



*II Encontro Nacional  
de Pesquisa na Graduação  
em Filosofia*



*O Ensino e a Pesquisa  
em Filosofia,  
suas perspectivas no Brasil*

Anais do II Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em  
Filosofia/UFPA - FAFIL - CAFIL

Ano 2012, Vol. 1, Nº 1 - ISSN: 2316-5995



26 a 30 de novembro de 2012  
Belém/Pará





UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Faculdade de Filosofia  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Centro Acadêmico de Filosofia

### COMISSÃO ORGANIZADORA

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (Coordenador – PPGFIL/UFPA)  
Adam Augusto Silva e Silva (UFPA)  
Erick Shneider M. Rodrigues (UFPA)  
Igor Gonçalves de Jesus (UFPA)  
Jesus de Nazaré de Lima da Costa (UFPA)  
Karyne Quintella Castro (UFPA)  
Paulo Henrique Pinheiro da Costa (UFPA)

### COMISSÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Agostinho Freitas Meirelles (FAFIL/UFPA)  
Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (FAFIL/UFPA)  
Prof. Dr. Luis Eduardo Ramos de Souza (FAFIL/UFPA)  
Prof. Dr. Pedro Paulo da Costa Coroa (FAFIL/UFPA)  
Prof. Dr. Roberto Barros (FAFIL/UFPA)  
Prof<sup>ª</sup>. Dra. Elizabeth de Assis Dias (FAFIL/UFPA)  
Prof<sup>ª</sup>. Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza (FAFIL/UFPA)

Apoio



Realização



## Sumário

Apresentação .....	4
PROGRAMAÇÃO GERAL .....	5
RESUMOS DAS COMUNICAÇÕES .....	10
ARTIGOS .....	34
A filosofia no Brasil .....	35
A Historiografia sob a ótica da Filosofia da história .....	36
Ensino de Filosofia no Brasil: problematizações e perspectivasl ....	54
Consciência e não-consciência em Kant e Freud .....	62
Identidade entre o Uno e o Bem .....	81
Lísias: herdeiro de Céfalo? .....	90
Indicativos do itinerário a ser percorrido em “Introdução a Filosofia” (1928-1929), em busca do nexos entre filosofia e ciência: conceito existencial de ciência .....	109
Liberdade e coerção legal na doutrina kantiana do Direito .....	115
Liberdade e Vontade na ética kantiana .....	124
O aspecto filosófico da história no Segundo Sexo de Simone de Beauvoir .....	135
O caráter da pesquisa em Filosofia .....	143
O Conceito de educação em Kant .....	149
O ensino e a pesquisa na universidade pública federal .....	158
O Leviatã de Thomas Hobbes: influência do pensamento hobbesiano para análise do Estado Contemporâneo .....	161
Platão, a cidade e as formas de governo .....	171
Prazer e dor, virtude e vício: Platão entre Pródico e Safo .....	180
Subjetividade e Natureza: Espinosa como crítico da técnica moderna .....	189
Um estudo a partir das três transmutações do espírito de Nietzsche acerca do poema Tabacaria de Fernando Pessoa .....	209

## APRESENTAÇÃO

O Centro Acadêmico de Filosofia, em conjunto com a Faculdade de Filosofia, o Programa de Pós-Graduação em Filosofia e o Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da UFPA, realiza, em 2012, o II Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UFPA, cuja principal e permanente meta é chamar a atenção para a vital importância da pesquisa na formação do futuro profissional da educação escolar.

Este ano, com o tema “O Ensino e Pesquisa em filosofia, suas perspectivas no Brasil”, queremos provocar discussões acerca do ensino de Filosofia no ensino médio, como disciplina obrigatória nas estruturas curriculares, assim como sobre a importância da pesquisa no processo formativo dos futuros docentes.

É nesse intuito que a Comissão Organizadora agradece a todos que contribuíram, direta e/ou indiretamente, na realização do evento, que contou com a colaboração de diversos setores de nossa Universidade, bem como com o apoio de empresas do setor privado, além, é claro, da fundamental parceria de nossos professores e colegas, que inscreveram suas pesquisas e tornaram o encontro possível.

*A Organização*

## PROGRAMAÇÃO GERAL

### DIA 26 (segunda-feira)

8h00 às 09h30 - Credenciamento.

10h00 às 12h00 – Palestra: “Ensino de Filosofia no Brasil: problematizações e perspectivas”

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Patrícia Velasco (UFABC)

Mediador: Prof. Pós-Dr. Ernani Chaves- UFPA.

14h00 às 18h00 – Minicurso I: “Uso dos prazeres e cuidado de si: Foucault leitor do Banquete platônico”

Prof. Pós-Dr. Ernani Chaves (UFPA)

18h30 – Coquetel de Abertura

### DIA 27 (terça-feira)

8h00 às 12h00 – Minicurso II: “Amor, desejo e prazer em Safo e Platão”

Profa. Dra. Jovelina Ramos (UFPA)

14h00 às 16h00- Sessão de Comunicações I

16h00 às 16h30 – Intervalo

16h30 às 18h00 - Relatos de experiência: Professores do Ensino Médio

Profa. Msc. Ronzelene (EAP-UFPA)

Prof. Diego Sabádo (E.E.F.M: Augusto Meira)

Prof. Alex Pina ( E.E.F.M: Ulysses Guimarães)

### DIA 28 (quarta-feira)

9h00 às 10h15 - Sessão de Comunicações II

10h30 às 12h00 - Mesa redonda I: “O Ensino de Filosofia: novas perspectivas pedagógicas”

Profa. Msc. Ana Maria (UFPA)

Profa. Msc. Verônica Campelo (UFPA)

Mediadora: Prof<sup>ª</sup>. Raimunda Lucena (ICED/UFPA)

14h00 às 18h00 – Minicurso III: “A Dialética Transcendental”

Prof. Dr. Pedro Paulo Coroa (UFPA)

### DIA 29 (quinta-feira)

8h00 às 12h00 – Minicurso IV: “Filosofia no Brasil”

Prof. Pós-Dr. Roberto Barros (UFPA)

14h00 às 16h15 - Sessão de Comunicações III.

16h30 às 18h00 - Mesa redonda II: “A pesquisa em Filosofia”

Profa. Dra. Elizabeth de Assis Dias (UFPA)

Prof. Dr. Agostinho Meirelles (UFPA)

Mediador: Prof. Dr. Sergio Nunes

**DIA 30 (Sexta-feira)**

9h00 às 10h15 – Sessão de Comunicações IV

10h30 às 12h00 – Palestra: “O paradoxo da Violência no Humanismo e no Anti-Humanismo”

Prof. Msc. Edson Ferreira (UFPA)

14h00 às 18h00 – Palestra: “Filosofia: paradoxo de aprender e ensinar”

Prof. Pós-Dr. Walter Kohan (UERJ)

18h00 – Coquetel de Encerramento

19h00 – Festa de Encerramento

**PROGRAMAÇÃO - SESSÃO DE COMUNICAÇÕES**

**DIA 27 (Terça-Feira)**

**I Mesa: Filosofia Antiga I**

(14h00 às 16h15 – I Sessão de Comunicações) - Local: Auditório do IFCH

Mediadora: Profa. Dra. Jovelina Ramos (UFPA)

**Natureza de Deus e a Impossibilidade do Mal** – Antonio Raimundo dos Santos Sousa (UFPA)

**Platão, a cidade e as formas de governo** – Elzanira Rosa Mello Moreira (UFPA)

**Entre a Filosofia e a Poesia: vestígios da poética de Estesícoro no Fedro de Platão** – Karyne Quintella Castro (UFPA)

**Prazer e dor, virtude e vício: Platão entre Pródico e Safo** – Matheus Jorge do Couto Abreu Pamplona (UFPA)

**Lísias: herdeiro de Céfalo?** – Rafael Davi Melém da Costa (UFPA)

**Identidade entre o Uno e o Bem** – Suelen Pereira da Cunha (UECE)

**II Mesa: Filosofia Moderna**

(14h00 às 16h15 – I Sessão de Comunicações) - Local: Laboratório de Filosofia.

