o interior e reservá-lo, mantendo-o longe de coisas que ocupam demais a mente e a estrutura. A felicidade não está presente nas coisas exteriores, mas no que vem de dentro para fora, por isso, “Não acredites que um homem possa ser feliz se a sua estabilidade depende de sua fortuna. Apoia-se em bases frágeis quem faz sua felicidade depender de elementos externos.” (Sêneca, 2010, pg. 68). Alcançar a tranquilidade é estar bem consigo mesmo, visto que toda alegria que “[...] vem do interior é firme e sólida. Ela cresce e nos acompanha até o final. (Sêneca, 2010, p. 68). Logo, é essencial não se deixar abater com coisas fúteis que só servem para desgastar tanto o emocional quanto o físico, uma vez que, isso mexe com toda a estrutura do homem, sofrimentos esses causados, na maioria das vezes pelo próprio homem.

Por certo, são preocupações alheias que o indivíduo toma como sua, paixões e relações fúteis, das quais o autor recomenda que se deve afastar, visto que, não contribui e não faz bem. Logo, somente depois que se reconhece que são coisas que não fortalecem a vida, não agrega, faz-se o distanciarmos dessas situações, para a partir disso começar a perceber que a felicidade se encontra quando se está a sós com si mesmo, quando é capaz de se dedicar a maior parte do tempo consigo mesmo.

Assim, será possível alcançar a tranquilidade, isto é

[...] estar em paz consigo mesmo, e que essa alegria não se interrompa, mas permaneça em estado plácido, sem elevar-se, sem abater-se. A isso eu chamo tranquilidade. Investiguemos como alcançá-la. Isso feito, tu tomarás desse remédio universal a teu gosto. (Sêneca, 2011a, p. 20).

8 Princípio da filosofia de Sócrates.

Os ensinamentos deixados por Sêneca em suas obras, possuem um valor inestimável para a vida, e se colocado em prática tudo aquilo deixado pelo filósofo, começaremos a perceber a vida mais leve e sendo mais bem vivida. É necessário reparar nas coisas realmente significativas e que valerão o tempo dedicado a elas, bem como é aconselhado a se afastar de todas as situações que levarão à um certo desgaste, principalmente o que atinge o emocional, que é algo capaz de deixar os homens interiormente atormentados.

Afinal, o homem está exposto a ser atingido por tudo que vem de fora ao longo de toda sua existência, ou seja, ser corrompido por tudo e todos a sua volta. Para Sêneca, não há escravidão mais vergonhosa do que aquela que é feita de boa vontade, e os indivíduos se deixam aprisionar por outros, inúmeras futilidades e bens materiais, sendo assim “[...] será escravo de muitos quem for escravo do próprio corpo”. (Sêneca, 1991, p. 44).

Dado o exposto, como é natural dos homens estar sempre almejando por materialidades e mais materialidades, está também em uma busca inconstante para encontrar a felicidade, porém esquecem que esse bem supremo é conquistado a partir de uma vida virtuosa, de outra maneira, precisa-se alcançar primeiramente a sabedoria, para depois alcançar a felicidade, uma vez que “A felicidade consiste na virtude.”⁹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À vista do que foi apresentado, essa filosofia de Sêneca compreendia a ética, uma vez que, considerava a filosofia um assunto de extrema relevância e, portanto, esse assunto deveria ser eminentemente prático, ou seja, é necessário praticar ações virtuosas. Além disso, refletiu sobre diversos temas, dentre os quais destacam-se: a morte, a vida, finitude humana, amizade, tempo, natureza, ética, lógica e a alma, dando

9 Crísipo

sempre grande importância à dimensão interior do ser humano. Para o filósofo, uma das coisas mais preciosas que temos em nossas vidas é o tempo, e, como bem supremo deve estar e ser enxergado em nossas vidas de maneira valorosa, visto que dele precisamos para todas as ações realizadas durante toda a existência, dele dependemos de muitas coisas, e por isso, deve-se ter com ele um grande cuidado e zelo, para não se esgotar levemente, como muitos fazem, jogando ao vento camadas desse precioso elemento como se não significasse tanto. Essas camadas distribuídas de maneira negligente – com coisas desnecessárias, preocupações irrelevantes e pessoas que mais tomam desse precioso bem, do que agregam – comprometem a única ínfima parcela deste elemento, o presente, o qual realmente ainda temos algum controle.

A vida quando bem vivida, não se parece tão breve como muitos a enxergam, mas, prazerosa, e assim, além de aproveitar ao máximo cada tempo reservado aos dias, começa-se a viver bem consigo mesmo e sem muitas preocupações e afazeres distintos que levam a degradação da alma.

Como já compreendido durante todo o trabalho, Sêneca reflexiona diante de diversos assuntos e por meio deles, busca encaminhar os indivíduos, através de todos os seus ensinamentos a seguir por um caminho virtuoso e a abandonar um pouco o mundo exterior e permitir-se um voltar para si mesmo, a propósito de observar que isso sim pode-nos trazer uma tranquilidade e, realmente se encontrar, já que em meio a tantos contratempos e infortúnios do dia a dia e ainda a movimentação de tantas pessoas ao redor de nossas vidas, não temos tempo para refletir sobre nós mesmos. Somente quando entendermos que ao invés de estar tanto com o outro, e

viver mais atento a nossas próprias coisas, encontraremos uma vida serena e a tão almejada felicidade.

Por fim, pode-se concluir que todas essas reflexões de Sêneca acerca da vida e do tempo que é empregado nela, são pensamentos que servem para refletirmos se realmente estamos vivendo a nossas vidas ou apenas gastando-a com inutilidades e pessoas que não somam com essa valiosa existência.

REFERÊNCIAS

REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario Antiseri. *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. V 1.

SÊNECA, Lúcio Anneo. *Sobre a brevidade da vida*. Tradução: Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas, Gabriel Nocchi Macedo. – Porto Alegre: L&PM, 2006.

SÊNECA, Lúcio Anneo. *Aprendendo a viver*. Traduzido do latim por Lúcia Sá Rebello e Ellen Itanajara Neves Vranas. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

SÊNECA, Lúcio Anneo. *Da vida retirada; Da tranquilidade da alma; Da felicidade*. Tradução de Lúcia Sá Rebello e Ellen Itanajara Neves Vranas. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011a.

SÊNECA, Lúcio Anneo. *Medeia*. Tradução do latim, introdução e notas: Ana Alexandra Alves de Sousa. Editor: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011b.



A RELAÇÃO CORPO/MENTE EM BENEDICTUS DE SPINOZA

MARIA EUGÊNIA SILVA E SILVA ¹
WANDEILSON SILVA DE MIRANDA ²

INTRODUÇÃO

Por um longo período na história diversos pensadores dedicaram-se a profundas reflexões para compreender o ser humano e suas peculiaridades. Essas reflexões giraram em torno de questões fundamentais, tais como: “O que constitui a mente?”, “Qual é a natureza do corpo?” e “Como se estabelece a relação entre corpo e mente?”. Na busca por respostas a essas indagações, destaca-se a figura proeminente de Benedictus de Spinoza, um dos mais influentes filósofos do século XVII. Seu trabalho, propõe uma abordagem única e inovadora para a relação corpo e mente, desafiando concepções tradicionais e lançando luz sobre o entendimento da natureza humana.

A presente trabalho³ tem como objetivo explorar a perspectiva spinozana sobre a relação corpo/mente,

1 Graduada do curso de Ciências Humanas/ Sociologia. Centro de Ciências de São Bernardo – UFMA. E-mail: maria.eugenia1@discente.ufma.br.

2 Professor do Curso de Ciências Humanas/Sociologia da Universidade Federal do Maranhão/UFMA. Coordenador do Grupo de pesquisa NEO-BIO: ontologia, corpo e biopolítica (CNPQ); atualmente coordenador do GT Benedictus de Spinoza (ANPOF); professor permanente do Mestrado em Filosofia do Departamento de Filosofia (PPGFil-UFMA). E-mail: wandeilson.miranda@ufma.br.

3 Este texto é o resultado de uma pesquisa conduzida no âmbito do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), integrado ao projeto do grupo de estudo NEOBIO: Ontologia, corpo e biopolítica.

destacando as principais contribuições do filósofo holandês para esse domínio específico da filosofia. Ao analisar a obra-chave de Spinoza, a *Ética* e outros textos relevantes, buscamos compreender como ele concebe a unidade indissolúvel entre corpo e mente, os quais são vistos como expressões diferentes de uma única substância infinita, levando assim ao desvendamento das implicações dessa interconexão para a compreensão da existência humana e sua busca pela verdadeira felicidade.

A compreensão da relação corpo/mente em Spinoza não apenas enriquece a apreciação da filosofia do século XVII, mas também oferece valiosas explicações para as questões contemporâneas sobre a natureza da consciência, a interação corpo/mente na saúde mental e as implicações éticas da compreensão de nós mesmos como seres integrados em uma realidade única. Este trabalho visa contribuir para o diálogo em curso sobre essas questões, proporcionando uma análise aprofundada da abordagem de Spinoza e sua relevância para as reflexões contemporâneas sobre a relação fundamental entre corpo e mente.

Para a realização deste artigo, adotou-se uma abordagem metodológica centrada em uma pesquisa bibliográfica, explorando as discussões relacionadas ao tema proposto. As principais fontes consultadas incluem a obra *Ética* de Spinoza, *Corpo: um modo de ser divino (uma introdução à metafísica de Espinosa)* de Márcia Patrizio, *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa* de Chantal Jaquet, bem como outros trabalhos que tratam o assunto em questão.

O presente trabalho está organizado em três momentos que seguem uma sequência lógica, proporcionando uma compreensão mais clara de como o filósofo em questão desenvolveu suas explanações sobre a relação entre corpo e mente. Além disso, será explorado o motivo pelo qual,

entre os diversos filósofos que abordaram esse tema, Spinoza direcionou críticas exclusivamente a Descartes.

No primeiro momento, serão apresentadas algumas perspectivas sobre corpo e mente atribuídas por filósofos da antiguidade grega, bem como na corrente filosófica escolástica e no pensamento de Descartes. Esta análise inicial visa estabelecer um contexto para a compreensão das diferentes abordagens ao longo da história. Em seguida, no segundo momento, será elucidado o ponto de partida fundamental para o entendimento de todo o conhecimento: a substância, também conhecida como Deus ou *sive natura*. Ao compreender plenamente o conceito de substância conforme Spinoza, avançamos para o cerne central de nossa investigação. Por fim, no terceiro momento, abordaremos porque Spinoza enfatiza não “a relação entre a mente e o corpo”, mas sim “a relação corpo/mente”. Essa análise culminará na compreensão mais profunda da perspectiva spinozana sobre a interação entre corpo e mente, diferenciando-se das abordagens tradicionais.

1 ANTES DE SPINOZA: DUALISMOS E TENTATIVAS DE SÍNTESE SOBRE A RELAÇÃO ENTRE A MENTE E O CORPO

Platão, um filósofo grego do século IV a.C., desenvolveu suas ideias sobre a natureza da realidade e a existência humana em vários diálogos, sendo o *Fédon* um dos mais relevantes para entender sua visão dualista da alma e do corpo. Platão acreditava que a realidade é composta por dois domínios distintos: o mundo sensível e o mundo das ideias. Essa dualidade estende-se à natureza da existência humana, envolvendo a alma e o corpo. A alma, segundo Platão, é imaterial, eterna e preexiste antes de ser incorporada a um corpo. Ela possui conhecimento das Formas (ideias perfeitas e eternas) antes de encarnar. O corpo, por outro lado, é percebido como temporário e

material. Ele é considerado uma espécie de prisão para a alma, limitando-a de suas capacidades e sendo sujeita às limitações do mundo sensível. A alma estaria aprisionada no corpo durante a vida, experimentando as limitações e as imperfeições do mundo sensível. A morte, na visão platônica, seria a libertação da alma do corpo, permitindo-lhe retornar ao mundo das ideias e, eventualmente, reencarnar em um novo corpo.

Aristóteles, outro filósofo grego e aluno de Platão, tinha uma perspectiva menos dualista, discordando de Platão quanto a essa separação radical entre mente e corpo. Aristóteles defendia uma visão mais integrada da relação entre mente e corpo. Ele argumentava que mente e corpo não podiam ser separados, pois formavam uma unidade funcional. Na perspectiva desse filósofo, a mente não era uma entidade separada e imortal, mas sim a forma organizadora do corpo. Ele via a mente como uma capacidade inerente ao corpo, sendo responsável pela organização e direção das funções corporais. Em outras palavras, a mente era a forma que dava estrutura e sentido ao corpo. Essas visões lançaram as bases para a reflexão subsequente sobre a relação mente e corpo.

Durante período da Idade Média, mesmo com a grande influência e domínio do Igreja, houve a incorporação de elementos da filosofia grega clássica, através da escolástica⁴. Esses elementos da filosofia grega foram adaptados e inseridos em um contexto cristão, ou seja, os pensadores da escolástica tentaram reinterpretar as ideias gregas à luz da teologia cristã. Nessa corrente filosófica a alma tem uma posição superior em relação

⁴ Durante a Idade Média, que abrange aproximadamente do século V ao século XV, a escolástica foi uma corrente filosófica e teológica predominante na Europa. Ela procurou integrar a razão filosófica com a fé cristã, buscando harmonizar a tradição cristã com o pensamento clássico.

ao corpo, pois conforme a filosofia aristotélica a mesma tem a capacidade de organizar e direcionar as funções corporais. Além disso, nessa corrente defendia a crença na imortalidade da alma. Uma vez que, mesmo após a morte do corpo, a alma continuaria existindo, e sua condição seria determinada pela vida moral e espiritual levada durante a existência terrena. Isso reflete uma perspectiva dualista, que distingue claramente entre a alma e o corpo, presente na filosofia platônica.

Avançando através de alguns séculos, temos aquele que dentre os intelectuais que buscaram explicar o que é a mente e o corpo foi o único quem Spinoza se referiu, René Descartes, um pensador do século XVII. Conforme apontado por Chantal Jaquet (2011), isso deve-se ao fato de Descartes ter sido o único capaz de distanciar-se das concepções anteriores sobre o corpo e a mente. Sua proposta possibilitou uma ruptura com as ideias predominantes, mas, ao mesmo tempo, gerou contradições e respostas inconclusivas em relação à verdadeira natureza da interação entre mente e corpo.

O filósofo francês, assim como Platão, também propôs a ideia de dualismo para abordar a relação entre a mente e o corpo. O dualismo cartesiano sugere que a mente e o corpo são duas substâncias fundamentais e distintas na realidade, um “dualismo substancial”. De acordo com o mesmo, a mente e o corpo são entidades separadas, cada uma com suas características próprias e independentes. Ele argumentava que a mente é a sede do pensamento, da consciência e da razão, enquanto o corpo é uma entidade física, material, sujeita às leis da física.

A interação entre mente e corpo era um ponto de grande interesse para Descartes, e ele propôs que esta ocorria através da glândula pineal, uma estrutura no cérebro. No entanto, como filho de seu tempo, a perspectiva

cartesiana sobre a mente e o corpo permanece presa ao fundo comum do pensamento dual da escolástica. De modo que, a mente exerce completo controle sobre o corpo, implicando que o corpo é concebido como destituído de suas próprias habilidades, como a capacidade de se mover intencionalmente por si só. Cabe à mente determinar quais movimentos o corpo executará, estabelecendo, assim, uma relação de submissão, onde a mente age como dominadora e o corpo como submisso. A expressão “Penso, logo existo” reflete essa perspectiva cartesiana da supremacia da mente sobre o corpo. Entretanto, é importante observar que, mesmo situada em uma posição privilegiada, a mente ainda é afetada pelas influências externas que o corpo enfrenta, mediadas pela mesma glândula. Ao analisar as compreensões filosóficas anteriores, percebe-se que suas contribuições não foram um rompimento por completo, mas uma reinterpretação no que se refere a mente, o corpo e a relação entre ambos.

Contudo, no século XVII, Spinoza aprofundou a discussão sobre a interação entre corpo e mente. Ao confrontar especificamente as falhas de Descartes, de modo que em sua perspectiva não há espaço ou posições de superioridade entre o corpo e a mente, visto que, para este ambos “são uma só e mesma coisa, expressa, todavia, de duas maneiras” (*Ética*, II, prop. 7, esc.)⁵, pois são atributos de uma mesma substância, a qual segundo Spinoza é imanente em todas as coisas.

5 A exemplo do trabalho de Chantal Jaquet (2011, p. 21), as citações das passagens da obra *Ética* de Spinoza, que servem como base para este trabalho, serão referenciadas da seguinte maneira: O título da obra (*Ética*); para mencionar as partes da obra, quando necessário, serão utilizados os algarismos romanos I, II, III, IV ou V; para se referir qual a proposição ou definição serão utilizados os números 1, 2, 3, 4, 5, etc. Além disso, serão empregadas as abreviações: prop. (proposição); dem. (demonstração); esc. (escólio); def. (definição); corol. (corolário); expl. (explicação); pref. (prefácio).

2 SPINOZA E A SUBSTÂNCIA: IMANÊNCIA ABSOLUTA

Um dos aspectos marcantes da filosofia de Spinoza é a sua compreensão no respeito a sua abordagem única sobre Deus, natureza, *sive* natura ou substância. Segundo Gleizer (2005, p. 8), “a identificação entre Deus e Natureza [...] demonstrada na primeira parte da *Ética*, por si só já indica claramente que o Deus de Espinosa em nada se confunde com o Deus transcendente, pessoal e criador da tradição judaico-cristã”, isso porque em sua filosofia, o mesmo redefine o conceito tradicional de Deus e Natureza, apresentando-os como sinônimos. Para ele, Deus não é uma entidade transcendente e pessoal, mas sim a substância única e infinita que constitui toda a realidade.

A substância em Spinoza “é aquilo que é em si mesmo e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (EI, def. 3). Em outras palavras a substância é causa de si mesma e não depende de outra coisa para existir. Essa concepção desafia visões dualistas que separam Deus e o mundo, mente e corpo. Para Spinoza, não há duas substâncias diferentes (mente e corpo, Deus e mundo), mas apenas uma substância infinita, que se manifesta de maneiras diferentes. Ele argumenta que Deus (ou a substância) está presente em todas as coisas, imanente em cada modo de existência. Essa imanência absoluta significa que não há separação entre Deus e o universo; ao contrário, Deus é a causa imanente de todas as coisas. Cada ser individual é uma expressão finita da substância infinita, e a imanência absoluta sugere uma interconexão intrínseca entre todas as coisas. Conforme Azevedo (2012, p. 66):

O Deus-substância, concebido por Spinoza, ao contrário do Deus transcendente dos teólogos, é imanente, o que significa dizer que não está separado das coisas,

pois todas as coisas são modificações Nele, porque Ele é potência absoluta [...] Deus age exclusivamente pela necessidade de sua natureza, sem ser coagido por ninguém, pois nada existe fora dele. Tudo provém de sua potência absoluta, que nada mais é que sua própria essência.

Spinoza rejeita a ideia de um Deus transcendental e pessoal, propondo uma visão impessoal e imanente de Deus, onde cada evento, cada pensamento, e cada ser é uma manifestação necessária da substância única. A imanência absoluta em Spinoza implica que não há espaço para o acaso ou a contingência; tudo o que acontece é uma expressão necessária da substância.

Deus, ou a Natureza (usando “Natura” em latim), é a única substância que possui infinitos atributos e modos. Os atributos são as formas pelas quais a substância se expressa e se manifesta. Spinoza identifica dois atributos principais: o pensamento e a extensão. O atributo do pensamento refere-se às manifestações mentais, enquanto o atributo da extensão refere-se às manifestações físicas ou materiais. Cada atributo é infinito e expressa a natureza da substância de maneira única.

Já os modos são as expressões finitas e particulares da substância nos diferentes atributos. Eles são as maneiras pelas quais a substância se manifesta no mundo finito. Os modos são finitos e limitados, ao passo que a substância é infinita. Spinoza argumenta que tudo o que existe é um modo da substância e que os modos derivam necessariamente da natureza da substância única.

Tendo esclarecido os conceitos fundamentais da filosofia de Spinoza, podemos agora explorar sua compreensão da relação entre corpo e mente.

3 A RELAÇÃO CORPO/MENTE NA FILOSOFIA SPINOZANA

Como exposto anteriormente, as questões “O que constitui a mente?”, “Qual é a natureza do corpo?” e “Como se estabelece a relação entre corpo e mente?”, têm sido objeto de reflexão ao longo da história, desafiando filósofos, cientistas e pensadores a explorarem os limites e as interconexões dessas entidades aparentemente distintas. Nessas condições, a busca pela compreensão da natureza intrínseca dessa união ganha relevância, uma vez que influencia diretamente a nossa percepção do eu e do mundo ao nosso redor.

A dificuldade de se chegar a uma explicação para o problema da relação entre corpo e mente se deve ao fato que este implica tanto na identidade quanto na diferença entre corpo e mente, uma vez que, há uma conexão intrínseca entre o corpo e a mente, mas que ao mesmo tempo, eles também mantêm características distintas. É notável que essa união não apenas exista, mas também influencia e define as formas precisas como essa conexão se manifesta ou se expressa nas maneiras pelas quais os pensamentos, emoções e experiências mentais se traduzem em ações físicas ou comportamentos observáveis.

A filosofia de Spinoza oferece uma perspectiva singular e inovadora sobre o problema da relação entre corpo e mente, divergindo do dualismo cartesiano que estabelece uma reparação radical em duas substâncias distintas⁶. Enquanto Descartes postula a existência de

⁶ “[...] duas substâncias com os mesmos atributos, o que seria praticamente contradição performativa: duas coisas causa-sui? Como assim? Se existissem duas substâncias com os mesmos atributos, isto equivaleria dizer que existem dois seres infinitos, perfeitos e idênticos. Qual seria o original e qual seria a cópia? A existência de duas substâncias seria não só algo desnecessário [...], mas também uma grande incoerência. Se há uma causa para a existência de cada coisa existente na Natureza, deveria realmente

umamente imaterial separada do corpo material, Spinoza desafia essa dicotomia, propondo uma concepção mais integrada da existência humana. Segundo ele, o corpo e a mente não são entidades separadas, mas sim diferentes expressões ou manifestações de uma única substância. Em sua filosofia, ele sugere que ambos são aspectos inseparáveis da realidade fundamental, sendo duas faces interligadas da mesma moeda cósmica. Essa abordagem monista⁷ de Spinoza elimina a dualidade radical entre mente e corpo, enfatizando uma unidade subjacente.

A originalidade da abordagem de Spinoza, que vai de encontro à tradição filosófica, reside no fato de que, para ele, não existe qualquer forma de hierarquia entre os atributos da substância, a saber, o atributo do pensamento e o atributo da extensão (os únicos conhecidos por nós). Ambos expressam a essência da substância de maneira equivalente, sem qualquer superioridade de um em relação ao outro. Uma vez que, segundo o filósofo holandês, “o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo [...]” (*Ética*, II, prop. 12). Dessa forma, Spinoza demonstra que o conhecimento da mente não ocorre antes do conhecimento do corpo,

existir uma causa para cada uma das substâncias em questão e, assim, elas não seriam mais substância; pois uma substância é e se concebe por si mesma. Ou uma deveria ter mais potência que a outra e ser causa por ou nesta outra. Neste caso, a causada teria um limite e, como tal, seria menos perfeita e finita. Sendo causada, implica que ela também poderia ser destruída, igualmente por uma causa superior à sua de existir (que depende da outra). Este limite ou finitude a descaracterizaria como substância, o que nos obrigaria a aceitar a existência de apenas uma substância.” (Santos, 2009, p. 103 - 104).

⁷ O monismo é uma posição filosófica que defende a existência de uma única substância, realidade ou princípio fundamental subjacente a todas as coisas. Contrasta com o dualismo, que postula a existência de duas substâncias ou princípios distintos.

pois para compreender verdadeiramente a mente implica conhecê-la precisamente como a ideia do corpo⁸.

Como dois atributos completamente distintos podem constituir a essência de uma substância indivisível? Spinoza oferecerá uma resposta utilizando o conceito de “expressão”. Os atributos são considerados expressões de uma única e mesma realidade, ou seja, da substância. Eles manifestam uma ordem ou conexão de causas que não se sobrepõe um ao outro, uma vez que estão relacionados a uma realidade única. Ao adotar essa abordagem, Spinoza evita estabelecer uma relação dualística que siga uma ordem vertical e hierárquica, preservando assim a integridade de seu próprio sistema, que tem como foco a noção de imanência.

Durante muito tempo vários intérpretes da filosofia spinozana trouxeram à luz em suas explicações que este estaria de referindo a um paralelismo, pelo fato do filósofo escrever que a “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (*Ética*, II, prop. 7). No entanto, esse termo não atende o que é colocado por Spinoza, no tanto que, segundo Jaquet (2011, p. 26):

A doutrina do paralelismo não restitui a ideia de unidade presente na concepção espinosana, pois introduz uma forma de dualismo e a pluralidade irreduzíveis. Se ela

8 Diante dessa consideração, compreende-se a razão pela qual na filosofia spinozana não se utiliza a expressão “a relação mente e corpo”, mas sim “a relação corpo/mente”. Isso ocorre porque a primeira sugere uma separação entre mente e corpo, alinhada à perspectiva dualística cartesiana, que destaca a supremacia da mente sobre o corpo. Por outro lado, a segunda expressão evoca uma união, pois os termos corpo e mente não estão separados pelo “e”, que implicaria diferença, mas sim pelo “/”, que sugere a ideia de união. Além disso, a ordem dos termos coloca “corpo” antes de “mente”, refletindo a compreensão de Spinoza de que não há hierarquia entre ambos, no tanto, que ele argumenta que a mente é a ideia do corpo.

se aplica perfeitamente ao sistema de Leibniz, para quem “a alma com suas funções é algo de distinto da matéria” (cf. Considerações..., p. 533), ela não poderia convir para dar conta da união tal como a entende o autor da *Ética*. Com efeito, o corpo e a mente não são superpostos no homem como paralelas, mas designam uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras, como o recorda fortemente o escólio da proposição 21 da *Ética* II. É verdade que se considera que as paralelas se reúnem no infinito e que elas não excluem a existência de um polo de unificação. Mas é preciso reconhecer que a representação de séries lineares dificilmente faz jus à unidade do indivíduo e de sua constituição.

Assim, nota-se que a doutrina do paralelismo, está longe de restituir a ideia de unidade presente na concepção spinozana, o que lança mão de uma forma de dualismo que implica uma pluralidade irreduzível. De modo que, na visão spinozana, corpo e mente não são entidades sobrepostas no homem, como paralelas que coexistem, mas sim designam uma única e mesma realidade expressa de duas maneiras distintas. Essa concepção é enfatizada de maneira contundente no escólio da proposição 21 da *Ética* II. Reconhece-se que, embora as paralelas possam encontrar uma suposta convergência no infinito e não excluam a existência de um polo de unificação, a representação de séries lineares dificilmente capta a verdadeira essência da unidade do indivíduo e de sua constituição.

O pensamento spinozano, enraizado na ideia de que corpo e mente são aspectos inseparáveis de uma única substância, ultrapassa a abordagem dualista que o paralelismo propõe. Para Spinoza, não se trata de duas realidades distintas correndo em paralelo, mas sim de uma entidade única expressa de maneiras diferentes. A ênfase na unidade intrínseca do corpo e da mente desafia a representação simplista das paralelas que,

por sua natureza, tendem a sugerir uma separação irreconciliável.

Assim, nas explicações de Spinoza entorno da relação corpo/mente, não há nem um paralelismo e muito menos superioridade entre mente e corpo, diferindo significativamente da tradição filosófica anterior. Deixando claro que nem a mente é superior ao corpo, nem o corpo é superior à mente. Ambos expressam de maneira equitativa uma mesma realidade. O que prevalece, de acordo com Spinoza, é uma relação de superioridade, entendida como uma maior perfeição ou realidade, entre um corpo e outro corpo, e entre uma mente e outra mente.

A superioridade de um corpo sobre outro é determinada pela sua capacidade de ser afetado. Quando um corpo tem uma maior aptidão para ser influenciado, ele é considerado superior ao que é menos suscetível a essas modificações. Por sua vez, a superioridade de uma mente está relacionada à sua capacidade de produzir ideias. Uma mente mais perfeita é aquela que gera um maior número de ideias, revelando uma maior atividade cognitiva.

Para ele, se o corpo sofre afecções, a mente pode percebê-las. Logo, uma mente mais perfeita está intrinsecamente ligada a um corpo que é mais propenso a modificações do que outro. Nesse contexto, uma mente ativa corresponde a um corpo ativo, enquanto uma mente passiva está associada a um corpo passivo, uma vez que a mente é a representação das ideias do corpo. Essa interconexão entre mente e corpo reflete a abordagem monista de Spinoza, que busca compreender a unidade e imanência da realidade.

Spinoza, em sua filosofia, atribui especial importância às afecções, que constituem as modificações que ocorrem

tanto na mente quanto no corpo em resposta a eventos externos. Essas afecções desempenham um papel central na compreensão da interação corpo/mente, evidenciando a íntima conexão entre as experiências mentais e as condições físicas. Mas o que são os afetos? Este são definidos como sendo “as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções.” (*Ética*, III, def. 3). Diante disso surge outra questão, o que são as afecções? Para compreender melhor o termo afecções (*affectio*), segundo Deleuze (2002), Spinoza define-as como os próprios modos, ou seja, as modificações da substância. Essas afecções indicam as transformações que ocorrem no modo, as alterações resultantes da influência de outros modos sobre ele.

Em essência, as afecções são imagens ou ideias que abrangem tanto a natureza do corpo afetado quanto a do corpo exterior que causa a afetação. Estas imagens ou ideias criam um estado específico tanto no corpo quanto na mente afetados, resultando em um estado que pode ser mais ou menos perfeito do que o anterior. A transição de um estado para outro, de uma imagem ou ideia para outra, de uma afecção para outra, não envolve uma separação clara da duração que as conecta ao estado anterior e as conduz ao estado seguinte. As mudanças contínuas na perfeição, ao longo dessas transições, são denominadas afetos. Em suma, os afetos representam as variações constantes de perfeição que ocorrem devido às diferentes afecções experimentadas pelos corpos.

Ao analisar as afecções, Spinoza destaca a complexa rede de influências que moldam nossa existência. As experiências externas provocam alterações tanto na mente quanto no corpo, revelando a inseparabilidade dessas duas esferas. A compreensão profunda dessas

modificações é essencial para desvendar os mecanismos subjacentes à interação mente-corpo.

A gestão adequada das afecções, segundo Spinoza, é crucial para alcançar uma vida mais racional e livre. Ao compreendermos como os eventos externos nos afetam, somos capacitados a direcionar nossas respostas de maneira mais consciente e alinhada com nossa busca por uma existência plena. A consciência das afecções possibilita uma autonomia maior sobre nossas reações, contribuindo para uma vida mais reflexiva e fundamentada.

Assim, para Spinoza, a atenção às afecções não apenas ilumina a inter-relação entre mente e corpo, mas também oferece um caminho para uma existência mais consciente e autônoma. Ao compreendermos e gerenciarmos adequadamente essas modificações, podemos forjar um caminho em direção a uma vida mais racional, livre e alinhada com os princípios fundamentais de uma existência plena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da história da filosofia, a complexa relação entre corpo e mente foi objeto de intensos debates e especulações. Antes das contribuições fundamentais de Baruch Spinoza, várias correntes filosóficas ofereceram diferentes perspectivas sobre essa interação intrigante. Porém, a tradição filosófica estava, por muito tempo, mergulhada em dualismos que separavam o corpo da mente. Platão, com sua distinção entre o mundo sensível e o inteligível, lançou as bases para essa dicotomia. Descartes, por sua vez, propôs uma separação radical entre *res extensa* (coisa extensa, o corpo) e *res cogitans* (coisa pensante, a mente).

No entanto, Spinoza emerge como uma figura revolucionária ao desafiar essa dualidade intransigente. Sua filosofia é centrada na ideia de uma única substância,

uma realidade única e infinita que engloba tanto corpo quanto mente. Em sua concepção, Spinoza supera a dualidade cartesiana ao afirmar a imanência absoluta da substância, destacando a inseparabilidade intrínseca entre corpo e mente. Tudo é uma expressão necessária e infinita da única substância existente.

A compreensão spinozana desafia a visão antiga de um Deus transcendente e separado da criação. Em vez disso, ele propõe um Deus imanente em todas as coisas, uma realidade que se desdobra em infinitas modalidades. O corpo e a mente são modos finitos dessa substância única, cada um expressando a mesma realidade fundamental. A substância única de Spinoza, que ele chama de “Deus” ou “Natureza”, é caracterizada por uma imanência radical. Em vez de conceber Deus como algo transcendente e separado do mundo, Spinoza argumenta que Deus está presente em todas as coisas, imanente em cada partícula da realidade. Essa perspectiva transformadora tem implicações profundas para a relação corpo/mente.

Ao considerar a influência das afecções, Spinoza destaca a interconexão entre os modos finitos da substância. As afecções, que são variações no poder de agir e sofrer, afetam tanto o corpo quanto a mente. Para Spinoza, compreender as afecções é essencial para compreender a natureza da existência. As afecções não são meramente experiências subjetivas, mas modificações reais na maneira como a substância se expressa.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Luís Santos. A Relação Entre Mente e Corpo na Filosofia de Baruch Spinoza. **Revista Pandora**, v. 40, p. 61-74, 2012. Disponível: https://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/filosofia_40/luis.pdf

DAMASIO, Antonio. **Looking for Spinoza: joy, sorrow, and the feeling brain.** Orlando: Harcourt, 2003.

DELEUZE, Gilles. **Espinoza: Filosofia prática.** Tradução Daniel Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa.** Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

SANTOS, Márcia Patrizio dos. **Corpo, um modo de ser divino (uma introdução à metafísica de Espinosa).** São Paulo: Annablume, 2009.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética.** Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos, Coord. Marilena Chaui. São Paulo, Edusp, 2015.

GLEIZER, Marcos André. **Espinoza e a Afetividade Humana.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.





VESTÍGIOS PARA PENSAR COM A FILOSOFIA INDÍGENA BRASILEIRA¹

UBIRATANE DE MORAIS RODRIGUES ²

INICIANDO...

Pensar *com* a filosofia indígena brasileira parece-nos a grande tarefa da Filosofia Brasileira na atualidade. As vozes indígenas estão sendo ouvidas para além de nossas fronteiras com mais intensidade. Elas estão em todas as partes, nos *podcast's*, nas redes sociais, no *youtube* e na internet em geral, mas também, nos espaços institucionais de poder. Ademais, as vozes indígenas começaram a ser lidas, dado o crescimento dos escritos de pessoas indígenas, não só na área da literatura como em todas as áreas do conhecimento. Assim, os diversos pensamentos, as opiniões, as pesquisas, os protestos, as reivindicações e as filosofias indígenas brasileiras não podem ser negados nem desconsiderados quando o assunto é *Pensar* filosoficamente no/o Brasil.