Mediador: Raphael Vaz

**As implicações da teoria do estado de natureza na obra de Rousseau** – Adriane Campos de Assis Remigio (UFPA)

**O Leviatã de Thomas Hobbes: influência do pensamento hobbesiano para análise do Estado Contemporâneo** – Angélica Silva Ribeiro (PUCGOIÁS)

**Montaigne e Rousseau: da crítica dos costumes à necessidade da educação** – David Baroso (UECE)

O conceito de subjetividade em Espinosa – Hailton Felipe Guiomarino (UFPA)

Os argumentos de Descartes para a refutação do idealismo e a defesa do realismo nas Meditações – Talita Neves Carvalho (UFPA)

III Mesa: A Filosofia de Kant (14h00 às 16h15 – I Sessão de Comunicações) - Local: Auditório Setorial Básico I

Mediador: Francisco Lobo Batista

O conceito de educação em Kant – Anderson Carvalho dos Santos (UFPA).

Da Faculdade de Julgar Estética – Cássia Kelly da Silva Costa (UFPA)

Liberdade e coerção legal externa – Ismael Campos Mendonça (UFPA)

Kant e a questão da modernidade – Joacy Santos Malta (UFRB)

Liberdade e Vontade na ética kantiana – Natália Santos Abul Hosson (UEAP)

#### DIA 28 (Quarta-Feira)

IV Mesa: Filosofia Antiga II/Recepção

(9h00 às 10h15 – II Sessão de Comunicações) - Local: Auditório do IFCH

Mediadora: Profa. Dra. Jovelina Ramos (UFPA)

Poesia e mito: um prelúdio para a filosofia – Kaique Leonnes de Sousa Oliveira (UFMA)

A política e o agir moral, em Al-Fārābi – Keywilla da Silva Venceslau (UECE)

Estrutura Ontológica dos Elementos Matemáticos segundo Aristóteles – Odair da Silva Guimarães (UFRB)

Interpretação Heideggeriana do Conceito de Matemática em Platão e Aristóteles – Paulo Henrique Souza Santos (UFRB)

V Mesa : Filosofia da Ciência/Mente

(9h00 às 10h15 – II Sessão de Comunicações) - Local: Laboratório de Filosofia

Mediadora: Livia Noronha

Consciência e não-consciência em Kant e Freud – Aline Brasiliense dos Santos Brito (UFPA)

**Indicativos do itinerário a ser percorrido em “Introdução a Filosofia” (1928-1929), em busca do nexos entre filosofia e ciência: Conceito**

**existencial de ciência – Fabrício Coelho de Sousa (UFPA)**

**A dimensão cultural dos Qualia: Subjetividade ou Objetividade? – Heden Salomão Silva Costa (UFPA)**

**A Ciência como aperfeiçoamento do Senso Comum em Popper – Leandro José dos Passos Dias (UFPA)**

### **DIA 29 (Quinta-Feira)**

#### **VI Mesa: Filosofia Contemporânea**

(14h00 às 16h15 – III Sessão de Comunicações) - Local: Auditório do IFCH

Mediador: Diego Sabádo

**O Existencialismo e a Educação na Construção da Essência Humana – Diôgo Viana da Costa (UEAP)**

**O Dasein e a questão do ser no segundo Heidegger no início dos anos 30: mudança e permanência de pressupostos – Domingos da Silva Campos Neto (UFPA)**

**O aspecto filosófico da história no Segundo Sexo da Simone de Beauvoir – Karla Cristhina Soares Sousa (UFMA)**

**De Freud a Lacan: da verticalidade à horizontalidade nas relações interpessoais – Uma leitura sobre a relação pais, professores e alunos em tempos de globalização – Luís Otávio Cardoso (SEDUC)**

**Filosofia da Tradução em Walter Benjamin, uma leitura de “A Tarefa do Tradutor” – Thiago André dos Santos Veríssimo (UFPA)**

**A Historiografia sob a ótica da Filosofia da história – Wilverson Rodrigo Silva de Melo (CEULS/ULBRA)**

#### **VII Mesa: Filosofia da Educação I**

(14h00 às 16h15 – III Sessão de Comunicações) - Local: Laboratório de Filosofia

Mediador: Charleston Silva de Souza

**Filosofia em sala de aula: refletindo acerca dos problemas da sociedade contemporânea – Denise Araújo; Abiasleia Almeida e Nathalia Gleyce dos Santos Salazar (UFMA)**

**Ação Cultural como prática educativa – Manoel Alves de Araujo Neto (UFRB)**

**O Cinema e o HQ enquanto instrumentos pedagógicos no ensino de Filosofia** – Stephanie Santos de Sousa (UFPA)

**Educação e conhecimento: Uma análise filosófica a partir da visão platônica** – Virginia Braga da Silva Santos (UECE)

**DIA 30 (Sexta-feira)**

**VIII Mesa: Filosofia da Educação II**

(9h00 às 10h15 – IV Sessão de Comunicações) - Local: Auditório do IFCH

Mediadora: Profa. Msc. Ronzelene Souza Lima

**Os limites da educação na formação humana** – Jose Eduardo Fonseca Oliveira (UFMA)

**Conceito de Vida a parti do De Anima: para sala de aula** – Marcos Antonio Oliveira (UFMA)

**Proposta curricular e realização da Filosofia no ensino médio** – Uilson de Almeida Bittencourt; George da Silva dos Santos (UFRB)

**IX Mesa: A Filosofia de Nietzsche**

(9h00 às 10h15 - Sessão de Comunicações IV) - Local: Laboratório de Filosofia

Mediador: Ronney Alano dos Reis

**Um estudo a partir das três transmutações do espírito de Nietzsche acerca do poema Tabacaria de Fernando Pessoa** – Isabella Vivianny

Santana Heinen (UFPA)

**O papel do teatro trágico na transfiguração da vida pela arte** – Ivan da Costa Gomes (UFPA)

**Nietzsche, Wagner e a música como linguagem do pathos** – Paula Regina Menezes Silva (UFPA)

## RESUMOS DAS COMUNICAÇÕES

## Desigualdade, Estado de Natureza, processo comparativo

Adriane Campos de Assis Remigio

Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Coroa

UFPA – FILOSOFIA

adrianecampos\_@hotmail.com

Rousseau parte, em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de uma suposição bastante aceita em sua época, mas para a qual busca uma interpretação mais inteligente. Essa suposição é a de que o homem, antes de se organizar em uma sociedade formal, com a presença do Estado, teria passado por uma condição pré-social de existência a que se deu o nome de estado de natureza. Trata-se de uma hipótese necessária em sua estratégia para demonstrar que a desigualdade social observada entre os homens não era um fenômeno natural, e sim instituído pelos homens no decorrer de sua história. Nosso trabalho pretende levantar os argumentos utilizados por Rousseau e que fazem da hipótese do “estado de natureza” uma importante ferramenta para o nosso entendimento da emergência histórica e não natural da desigualdade social.