Quando propomos essa tarefa, a de pensar *com* e não somente *a* filosofia referida, é preciso ter claro os desafios metodológicos e conceituais. Penso que, por

1 Esse escrito é fruto da palestra apresentada na X Jornada Interdisciplinar de Filosofia (JINTERFIL) - A Filosofia e a fragilidade da Razão: a crise da ciência, da democracia e da arte no Campus de São Bernardo da UFMA em setembro de 2023.

2 Professor Adjunto IV de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Campus de Grajaú e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFil da Unioeste/Campus de Toledo-PR. Atua nos seguintes temas: Filosofia Contemporânea, Estética e Filosofia da Arte, Teoria Crítica, Filosofia da Educação e Filosofia Afro-Ameríndia. E-mail: ubiratane.mr@ufma.br.

enquanto, devemos continuar o processo de divulgação e de estudos das filosofias indígenas brasileiras em diálogo com os conceitos de outras matrizes de pensamento como, por exemplo, as filosofias africanas e as filosofias indígenas de toda a América, sem descartar as filosofias europeias de caráter emancipador. Entretanto, partindo da filosofia indígena imanente a determinada etnia e geograficamente referenciada em território brasileiro.

O propósito deste capítulo é ensaiar uma apresentação de alguns vestígios da filosofia indígena brasileira. Esses vestígios serão expostos em três momentos indissociáveis. O primeiro, é a filosofia originária, sustentada pelos conceitos de existência e racionalidade orgânica; chamo o segundo momento de filosofia do confronto, alicerçado pelos conceitos de resistência e racionalidade do movimento. Nele apresentamos a filosofia do protesto indígena; e o terceiro momento é o que chamo de filosofia da relação, amparado pelos conceitos de experiência e diálogo que permitem a partilha dos segredos da Terra. Esses momentos nos permitem, a princípio, abordar de forma metodológica, conceitual e não compartimentada a filosofia indígena brasileira.

Da abordagem metodológica, concluímos que não existe uma Filosofia Indígena universal que determina as formas do pensamento indígena, ao contrário, são as diversas formas de pensar das diversas etnias que determinam a categoria filosofia indígena brasileira. Com essa consciência, o passo seguinte é pensar com a filosofia indígena a partir dos problemas de interesse dos povos indígenas, que também lançam luz sobre os problemas contemporâneos.

Do ponto de partida conceitual, penso que a questão seja mais complexa. Principalmente pela necessidade de

relativizar o conceito como fruto da relação pensamento-linguagem, como nos ensina grande parte da filosofia ocidental. Por um lado, o conceito na filosofia indígena não surge exclusivamente dessa relação, por outro lado, as línguas pela qual os/as indígenas no Brasil usam os conceitos são desconhecidas para a grande maioria dos/as brasileiros/as que se dedicam à Filosofia.

Em nosso país, os conceitos indígenas são alcançados mediante a língua portuguesa, que por meio da tradução, são escritos ou falados pelos indígenas em nosso país. Isso não significa que não possamos ter acesso ao pensamento indígena, mas que só entramos em contato com ele na medida em que é manifestado em língua portuguesa. Quais as verdadeiras implicações disso? É o que responderão as pesquisas e os trabalhos com a filosofia indígena em território brasileiro.

Ainda sobre o ponto de partida do conceito, é preciso pautar o problema da escrita e da oralidade. A filosofia indígena brasileira está em processo de escrita. Ela se encontra disseminada, em sua grande parte, por meio da oralidade. Nesse ponto, juntamos o processo metodológico ao conceitual: é preciso ir às fontes, onde a palavra é falada; ou seja, no diálogo com os/as próprios/as pensadores/as indígenas, nas entrevistas concedidas por pessoas indígenas, em redes sociais, nos meios de comunicação de todas as formas, e, assim, escutar a palavra filosófica indígena. A tarefa de pensar com a filosofia indígena necessita de nossa reeducação para a escuta.

Dito isso, devemos encarar a filosofia indígena como uma parte da História da Filosofia que foi silenciada nos espaços formais de circulação de conhecimento. No entanto, ela é igualmente a expressão espiritual de um povo, de uma etnia. Nesse sentido, podemos partir do

conceito base de filosofia, como amor à sabedoria – pelo menos a princípio, enquanto avançamos nas pesquisas e esperamos por manifestações das próprias pessoas indígenas sobre esse conjunto de pensamento, para saber se continuaremos a chamá-lo, ou não, de filosofia.

Entendo que a filosofia é fruto do pensamento-relação, portanto, o pensar não é o centro de toda e qualquer definição de filosofia, mas uma parte desta. O sentir, o ouvir, o cheirar, o agir ou intuir fazem parte da filosofia. O que gostaria de apontar é a diferença existente, de um lado, entre a origem do conhecimento filosófico, do conceito e das metodologias para sistematizar a filosofia, e, de outro, a Filosofia de um povo, de uma etnia como expressão do pensamento-relação. Alio-me à perspectiva crítica contrária à exclusividade da relação pensamento-linguagem como marca única da metodologia de pesquisa e da exposição filosófica dos conceitos.

A filosofia é um exercício do pensar em relação com todas as outras manifestações sensíveis e espirituais dos seres humanos na compreensão do mundo para melhor experienciá-lo. Nesses termos, a filosofia indígena, ou melhor, aquilo que chamamos aqui de filosofia indígena brasileira, é compreendido enquanto pensamento-relação, ou seja, enquanto exercício do existir-pensar-relação. No entanto, esse pensar pode não ser idêntico ao pensar filosófico ocidental, o que exige de nós um reaprender a pensar.

O que diferencia as pessoas e os povos, entre outras coisas, são os níveis de seus interesses pelas fontes, transmissão e utilidade do conhecimento. Não obstante, em todos os confins em que vivem pessoas, existirá a possibilidade de alguém disposto ao conhecimento, descobrindo e mantendo uma certa amizade por aquilo que descobre, pensa e com o qual se relaciona.

O que está em questão é a referência a uma determinada forma de pensar, de ser e de agir de certa cultura que se impõe sobre outras formas de episteme, silenciando-as e/ou dissipando-as na memória coletiva. Refiro-me à estrutura histórica daquilo que chamamos de filosofia ocidental, e cujo início, os livros didáticos e os cursos superiores de filosofia localizam na Grécia Antiga-Clássica. Essa forma de pensar não é a única estrutura possível de se fazer/dizer filosofia.

Temos, assim, dois caminhos para uma compreensão de filosofia hoje. O primeiro é continuar, contra nós mesmos/as, afirmando que a filosofia nasceu na Grécia, que o amor à sabedoria é referente à sabedoria ocidental, pensada na Europa, por europeus. Aceitar que a filosofia fala grego e alemão, como escreveu o filósofo alemão do século passado Martin Heidegger. Aceitar que a Filosofia é sinônimo de história da filosofia ocidental, concepção que a crítica passou a chamar de eurocêntrica. Esse é um caminho, porém, inaceitável.

O segundo caminho, é aceitarmos a Filosofia como amor à sabedoria sem um território de origem que determina todas as outras formas de filosofias. Originária em/de todos os territórios. Ou seja, a sabedoria como aquela específica de cada povo, independentemente do lugar que ele habita, independentemente da utilidade que dele receba e das metodologias utilizadas na sistematização desse conhecimento. Tal caminho permite entender que a filosofia, enquanto amor à sabedoria, não é propriedade exclusiva de um único povo. Por esse caminho, conclui-se que existe filosofia aonde existir uma pessoa pensando em relação. Aceita-se, então, a filosofia indígena como amor à sabedoria, bem como outras filosofias. Nosso desafio de pensar com a filosofia indígena brasileira é construir pontes para esse caminho.

Pois ele já existe entre todos os povos que também amam a sabedoria e o conhecimento.

Falo em “pontes” porque nos *parece* inconcebível um tratado de metafísica, de ética, de política, de epistemologia indígena nos moldes ocidentais. Isso não significa que não existam esses conhecimentos disponíveis entres os povos indígenas a partir de seus marcos intelectivos e espirituais³ – tomaremos como provisórias as áreas da filosofia já consolidadas, pelo menos como forma, enquanto esperamos pelas pesquisas e exposições dos/as pensadores/as indígenas sobre essas terminologias.

A partir desse ponto, nossa tarefa aparece metaforicamente como uma construção de pontes, pontes para ligar, para estabelecer trocas, diálogos, pontes de amizades. Porque a filosofia indígena brasileira existe, ela é plural como toda filosofia. Isso implica dizer imediatamente que não podemos tratar a Filosofia Indígena, nem a filosofia indígena brasileira, como um bloco uníssono. É preciso compreender a filosofia indígena brasileira como reunião, entrelaçamento ou trama de diversas formas de pensar, ser e agir dos povos originários existentes no Brasil. Pensar com a filosofia indígena, nesses termos, implica também conhecer e pensar com as formas de vidas e posições existências indígenas, implica construir coletivamente pontes de amizades filosóficas.

DA DIVERSIDADE

Quando falamos de povos indígenas, falamos de uma multiplicidade de posições existências grafadas por

3 Alguns apontamentos sobre essa relação entre conhecimento indígena e as terminologias da filosofia ocidental podem ser encontrados no artigo *Introdução à filosofia a partir da história e culturas dos povos indígenas* (2016) do professor Renato de Nogueira.

línguas diversas, costumes, relações sociais diversas, festas, hierarquias internas, múltiplos conhecimentos e tratamentos diversos com a transcendência. Segundo o último Censo brasileiro realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2022, o Brasil possui 1.693.535 pessoas indígenas por todas as regiões do país, seja habitando em Terras Indígenas seja habitando fora delas. São mais de 305 povos indígenas e, segundos os dados, entre 150 a 274 línguas em território brasileiro. Essa riqueza cultural e linguística é certamente uma fonte de riqueza filosófica. Não temos como desviar nossa reflexão desse multilinguismo.

Ora, se o lugar privilegiado da filosofia ocidental foi/é a língua, então, temos muito que filosofar com os povos originários do Brasil. Outrossim, acostumamo-nos a ler e escutar, nos estudos de filosofia, que a linguagem é a casa do ser, que o ser humano é um ser de linguagem, entre outras assertivas. Parece-nos, de fato, que a língua marca significativamente o fazer filosófico, afinal, a língua é a forma mais comum de expressão do ser, porém, não a única. Por conseguinte, se a língua combate a luta interna com o pensar na filosofia ocidental, se esse par conceitual moveu e move reflexões e teses; se acreditamos que cada relação entre língua-cultura e o pensamento forja uma filosofia específica, pelo menos territorialmente falando – como no caso de uma filosofia alemã, francesa, italiana, moçambicana, boliviana, etc. –, então, podemos dizer que temos várias filosofias indígenas no Brasil, em outras palavras, se temos diversidade linguística, temos diversidade epistêmica e filosófica.

Posto o problema da língua, não devemos desanimar da filosofia indígena brasileira, já que podemos começar seus estudos com o pensamento em circulação em língua portuguesa produzido por indígenas e por estudiosos/

as comprometidos com a emancipação humana. Não é assim que iniciamos os estudos de filosofia ocidental no Brasil, por meio das traduções? Devemos começar, mesmo que seja pela tradução.

Dos vestígios

Os problemas metodológicos e conceituais apresentados aqui não são os únicos, nem possuem a pretensão de verdades absolutas, eles se enquadram como exercício do pensar. Outros problemas surgirão e outros argumentos poderão, inclusive, falsear os argumentos supracitados.

Entendido que devemos começar e continuar com a tarefa proposta, é importante salientar que existe uma vasta bibliografia sobre filosofia indígena na América. Outros/as pensadores/as já escreveram sobre filosofia indígena, entre eles/as, pessoas indígenas. Por isso o foco nesse escrito é especificamente a filosofia indígena brasileira.

Tendo em vista que a filosofia indígena sempre existiu, ressalto que temos no Brasil, várias pessoas indígenas formadas em nível superior em filosofia e em outras áreas, desde a graduação até o pós-doutorado, que estão pensando a realidade brasileira a partir do pensamento indígena e suas questões na contemporaneidade. Pela complexidade, pela diversidade de filosofias indígenas brasileiras e por sua historicidade, não podemos prescindir das outras disciplinas das ciências sociais e humanas em pesquisas sobre o tema. Dessa forma, a compreensão e o diálogo com a filosofia indígena brasileira passam inevitavelmente pela interdisciplinaridade, dada a trama de sua estrutura e matizes sociais, antropológicos, geográficos, históricos, linguísticos, espirituais e filosóficos.

Como havia dito, as terminologias usadas consensualmente entre os/as estudiosos/as da Filosofia

em geral, serão utilizadas nesse escrito, de forma provisória..., para tentarmos estabelecer alguns vestígios para pensar com a filosofia indígena brasileira. Assim sendo, as terminologias como metafísica, ética, política, epistemologia, estética serão aproximadas daquilo que já existe na forma de pensamento indígena para tentarmos pensar a partir de um marco metodológico-conceitual capaz de direcionar, em parte, outras reflexões e pesquisas. Contudo, ressalta-se tacitamente que a filosofia indígena não é compartimentalizada em áreas. Penso também que a Filosofia não deve ser compartimentalizada ou pensada por partes, penso que as partes sejam necessárias apenas como ponto de partida de investigação do real por serem mais fáceis para a manipulação metodológica e conceitual.

Mesmo que a tentativa de sistematização a seguir seja passível de crítica, e deve ser, acredito que precisamos partir de um ponto sistematizado para alcançar principalmente os currículos das escolas e das universidades na luta antirracista e reparação epistêmica. Destarte, esse é um caminho por onde eu tenho caminhado para pensar com a filosofia indígena brasileira, é apenas um entre tantos outros.

Uma observação ainda necessária para iniciarmos esse percurso é que a filosofia indígena brasileira tem a sua própria história e ela é anterior à colonização portuguesa em terras indígenas. Pode-se dizer que a filosofia indígena brasileira deve ser contextualizada dentro de uma filosofia contemporânea brasileira? Ora, se pensarmos o contemporâneo como o estudo de pessoas não indígenas da filosofia indígena, sim. Se estivermos entendendo essa filosofia no contemporâneo como algo que está surgindo enquanto debate público no agora, em forma de divulgação em mídias, sim.

Porém, a filosofia indígena sempre existiu e ela não é contemporânea da filosofia brasileira. Pode-se dizer que as filosofias trazidas da África pelas pessoas escravizadas e as filosofias indígenas são condição da história da filosofia brasileira.

Isso não é limitador, é apenas um ponto de partida, visto que ela faz parte das Histórias das Filosofias. Como dito, a filosofia indígena sempre existiu, contudo, ela tem se inserido nas Histórias das Filosofias só muito recentemente, pois essa designação de História da Filosofia não aceita(va) a oralidade como suporte do *logos* filosófico, malgrado a filosofia socrática. A escrita é o suporte privilegiado, e aceito, para a exposição do pensamento-relação, coisa que está sendo reconsiderada lentamente na área da filosofia.

Outro fator é a filosofia acadêmica. Não temos ainda nos currículos dos cursos superiores de Filosofia, disciplinas sobre a filosofia indígena. Além disso, ainda estamos em processo de produção de estudos sistematizados sobre filósofos e filósofas indígenas, seja em forma de trabalhos de conclusão de curso, como monografia, dissertação ou tese, seja na forma de artigos científicos. Por conseguinte, tanto o suporte para circulação do pensamento filosófico – a escrita – como os currículos, não contribuíram, nem contribuem, para o estudo, produção, publicação e circulação do pensamento filosófico indígena. Panorama que vem mudando lentamente no Brasil.

Cabe destacar que, no plano legal, temos a Lei n.º 11.645/08, que alterou a Lei n.º 9.394/96, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e incluiu no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena. Temos conseguido avançar no âmbito da educação

básica, embora o campo da filosofia tenha sido o de menor expressão.

Dito isso, a exposição da filosofia indígena brasileira dentro da filosofia contemporânea brasileira é apenas um procedimento metodológico para pensarmos, em seguida, os vestígios em três momentos indissociáveis: a filosofia originária; a filosofia do confronto e a filosofia da relação.

FILOSOFIA ORIGINÁRIA

O campo filosófico de investigação e diálogo de abordagem da filosofia originária seria uma metafísica. Penso dessa forma porque, com este termo, designaríamos justamente o esforço de compreensão e vivência daquilo que é originário. Essa filosofia teria então, como conceito filosófico central, a existência. Deste modo, considero a filosofia originária como uma filosofia da existência.

A primeira característica dessa filosofia é a particularidade. Visto que, por um lado ela não é universal, já que existem várias etnias e filosofias indígenas no Brasil; por outro, ela também não é singular, uma vez que existem lugares e etnias que compartilham determinados elementos comuns entre si, ou acabaram por incorporar elementos culturais de outras etnias. Ou ainda, é possível dizer que existe um intercâmbio cultural no modo de fazer filosofia indígena brasileira. Pode-se dizer que a interculturalidade está no horizonte metodológico e conceitual da filosofia indígena.

Penso o particular porque precisamos entender que os povos e etnias indígenas trabalham-vivem no primeiro momento de seus ensinamentos filosóficos com as narrativas sobre a origem, seja do próprio povo, seja sobre a origem das coisas e dos eventos na natureza. As narrativas de origem foram taxadas como mitos e desvalorizadas na história do pensamento ocidental

como algo fantástico, pertencente ao imaginário e inferior ao conhecimento lógico-racional. Precisamos voltar às narrativas de origem sem o preconceito ocidental da inferioridade epistêmica.

Uma ressalva sobre a filosofia originária, cujo conceito central seria a existência, é que eu a compreendo como uma racionalidade orgânica. Ela está ligada diretamente à natureza e à práxis existencial de determinada etnia. Desta forma, dentro da particularidade, o conceito de racionalidade orgânica funciona como elemento importante para os demais conceitos no campo da filosofia originária. Uma vez que, a racionalidade orgânica está ligada diretamente à vida (biológica e espiritual) e a história de um povo/etnia.