**Palavras-chave:** Desigualdade social, Estado de natureza, hipótese.

\* \* \*

## Consciência e não-consciência em Kant e Freud

Aline Brasiliense dos Santos Brito

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ramos

UFPA - FILOSOFIA

alinefilosofo@hotmail.com

Este trabalho tem por objetivo discutir a significação dos estados conscientes e não-conscientes em Kant e Freud. O primeiro autor atribui a todo estado mental certo grau de consciência, tal como se constata em suas obras *Crítica da razão pura* (B 415 *et alli*) e *Antropologia* (Ak.135). Desse modo, nãoconsciente equivale a obscuro, não sendo em princípio sinônimo de inconsciente. Tratar-se-á também da importância destes estados para a elaboração do conhecimento objetivo e sua irrepresentabilidade pela linguagem, fato abordado, além das obras citadas, na *Crítica do juízo* (B 197). Quanto à concepção de Freud, os estados mentais definem-se de acordo com os sistemas consciente e inconsciente, sendo a teoria de graus inadmitida, conforme é visto em seus artigos *O Inconsciente* (1915) e *O ego*

e o id (1923). A questão dos estados não-conscientes serem irrepresentáveis pela linguagem e essenciais para a elaboração do conhecimento é ressaltada pelo autor em consonância com Kant, ao que neste ponto as duas concepções mostram-se similares.

**Palavras-chave:** Consciência, Não-consciência, Linguagem, Conhecimento

\* \* \*

## **O conceito de educação em Kant**

*Anderson Carvalho dos Santos*

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ramos

UFPA/Polo de Parauapebas - FILOSOFIA

anderson\_ai@hotmail.com

O presente trabalho tem por objetivo mostrar uma visão geral sobre a concepção de Kant a respeito da educação, destacando, em particular, a necessidade de o homem ser educado, a finalidade da educação humana e a divisão do processo educativo do ser humano em duas partes, a saber: educação física e educação prática ou moral. A primeira compreende uma análise sobre os cuidados físicos e a segunda diz respeito à construção do homem, para que possa viver como um ser livre. Trata-se de um estudo baseado no livro *Sobre a Pedagogia* (1803), fruto de várias anotações feitas quando Kant ministrou curso de Pedagogia na Universidade de Königsberg durante os anos 1776/77, 1783/84 e 1786/87 e publicados por um de seus discípulos, chamado Theodor Rink no ano de 1803. A filosofia prática que é enunciada nesta obra pouco conhecida ainda hoje é de extrema importância para a sociedade, sendo um verdadeiro arsenal de conhecimento em que a humanidade pode se espelhar para chegar a um fim supremo.

**Palavras-chave:** Kant, Educação, Educação física, Educação prática

\* \* \*

## **O Leviatã de Thomas Hobbes: influência do pensamento hobbessiano para análise do Estado Contemporâneo**

*Angélica Silva Ribeiro*

Orientador: MS. Fernanda de Paula Ferreira Moi

PUC-GOIAS

angelicasilvaribeiro@gmail.com

Os encargos, privadas e tematizações a respeito da Teoria Geral do Estado suscitam o gerenciamento pormenores lacunosos - potencializadores de um olhar mais crítico e reflexivo torna aos aspectos temáticos encontrados *in loco*. Para tal análise, válido foi o recorte em atenção ao discurso, pensamento, hobbessiano. Em Hobbes, fatia-se bases em mecanismos plurais. Como a questões das causas; gerações e definições de um Estado; formas de governo; O contrato/pacto social (transmissão mútua de direitos) e leis e parâmetros são manifestações que

induzem aos motins da questão. Manifestam-se no campo argutivo da problemática e faz da pesquisa temática um lugar dessa mesma reflexão crítica.

Pontos e pautas relativas à modernidade do pensamento do Estado e as juris contribuições para a construção da ordem liberal apontam para um caminho delimitado e passível de usufruto ao longo do trabalho.

**Palavras-chave:** Hobbes, Estado, Teoria Geral do Estado, pacto

\* \* \*

## Natureza de Deus e a Impossibilidade do Mal

*Antonio Raimundo dos Santos Sousa*

Orientadora: Profa. Dra. Jovelina Ramos

UFPA - FILOSOFIA

diac.toninho@yahoo.com.br

A Filosofia Medieval recupera e adapta elementos do neoplatonismo para explicar a causa das coisas ligadas ao conhecimento metafísico, embora esses elementos também envolvam aspectos teológicos, especialmente na doutrina cristã e em conceitos como “o bem”, “o mal” e “A natureza de Deus”. No segundo livro de *A República* de Platão estão presentes vários elementos propostos na elaboração da formação dos cidadãos da cidade ideada; princípios tais como a ideia do deus único e causa só de bem. Retomando essa noção, Santo Agostinho concebe uma ascese de elevação espiritual baseada na austeridade e supressão dos desejos e prazeres carnis na busca da perfeição progressiva. A busca incessante da verdade divina por meio da fé proposta por Santo Agostinho é análoga a busca do conhecimento filosófico por meio da razão pretendido pelos “neoplatônicos”, os dois processos compreendem uma ascese no modelo platônico.

**Palavras-chave:** Neoplatonismo; Deus; Mal; Bem

\* \* \*

## Da Faculdade de Julgar Estética

*Cássia Kelly da Silva Costa*

Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Coroa

UFPA - FILOSOFIA

cassia25c@gmail.com

No presente trabalho iremos discutir a forma como Kant apresenta o uso do termo “Estética” na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Na referente obra, encontra-se o contraponto realizado pelo filósofo em sua primeira crítica especificamente a Estética Transcendental, no qual o mesmo faz um comentário ao uso que os modernos, a partir de Baumgarten, tendem a fazer do referente termo, ligando-o à ideia de uma suposta ciência das faculdades inferiores desconhecimento. Para melhor compreensão buscamos a importante contribuição dos Escritos de

Benedito Nunes acerca dos estudos sobre Estética.