Partindo disso, os quatro conceitos fundamentais que sustentam a racionalidade orgânica são: o conceito de vida, de natureza e, por fim, o de espiritualidade, presentes nas narrativas de origem e na história. Disto isso, ressalto que, na filosofia originária enquanto uma filosofia da existência, há uma indissociabilidade entre vida, natureza, espiritualidade e história. É nessa perspectiva que podemos falar de uma racionalidade orgânica na filosofia indígena brasileira.

Como locus de pesquisa para um diálogo propício com essa filosofia, podemos conferir duas referências importantes, contudo, não as únicas. A primeira é o livro *A Queda do Céu: palavra de um xamã yanomami* (2015), do xamã e filósofo indígena Davi Kopenawa, da etnia yanomami, organizado pelo antropólogo francês Bruce Albert a partir de seus diálogos com ele. O segundo livro é *Tupã Tenondé* (2001), escrito pelo indígena da etnia tapuia Kaká Werá Jecupé, apresentando a narrativa de origem da etnia guarani. Nessas duas obras encontramos

explicitamente uma filosofia originária permeada por uma racionalidade orgânica assentada nos conceitos de vida, natureza e espiritualidade: existência.

FILOSOFIA DO CONFRONTO

O segundo momento de diálogo com a filosofia indígena brasileira é marcado por uma abordagem política. Se no primeiro momento o conceito central foi o de existência, esse momento terá no conceito de resistência seu aporte filosófico e mobilizador. Nesse momento, dialogamos com a política a partir da luta pelo território como dínamo dessa filosofia.

No primeiro momento temos uma espécie de resistência espiritual pelo viés da racionalidade orgânica, já no segundo momento da filosofia indígena brasileira, a racionalidade é a do movimento. A racionalidade-movimento nasce da mobilização para as lutas pelo território ao mesmo tempo que sustenta essa mobilização. Entre outras coisas, essa luta é marcada pela sobrevivência, pela defesa do modo de ser, agir e pensar dos povos indígenas.

Partindo-se do pressuposto de lutas, do movimento, é impossível um diálogo com a filosofia indígena brasileira sem uma crítica ao colonialismo europeu, à escravatura e a todos os processos de lutas indígenas contra esse *mal*. Seguida, imediatamente, pela crítica direcionada aos epistemicídios⁴ sofridos pelos povos violentados pela colonização. A terceira crítica, bem mais problemática, é ao cristianismo predatório que, num primeiro momento, teve como protagonista a igreja católica e, nas últimas décadas, é protagonizado pelo segmento evangélico.

4 Esse conceito é principalmente desenvolvido, no Brasil, pela filósofa Sueli Carneiro em seu livro **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser** (2023).

Uma filosofia política dentro desse momento passa inevitavelmente por uma leitura e releitura desses elementos. Posto isto, também não é possível pensar com a filosofia do confronto sem pensar no conceito de violência. Não só a violência física, como foi/é a do genocídio constante dos povos indígenas, mas, também, referente a todos os elementos que se manifestam como espaço de violência como, por exemplo, o garimpo, o agronegócio, o hidronegócio, os desmatamentos etc. Em suma, a luta contra a violência é uma marca histórica da filosofia indígena.

Não podemos pensar com a filosofia indígena brasileira sem o tripé política-violência-poder que desperta os elementos de resistência da filosofia do confronto. Em suma, esta última se manifesta diretamente nos movimentos indígenas. Tais movimentos aparecem, por um lado, como espontâneos, ou seja, em reivindicações pontuais de determinados povos, etnias, de determinados lugares particulares a partir de cada necessidade e demandas urgentes. Por outro lado, temos outro movimento: aquele que podemos chamar de “sistêmico”. Os movimentos indígenas sistêmicos lutam por questões mais universais, para todas as pessoas indígenas, por demandas em todas as áreas: sociais, econômicas, políticas e culturais. Ele desencadeia imediatamente, para mim, o que chamo de filosofia do protesto.

Segundo a etimologia, a palavra “protesto” vem do latim *protestari*. *Pro* é estar à frente e *testari* significa testemunho. Então, quando se protesta se está indo à frente dar testemunho. Isso me faz pensar que todo protesto reivindica a responsabilidade. O protesto, na verdade, não é para que alguém faça por mim, ao contrário, é um protesto para que eu assumo essa

responsabilidade pelos lugares que ocupo enquanto corpo, pessoa, membro de uma comunidade ou liderança. Então, protestar é chamar a responsabilidade *para si* como movimento coletivo e resposta individual frente aos desafios impostos aos sujeitos.

Na medida em que se vive essa responsabilidade se está sendo protagonista. Passemos ao segundo momento, o protagonismo indígena, escopo da filosofia do protesto. Esse protagonismo sempre existiu, embora inviabilizado e invisibilizado pela sociedade não indígena.

Dois exemplos vinculados a essa filosofia do protesto são: em primeiro lugar, a Lei nº 11.645, de 10/03/2008 que altera a Lei nº 9.394/96 e modificada pela Lei nº 10.639/033, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”; e em segundo, a Lei nº 14.402, de 8/07/2022, que institui o Dia dos Povos Indígenas. O que essas duas leis têm em comum? Ambas são fruto dos protestos dos próprios indígenas. A primeira surge das lutas intensas dos movimentos indígenas pela educação e contra os epistemicídios ocidentais. A segunda é fruto do Projeto de Lei nº 5466/19, da deputada indígena Joenia Wapichana, que liderou na câmara de deputados as reivindicações indígenas para que os povos indígenas não fossem mais totalizados em um conceito genérico: índio/a. Ambas as leis são resultados do protagonismo em questão no campo da política.

Temos dois elementos centrais para pensar *com*, o primeiro é o Território, a luta pelo território onde encontramos a resistência pura, onde debatemos a filosofia política trazendo o conhecimento político vivenciado pelos indígenas em confronto com o Estado

brasileiro e o avanço do capitalismo sobre os territórios indígenas. A exemplo disso, temos as lutas contra o projeto de lei do marco temporal⁵. Esta questão traz à tona vários problemas de filosofia política como, por exemplo, o conceito de soberania, o conceito de povo, o conceito de nação, entre outros.

O segundo elemento é o da Resistência, luta pela existência e pela cidadania. Esse conceito é problemático porque a noção de cidadania indígena é diferente da ideia antropológica de humanidade, forjada pelo pensamento ocidental na modernidade. A partir desses elementos apontados aqui e de outros, podemos dialogar e pensar com a filosofia indígena brasileira no campo da filosofia política desde da filosofia do protesto presente na filosofia do confronto. Acredito que não se pode pensar o estado brasileiro desconsiderando a soberania dos povos indígenas, não se pode pensar a defesa do território brasileiro sem pensar igualmente a defesa do território indígena. Resumindo: uma filosofia brasileira deve ser igualmente uma filosofia do protesto no sentido da filosofia do confronto indígena, no plano global diante de outras nações.

FILOSOFIA DA RELAÇÃO

O terceiro momento propício para um diálogo com a filosofia indígena brasileira é o que chamo de filosofia da relação. No primeiro e segundo momentos, temos a existência e a resistência como conceitos cardeais, no terceiro momento é o conceito de experiência que sustenta as reflexões e problemas no seio filosófico da relação.

⁵ O “marco temporal é uma tese jurídica segundo a qual os povos indígenas têm direito de ocupar apenas as terras que ocupavam ou já disputavam em 5 de outubro de 1988, data de promulgação da Constituição”. Para mais esclarecimento, cf. Brasil, 2023.

Nesse momento, filosófico, não se pensa mais o particular, ao contrário, extrapolamos as fronteiras do local. Pensa-se com e a partir das *coisas indígenas*, com os/as indígenas, com outras matrizes filosóficas, com outras tecnologias e epistemologias. O que penso que está em questão nesse momento é a reprodução da existência indígena. Como os povos indígenas estão se articulando para apresentar e reproduzir a sua existência do ponto de vista cultural, social, político, espiritual, estético, intelectual e filosófico. Esse trabalho e luta não se desvinculam da resistência, entretanto, por questões metodológicas, focaremos na experiência. É em vista disso, que situamos os estudos da filosofia indígena no debate contemporâneo da decolonialidade⁶.

Importa salientar que uma filosofia da relação é mediada pelo diálogo. Todavia, não com qualquer pessoa, não com qualquer tecnologia, não com qualquer ideologia, mas diálogo com quem e com aquilo que pode ser produtivo para somar forças de resistências e construção de um mundo plural e socialmente justo.

As preocupações nesse ponto retomam outros momentos, colocando em pauta a identidade indígena, as línguas e a retomada dos territórios. As questões filosóficas abrangem questões políticas, jurídicas, éticas, históricas, estéticas entre outras. O problema/interesse dessa experiência é o que eu chamaria de compartilhar os segredos da Terra. Por isso precisamos construir e/ou ocupar esses espaços de sociabilidade salutar e intercultural para exercitar essa partilha das experiências.

Que espaços são esses? Esses espaços estão na sociedade: nas escolas, nas universidades, nas instituições de decisões políticas, nos espaços de lazer

⁶ Sobre essa temática, conferir, entre outros, o livro *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (2003), de Walter D. Mignolo.

etc., isto é, são os espaços em que é possível a existência compartilhada das experiências e, nesse caso, não só a indígena, como também a quilombola, a cigana, as diversas experiências vividas pelos atores/as dos movimentos sociais. Conseqüentemente, podemos afirmar que a filosofia indígena brasileira é uma filosofia da partilha de experiências.

A ideia é que esse espaço de solidariedade e partilha comum é um ambiente para todos os povos, porque a luta é comum, é a luta pela terra, pela sobrevivência do planeta, pela preservação da natureza, por isso ela é universal. Esse momento não se destina somente a proteger a *minha aldeia*, a ideia agora é pensar todos/as com o fim de proteger a casa Terra e todos os seres que nela habitam.

Essa filosofia da relação, como lugar para a apresentação e a exposição da experiência tem no conceito de retomada, conceito dos próprios indígenas, sua possibilidade concreta. Ele permite lutar por espaços políticos de poder e pela (re)demarcação dos territórios imaginários, desconstruir os imaginários produzidos pelos colonizadores sobre os/as indígenas. E todos temos essa obrigação de desconstruir esses imaginários negativos e românticos.

Compartilhar os segredos da terra é justamente ir além, buscar o espaço intercultural na luta por direitos. Temos um problema central aqui, já que o direito é historicamente operado pelas instituições burguesas ocidentais. Deste modo, uma filosofia da relação deve ser crítica, tem que dialogar com outras epistemologias e transitar entre o passado ainda não realizado como promessa de felicidade e o futuro autêntico, aquilo que é possível concretamente como, por exemplo, as demarcações de terra e garantia dos territórios, sobrevivência de partilha saudável das experiências dos

povos. Podemos afirmar, nesses termos, que a filosofia indígena como filosofia da relação tem em seu horizonte uma utopia concreta. A profecia da nação indígena guarani abaixo reforça essa afirmação:

Depois de fundir-se o espaço e amanhecer um novo tempo
eu hei de fazer que circule a palavra-alma novamente
pelos ossos de quem se põe de pé,
e que voltem a encarnar-se as almas
disse nosso Pai Primeiro.
Quando isso acontecer
Tupã renascerá no coração do estrangeiro;
e os primeiros adornados novamente
se erguerão na morada terrena por toda sua extensão

Profecia na nação guarani do clã Jeguakava narrado
por Pablo Werá no início do século XX. (Jecupé, 2011).

O começo está no fim. Essa profecia resume, em termos, os três momentos da filosofia indígena pensados neste ensaio: a filosofia originária (existência/metafísica – “Depois de fundir-se o espaço e amanhecer um novo tempo/eu hei de fazer que circule a *palavra-alma* novamente pelos ossos de quem se põe de pé/e que voltem a encarnar-se as almas disse nosso Pai Primeiro”); a filosofia do protesto (resistência/política – “Quando isso acontecer/Tupã renascerá no coração do *estrangeiro*”) e a filosofia da relação (experiência utópica concreta – “os primeiros adornados novamente se erguerão na *morada terrena* por toda sua extensão”). Esses três momentos da filosofia indígena brasileira só são possíveis se mobilizados de maneira indissociável um dos outros e com o enfrentamento ao capitalismo, crítica constante do filósofo indígena Ailton Krenak⁷.

7 Conferir, entre outros, os livros do próprio Ailton Krenak, *Futuro Ancestral* (2022) e *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019).

Pois existe também uma indissociabilidade entre esses momentos do pensamento indígena e as histórias dos povos indígenas, nesses termos a filosofia indígena brasileira é compreendida como uma totalidade.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A filosofia indígena brasileira é a soma de todas as filosofias vivenciadas e compartilhadas pelas centenas de povos indígenas que vivem em território brasileiro. A razão pela qual propus pensar os vestígios está no fato de não termos ainda uma sistematização, e acredito que levaremos muitos anos para obtê-la, dada a diversidade de filosofias entre os indígenas. Ressalto que os vestígios dessas filosofias estão em toda a parte: nos corpos, em livros, entrevistas, vídeos, poemas, músicas, monografias, dissertações, teses e artigos de indígenas sobre seus povos. Estão também nas manifestações culturais, espirituais e políticas, bem como nos escritos de estudiosos e estudiosas sobre a temática indígena no Brasil. Ademais, não podemos nos enclausurar somente na filosofia, devemos buscar em outras disciplinas do saber humano os vestígios dessas filosofias.

Falar de filosofia indígena brasileira significa abrir um leque de possibilidades, para fazer da razão a soma de todas as racionalidades em lugar de fazer dela o ponto de partida e de exclusão de outras racionalidades. Por isso, a urgência de se pensar com os povos indígenas os elementos excedentes que possam nos auxiliar nas construções de pontes epistemológicas, como dissemos: pontes de amizade.

O propósito de pensar com a filosofia indígena é interromper as divagações, as silhuetas de conhecimento e as produções de mentira sobre os povos indígenas e suas formas de ser, pensar e agir, quebrando o filtro da filosofia ocidental que reproduz o preconceito

etnocêntrico legado pela colonização desumana em nossas terras. Logo, pensar com a filosofia indígena no Brasil passa pela tarefa contínua de nos libertarmos das engrenagens coloniais, ou ainda, da colonialidade do ser, do pensar e do saber⁸ presentes em nossos dias e em nossas instituições formadoras oficiais. Ou seja, no caso da filosofia, libertarmo-nos do mito de que a filosofia é uma obra grega, que seu desenvolvimento é ocidental e seu fim é o eterno retorno do mesmo: construção, desconstrução, reconstrução e reprodução de conceitos nortecêntricos.

Para a introdução ao estudo de uma filosofia indígena brasileira, é imprescindível, como em toda filosofia, reconstituir, ou pelo menos visitar, as Histórias do país. Isso não significa em hipótese alguma que a filosofia indígena começa com a história do Brasil, ao contrário, foi essa História que tentou silenciar a filosofia indígena com a violência física, ideológica e epistêmica.

Para pensarmos com os povos originários uma filosofia indígena, faz-se necessário, então, pensar as suas condições históricas. Se na história oficial do Brasil, narrada nos livros até aqui, encontramos silenciamento e tentativa de extermínio dos povos originários e de suas formas de ser, pensar e agir, é preciso escovar a contrapelo essa história, para usar a expressão do filósofo Walter Benjamin, e apresentar os movimentos revolucionários de resistência e conquista dos povos indígenas brasileiros.

Nas últimas décadas temos algumas pessoas indígenas representando e apresentando a potência do pensamento indígena no Brasil e pelo mundo. Temos um começo, no sentido de continuação e resgate da memória

8 Conferir *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* (2005), de Aníbal Quijano.

coletiva para a luta presente e preservação da vida, da diversidade epistêmica e cultural dos povos originários. Não se trata de romantismo, mas de uma constatação e uma exigência. No plano político, esse gesto tem sido chamado, pelos povos indígenas, de *retomada*, em referência, principalmente, aos territórios.

Penso que a luta pela demarcação de terras; as disputas nos currículos das escolas; as lutas pelos espaços de decisões políticas (cargos políticos); a disputa de narrativas com a história oficial do Brasil; o acerto de contas com o cristianismo e com o capitalismo; a compreensão histórica da relação entre colonialismo e modernidade; a memória do genocídio e da escravidão indígena; as barreiras linguísticas, entre outras, são peças fundamentais no processo de sistematização e apresentação da filosofia indígena brasileira.

Mesmo precisando recorrer aos fragmentos dispersos em entrevistas com intelectuais, cartas, depoimentos em áudios e vídeos, poesias, livros autobiográficos, documentários, livros infanto-juvenis, estudos de pesquisadores/as do pensamento indígena brasileiro, não podemos deixar de lutar pela existência da filosofia indígena brasileira, pois ela faz parte das Histórias da Filosofia. Portanto, a filosofia indígena brasileira é parte da História da Filosofia. Ou seja, sem a filosofia indígena a Filosofia está incompleta.

Considerando a dificuldade de encontrarmos materiais sistematizados sobre as filosofias indígenas brasileiras, cabe a/ao professor/a de filosofia construir pontes com esses fragmentos filosóficos dispersos do pensamento indígena, além de continuar a luta por uma outra formação docente, por um outro currículo nas escolas e nas universidades, que ainda hoje são vergonhosamente nortecêntricas. O diálogo e o pensar

com a filosofia indígena brasileira requer de nós a constante investigação e divulgação dos vestígios das filosofias indígenas brasileiras.

Por enquanto, podemos iniciar com essas lições provisórias...

Primeira lição: a tarefa de pensar com a filosofia indígena brasileira necessita de nossa reeducação para a escuta.

Segunda lição: devemos reaprender a pensar. O pensar indígena brasileiro não é idêntico ao pensar filosófico ocidental.

Terceira lição: é nossa tarefa construirmos coletivamente pontes de amizades filosóficas. Visto que pensar com a filosofia indígena brasileira implica também conhecer e pensar com as formas de vidas e posições existências indígenas.

Quarta lição: começar. Mesmo que seja pela tradução. Não é assim que iniciamos os estudos de filosofia ocidental no Brasil?

Quinta lição: a filosofia indígena brasileira é interdisciplinar.

Sexta lição: a filosofia indígena brasileira não é compartimentalizada.

Sétima lição: a filosofia indígena brasileira sempre existiu e ela não é contemporânea da filosofia brasileira, ao contrário, ela é uma das condições da história de uma filosofia brasileira.

Oitava lição: a interculturalidade é o horizonte metodológico e conceitual da filosofia indígena brasileira.

Nona lição: voltar às narrativas de origem sem o preconceito ocidental da inferioridade epistêmica.

Décima lição: a luta contra a violência é uma das principais marcas da filosofia indígena brasileira.

Décima primeira lição: não se pode pensar o estado brasileiro desconsiderando a soberania dos povos indígenas, não se pode pensar a defesa do território brasileiro sem pensar igualmente a defesa do território indígena. Resumindo: uma filosofia brasileira deve ser igualmente uma filosofia do protesto, no sentido da filosofia do confronto indígena, no plano global, frente às outras nações. Décima segunda lição: a filosofia indígena brasileira é uma filosofia da partilha de experiências.

Décima terceira lição: a filosofia indígena como filosofia da relação tem em seu horizonte uma utopia concreta.

Décima quarta lição: a filosofia indígena brasileira é compreendida como uma totalidade.

Décima quinta lição: a filosofia indígena brasileira é parte das História das Filosofias. Ou seja, sem a filosofia indígena a Filosofia está incompleta.

Décima sexta lição: o diálogo e o pensar com a filosofia indígena brasileira requerem de nós o empenho na transformação curricular de nossas escolas e universidades.

Décima sétima lição: este escrito é apenas um vestígio de pensamento.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Lei nº 11.645*, de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm >.

BRASIL. *Censo Indígena 2022*. Disponível em: <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/assuntos/noticias/2023/08/censo-aponta-1-693-milhao-de-indigenas-no-pais>.

BRASIL. *LEI nº 14.402, de 8 de julho de 2022*, que institui o Dia dos Povos Indígenas e revoga o Decreto-Lei nº 5.540, de 2 de junho de 1943. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2022/lei/L14402.htm

BRASIL. *O que é marco temporal e quais são os argumentos favoráveis e contrários*. Agência Câmara de Notícias. 29/05/2023. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/966618-o-que-e-marco-temporal-e-quais-os-argumentos-favoraveis-e-contrarios/>

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

JECUPÉ, Kaká Wera. *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. 2.ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JECUPÉ; Kaká Werá. *Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*. São Paulo: Peirópolis. 2011.

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. Organização: Rita Carelli. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

NOGUERA, Renato. Introdução à filosofia a partir da história e culturas dos povos indígenas. *Revista Interinstitucional*

Artes de Educar, [S. l.], v. 1, n. 3, p. 394–407, 2016. DOI: 10.12957/riae.2015.23786. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/riae/article/view/23786>.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”. In: Lander,

Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf.



HEIDEGGER E O PENSAMENTO POÉTICO COMO PENSAMENTO DO SEYN

WANDEILSON SILVA DE MIRANDA ¹

*Ah - e quem da Terra sabe de todas as perdas?
Só mesmo aqueles cujo canto louva
O coração nascido do Todo.*
Rilke, *Os Sonetos a Orfeu*; II.2

INTRODUÇÃO

Heidegger compreende que linguagem e pensamento se entrelaçam, mas não é o pensamento conceitual que tem prioridade no estabelecimento no modo autêntico de dizer do Seyn, este lugar está reservado ao pensar poético (*Dichtend Denken*), pois é o pensamento poético que está aberto ao livre ser da liberdade, ou seja, somente a liberdade pode ser a razão do fundamento: “A liberdade é a fonte do princípio do fundamento; pois nela, na unidade de excesso e privação, se funda o fundamentar que se configura como verdade ontológica.” (Heidegger, 1973b, p. 322). A liberdade põe o Seyn² em questão. Há um pensamento que calcula,

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

2 Alertamos que utilizamos o termo Seyn no lugar de Ser, pois é assim que em seu pensamento tardio Heidegger se refere ao Ser pensado em sua essencialidade e em sua tentativa de distinguir entre Ser e o ser dos entes ou o ente supremo (ὄντως ὄν). Heidegger se utiliza ora da palavra Seyn, oriunda do alemão arcaico, ora ele apresenta a palavra Ser sob o traço de uma cruz para caracterizar a Quadratura e a sua reunião, bem como indicar que o “homem é a memória do Ser”, no sentido de que o pensamento é reivindicado para vigorar em sua ordem mais

mede, analisa, tem seus princípios e os toma por causas e efeitos. Esse pensamento que trata do ente apresenta-se como altamente pragmático e funcional. Entretanto, há um outro pensamento que medita, que instaura sua tensão compreensiva na própria atividade da meditação, pois pensa sempre o mesmo, ele re-colhe e deixa acontecer a verdade do Seyn. Tal iniciativa filosófica pode ser criticada e denominada apenas como exercício de misticismo e ineficiência; porém, misticismo parece ser uma palavra que não pode ser empregada aqui e eficiência não é uma das propostas desse pensamento. George Steiner ressalta que muitos autores consideram que esse tipo de proposta é incongruente, pois se mostra pobre em resultados: “Para os lógicos e os positivistas constituirá evidência contundente do ‘misticismo de Heidegger’. Não me parece que nenhuma das duas sejam uma reação pertinente”. (Steiner, 1999, p. 259). Porém, para além de diâmetro tão curto, a reflexão heideggeriana coloca em xeque o próprio fundamento da racionalidade e apresenta um outro que, segundo ele, é a fonte originária da mesma racionalidade positivista, matemática e calculadora. Heidegger afirma

original e originante. Questionado sobre a confusão e a recorrência da palavra Ser em sua obra, o próprio Heidegger afirma porque não abandona o uso do termo: “Como se pode dar um nome específico ao que ainda se procura? Todo achar e encontrar repousa no apelo da linguagem nomeadora.” (Heidegger, 2003b, p. 88); no que seu interpelador, aparentemente conformado com a resposta, completa: “Nessas condições, deve-se suportar a confusão.” (Heidegger, 2003b, p. 89). Normalmente a tradução brasileira se utiliza do termo Ser em vista meramente a diferença visual. Porém, o que nos interessa é que fique claro a distinção e importância do termo Seyn e o seu lugar no pensamento heideggeriano. Aqui utilizamos Ser e Seyn: no primeiro caso quando nos referimos ao uso geral que o termo tem dentro da tradição metafísica; quando utilizamos Seyn nos referimos à essência ainda não pensada do Ser, ou mais exatamente, àquilo que ficou na margem de um pensar por vir, segundo a nomenclatura heideggeriana.

que somente quando se passa a entender o *Logos* em seu sentido originário se passa a entender o fundamento essencial do pensamento, e deste modo pensar o Ser como Seyn. Pensamento e linguagem aqui são definidos como marcas definidoras da diferença ontológica, ou seja, o pensar poético e, por isso, também o dizer poético são responsáveis pelo abrigo protetor da essência do Seyn. Ambos, poesia e pensamento, estão sempre na vizinhança do Seyn³. Heidegger, em um poema seu, volta à imagem proposta por Hölderlin: “E desconhecidos uns aos outros eles/ ficam,/ o tempo que eles permanecem em pé,/ os troncos vizinhos.” (Heidegger, 1969, p. 49).

1 PENSAMENTO-TERRA-MUNDO NA QUESTÃO DA OBRA DE ARTE

O pensamento poético é aquele que restitui e segue o caminho do Seyn, não mais preso ao ente, mas questionando o Seyn e lá permanecendo: “Ambos, poesia e pensamento, precisam um do outro ao extremo, precisam de cada um em sua vizinhança”. (Heidegger, 2003b, p. 133). O trabalho da poesia e do pensamento é ater-se à própria experiência enquanto acontecimento do Seyn, exercício de paciência que se exerce no tempo, naquilo que há a-se-pensar. Ocorre nessa tarefa do pensamento poético não a ocorrência racional que estabelece o plano de uma estrutura lógica e conceitual para se determinar o fundamento ontológico, antes ocorre uma experiência-pensada e um pensamento-experimentado que anuncia o livre dizer em seu jogo poético, e que não abandona a verdade (*a-létheia*), pois é nessa abertura que o pensar

3 Heidegger (1996, p. 48) nos alerta que a linguagem poética não pode ser tomada como um instrumento ou simplesmente para possibilitar a comunicação, já que ela guarda a possibilidade mais essencial do homem: “A linguagem não é um instrumento disponível, totalmente ao contrário, ela é este acontecimento (*Ereignis*) que por si próprio dispõe da suprema possibilidade do ser homem”.

poético se doa ao Seyn. E como tal anuncia, em seu dizer, Terra, céu, homens e deuses, reunião das coisas em seu ser. Como *Logos* apropriativo, reunidor, ou como Heidegger define em seu vocabulário, *Ereignis*: acontecimento-apropriativo que possibilita a abertura do espaço de jogo do pensamento e do Seyn, ambos sempre na pertença comum que os remete à fundamentação de um não-fundamento, ou seja, Seyn é a potência na qual a atuação e o acontecimento destinal se desdobra na história e em suas mutações, porém, não como a síntese final do Espírito Absoluto, mas como memória, não enquanto passado, mas enquanto começo (*Anfang*) que se revela na própria borda do imemorial, aquilo que perfaz o começo e o recomeço, dobra ou acontecimento sempre originante. O Seyn dá-se como dom, como o que surge em seu encobrir, tal o jogo da φύσις, tal como no jogo da aparição da arte. Jogo que não estabelece uma Identidade suprema, mas que deixa cada coisa ser em sua abertura e que convida o pensamento ao seu jogar apropriativo: “O Ser do pensar é ser de movimento para, é ser que mostra..., mas mostrar que já é pensar o Ser, é uma con-vocação do Ser que se mostra, ocultando-se.” (Miranda, 1969, p. 13).

Heidegger sabe da dificuldade de aceitação e principalmente da difícil compreensão desse modo de interpretar a essência do pensar. Mais ainda quando essa compreensão não passa pelo conhecimento científico, pela exatidão, pela certeza apodítica o que parece resvalar não apenas num misticismo, mas parece convergir para um tipo de cripo-cristianismo, pois estabelece um retorno ontológico ao problema do fundamento e a uma atitude existencial que não se restringe ao modelo racional vigente. A decisão heideggeriana se nos apresenta como lugar limite de um novo pensar, crucial e perigoso. Crucial pois coloca toda a tradição, ou seja, o modelo

representação do real num torvelinho. Torvelinho que separa, mistura e torce essas mesmas representações em novos modos de relação. Perigoso pois sua filosofia é um convite àquilo que ainda não foi pensado e só pode ser pensado quando se está na dis-posição essencial necessária para tal compreensão. Vertigem de um círculo vicioso que extrapola o método tradicional da filosofia. Somente é possível pensar o pensamento originário se este não for entendido como historiografia, mas como um modo de envio que interpela e espera a nossa tradução. Tradução poética pois o jogo do Seyn não é determinável por outro modo de compreensão. Por isso, para Heidegger a importância da arte está exatamente em não ser pensada em oposição à Natureza, mas como expressão comunicativa de uma contraposição harmônica entre vida e destino⁴. A obra de arte é o intérprete desse destino que se afigura e se instaura na história presente. O pensamento poético é aquele que pensa a obra de arte em sua origem e, por pensá-la, está na proximidade do surgimento velado do Seyn. Para Heidegger a possibilidade de surgimento de um pensamento essencial somente é possível a partir da essência da obra de arte: “À característica única da palavra do sagrado, corresponde a singularidade de seu poeta; que a procura científica não poderá jamais demonstrar, visto que seus meios são a comparação e a ordenação histórica.” (Allemann, 1987, p. 248). A arte, neste sentido, é o lugar originário do acontecimento da verdade (*a-létheia*). A arte traz ao mundo, segundo Heidegger, o Seyn, enquanto uma essência que, mais que uma “resposta” à pergunta do que seja o ente, é uma experiência historial daquilo que nos dá-a-pensar. Para ele, existe uma só e mesma metafísica que como fundamentação universalizada apropriou-se

4 Cf. Hölderlin, *Reflexões*, p. 132

da pergunta pelo Seyn e nela imantou uma determinada forma de compreensão, o que acabou por determinar, o modelo representacional que vigora em nossa compreensão da totalidade e constitui a relação homem-mundo. Tal acontecimento é ainda o desdobramento destinal no qual estamos imersos e anuncia o espírito epocal. Nossa época seria caracterizada como o instante agudo do olvidamento do Seyn:

O ente se converte em objeto, seja para a contemplação (aspecto e imagem) seja para a ação produtiva, como produto e cálculo. O que instaura mundo originariamente, a *physis*, decai e degrada-se em modelo de imitação e cópia. A natureza se transforma numa esfera especial, distinta da arte e de tudo que se pode produzir e planificar. O soerguer-se originário, em si mesmo, das forças do vigor dominante, o *phainesthai*, o aparecer no grande sentido da epifania de um mundo, torna-se visibilidade ostentável de coisas objetivamente dadas. (Heidegger. 1999, p. 90).

Heidegger, no seu texto *A Origem da Obra de Arte* (1936), confere à obra de arte o poder de pro-vocação⁵ entre Mundo e Terra. No seu pro-vocar dar-se-á o acontecimento da verdade. Quando Heidegger procura a significação originária do termo *a-létheia*, ele está pressentindo que aí reside um modo próprio de copertinência entre Seyn-homem-arte. A proposta heideggeriana aponta para a obra de arte como o lugar privilegiado para a manifestação do Seyn⁶, entretanto

5 Fazemos aqui essa nota para que não passe despercebido o teor essencial que essa palavra instaura, pois somente como chamado (*vocare*) para o combate, a luta, tal como é entendida por Heráclito (*polemos*) poderá se entender o lugar situacional do Logos. Pro-vocação vem dar anúncio àquilo que se chama para fora, na desocultação do Seyn, é pôr em questão o Seyn. A abertura Pro-vocativa é a iluminação essencial do Logos.

6 Lembramos que para Heidegger no platonismo se dá o afastamento entre Ser, Arte e Verdade.

não apenas como uma retorno à experiência grega, nem apenas como arte condicionada aos princípios estéticos validados pela Filosofia ou pelos estetas, não é sobre ou a partir da questão do Belo que a arte exerce seu privilégio, na realidade, a arte para estabelecer um plano oportuno para o des-velamento do Seyn precisa integrar a diversidade dos entes, conciliar os extremos, convocar no mesmo campo de relação os opostos, tal como indica Hölderlin (1994, p. 83): “No meio, encontram-se a luta e a morte do singular, aquele momento em que o orgânico se despoja de sua egoidade, de sua existência singular, tornada extrema, em que o aórgico se despoja de sua universalidade, não como no começo de uma mistura ideal, mas na luta real mais elevada”. O esquecimento da verdade do Seyn também é o esquecimento do combate originário entre Terra e mundo. Terra enquanto constitutivo da *physis*,⁷ mas que só aparece pela oposição conflitiva com o mundo,⁸ já

7 Colocamos aqui as quatro interpretações possíveis deste termo feitas por Benedito Nunes (1999, p. 117): “[...] a palavra Terra tem muito mais do que um sentido. Teríamos quatro acepções desta palavra, convergentes de certo modo. Primeiro, temos que considerá-la como aquilo em que o *dasein* está lançado, a sua situação fática; a segunda acepção é aquela que se aproxima da ideia de Natureza, entendida como *physis*; a terceira se refere ao material propriamente dito, a Terra na sua obscuridade, na sua luminosidade, nos seus tons, na dureza, no seu brilho, na sua resistência, na sua transparência, enfim, tudo o que o artista parece dominar, mas que na verdade traz à tona numa obra; a quarta acepção se refere à Terra no sentido que vai predominar nas interpretações heideggerianas de Hölderlin: o solo natal.”

8 Ernildo Stein (1997, p. 101) analisa essa questão e nos dá o seguinte resumo: “Na sua investigação do conceito de ‘mundo’, Heidegger explora três caminhos: 1) a análise ontológico-compreensivo-estrutural (In: *Ser e tempo*); 2) análise da gênese histórico filosófica (In: *Sobre a essência do fundamento*); 3) a análise comparativo-diferencial: mundo da pedra, mundo do animal e mundo do homem; homem: sem mundo, pobre de mundo e formador de mundo (In: *Conceitos fundamentais da metafísica: Mundo finitude e solidão*).”

este é o lugar onde o Dasein se encontra com os entes em sua relação de mundanidade (mit-Dasein), que por sua vez radicaria o homem na Terra:

A verdade insere-se na obra. A verdade advém como o combate entre clareira e ocultação, na reciprocidade adversa entre mundo e terra. A verdade quer introduzir-se na obra, como combate entre mundo e terra. O combate não deve suprimir-se num ente produzido expressamente para esse efeito; também não deve simplesmente alojar-se nele, deve sim ser aberto justamente a partir dele. Este ente deve, por isso, ter em si os traços essenciais do combate. No combate, conquista-se a unidade entre mundo e terra. Na medida em que se abre um mundo, põe-se decisão para uma humanidade histórica a vitória e a derrota, a bênção e a maldição, a dominação e a servidão. O mundo emergente traz a lume (*Vorschein*) precisamente o ainda não decidido e imenso e abre, assim, a necessidade oculta da medida e decisão. (Heidegger, 2000c, p. 50).