Palavras-chave: Estética; Kant; Faculdade de Juazeiro do Norte; Benedito Nunes

### **Montaigne e Rousseau: da crítica dos costumes à necessidade da educação**

*David Barroso*

Orientador: Profa. Pós-Dra. Cristiane Maria Marinho

UECE - FILOSOFIA

davidbarroso@gmail.com

O escopo desta pesquisa é tratar o período histórico do Século das Luzes por um discurso crítico aos costumes da época a fim de revelar a necessidade da educação ser intelectual e moral. O fio condutor referencia-se, principalmente, nos primeiros filósofos a expor tal situação: Michel de Montaigne (1533-1592) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Ao desenvolvimento convém uma breve contextualização para, em seguida, ser tratado o restabelecimento renascentista das ciências, das artes e dos costumes sociais. Através dos discursos montaigniano e rousseauniano, é apresentada a dissimulação dos vícios em virtudes, o desmascaramento da regra da sociabilidade e da boa convivência de homens interessados somente na pompa intelectual e na estima pública. Com isto, evidencia-se a necessidade daquela educação, na qual deve ter como fundamento a verdadeira filosofia em oposição à filosofia douta.

Palavras-Chave: Sociedade, Vício, Virtude, Filosofia

\* \* \*

### **Filosofia em Sala de Aula: Refletindo acerca dos problemas da sociedade contemporânea**

*Denise Araújo; Abiasleia Almeida; Nathalia Gleyce dos Santos Salazar;*

Orientador: Prof. Dr. Almir Ferreira Júnior

UFMA - FILOSOFIA

denise.ecmf@gmail.com, abiasleia\_almeida@hotmail.com,

nathalia.salazar23@yahoo.com.br;

Pretendemos relatar aqui as experiências obtidas durante dois anos de pesquisa e aplicação do projeto “Leitura Filosófica” na escola: Centro de Ensino Governador Edson Lobão – CEGEL, no intuito de desenvolver uma metodologia que primasse por aproximar a filosofia do cotidiano dos alunos, através de notícias de jornais, revistas e internet que estão diretamente relacionadas à realidade dos mesmos. O desenvolvimento da pesquisa se deu através da aplicação de questionários com a finalidade de investigação de campo e, em seguida, passou-se a construção do projeto: “Leitura Filosófica”. Pautamos nossas intervenções na sala 104 (2011) e 106 (2012) em artigos de jornais, revistas, internet, que despertassem o interesse dos alunos em refletir, discutir, e problematizar fatos e atualidades relevantes para suas vidas. Assim, trabalhamos os grandes temas da filosofia, a partir de reportagens que ilustrassem os problemas enfrentados

atualmente. Entretanto, sem esquecer os conceitos construídos ao longo da história da filosofia sobre os mesmos.

**Palavras-chave:** leitura-filosófica, cotidiano, notícias, ensino, aluno

\* \* \*

## **O Existencialismo e a Educação na Construção da Essência Humana**

*Diôgo Viana da Costa*

Orientador: Prof. Ms. Danilo Citro

UEAP - FILOSOFIA

diogo.viana.cst@gmail.com

O existencialismo originou-se no século XIX e teve como precursor o filósofo dinamarquês Soren Aabye Kierkegaard. Esta corrente filosófica e literária atingiu maior dimensão na década de 1950, no pós-guerra, com as obras de Heidegger e Jean-Paul Sartre. O pensamento existencialista prioriza a responsabilidade do homem sobre seu destino e seu livre-arbítrio.

Kierkegaard inseriu no existencialismo a ideia central da liberdade do homem, assim como de sua permanente e eterna aflição diante da falta de um projeto que conduziria a trajetória humana, o que deixa o indivíduo entregue as suas próprias decisões e atitudes. Ele encara a realidade como um conjunto de possibilidades, onde o ser, com liberdade de escolha, pode optar pelas que forem de seu interesse. Sartre, por sua vez, partindo da noção de homem livre, concebe também a ideia de sujeito transformador do mundo a partir da consciência de si.

Tendo como pressuposto central a liberdade do homem, Paulo Freire propõe a educação autônoma e individual, tendo em vista a singularidade do processo. A educação, de modo geral, não leva em consideração a consciência de si e o sujeito é encarado como mero receptor de conceitos. Já a educação na ótica existencialista deve propiciar a autonomia do sujeito e contribuir para a formação da essência, de modo a não determiná-la. Permitir a liberdade e fornecer os subsídios necessários à construção da essência devem ser os pontos mais relevantes para a educação nesta perspectiva. Tomando esta como formadora de consciência, fica clara a sua importância no processo de estruturação da essência. Por esta razão, ela é elemento primordial a ser considerado e analisado sob a visão existencialista.

**Palavras-chave:** Existencialismo, Educação, Essência, Consciência

\* \* \*

## **O Dasein e a questão do ser no segundo Heidegger no início dos anos 30: mudança e permanência de pressupostos**

*Domingos da Silva Campos Neto*

Orientador: Prof. Dr. Nelson Souza Júnior

UFPA - FILOSOFIA

domingosefilosofia@gmail.com

Neste capítulo pretendemos discutir brevemente dois pressupostos, um que permanece e outro que é deixado de lado no projeto de pensamento de Heidegger nos anos 30 - especificamente nos textos: *A questão fundamental da filosofia e Da essência da verdade* - em relação ao projeto de *Ser e Tempo*, analisando suas conseqüências imediatas em sua proposta ontológica. Enfatizando a permanência de um pressuposto fundante de sua filosofia, a saber, a diferença ontológica e a guinada à outra estrutura de sentido para expressar fenomenologicamente a essência do homem - *Dasein popular* - em detrimento do *Dasein*, no seio da *viragem* do pensamento de Heidegger. Isso significa dar mais ênfase ao projeto ontológico que já vigora em *Ser e Tempo*.

**Palavras-chave:** diferença ontológica, Dasein popular, Dasein e Viragem

\* \* \*

## Platão, a cidade e as formas de governo

*Elzanira Rosa Mello Moreira*

Orientadora: Profa. Dra. Jovelina Ramos

UFPA - FILOSOFIA

mello.moreira@live.com

Na *República*, Platão propõe a fundação de uma nova cidade, denominando-a de cidade perfeita, a qual seria regida pelas noções de justiça e virtude, sendo o regime de governo pautado em uma hierarquia intelectual, pelo fato de ser centrada na proposta de uma formação que envolveria todos os aspectos da sociedade e, portanto seria capaz de garantir direito e justiça aos cidadãos, concentrando nos jovens a tarefa de no futuro comandar a cidade de forma justa e ponderada. A partir do livro VIII, pretendemos pensar a estrutura das formas de governo da cidade, e do psiquismo, no projeto da cidade ideada.

**Palavras-chave:** Platão, República, formas de governo, cidade, cidadão

\* \* \*

## Indicativos do itinerário a ser percorrido em “Introdução a Filosofia” (1928-1929), em busca do nexos entre filosofia e ciência:

### Conceito existencial de ciência

*Fabrcício Coelho de Sousa*

Orientador: Prof. Dr. Nelson José de Sousa Júnior

UFPA - FILOSOFIA

fabriciosalmista89@gmail.com

Partiremos da questão do nexos entre filosofia e ciência, que visa um cenário em que o problema capital da obra virá à tona: Verdade. Primeiramente, analisaremos como Heidegger, na primeira seção de “Introdução a Filosofia” intitulada “Filosofia e Ciência”, conduzirá a uma conceituação existencial de ciência, tendo como força motriz para tal conceituação, o problema da verdade (*Wahreit*). Assegurado o conceito existencial de ciência, a análise terá como meta, garantir

á ciência, sua característica mais genuína: a positividade. A conquista da positividade da ciência se dará no âmbito de um projeto demarcador de campo, que necessariamente tem de delimitar, fazer com que, a ciência ache para si seu limite mais interno, que a possibilite como uma forma de manifestar o ente. Esse projeto é alcançado através da compreensão de ser advinda da transcendência, o que Heidegger nesse primeiro momento de “Introdução a filosofia” denominou “filosofar expresso”.