Somente como abertura poética pode vir a lume o Seyn, somente no poder poetizante do pensar, o homem pode errar na essencialidade da verdade do Seyn que vem ao encontro na obra de arte. Porém, não é qualquer obra, mas aquela que dimensiona o espaço do Sagrado. Sagrado é aqui o instante possibilitador do Ser: “Somente a partir da verdade do Ser se deixa pensar a Essência do sagrado.” (Heidegger, 1967, p. 81). Heidegger coloca o acontecimento da verdade na clareira possibilitadora da obra de arte, que não se configura como uma verdade abstrata, mas experiencial, profundamente histórica, mas não historiográfica, situada no tempo e no espaço, pertencente ao mundo, na sua quadratura⁹ co-pertencente, que traz à

⁹ Heidegger (2002d, p. 158) diz: “O quarteto vive na apropriação do jogo e como jogo de espelho dos quatro, que se fiam e confiam no compromisso recíproco de unir o desdobramento. O quarteto se dá na mundanização de mundo. O jogo de espelho do mundo se concentra

luz o Seyn. “Rasgão” que surge em meio ao combate entre Terra e Mundo, percebe-se que a obra de arte é sempre um terceiro termo, uma “resolução” provisória da tensão entre Mundo e Terra. O homem tenta sempre “inscrever” um Mundo numa Terra, essa é a essência do trabalho artístico: “[...] a criação artística é o eco deste combate originário, em que se disputa a partilha entre o que está a descoberto, acessível, e o que está velado, encoberto.” (Haar, 2000, p. 88). Toda experiência não é mais simplesmente experiência estética frutiva (do prazer) ou uma estética da criação (estética da embriaguez), mas esta experiência é o que nos dá-a-pensar, como o que se dá, como *dom* advindo da verdade do Seyn. É aquilo que se perfaz no começo e re-começo da história, sendo mais um drama inquietante que uma solução, pois o artista não é mais “o dono da verdade”, não é mais o artista demiurgo, ou aquele em êxtase divino, ele agora está disposto na abertura do Seyn, em vigília pensante, ou seja, na pro-vocação entre a Terra e o Mundo, enfatizando a noção do espaço de jogo e de combate. É neste sentido que Beda Allemann (1987, p. 162), sintetiza que o caminho percorrido pelo pensamento precisa:

[...] entrar dentro dessa criação de uma suprema simplicidade, que reúne nela a experiência da dimensão do sagrado, assim como a clareira do ser, em uma palavra, a relação poética e a relação pensante.

Logo quando se fala em destruição da metafísica, pode-se também proceder, a partir desse movimento, a destruição da estética, que tem por fundamento o mesmo

na roda de dança da apropriação. E é por isso que a dança não abarca simplesmente os quatro num aro. A dança de roda é o nó (der Ring) de luta que se torce, retorce e contorce no jogo de espelho. Apropriando, o nó de luta ilumina os quatro, no brilho de sua simplicidade...” Neste pequeno fragmento está concentrada a compreensão heideggeriana da comum co-pertença que se instaura no pensar que pensa o espaço sagrado do Seyn.

modelo representativo da metafísica. Nela escamoteia-se uma série de compreensões que instauram um determinado modo de ver a arte, seja por colocá-la em desprestígio em relação ao conhecimento objetificante da ciência, seja por reduzi-la à concepção do sujeito metafísico, elaborando assim um caráter de alheamento daquilo mesmo que reside na essência da obra de arte. Com Heidegger se traz à tona o pensar do *Seyn* que vigora na arte e que revigora a própria noção de obra de arte como algo bem mais profundo e originário do que certamente se lhe arroga: “A obra de arte é um acontecimento historial, mas também é um acontecimento re-velador do Ser”. (Heidegger, 2000c, p. 58). Poderíamos resumir essa declaração de Heidegger nas palavras de Benedito Nunes (1992, p. 258): “Em última análise, para Heidegger, a essência da arte depende da essencialização do ser, que constitui o historial”.

Porém, não podemos tomar apenas negativamente essa derrocada da estética na era do *mass-média*, da reprodutibilidade e da cultura massificada. Como tal, a obra de arte é uma constatação do “envelhecimento” de uma perecibilidade epocal, mas que também se coloca como abertura fundamental de novos sentidos e, talvez, mais do que nunca, coloque a obra de arte no centro do pensamento, para a superação da standardização e da redução objetal da obra ao simples especulativo e, por fim, possibilite repensar o acontecimento da arte como dinâmica essencial do *Seyn*. O desmoronamento da ontologia é mais que um acaso, é em último instante um abrir de horizontes que remete o homem a interpelar a sua destinação existencial àquilo que de alguma forma tornara-se apenas herança normativa, tanto da compreensão vivencial, assim como da arte. O colapso ou crise crônica do Ocidente nada mais é que a entrada do fenômeno da subjetivação generalizada

na compreensão do Seyn. A questão apontada por esse novo re-dimensionamento da obra de arte é que tanto a ideia de objeto como a de sujeito são enfraquecidas, quando da interpretação hermenêutica se as retira do centro para nele colocar o Seyn em seu acontecimento poético-historial. Esta observação não é novidade para o discurso filosófico, porém receberá diferentes matizes ao longo de sua formulação, como esclarece Vattimo (2002, p. 40):

A morte da arte é um daqueles termos que descrevem, ou melhor, constituem, a época do fim da metafísica como Hegel a profetiza, como Nietzsche a vive e como Heidegger a registra. Nessa época, o pensamento se acha, diante da metafísica, numa posição de *Verwindung*: com efeito, não se abandona a metafísica como um traje que já não se usa, porque ela nos constitui destinalmente: somos remetidos a ela, somos remetidos por ela, ela é remetida a nós, como algo que nos é destinado.

O significado central do questionamento heideggeriano é que ele não estabelece uma leitura pautada numa história da arte ou num empreendimento estético-temático, para uma classificação das obras de arte, mas toca de forma bem mais abrangente no que é concernente ao ser da arte. Deve-se levar em conta que a meditação heideggeriana se detém na relação entre arte e técnica, ou seja, o campo da imaginação está estritamente relacionado com o do poder racionalizado da tecnociência. A conexão interna entre estas duas atividades do pensamento produz o Mundo sobre a Terra. Por isso, a questão da arte e da estética não é apenas um caso de Filosofia da Arte, ou de História da Arte, mas se abre num quadro mais amplo, como nota Ernildo Stein (1997, p. 60), “[...] mais precisamente, no quadro de sua perspectiva sobre toda a metafísica ocidental e o horizonte de questionamento da história do ser”.

Destruição da metafísica, bem como destruição da estética, tem aqui o significado de trazer à luz os conceitos inaugurais que fundamentam o pensamento ocidental e que, como tal, revestem o empreendimento objetificante e nulificador da técnica e da ciência. O conceito não é algo inocente. Destruição pode ser entendida como desmascaramento, des-montagem ou, como preferem outros, des-construção ontológica do primado metafísico do ser-último. Expondo-o a um questionamento que faça aparecer a sua verdadeira essência, retirando-o assim do solo do esquecimento historial onde repousa tal princípio último. Por destruição da metafísica deve-se entender a tarefa de redimensionamento conceitual, senão mesmo uma varredura “topológica do Seyn” que abra caminho para novos conceitos e ao mesmo tempo essa empresa deve ser entendida no horizonte da compreensão da verdade do Seyn, interpretado em copertença à *a-létheia*. Destruição da estética é algo que parelha com essa plenificação da metafísica, já que a arte se apresenta não apenas como uma representante da “consumação da metafísica”, mas também por estar em intrínseca relação com a técnica (*téckne*). Para Heidegger, alerta Ernildo Stein (1997, p. 63) irredutivelmente: “O fim da arte é consequência do fim da metafísica”. Por essa interpretação percebemos que Heidegger envereda por um caminho de duas mãos: da destruição da metafísica decorre a destruição da estética e do ocaso da obra de arte infere-se a crise dos fundamentos conceituais.

Vattimo em seu livro *O fim da modernidade* registra de forma concisa e clara o momento da redução e do apequenamento pelo qual passa a arte, que em exercício servil à técnica, em se servindo de um jogo repetitivo de autorreferência (ironização de gêneros literários, poética da citação, a fotografia como mera duplicação) não ultrapassa sua rotina niilista e conturbada, submetida à

esfera do entretenimento, do “gênio” e do mau gosto. Nota-se de forma peremptória como o impacto tecnológico acometeu, talvez de forma definitiva, a arte. A experiência estética sofre com a reprodutibilidade técnica de uma falta de referencial, o que acaba culminando numa teoria da cultura de massa. Sintetiza Vattimo (2002, p. 44):

Morte da arte não é apenas a que podemos esperar da reintegração revolucionária da existência: é aquela que de fato já vivemos na sociedade da cultura de massa, em que se pode falar de estetização geral da vida na medida em que a mídia, que distribui informação, cultura, entretenimento, mas sempre sob critérios gerais de “beleza” (atração formal dos produtos), assumiu na vida de todos um peso infinitamente maior do que em qualquer outra época do passado.

A constatação da morte da arte parece ser algo mais de uma ênfase poética do que de uma constatação empírica, pois ainda falamos de arte, esta ou aquela obra ainda nos instiga, nos incita a pensar. No lugar de morte da arte, podemos então falar de ocaso da arte, onde o artista é mais uma testemunha silenciosa dessa situação declinante que um con-vocador de uma experiência autêntica da obra de arte. Complicado ainda é o exercício do artista enredado na produção automatizada da produção midiática, onde a motivação estética se enlaça com a efemeridade dos objetos e utensílios à venda. O efêmero é hoje o deus de todas as artes¹⁰. Efemeridade

10 Isto nos lembra a situação de desespero e sem-sentido que persegue os poetas e a poesia moderna. Não apenas os experimentalismos inconsequentes, mas a ausência mesma de um pensamento que desça à essa raiz estilhaçada. O que impera é a retórica do sentimento fragmentado do qual Fernando Pessoa (1997, p. 345) nos fala: “Multipliquei-me, para me sentir, / Para me sentir, precisei sentir tudo, / Transbordei, não fiz senão extravasar-me, / Despi-me, entreguei-me / E há em cada canto da minha alma um altar a um deus diferente”.

que possui o poder corrosivo do niilismo triunfal, que possui a capacidade de apagar do solo histórico os rastros das produções poéticas e põe em degredo e silêncio qualquer tentativa de “seriedade” na elaboração da obra de arte. Não obstante, essa crise também pode ser vista como a abertura de novas possibilidades, ou seja, o esgotamento do modelo representacional permite o inusitado recomeço: “A destruição da estética não nos dá, portanto, mais uma forma de análise do nosso tempo, mas representa um quadro mais amplo – a macrohistória do fim da metafísica – que possibilite novos universos de discurso estético.” (Stein, 1997, p. 67). Ao lado de uma expressão de Heidegger podemos dizer que: “O fim da metafísica é o começo do pensamento”. Se pudermos falar do acabamento da metafísica e nele analisar o lugar da estética, esta nos apontaria a possibilidade da plenificação da metafísica que é a abertura que desponta para um novo começo. É na linguagem que se decide e se experimenta o Seyn, como tal ele é o começo, mesmo assim apenas como ressonância daquilo que advém e desde sempre repousa em sua origem. O lugar dessa origem é a φύσις que não pode ser interpretada como faz a moderna ciência, que vê nela a “Natureza” ou o simples recurso para o des-abrigamento violento da técnica, a composição (*Gestell*). A φύσις não é um simples enigma, pois enigmas são desbaratados, ela é o próprio Mistério que pro-voca o pensamento à sua origem. Porém, a arte que seria uma pro-vocação poética que retiraria o Seyn de seu ocultamento encontra-se distanciada do trabalho meditativo da própria relação Mundo Terra.

Para Heidegger, somente um pensar poético pode verdadeiramente pensar a verdade da obra de arte, e esta, em contrapartida, favoreceria o pensar enquanto o resgata da maquinação técnica e o coloca

no seio do Seyn: “Ambos, poesia e pensamento, precisam um do outro ao extremo, precisam de cada um em sua vizinhança.” (Heidegger, 2003b, p. 133). Aqui o pensamento de Heidegger é vítima dos mais descabidos mal-entendidos. Alguns comentadores acreditam ver aí um escândalo, pois Heidegger pretenderia reduzir a filosofia à poesia. Outros veem apenas o confinamento progressivo de um pensamento que a cada vez se torna inane, fruto de um ceticismo anticientífico e de um romantismo decadente do final do séc. XIX, professado em um tom irritantemente oracular.

No entanto, alerta-nos Jean Beufret (1983, p. 219): “O diálogo do pensar com a poesia não consiste somente em pressupor na poesia uma filosofia latente.” O pensar procura refúgio na poesia por antes vê nela um lugar privilegiado de se originar a essência de um pensar outro, por territórios livres dos conceitos da metafísica¹¹. Heidegger procura no encontro do pensamento e da poesia o lugar originário do acontecimento do Seyn. Percebendo na metafísica o esquecimento do Seyn, ele tenta “diferir”, quando reconduz o fundamento para o *Logos* originário que é pensado poeticamente pelos pensadores originários: “Heidegger reconduz a essência do fundamento para a essência grega do *Logos*, para além do conceito latino de

11 Loparic (2001, p. 54) em seu trabalho aponta com sagacidade o experimento heideggeriano, quando este mergulha na poesia: “O que o poeta fornece ao pensador são figuras ou modelos ônticos que ajudam a antever um a priori possibilitador dos entes e do existir humano totalmente diferente da armação que determina o sentido da presença na época da técnica. Os hinos de hõlderlinianos são usados como ‘esquemas simbólicos’, não como ‘ideias’ de uma outra vida, uso que só poderá ser compreendido por aqueles que seguirem Heidegger na sua análise da claustrofobia que nos inspira o mundo das instalações computáveis.”

ratio (fundamento e razão). Assim é aberta a dimensão na qual, talvez, o fundamento do poema e aquilo no qual ele é sem fundamento poderão ser meditados”. (Allemann, 1987, p. 268). Heidegger procura a linguagem essencial, pensada pelos pensadores e pelos poetas, pois eles seriam os arautos da verdade do Seyn. O pensamento poético é a instauração do Seyn, anunciado através da história, que vela no seu dizer e des-vela no seu velar. Jogo ambíguo que pensado pelos princípios representacionais da metafísica são considerados como “irracionais” e “ilógicos”. No entanto, a verdade concebida como um valor absoluto e incontestável existiria apenas na fundamentação “racional” e “lógica” da tradição metafísica. A verdade apresentada pela metafísica é apenas um modo de dizer da verdade. Benedito Nunes (1998, p. 105-106), esclarece: “Não haveria verdade metafísica senão como vontade de verdade. Absoluta, a verdade metafísica, total adequação do sujeito cognoscente ao real, traduz a vontade de domínio que a filosofia transporta, malgrado seu, e de que está livre a *alétheia*, a verdade acontece na arte e na poesia”.

A verdade na metafísica é fundada a partir dos princípios constitutivos do pensamento, contudo, para Heidegger, esta certeza nos princípios constitutivos não é tão certa assim, eles estão longe de servirem para amparar uma fundamentação. Esta desconfiança Heidegger a apresenta em seu texto *Princípios do pensamento* (1958), onde ele questiona os princípios que regem e regulam a atividade do pensamento, como tal considerados pela tradição como leis para o pensamento. São eles: O princípio de identidade ($A=A$); o princípio da contradição (A não é igual a não- A); e o princípio do terceiro excluído (X é ou A ou

não-A). Estes são deduzidos um do outro, o princípio da contradição é a forma negativa do princípio de identidade, enquanto o princípio da identidade afirma-se onde seu par negativo não se instaura, o princípio do terceiro excluído se obtém a partir dos dois primeiros. Heidegger afirma que estas leis não podem ser consideradas como princípios do pensamento, já que um princípio não é objeto da demonstração, a atitude da demonstração é já uma atividade que oculta o próprio princípio: “Pois, bem considerados, os princípios do pensar não se deixam demonstrar. Entretanto, toda demonstração já é uma atividade do pensamento. A demonstração é, antes de tudo, assujeitada às leis do pensar.” (Heidegger, 1983a, p. 98). Daí ele concluir que estes princípios são mais leis que verdadeiramente princípios. Desta forma, todos os julgamentos, conceitos e deduções estão submetidos a estas leis, pois são proposições onde o pensamento se coloca a ele mesmo como objeto de sua representação, conclui Heidegger (1983a, p. 107): “Os princípios do pensamento se revelam assim, ser o objeto que é posto pelo pensamento.”. Estes princípios não dão conta verdadeiramente da essência do Seyn, eles servem para o domínio e a determinação entitativa. Somente na arte em geral, segundo Heidegger, há possibilidade de resgatar o Seyn em sua originalidade. A palavra e o pensamento poético têm por fundo o des-velamento que em sua abertura apropriativa entrelaça duas regiões: a dos mortais e a dos imortais. O pensar poético mais do que tentar dar conta de seus princípios abre a clareira para se compreender que os princípios são apenas linhas de força que expressam os sentidos do Seyn. O fim da metafísica se configura como o advento do acontecimento-apropiativo (*Ereignis*).

Este pensamento pensa a partir da diferença e a poesia é o dizer que corresponde à essa diferença.¹²

2 O A-SE-PENSAR COMO ÂMBITO ESSENCIAL DO PENSAMENTO

“Denken ist danken”¹³ – pensar é agradecer –, Heidegger repete esta afirmação em várias partes do seu questionar, de modo a deixar transparecer uma confusa e ambígua condição sobre o significado do que entendemos por pensamento. Sua retórica ou estilo tortuoso expressa bem esse movimento ambíguo do dizer, como se aquilo que deve ser dito só pudesse ser dito da mesma forma como se manifesta a questão, ou seja, num movimento circular que se dobra e desdobra sobre si mesmo, como numa espiral que desce por seus círculos concêntricos até chegar ao centro que os sustenta. Perguntar pelo sentido do pensamento é colocar o próprio pensamento em jogo e estranhamento consigo. Por isso, tantas vezes Heidegger fala no mistério, no obscuro, no velado *etc.*, a indicar que o processo do pensamento é uma mão dupla na qual luz e treva se chocam. Porém, como questionar aquilo que é o obscuro e a única clareira (*Lichtung*) na ação da clareira des-semelhante do Mesmo? Se se apresenta como obscuro, como pode dar-se como clareira? Se pensar é agradecer, agradece-se a quê? Agradecer é confessar uma satisfação, pois foi recebedor de um agrado, é prestar-se benevolmente diante de algo ou

12 Heidegger (2003a, p. 28) em seu texto *A linguagem na poesia* afirma que: “A conversa do pensamento com a poesia busca evocar a *essência* da linguagem para que os mortais aprendam novamente a morar na linguagem.”

13 Esta citação é do texto *O caminho da linguagem*, onde Heidegger (2003c, p. 214-215) diz: “Todo pensamento do sentido é poesia e toda poesia é, porém, pensamento. Ambos se pertencem mutuamente, a partir da saga do dizer que já consente o não dito quando pensar é agradecer”.

de alguém. Agradecer é colocar-se passivamente diante daquele a quem se faz o agradecimento, agradecer é, pois, a dis-posição de entregar-se verdadeiramente ao ato da gratidão. Pode parecer que este círculo de considerações não nos leva mais longe que a própria afirmação de Heidegger, “pensar é agradecer”, talvez porque o próprio agradecer não esteja na esfera do questionar e, por isso, mesmo quando o pensamento chega à coisa e lhe lança uma questão, ele o faz com suas propriedades e esquemas. Pode tornar-se aberrante e “irracional” tudo aquilo que de alguma forma não se dobra ao questionamento. Para se entender o que Heidegger quer dizer, deve-se perguntar não a quem se agradece, pois esse já se acha circunscrito quando se entende o que é o pensar. Heidegger desloca o que entendemos por pensar ao enfatizar que o pensamento não é uma atividade lógica, uma estrutura de princípios, uma organização de leis e faculdades, mas um afeto que reconhece algo que acontece ou aconteceu, uma atitude de abertura com o que chega até nós.

Os labirintos são também um exercício do pensamento. Todo labirinto é uma aparição. E como tal não deixa de trazer a sua verdade, pois no questionar percorre-se os corredores sinuosos da pergunta e da coisa perguntada. A conduta então fundante não é a certeza, isso Heidegger (1973a, p. 240) anuncia em *O que é a metafísica?*: “A angústia do audaz não tolera nenhuma contraposição à alegria ou mesmo à agradável diversão do tranquilo abandonar-se à deriva. Ela situa-se – aquém de tais posições – na secreta aliança da serenidade e doçura do anelo criador”. O erro enquanto errância é a tarefa do pensamento, nela se guarda a sua possibilidade mais essencial, pois a angústia desliza sobre solo movente e não permite nenhuma dicção

enunciativa: “É isto ou aquilo”. O pensar se aprofunda em seu próprio aprofundar, não simplesmente à deriva, mas no caminho autêntico daquilo que lhe dá-a-pensar no seu aprofundar-se: “Quem pensa profundamente, deve/ profundamente errar.” (Heidegger, 1969, p. 41). A angústia surge como abertura essencial que desvela o sentido do Seyn. A angústia não é o niilismo ou o ceticismo diante do mundo, não sobrevém a ela o melancolismo passivo e extenuante, ela guarda bem mais que uma simples negação disto ou daquilo, não é ela mesmo negação, mas “quietude fascinada”. Na angústia se guarda uma estranha dádiva, a revelação da última hora, “[...] será que a desmesura da dor pode ainda provocar aqui uma transformação?”, pergunta-se Heidegger (2002a, p. 86), pois frente ao acabamento da metafísica a noite se tornou mais escura e o pensamento ainda não veio a lume.

É somente embarcando num sentimento que se pode, segundo Heidegger, chegar na proximidade originária do Seyn. Na angústia ocorre a errância que traz à tona a hidra ontológica para a lógica tradicional: a diferença ontológica – pensada por Heidegger para demarcar a separação radical entre o modelo fundacional (*Grund*) estabelecido na metafísica tradicional e a sua proposta de uma não-fundamentação (*Ab-grund*) ou, mais estranhamente, de uma fundamentação sem um fundo¹⁴, pois para Heidegger o Seyn não pode ser representado por nenhum ente e,

14 Heidegger explicita essa de-cisão em sua filosofia ao indicar que pensar o Seyn propriamente “[...] exige que se abandone o Ser como o fundamento do ente em favor do dar que joga velado no desvelar, isto é, em favor do dá-Se, Ser.” (Heidegger, 1973c, p. 457-458). Este dá-Se (*es gibt*) tenta dizer do Seyn que dá concedendo a sua verdade, este conceder que é a abertura, pois há ser na abertura que se concede como dom.

por isso mesmo, se confunde com o nada, que não é aqui negação da totalidade dos entes nem niilismo: “A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do é”. (Heidegger, 1973a, p. 238); e mais adiante ele completa: “Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é o ente – e não nada”. (Heidegger, 1973a, p. 238). Somente compreendendo o sentido originário do pensar, poderemos então encontrar o sentido essencial do Seyn. E é no sentido desse pensar que se torna possível trilhar tal caminho para a origem, mas somente se o Ser for coadunado ao nada. Porém, este não é a negação do ente, mas parte constituinte da essência do Seyn. Para Heidegger, a metafísica conceitua a entidade do ente e esquece do Seyn, porém a angústia revela o nada e, por isso, possibilita a necessária relação entre o homem e o Seyn: “A clara coragem para a angústia essencial garante a misteriosa possibilidade da experiência do Seyn. Pois, próximo à angústia essencial, como espanto do abismo, reside o respeito humilde”. (Heidegger, 1973a, p. 247).

Há aqui uma disposição do pensar que parte da angústia daquilo que lhe sucede, experiência que permite ao pensamento colocar-se diante da nadificação do ente em sua totalidade. A diferença ontológica não é apenas um conceito, um princípio abstrato que rege o pensar, a diferença ontológica é uma experiência limite que dis-põe o pensamento no próprio acontecer do Seyn, de modo a não produzir a redução do Seyn ao ente ou juízo. O Seyn se apresenta em seu nada vazio, pois não é entificado, conceitualizado, entretanto se apresenta, se pre-sentifica, se funda de múltiplos modos. Ambos, Ser e ente, fundamento e fundado: “Um sobre-vém

ao outro, um ad-vém no outro. Sobrevento e advento aparecem mutuamente inviscerados no re-flexo que os opõe. Dito a partir da diferença, isto significa: a decisão é um circular, um circular do ser e ente, um em torno do outro”. (Heidegger, 1973e, p. 398). Heidegger compreenderá esta diferença ontológica como o que define o Seyn em sua originalidade, bem como a possibilidade de pensá-lo fora da esfera representacional da linguagem metafísica, pois a diferença não se deixa mais pensar pela metafísica. Este é o problema central que determina o percurso do pensamento de Heidegger (1973f, p. 451), como ele coloca no seu texto *A tese de Kant sobre o ser*:

Mas que acontecerá se entendermos ser, no sentido do pensamento primordial dos gregos, como a presença que se ilumina e demora daquilo que é sempre, e não apenas e não em primeiro lugar como o que tem caráter de ser-posto na posição pelo entendimento? Pode o pensamento representativo formar o horizonte para este ser com a característica que desde os primórdios o determina? Evidentemente não, dado que a presença que se ilumina e demora é diferente do que tem caráter de ser posto, mesmo que isto mantenha parentesco com aquela presença, pelo fato de o que tem caráter de ser posto dever a origem de sua essência à presença.

Heidegger, para esse problema, não encontra nenhum mediador, uma passagem da metafísica para o pensamento do Seyn, para ele essa passagem somente é possível através de um salto que experimenta esse comum pertencer. “O salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedade a partir de um gesto que dá”. (Heidegger, 1973e, p. 381). O dá-se permite o exercício da liberdade enquanto experiência

original do pensamento. Este pensamento é ele mesmo um pensar poético, pois é um pensar originário, já que procura reunir (*legen*) em um dizer (*Saga*) estando em correspondência com o Seyn. Concentrar e se dispor a uma escuta do apelo do Seyn, pois este se dá como dom, ou seja, dá-se como abertura, e assim concedendo a sua verdade: “O próprio ser do pensar é ser pensar do Ser e para o Ser, e sua essência é a de ser entre.” (Miranda, 1969, p. 11). O pensar é um caminho experimentado quando a ele nos abandonamos, e ele, o abandono, por sua vez torna o pensar fiel à sua origem: o Seyn. Porém, o homem deve permanecer atento e em vigília, esta é a clara aceitação da sua essência destinal: ser o pastor do Seyn, como ele afirma em *Sobre o humanismo*. Esse destino só se torna possível quando o pensamento repousa na verdade do Seyn.

Enquanto pastor do Seyn, utilizo-me aqui da metáfora heideggeriana, o homem deve permanecer atento, sua vigília é sempre constante, não há quase repouso, pois o rebanho sempre está em movimento, é sempre amorfo, uma ou outra ovelha escapa dos olhos, pode ser extraviada ou se perder, pois o pastor desatento não a acompanha, não a protege¹⁵. A verdade do Seyn é denominada por Heidegger de *a-létheia*, é

15 É evidente a similaridade de algumas imagens utilizadas por Heidegger com as imagens do cristianismo. A figura do pastor, talvez, seja uma das mais contundentes para compreender essa relação. O afastamento do Heidegger da Fenomenologia hursselfiana está no peso que ele concede à vida fática. Para ele essa escolha não decide apenas sobre o que uma determinada filosofia pode ou não dizer, a importância dessa escolha está em que ela estabelece o verdadeiro papel da filosofia diante da encruzilhada Ocidental: “Essa encruzilhada só seria afastada se se definisse qual é efetivamente o assunto da filosofia. E Heidegger o encontrou na experiência da vida fática, na dramaturgia do ‘si mesmo’. Sua tematização da experiência religiosa faz parte dessa posição.” (Hebeche, 2005, p. 407)

na proximidade dessa verdade que o homem pode chegar para estabelecer uma relação fundamental entre Terra e Mundo. A questão observada por Heidegger é que o homem somente pode permanecer na abertura enquanto pensar a essência da verdade como acontecimento-apropriativo (*Ereignis*) do Seyn, ou seja, a verdade (*a-létheia*), não é algo estático, ela é absoluta dinamicidade, movimento, evento. O pensamento se demora no jogo da verdade do Seyn, pois é em seu demorar que o pensamento essencial e a essencialidade do pensar se revelam numa atitude re-memorante (*Andenken*). Pensar é pensar junto a..., pensar entre..., é pensar comemorante que reúne e re-colhe as dádivas do Seyn. Neste sentido pensar é mais do que conhecimento: é reconhecimento. A tarefa do pensar é re-unir o diverso, é urdir as diferenças, é dizer do Mesmo que se diferencia. Para Heidegger o pensar poético é aquele que comunga com o Seyn: “O pensamento con-suma a referência do Ser à essência do homem. Não produz nem a efetua. O pensamento restitui o Ser como algo que lhe foi entregue pelo próprio Ser.” (Heidegger, 1967, p. 24). Pensar é estar naquilo que é imemorial e o ofício do pensar é a criação da possibilidade de manifestação do Seyn. Há uma trama do Seyn, cabe ao pensar urdir, cabe ao pensar executar sua tarefa entrelaçando a realidade silenciosa da Terra, tentando dela dizer do sentido que se demora em nosso pensar: “Aí tem a grande descoberta que eu fiz: os homens moram, o sentido das coisas muda para eles conforme o sentido das casas.”, afirma Saint-Exupéry (1969, p. 21). Tarefa que nos convoca para a aventura, mas que não se realiza enquanto aventureira, ao evento do Seyn somente um pensar de extremo rigor pode dar conta daquilo que exige a trama mais densa do pensamento. Diz Heidegger (1969, p. 43): “O mais

antigo vem ao nosso/ Pensar / atrás de nós e apesar disso ao nosso encontro.”

O “antigo”, o imemorial é aquilo mesmo que é afastado pela metafísica. O imemorial é o a-se-pensar¹⁶. Ele não é regido pelo discurso da identidade, mas é ele um *logos apophanticós*¹⁷ (λόγος ἀποφαντικός) que é regido por um obscuro fundamento (*Grund*). O pensamento originário desde sempre abriga o obscuro: “Toda essência é, na verdade, inimaginável.” (Heidegger, 2000a, p. 148). Mas somente a partir do obscuro se pode experimentar o pensamento originário, pois ele, o obscuro, constitui a essência do pensar. Em Aristóteles este obscuro é afastado e o ente passa a ser o “procurado” (*zhtoumenoh*), procurado pelo pensamento que procura o ente, é em Aristóteles que se dá a completude do pensamento grego, e com isso também o esquecimento do Seyn. Para Heidegger este acontecimento é originado das interpretações que Aristóteles e Platão empreenderam no pensamento dos pensadores originários, o que acabou por deslocar o sentido essencial do seu pensamento e o encobrindo: “O modo como Aristóteles, e mesmo Platão, se colocaram relativamente aos pensadores anteriores à sua época constitui até hoje o modelo segundo o qual se indica a configuração geral dos pensadores

16 Como bem nos alerta Márcia Cavalcanti (1998, p, 189-190): “A palavra, em sendo palavra da nostalgia, explícita o começo de deus em si mesmo como voltar-se para si mesmo. A Nostalgia é o sem nome, mas por isso mesmo o que busca um nome.”

17 Heidegger nos esclarece o que ele entende pelo *logos apophanticós*: “O λόγος sob a forma do λόγος ἀποφαντικός é o poder de assumir uma atitude que mostra o ente; seja esta atitude desveladora (verdadeira) ou veladora (falsa). Este ‘pode’ só é possível enquanto um tal poder se estiver fundado em um ser-livre para o ente enquanto tal. [...] Dito de maneira sucinta, enquanto enunciado, o λόγος apofantikos só é possível onde a liberdade está.” (Heidegger, 2003d, p. 388)

anteriores.” (Heidegger, 2000a, p. 92). Heráclito, Parmênides, Anaximandro, aparecem como aqueles que ainda não “sabiam” o que Platão e Aristóteles sabem. Aparecem como pré-socráticos, pré-rationais, anteriores à verdadeira filosofia, são mais um caso de curiosidade filológica que de uma investigação filosófica. Porém, isso não pode ser considerado como verdadeiro. Esta é a pretensão de Heidegger: traduzir¹⁸ o pensamento originário por meio dos termos fundamentais: λόγος, φύσις, ἀλήθεια e outros que se prestam a esse exercício. Contudo, essas palavras, segundo Heidegger, já guardam em si o mistério daquilo para o qual acenam, porém, seu resgate não é mérito de uma historiografia ou do trabalho filológico que em quase nada ilumina o teor essencial desses termos. Tal descortinamento é mais uma tarefa de perceber a “ressonância interna” de sua essência e para ela se voltar: “Numa meditação que, em vez de ‘sentidos profundos’ e de ‘erudição’, exige apenas a coragem do simples, o que se mostra é que o homem, aquele que em sua essência ‘tem palavra’, perdeu a palavra de todas as palavras.” (Heidegger, 2000a, p. 96). Esta palavra é Seyn, pois nela reside todas as possibilidades de se pensar o destino historial e o fundo no qual se revolve o modo de ser moderno.

18 O problema da tradução é dos temas que têm grande relevância no pensar heideggeriano, já que, ao interpretar uma palavra, não se pode pensar que tal exercício seja apenas um malabarismo filológico, passes de mágica de onde surgem novas compreensões desta ou daquela palavra, ao arbitrarismo do pensamento de Heidegger. Márcia Cavalcanti (1996, p. 64) elucida esse problema: “O diálogo pensante de Heidegger com a tradição do pensamento ocidental cumpre-se numa tarefa de tradução. Tradução do pensamento para a movimentação de seu começo, ou seja, para o horizonte de suas possibilidades. Este é o sentido etimológico da tradução. Pensar é traduzir para o horizonte do começo. O horizonte de começo do pensamento está sempre ressoando um nome: Grécia. Pensar é, portanto, de algum modo, recondução para o grego.”

Para compreender essa palavra Heidegger re-torna àquela que possui o traço essencial e que é a fonte da verdade do Seyn: φύσις. Ela não pode ser haurida pela ciência, nem pelo pensamento anterior à marca definidora da metafísica. No entanto, o pensar e o dizer poético não conseguem dela se desvencilhar, pois são reivindicados pelo que, oculto em sua essência, se mantém. O destino do Ocidente, e por isso do planeta, é algo ainda impensado, e que permanecerá impensado enquanto for colocado de lado o que nos dá-a-pensar. Mais envolvido na imediaticidade do mundo do que na profundidade meditante do pensar, o homem passa ao largo do que é sagrado ao pensamento, pois redime homem e mundo. Somente quando um pensar autêntico se debruçar sobre este fio que se estende do antigo ao presente, cortando a história, se poderá perceber a altura e o perigo que cerca a modernidade.