**Palavras-chave:** Heidegger; Introdução a Filosofia; transcendência; ciência; Verdade

\* \* \*

## O conceito de subjetividade em Espinosa

*Hailton Felipe Guiomarino*

Orientador: Prof. Dr. Agostinho de Freitas Meirelles

UFPA - FILOSOFIA

hailton\_50@hotmail.com

No *Tratado da Correção do Intelecto*, Espinosa nos revela o desígnio de seu trabalho filosófico: Adquirir e esforçar-se para que os outros também adquiram o “conhecimento da união que a mente tem com toda a Natureza”. Isto é, Espinosa nos convida a não pensar o mundo a partir de nossas afecções, de nossa finitude. Mas a pensar como Deus pensa, ou seja, pensar adequadamente, conforme o todo. Isto, por sua vez, só é possível se nos afastarmos de uma visão subjetiva do mundo, que provém do fato de formarmos ideias inadequadas das coisas. Todavia, como fazê-lo se, para o filósofo, estamos condenados a formar ideias inadequadas? Sob esta perspectiva, este trabalho incide na problemática da subjetividade, que tem em Espinosa uma compreensão ímpar. Assim, abordando a questão dos gêneros de conhecimento e da formação das ideias, ver-se-á que a filosofia de Espinosa mostra a desconstrução de uma concepção de subjetividade, que nos foi herdada da filosofia cartesiana.

**Palavras-chave:** Subjetividade; Deus; Idéias; Autômato espiritual

\* \* \*

## A dimensão cultural dos Qualia: subjetividade ou objetividade?

*Heden Salomão Silva Costa*

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ramos

UFPA - FILOSOFIA

heden\_costa@yahoo.com.br

A nossa comunicação tem por objetivo investigar um aspecto objetivo dos *qualia*. Quer dizer, a pesquisa a respeito dos *qualia* não será pautada apenas na perspectiva subjetiva, mas também na esfera da objetividade. Em primeiro momento analisaremos o aspecto Subjetivo dos *qualia*. Tal aspecto é uma modalidade inerente à experiência humana, isto é, qual a sensação do ser humano

de experimentar um alimento, o azul do Céu, a percepção de ouvir uma determinada música ou odor, seja agradável ou não? Na verdade, esse conceito, erigido a partir da “Filosofia mente”, são tidos como inefáveis, a saber, apenas uma pessoa pode experimentar o gosto, a sensação etc. Sendo intransferível para outro Sujeito. Então, segundo tal perspectiva, é uma qualidade peculiarmente Subjetiva; e, permitido mencionar segundo os teóricos da “Filosofia da Mente”, que esta qualidade é inescrutável, ou seja, que não se pode medir.

**Palavras-chave:** qualia; subjetividade; objetividade; eu; nós; alcance cultural

\* \* \*

## Um estudo a partir das três transmutações do espírito de Nietzsche acerca do poema *Tabacaria* de Fernando Pessoa

*Isabella Vivianny Santana Heinen*

Orientador: Prof. Pós-Dr. Roberto Barros

UFPA - FILOSOFIA

isabellasantanaheinen@gmail.com

Neste trabalho temos como objetivo apreciar filosoficamente, a partir das transmutações do espírito indicadas por Nietzsche em *Assim falava Zaratustra* o heterônimo Álvaro de Campos de Fernando Pessoa no poema *Tabacaria*, observando as nuances do heterônimo, enquanto encenador/interprete das metafóricas transmutações do espírito. Tomaremos como base as obras da terceira fase do pensamento nietzschiano, a saber, *Assim Falava Zaratustra* e *AGenealogia da Moral*. Nesse sentido, pretende-se investigar como Álvaro de Campos se relaciona com os valores morais incrustados na consciência humana, e em que medida ele pode ou não, ser reconhecido como camelo, leão, e criança, de acordo com a filosofia de Nietzsche? Nessa perspectiva, articularemos concepções discutidas pelo filósofo, contudo sem o desejo de buscar uma verdade ou se prender em meio a paradigmas, ou ainda instaurar uma estrutura que regule o processo de interpretação da obra poética, mas de indicar um possível vetor teórico de consideração de temáticas da mesma.

**Palavras-chave:** Das três transmutações do espírito; *Tabacaria*; Nietzsche; Fernando Pessoa.

\* \* \*

## Liberdade e coerção legal na doutrina kantiana do Direito

*Ismael Campos Mendonça*

Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Coroa

UFPA - FILOSOFIA

callmeismael@gmail.com

No âmbito da filosofia prática kantiana um dos aspectos que ganha relevância é o conceito de liberdade em seu duplo sentido, negativo e positivo, isto é, respectivamente, a independência de determinações sensíveis e a capacidade da

razão pura de ser prática (1797, AK. VI: 213, 214). Ora, admitindo tais conceitos será objetivo do texto investigar, na *Metafísica dos costumes* – especificamente na *Doutrina do Direito* – obra em que Kant reconhece que ao “Direito está ligada à competência de exercer coerção” (*Doutrina do Direito*, § D), como surge a necessidade de coerção externa e, por fim, como é possível pensar, sem haver necessariamente contradição, liberdade e coerção.

**Palavras-chave:** Liberdade; Coerção; Direito; Estado

\* \* \*

## O papel do teatro trágico na transfiguração da vida pela arte

*Ivan da Costa Gomes*

Orientador: Prof. Dr. Ernani Chaves

UFPA - FILOSOFIA

ivanfaustogomes@yahoo.com.br

O presente trabalho tem por objetivo mostrar o papel desempenhado pelo teatro trágico como sublimação dos terrores e sofrimentos da existência no pensamento nietzschiano. Valendo-se do conceito de transfiguração, mostraremos como Nietzsche utiliza a tragédia grega para mostrar como a arte desponta como uma salvação, uma cura. De acordo com o filósofo alemão, só ela tem o poder de transformar o pessimismo do existir em representações possíveis de viver, cabendo a transfiguração desempenhar o papel da via pela qual o homem foge das codificações, cria a si próprio, podendo então se falar de mais uma forma de dimensão estética da vida.

**Palavras-chave:** Nietzsche; cultura; tragédia grega; transfiguração

\* \* \*

## Kant e a questão da modernidade

*Joacy Santos Malta*

Orientador: Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos

UFRB - FILOSOFIA

joacy\_malta@hotmail.com;

O objetivo desse trabalho, como exercício de pensamento, é analisar a resposta apresentada por Kant em 1784 sobre a questão *Was ist Aufklärung?* (Que é Esclarecimento?), ao jornal *Berlinische Monatsschrift*. Isto é, no sentido de discutir como Kant faz uma inédita leitura filosófica de seu tempo (Modernidade), sobretudo, ao colocar em evidência as seguintes questões: “O que acontece hoje? O que acontece agora? O que representa o presente?”. Nesse sentido, é importante destacar que Kant propõe como objeto de análise filosófica o próprio presente do qual ele mesmo pertence e fala. Nessa mesma perspectiva, trataremos de observar como a postura kantiana se manifesta sobre um olhar político, a saber, na medida em que insere em sua discussão duas categorias: a razão pública e razão privada. Daí que é preciso pensar, junto a todo esse processo, quais são os

procedimentos que permitirão aos sujeitos saírem de seu estado de menoridade e chegarem ao esclarecimento (*Aufklärung*).

**Palavras-chave:** Modernidade; Menoridade; Esclarecimento

\* \* \*

## **Os limites da educação na formação humana**

*José Eduardo Fonseca Oliveira*

Orientador: Prof. Dr. Almir Ferreira Júnior

UFMA - FILOSOFIA

eduardooliveira09127@hotmail.com

Esse trabalho tem como pretensão uma reflexão sobre a natureza humana a partir de uma perspectiva hermenêutica, relacionando-a com a Ética e a Estética nos processos que permeiam a educação enquanto experiência de formação do humano. A tese de Gadamer, de que educar é educar-se, não só nos remete a uma reflexão sobre a natureza humana, como está na centralidade do problema formativo do mesmo, problema esse que nas vias de solução deixa de ser gnosiológico ou mesmo epistemológico passando a ser de caráter ontológico, ou seja, como compreendemos, levando em consideração que a noção de sujeito não mais está assentada no cogito cartesiano e nem nas faculdades do juízo kantiano, entretanto podemos observar que a maioria das teorias pedagógicas encontra sua gênese estruturante nessas noções já desconstruídas de sujeito, o que acentua a crise na educação, pois o elemento central de qualquer pedagogia é o sujeito, e uma nova perspectiva de sujeito, pode conduzir a uma nova perspectiva de educação, problemas esses que a pesquisa em questão pretende contemplar.

**Palavras-chave:** Educação; Formação; Hermenêutica; Ética; Estética

\* \* \*

## **Poesia e mito: um prelúdio para a filosofia**

*Kaique Leonnes de Sousa Oliveira*

Orientadora: Profa. Dra. Rita de Cássia Oliveira

UFMA - FILOSOFIA

kaiqueleones@yahoo.com.br

Essa pesquisa visa uma interpretação fundamentada em considerações Hermenêuticas de Paul Ricoeur, donde partiremos da problemática que a poesia suscita para a filosofia. Levantaremos a questão a partir da *Ilíada*, perpassando pela contribuição platônica à poesia, dirigindo-nos para um esboço aristotélico da questão. O caráter holístico desta indagação visa mostrar o fundo cultural grego, a saber, o mito, como prelúdio da filosofia com a sustentação na possibilidade de compreendermos mundos desaparecidos, pois cada sociedade cria seus próprios meios de compreensão, criando mundos culturais e sociais nos quais ela se compreende. Neste sentido, é a literatura grega nosso laboratório de pesquisa.

Palavras-chave: Poesia; Mito; Filosofia; Hermenêutica

\* \* \*

## O aspecto filosófico da história no *Segundo Sexo* da Simone de Beauvoir

Karla Cristhina Soares Sousa

Orientadora: Profa. Dra. Rita de Cássia Oliveira

UFMA - FILOSOFIA

karla-sousa@hotmail.com

O presente trabalho tem por objetivo destacar os aspectos de natureza filosófica na célebre obra “O Segundo Sexo” da filósofa francesa Simone de Beauvoir (1908-1986). Limitaremos a pesquisa a segunda parte do volume referente à análise dos fatos e dos mitos que envolvem a personagem da mulher na cena social. Nessa segunda parte, Beauvoir analisa as questões relativas à história que se perpetuou e evoluiu através dos séculos, limitando a mulher a sua condição de Outro.

Palavras-chave: História; Condição; Outro; Mulher

\* \* \*

## Entre a Filosofia e a Poesia: vestígios da poética de Estesícoro no *Fedro* de Platão

Karyne Quintella Castro

Orientadora: Profa. Dra. Jovelina Ramos

UFPA - FILOSOFIA

karyne.castro@ifch.ufpa.br

O presente trabalho pretende abordar a aproximação temática existente entre a primeira parte do diálogo *Fedro*, de Platão (passos 230e6 até 257b6), e os tópicos da poética de Estesícoro, em uma leitura que mostra como Platão retoma e reelabora temas presentes nos fragmentos do poeta mélico, além de apontar para o reconhecimento de uma *mimese* da forma triádica (estrofe, antístrofe e epodo), cuja invenção é atribuída ao poeta de Himera.

Palavras-chave: Platão, Fedro, Estesícoro, Filosofia Antiga, Mélica.

\* \* \*

## A política e o agir moral, em Al-Fârâbi

Keywillavenceslau

Orientador: Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

UECE - FILOSOFIA

keywillavenceslau@gmail.com

Nascido na atual Uzbequistão, Al-Fârâbi, 872 a 950 d.c, desenvolveu o seu pensamento com o objetivo de refletir sobre o período e conflitos existentes na sociedade em que estava situado. E nesse contexto, escreveu a obra *A cidade virtuosa*, na qual ele afirma ser a política um caminho para alcançar a felicidade. Al-Fârâbi nos diz, que a cidade perfeita deve ter e perceber seu governador como o mais completo, este que estar nos mais elevados padrões da humanidade, e

abaixo dele deve haver outros homens que governam outros. O governante da cidade deve cumprir a função de encaminhar os homens a uma vida virtuosa. Para isso ele deve fazer uso da filosofia, está que é a arte que nos ajuda a obtermos um bom discernimento, e da religião, que deve ser vista como um meio para instaurar uma ordem política que deve ter como foco o agir moral. A partir do estudo da obra citada, e da leitura de alguns comentadores, pudemos observar e chegar às conclusões citadas. Diante disso, objetiva-se desenvolver, o pensamento do autor e demonstrar com exemplos atuais sua teoria.

**Palavras-chave:** Felicidade; Política; Homem; Governante

\* \* \*

## **A Ciência como aperfeiçoamento do Senso Comum em Popper**

*Leandro José dos Passos Dias*

Orientadora: Profa. Dra. Elizabeth de Assis Dias

UFPA - FILOSOFIA

leandrojpdias@hotmail.com

Popper em suas obras procura destacar a importância do senso comum para a pesquisa científica, muito embora considere o senso comum como um conhecimento incipiente e carente de justificação ele é visto como um ponto de partida para a ciência. Ao tomar o senso comum como ponto de partida de suas pesquisas a ciência o encara com um problema capaz de possibilitar teorias que possam ser consideradas científicas, por este conhecimento se constituir em uma hipótese ou conjectura a ser explicada pela ciência, já que ao apropriar-se deste conhecimento a ciência efetua a crítica do mesmo no intuito de torná-lo mais plausível e objetivo. Assim, para Popper a ciência nada mais é do que o senso comum sofisticado. O objetivo do presente trabalho é analisar o papel do senso comum para as descobertas científica, ou melhor, em que medida a ciência aperfeiçoa o senso comum. Para análise desta questão, iremos, primeiramente, abordar a concepção de senso comum e ciência no pensamento de Popper e posteriormente, elucidaremos que em medida a ciência aperfeiçoa o senso comum.