A questão do Seyn é a única questão. Nela se põe em jogo todo o Real da realidade. Esta questão não pode ser posta na distância mais longínqua, mas na proximidade mais perturbadora. O Seyn não é algo que se acha escondido, ou seja, não é supra-sensível, e não está dentro de uma especulação elevada e complexa. O terrível da questão sobre o Seyn é a extrema simplicidade. Como a metafísica nunca pôs corretamente a questão, ela tornou-se com o tempo alheada do pensamento e por isso mesmo mais difícil de ser posta em sua dignidade e profundidade. A metafísica falha, pois não pensa o Seyn, e, enquanto se debruça sobre o ente, se estende exorbitante à maquinação, ao controle, ao cálculo e à penúria. Dentro de uma armação que a cada vez ameaça colocar na total indigência o pensamento originário, substituindo-o e arrazoando o planeta à planificação e aos grandes projetos econômicos, subdividindo o conhecimento e

colocando-o em instâncias especializadas que não mais retornam para uma unidade, porém, permanecem párias frente a exigência de um pensamento que re-una suas partes. Alerta-nos Heidegger (1983c, p. 372).

A vitória do método se desenvolve, hoje, em suas possibilidades mais extremas como cibernética. A palavra grega κυβερνήτης é o nome do que possui os comandos. O mundo científico torna-se mundo cibernético. O projeto cibernético do mundo supõe, na sua apreensão prévia, que a característica fundamental de todos os processos calculáveis do mundo seja o comando.

O pensar da metafísica é o que se determinou enquanto lógica (ἐπιστήμη λογική). Porém, a metafísica é já uma deformação do Seyn e a lógica uma deformação da metafísica. Seu empreendimento é considerado por Heidegger como grosseiro, pois não permite uma elevação da questão central do pensamento e não restitui o espaço necessário para o surgimento do Seyn. O Ser considerado no pensamento dos pensadores originários é concebido como φύσις, e ela está em estreita relação com a *a-létheia*. Esta relação permanece impensada em seu teor essencial, e esquecida pela lógica, que não a toma ao menos como questão: em primeiro lugar, porque a desconhece; em segundo, por lhe ser vedado tal caminho, não que não seja permitida à lógica adentrá-lo, mas porque ela não pode por sua própria constituição metafísica. Porém, Heidegger não está negando a lógica, mas tentando ressaltar que ela não é a última palavra para definir e nomear a verdade, ou seja, para determinar a constituição do Seyn. A lógica serve para aquilo ao qual foi originada: a objetificação do ente. Na esfera da aparição do Seyn, *a-létheia*, no seu jogo de velar e des-velamento, pertence a um outro pensamento que não reduz o Seyn a uma identidade: “Superação

da lógica tradicional não significa ab-rogar o pensar e instituir o domínio do sentimento puro. Significa um pensar mais originário, mais rigoroso, pertencente ao Ser.” (Heidegger, 1999, p. 148).

A φύσις é o “surgimento puro”, o que nunca declina: *pilen kriptestai physis*. Heidegger traduz da seguinte forma o fragmento de Heráclito: “O surgimento favorece o encobrimento”. Estas palavras soam estranhas, pois parecem apontar para uma contradição: como aquilo que nunca declina surge no seu encobrir? Ou melhor: Como aquilo que se encobre, no seu encobrir, surge? Como o surgimento é um declínio? O pensamento fica aturdido diante de tal afirmação: O surgimento favorece o encobrimento. Segundo Platão, o homem não alcança a essência das coisas (Ideia) por se perder em ilusões. Aparentemente estamos diante de uma expressão “ilógica”, “não-verdadeira”. O pensamento comum se daria por satisfeito com tal resposta e renunciaria a qualquer reflexão sobre ela, por estar fora dos pressupostos do que é passível de ser considerado como lógico. Heidegger, no entanto, afirma que a lógica não é a fonte do verdadeiro e da verdade:

No âmbito da idolatria denominada ‘lógica’, a expressão ‘o luminoso é o obscuro’ é o mesmo que ‘A é o contrário de A’. Isso é manifestamente ‘ilógico’. Igualmente ‘ilógica’ é a frase ‘surgimento é encobrimento’. Se o ‘lógico’ já fosse, em si mesmo, o verdadeiro, o ‘ilógico’ já seria o ‘falso’ e, segundo esse entendimento normal, dever-se-ia julgar como falsa a sentença de Heráclito sobre a φύσις. (Heidegger, 2000a, p. 127)

O a-se-pensar é essa terrível contradição que é contradição somente para a lógica, mas que essencialmente oferece o aberto onde o pensamento se de-mora. O pensamento lógico pensa o declínio como declínio e o surgir como surgir, ele não mistura as coisas

e não toma um pelo outro, ele não faz confusões. Só que para se compreender esse jogo da φύσις que surge em seu declinar, não se pode utilizar a lógica, ao contrário, dela temos que nos afastar para pensar na essência desse jogo. Não simplesmente querendo resolver o “problema” de sua “contradição”, nem querendo reduzi-lo a uma unidade sintética dos seus contrários, resposta dialética, o que, para Heidegger, é uma saída “fácil e covarde”, pois reduz a questão a um consenso e, por isso, afasta a verdade velada que se encontra em jogo. Somente um salto para o pensamento essencial pode resolver tal problema. A lógica aqui é ineficiente. O pensamento metafísico pensa por compartimentos: dia, noite, vida, morte. Heidegger salienta esta questão. Segundo ele, o homem sempre se vê colocado num compartimento chamado “vida” e na morte ele é retirado desse compartimento. Entretanto, a morte é já desde sempre um acontecimento da vida desde seu nascimento, ela mesma é sempre a possibilidade intrínseca à vida e a vida está sempre em pertença com relação à morte. Essencialmente só se pode pensar em uma se estiver em relação com a outra. Assim também é o surgir que favorece o declinar, o declinar pertence à essência do surgir, é inseparável do surgir. O que surge somente surge quando se fecha, o fechar é sempre um surgir, ambos estão integrados por uma relação essencial, pois um favorece (φύλει) o outro no seu ser-próprio, um só é possível de ser pensado enquanto em relação com o outro:

Surgindo, o surgimento favorece o fechamento, e de tal maneira que vigora na própria essência do surgimento. Em se fechando, o fechar-se favorece o surgimento de tal maneira que este vigora a partir da própria essência do fechamento. O favor é, aqui, o favorecimento recíproco da garantia que uma essência confere à outra, e na qual se preserva a garantia da essência denominada φύσις. Nós, porém, só podemos pensar a

φύσις a partir da unidade originariamente unificadora do favor. (Heidegger, 2000a, p. 147).

Este modo de pensar o Ser, aqui pensado como Seyn, ainda se mantém distante do pensamento comum, não que ele não exista no homem, mas porque ainda não foi possível a aprendizagem desse pensar, hoje, segundo Heidegger (2002b, p. 122-123), vigora o pensamento representacional: “O caráter fundamental do pensamento é o representar. O próprio representar é re-apresentação. Ora, por que o fundamento funda-se no perceber? Por que no representar desdobra-se o perceber? Por que representar é re-apresentação? A filosofia procede como se aí nada houvesse a perguntar”. No pensamento originário os compartimentos são simultâneos, pois ele pensa a partir da αρμονία (harmonia), αρμος (*armos*), a juntura, junção que reúne os contrários. A harmonia da φύσις, a junção que nela vigora, não possui caráter objetificável, pois é sempre *kriptestai*, ocultação, ela se encobre no seu surgir, ela é a evidência mais evidente por mais que seja Inaparente. O pensar originário não se nega a pensar nessa junção de contrários, nem tenta pô-lo dialeticamente num termo último, ele mantém-se na tensão originária que aí vigora, na unidade dos contrários que permanecem em jogo, e que é percebido pela lógica como um movimento caótico e desordenado que não possui sentido.

O pensar originário, compreendido como λόγος, é pensamento que reúne, que faz aparecer a unidade que vigora de si mesma. Reunir não é determinar, mas re-velar o que desde antes já se encontra reunido. Surgimento e declínio na essência da φύσις são o mesmo: “φύσις é o que nunca declina precisamente porque no declinar sempre faz junção com aquilo de onde surge” (Heidegger, 2000a, p. 165). O pensamento originário é tocado pelo

Seyn. Se há uma incompetência da lógica e da dialética, esta é proveniente de seu fundamento. Lógica e dialética dispõem de objetos para serem objetificados, o Seyn não é algo que se dispõe como objeto. O Seyn não é da mesma ordem da lógica. O duplo sentido da φύσις se dá no claro e no não-claro, no ocultar-se e des-ocultar-se, ambos envolvidos na simplicidade de sua essência. A *a-létheia* é o descobrimento no descobrimento da φύσις, por isso ela é a essência da φύσις. Para compreendermos isso não podemos tomar a verdade por um caráter do conhecimento. A *a-létheia* é a essência da φύσις pois constitui o “dito originário”, o que se constitui ao lado do pensamento originário. Logo, a *a-létheia* se funda a partir de uma experiência originária: a liberdade¹⁹. Pois esta entrega a φύσις em seu livre acontecer. O pensamento que pensa a essência da verdade se estabelece como pensamento originário, pois pensa a partir da verdade o Seyn: “Um pensamento originário é a coragem de descer às raízes das próprias possibilidades de pensar” (Carneiro Leão, 1977, p. 89). Este pensamento não comunga com a lógica, com o cálculo, com a quantidade, com os relatórios do mercado ou com as bazófiás do misticismo. Este pensamento é o pensamento mais extremo, pois é inteiramente simples e reside na simplicidade do Seyn. Ele se manifesta não a partir da erudição ou do domínio conteudista, ele não é obtido por um esforço intelectual. Este pensamento somente é possível quando participa de uma experiência originária:

[...] aprender a fazer a experiência do a-se-pensar propriamente dito, do ser ele mesmo e, ainda mais provisoriamente, preparar a possibilidade de auxiliar a abertura desse a-se-pensar para que Ele, o ser, possa

19 Ponto essencial para a compreensão do pensamento heideggeriano e normalmente negligenciado quando da análise da relação pensamento e Seyn.

ao menos uma vez condescender numa remissão configurável a nós mesmos, garantir-nos a construção dessa remissão e o alcançar a nossa própria constituição essencial, para então introduzir e nos introduzir numa transformação essencial. (Heidegger, 2000b, p. 288).

A lógica tradicional não pode ser considerada como um caminho para essa “transformação”. Mais fundamental que a lógica é a aprendizagem para um pensar essencial, pois na errância a qual o homem está entregue, há sempre o perigo de afastamento radical da origem do Seyn. Somente quando o pensamento em sua vigília chega a essa essência esquecida, pode ele procurar uma “lógica” mais originária e mais rigorosa, que siga a essência do Seyn, não leis para o seu regulamento. Ela talvez seja oriunda de uma experiência do pensar que re-colhe e anuncia o seu habitar, pois um habitar autêntico é sempre re-clamado pelo Seyn, entregando-o ao a-se-pensar. Heidegger (2002b, p. 120):

Então, só nos resta uma coisa. Só nos resta esperar – esperar até que “o a-se-pensar” se nos anuncie. Mas *esperar* aqui não significa, de modo algum, adiar o pensamento. Esperar quer dizer aqui: manter-se alerta e, na verdade, no interior do já pensado em direção ao impensado, que ainda se guarda e se encobre no já pensado. Através de uma tal espera, justamente já pensando, estamos em via de nos encaminharmos para o que cabe pensar. Esta via pode ser um extravio. Ela permaneceria, porém marcada pela disposição de corresponder àquilo que cabe pensar mais cuidadosamente.

A palavra e o pensamento devem meditar, trabalhar a partir do Mistério do Seyn, na proximidade do ainda não pensado e do já pensado, sempre tomando como clarão que aponta para uma aurora a sabedoria resguardada na lembrança do Seyn: “O Saber é a lembrança do ser”. (Heidegger, 1973d, p. 40). Este saber

não é grandioso, quando se tem em mente a utilidade do pensamento técnico metafísico, ele é simples e não se separa da simplicidade do caminho do campo²⁰ e dos caminhos que adentram a floresta. Ele é silencioso como esse mesmo chão de terra batida, de barro e tempo. Diante do Seyn, necessita-se de uma abertura propiciadora, que vem em favor do homem e do Seyn: a poesia, que talvez seja o “maçarico amoroso”²¹ de que se precisa para o a-se-pensar chegar até nós, afirma Heidegger (1969, p. 43): “Podemos arriscar o passo que nos/ faz retornar/ da filosofia para o pensar do Ser/ desde/que nos sintamos familiar na origem/ do pensar.”

REFERÊNCIAS

ALLEMANN, Beda. *Hölderlin et Heidegger*. Traduction de l'allemand par François Fédier. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. (Collection ÉPIMÉTHÉE).

BEAUFRET, Jean. En chemin avec Heidegger . In. *Cahier de L'Herne*. Paris: Éditions de l'Herne, 1983. (Coleção dirigida por Michel Haar).

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1977.

CAVALCANTE, Márcia de Sá. “*Para que Língua se traduz o Ocidente?*”. In. *O que nos Faz Pensar*. Cadernos do

20 Fazemos, aqui, referência imediata ao pequeno texto de Heidegger intitulado *O caminho do campo*, onde ele expressa, como em poucos textos, o lugar instaurador do pensar: “O simples guarda na verdade o enigma do que permanece e é grande.” (Heidegger, 1997, p. 327).

21 Este é o termo usado pelo escritor Juliano Pessanha para apresentar o desejo de re-conciliação do homem com o mistério, re-conciliação que tira homem e Seyn da indigência: “[...] tudo o que desejamos é um religamento; um maçarico amoroso que solde novamente nossa pertença quebrada e nos retire deste divórcio de suspensão.” (Pessanha, 1999, p. 68).

Departamento de Filosofia da Puc-Rio, v. 01, p.59-75, outubro, 1996.

CAVALCANTE, Márcia de Sá. *O começo de Deus*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1998.

HEBECHE, Luiz. *O escândalo de Cristo: ensaios sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Da Experiência do Pensar*. Trad. Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica?. In. *Os pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973a. v. XLV.

HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência do fundamento. In. *Os pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973b. v. XLV.

HEIDEGGER, Martin. Tempo e ser. In. *Os pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973c. v. XLV.

HEIDEGGER, Martin. A sentença de Anaximandro. In. *Os pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973d. v. I.

HEIDEGGER, Martin. Identidade e diferença. In. *Os pensadores*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973e. v. XLV.

HEIDEGGER, Martin. A tese de Kant sobre o ser. In. *Os pensadores*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973f. v. XLV.

HEIDEGGER, Martin. Principies de la pensée. In. *Cahier de l'herne*. (Org.) HAAR, Michel. Traduit de l'allemand par François Fédier. Paris: Éditions de l'Herne, 1983a.

HEIDEGGER, Martin. Esquisses tirées de l'atelier. In. *Cahier de l'herne*. (Org.) HAAR, Michel. Traduit de l'allemand par Michel Haar. Paris: Éditions de l'Herne, 1983b.

HEIDEGGER, Martin. La provenance de l'art et la destination de la pensée. In. *Cahier de l'herne*. (Org.) HAAR, Michel. Traduit de l'allemand par Jean-Louis Chrétien et Michèle Reifenrath. Paris: Éditions de l'Herne, 1983c.

HEIDEGGER, Martin. *Approche de Höderlin*. Traduit de l'allemand par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay. Paris: Gallimard, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *O Caminho do Campo*. Revista de Cultura vozes, Petrópolis, R.J. n.04, p. 326-327, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. A origem do pensamento ocidental. In. *Heráclito*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000a.

HEIDEGGER, Martin. Lógica. A doutrina heraclítica do *logos*. In. *Heráclito*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000b.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de Arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2000c.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Metafísica e Nihilismo*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000d.

HEIDEGGER, Martin. A superação da metafísica. In. HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002a.

HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar. In. HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002b.

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar?. In. HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002c.

HEIDEGGER, Martin. A coisa. In. HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002d.

HEIDEGGER, Martin. A Linguagem na poesia. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis-RJ: Vozes, 2003a.

HEIDEGGER, Martin. A essência da Linguagem. In: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003b.

HEIDEGGER, Martin. O caminho para a linguagem. In. HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003c.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003d.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante e Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

HAAR, Michel. *A obra de arte: Ensaio sobre a ontologia das obras*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.

LOPARIC, Zelljko. Sobre a aniquilação da Coisa. In. *Cult*. Revista brasileira de Literatura. São Paulo, n.44, p.50-54, março, 2001.

MIRANDA, Maria do C. Tavares de. Introduções. In. HEIDEGGER, Martin. *Da experiência do pensar*. Porto Alegre: Globo, 1969.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992.

NUNES, Benedito. *Crivo de papel*. São Paulo: Ática, 1998.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: O pensamento poético*. (Org.) Maria José Campos. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

PESSOA, Fernando. *Obra poética*. (Org.) Maria Aliete Galhoz. 15. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1997.

PESSANHA, Juliano Garcia. *Sabedoria do Nunca*. Apresentação de Benedito Nunes. São Paulo: Ateliê, 1999.

SAINT-EXUPERY, Antoine. *Cidadela*. Tradução de Ruy Belo. São Paulo: Quadrante, 1969.

STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. (Coleção Filosofia-57).

STEINER, George. *Heidegger*. Tradução para o espanhol de Jorge Aguilar Mora. 2. ed. México: Fondo de Cultura Econômica, 1999.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.





Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Charter BT, Davys Dingbats 1 e Book Antiqua, em plataforma PDF para a EdUECE e o PPGFIL-UECE EM ABRIL DE 2025.

978-85-7826-989-0



A coleção ARGENTUM NOSTRUM, publicada pela Editora da UECE sob a iniciativa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFil desta Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios, teses, coletâneas, traduções - na área de Filosofia.