**Palavras-chave:** Ciência; conhecimento; crítica; senso comum

\* \* \*

## **De Freud a Lacan: da verticalidade à horizontalidade nas relações interpessoais**

*Luís Otávio Cardoso*

Orientador: Prof. Dr. Ernani Chaves

SEDUC - FILOSOFIA

luis60769@yahoo.com.br

As mudanças ocorridas na modernidade têm exigido do ser humano uma série de reavaliações de conceitos, posições, papéis e atitudes. As relações interpessoais adquiriram novos contornos. Novas configurações familiares introduziram outras

formas de lidar com as relações entre pais e filhos e, por extensão, entre professores e alunos. E essas relações adquiriram novos contornos também: os pais deixaram de ocupar o lugar da figura de autoridade e se tornaram “amigos” de seus filhos, “horizontalizando” as relações.

Nosso enfoque parte da ideia de que a família atual, longe do estereótipo tão propagado de “família desestruturada” está, na verdade, passando por inúmeras transformações e modificações que têm exigido o desenvolvimento de habilidades e papéis cada vez mais diferenciados de pais e professores, uma vez que a escola segue também novos contornos e novas configurações - ela não pode ser mais a mesma, uma vez que precisa desencadear nos alunos novas maneiras de lidar com a cultura, com os conflitos bem como com as novas formas de aprendizagem. Considerando as informações supracitadas, o objetivo deste artigo é apresentar, com base nos trabalhos do psicanalista da corrente lacaniana no Brasil, Jorge Forbes, uma compreensão nova do sujeito pós - industrial cujo enfoque de entendimento compreende uma linha de investigação para além do Édipo, isto é, para além das significações consagradas no ideal paterno e de seus representantes.

Segundo Forbes, a virada lacaniana a partir da segunda clínica (clínica do Real) parece mais coerente com as consequências da globalização vivenciadas pelo sujeito da pós-modernidade. Vivemos um momento de passagem do sujeito da era industrial para o da era da globalização. O sujeito industrial caracterizou-se pelo privilégio do “eixo vertical” das identificações. Para entender aquele sujeito, a estrutura do “Complexo de Édipo” proposta por Freud mostrou, segundo Forbes, toda a sua importância, basta uma análise do papel fundamental que o pai ocupava naquele modelo. Agora, quando entramos na globalização, quando a horizontalidade das relações passou a ser mais importante que a verticalidade anterior, Lacan propõe que uma orientação possa ser conduzida para além do Édipo.

Na impossibilidade de se garantir por meio de uma explicação causalista e reducionista do passado, na orientação lacaniana, o sujeito é levado a inventar (criar) um futuro, sem nenhuma outra razão além daquela do Desejo. Seguindo o legado de Lacan, Forbes sugere três expressões imprescindíveis para o sujeito “desbussolado” da era global: Consequência, Responsabilidade e Novo amor, configurados numa nova ética, não mas assentada no “dever”, mas no “Desejo”. Para Forbes, no mundo atual, há uma nítida prevalência do significante sobre o significado. Ele excede o sentido (edípico). Lacan previu esses acontecimentos e nos deixou os instrumentos para desbravarmos. Uma leitura, ainda que inicial dessa orientação, é o que ora pretendemos expor à comunidade acadêmica.

**Palavras-chave:** Horizontalidade; Verticalidade; Complexo de Édipo; Desbussolado; Responsabilidade

\* \* \*

## Ação cultural como prática educativa

*Manoel Alves de Araujo Neto*

Orientador: José Raimundo de J. Santos

UFRB - FILOSOFIA

uh\_neto@hotmail.com

Este trabalho pretende discutir o processo de formação intelectual do indivíduo, que segundo Marx, está condicionado a modelos culturais padronizadores que orientam o consumo e as formas de incorporação dos bens culturais na sociedade. Esta é aqui compreendida como conservadora e elitista, logo, reprodutora de valores e de uma estética atreladas às camadas hierarquicamente dominantes. Assim sendo, tem-se em Honneth, que as formas de desrespeito a que estão submetidos os indivíduos quando retificados numa posição de subalternização promovem um não reconhecimento das Ações Culturais, aí originárias, como práticas educativas. Neste sentido, pretende-se aqui, desvendar tais práticas educativas como emancipatórias e criativas, logo pedagógicas, críticas e transformadoras do indivíduo e da sociedade.

**Palavras-chave:** Cultura; luta por reconhecimento; Educação

\* \* \*

## Conceito de Vida a partir do *De Anima*: para sala de aula

*Marcos Antonio Oliveira*

Orientador: Prof. Dr. Gilfranco Lucena

UFRB - FILOSOFIA

marki\_tho@hotmail.com

Tendo em vista as discussões a respeito do termo “vida” pelas disciplinas que tratam das ciências da natureza, de modo que sistematize e tente definir através dos estudos a respeito do mesmo, como os conceitos científicos e filosóficos foram construídos ao longo do tempo, perpassando pelos conceitos formulados na antiguidade a mudança deste conceito formulado a partir do pensamento filosófico da antiguidade grega, mediante as novas descobertas científicas e o avanço da filosofia, problematizando as discussões como, por exemplo: os limites matérias e metafísicos da vida.

Pretendendo trabalhar o conceito desenvolvido na antiguidade a respeito do termo vida, utilizando as proposições de Aristóteles sobre tal tema. Apresentar as implicações da ciência moderna, investigando de que modo os vários conceitos que o termo vida passou, movimentando a história, a filosofia e as crenças da sociedade ocidental. Examinar a necessidade de estudos específicos sobre um tema tão abordado na filosofia, com a pretensão didática, voltada para a educação básica, especificamente o ensino médio, e uma plausível necessidade de compreender melhor a relação entre ciência e filosofia. Procurando estender a própria “vida” cotidiana, por encontrar nela razões para as possíveis mudanças

conceituais deste termo, trabalhando os vários esclarecimentos que são encontrados para tal assunto. No pensamento que findaria numa formulação de concepção dos próprios alunos sobre este termo sem que esperasse um olhar preso ao senso comum.

Para podermos pensar o conceito de vida, precisamos primeiramente pensar nas substancias existentes no mundo e nas suas capacidades, sendo ela motora ou não, em que ponto dotou essas substancias com uma alma ou não? Há entre essas substancias uma grande diferença que ira definir dois grandes grupos. As primeiras se referem às inertes, que por natureza mantém imóvel sendo diferente por outra mecânica propulsora, a exemplo da gravidade ou da força de um animal. As segundas têm dentro de si mesmas um princípio inerente, seu movimento espontâneo, que o determina como ser movente.

“Temo, portanto a lei básica da física aplicada por Aristóteles em organismos vivos e não vivos entendendo por vida a ação de alimentarem-se, crescerem e perecerem por si mesmos”. (De an. II 1, 412 a 13-14; Phys. VIII 4, 255 a 5-7.)

Podemos pensar os problemas sobre a vida, assim como apresenta Aristóteles no sentido de uma norma universal, que pode ser aplicada à vida do indivíduo e sua experiência com o mundo. Essa provocação direciona as questões educacionais. Por isso Aristóteles distinguiu as problemáticas de uma educação individual e uma coletiva. Por isso podemos pensar esses pressupostos para resolver problemas da conduta humana, como o comportamento moral adequado. Para Aristóteles o caminho justo para o individuo deve ser o que se baseia no seu comportamento mediante a moral. Esse caminho que quando aplicada a escolhas, ações, emoções compõe a excelência moral, seria o meio termo entre o exagero e a ausência, determinado pela razão.

Aristóteles aponta vários graus de perfeição na escala dos seres vivos. É qualificado numa ordem um sentido crescente e interliga, pois uma espécie sugere outra, como em uma especial sem fim. O que Aristóteles nunca pensou foi que essa proposição pode ira, formula uma teoria das espécies, ele não demonstrou intenção de negar a presença dos deuses ou de construir uma origem para as espécies, acreditava que essa ordem teria uma explicação na própria ordem do mundo.

Partindo desse ponto, a importância da filosofia, como ingresso do ser no mundo, é justificada pela busca de uma filosofia aos moldes gregos antigo, onde a compreensão dada a filosofia e a educação são como formadoras políticas do homem. Elas possibilitam a efetivação do homem por meio do uso da razão para a vida, não apenas social, mas vida planetária em afinidade com o que existe no mundo.

A dicotomia entre filosofia e educação parece derivar da incompreensão sobre como conceber o pensar. Assim o paradigma da ciência moderna se funda em uma atitude investigativa, que pode ser compreendida como atitude filosófica.

A filosofia se junta a ciência na medida em que de conceitos que devem ter pressupostos universais, como fez Galileu, Newton e tantos outros filósofos que caminharam pelo campo investigativo.

Por fim, justifica-se como relevância teórica a compreensão dos conceitos filosóficos e científicos que se apresenta e a necessidade de uma didática para este tema, por ser parte do contexto dos alunos, tanto quanto pela necessidade de se voltar aos clássicos (Aristóteles e outros), para um aprofundamento da compreensão sobre nossas práticas educativas, uma vez que este percurso possibilitaria um lugar no universo educacional, relacionando-a com a contemporaneidade, encontrado nesse estudo singular e tão discutido nos centros acadêmicos e na a construção deste termo na educação e especialmente no ensino médio.

**Palavras-chave:** filosofia; vida; ciência; Alma, Sociedade

\* \* \*

### **Prazer e dor, virtude e vício: Platão entre Pródico e Safo**

*Matheus Jorge do Couto Abreu Pamplona*

Orientadora: Prof. Dra. Jovelina Ramos

UFPA - FILOSOFIA

matheusj\_p@yahoo.com.br

No diálogo *Filebo*, Platão contrapõe o par prazer (*hedoné*) e reflexão (*phrónesis*), no sentido de demonstrar qual deles se identificaria com o Bem em si ou permitiria atingir a melhor via para uma vida feliz (*eudaimonía*). No entanto, diante do impasse em se viver uma vida só de prazer ou de reflexão, o filósofo é levado a identificar o Bem como um elemento composto, por envolver a mistura de prazer e reflexão, considerando-os como os ingredientes necessários para obtenção da felicidade. Com efeito, já em Pródico de Ceos, sofista contemporâneo de Sócrates, encontramos a defesa da *vida mista* como a mais viável para a obtenção do Bem em si, pelo fato de ele concentrar a base de sua reflexão, nas questões acerca da virtude (*areté*) e do prazer, elementos também encontrados no canto de Safo, no qual fala do amor, aliado à noção de prazer e dor. Nosso objetivo, é portanto, demonstrar como Platão, ao incorporar e re)significar discursos enunciados anteriormente por poetas ou sofistas, cria uma argumentação cujo escopo nos leva a refletir o que seja a vida boa e quais os elementos necessários para sua constituição.

**Palavras-chave:** reflexão, prazer, dor, virtude, vício

\* \* \*

### **Liberdade e Vontade na ética kantiana**

*Natália Santos Abul Hosson*

Orientador: Prof. Ms. Danilo Citro

UEAP - FILOSOFIA

A filosofia moral de Immanuel Kant tem por base para a fundamentação do caráter universal da ética, a construção da moral pela capacidade do homem de agir racionalmente. Segundo o pensador, o homem atingiria a sua maioridade no momento que tomasse consciência de sua autonomia reflexiva e se tornasse independente da dinâmica de causa e efeito da natureza, sistema este que condicionaria os objetos por forças, como tempo/espaço.

O homem se diferenciaria desta natureza por possuir uma livre causalidade, uma vontade própria, que seriam tanto suas inclinações quanto sua racionalidade. Como sujeito racional, através desta liberdade, segundo a vontade livre, autodetermina-se, fundamentando a existência de uma faculdade supra-sensível. O ser humano deve pensar a razão como a regra que o determina, tendo em vista que este caráter normalista seria mediado pelo conceito de *dever*, esta que constrangeria as inclinações, de forma que o agente moral deva agir em nome de uma humanidade como uma espécie de seres racionais de modo que sua máxima seja válida a todos.

**Palavras-chave:** Kant; Vontade; Dever; Universalização

\* \* \*

## **Estrutura Ontológica dos Elementos Matemáticos segundo Aristóteles**

*Odair da Silva Guimarães*

Orientador: Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos

UFRB - FILOSOFIA

odairsilvaguiamaraes@gmail.com

O presente trabalho visa repensar a conexão interna entre filosofia e matemática a partir de uma confrontação com a filosofia de Platão e Aristóteles; no primeiro, os elementos matemáticos eram compreendidos como entidades separadas, subsistentes por si, independentes, já em Aristóteles os elementos matemáticos são investigadas em vista de sua constituição ontológica, os principais problemas sobre o assunto são colocados na sua obra *Metafísica*, especialmente nos livros XIII, e XIV. Para alcançar os objetivos é necessário ter em mente inicialmente os problemas no interior da filosofia platônica em seguida desenvolver esses problemas no interior da filosofia aristotélica. Os problemas colocados por Aristóteles se enunciam da seguinte forma: já que esta ciência trata de entes matemáticos, como são esses entes? Em que sentido se pode dizer que são entes, já que ente se diz de várias maneiras? A aritmética versa sobre números e suas relações. A geometria sobre pontos, linhas, superfícies e sólidos. Porém, o que são esses elementos ou aspectos com os quais a matemática opera. O principal objetivo é tentar minimamente responder tais questões no seio da filosofia aristotélica.

Palavras-chave: Matemática; Ontologia; Aristóteles

\* \* \*

## Nietzsche, Wagner e a música como linguagem do pathos

Paula Regina Menezes Silva

Orientador: Prof. Dr. Ernani Chaves

UFPA - FILOSOFIA

paula\_rmas@hotmail.com

A concepção da música como elemento principal do drama, complementada pela ação e pela palavra, é a ferramenta chave para que Wagner resgate o impulso dionísio, antes reprimido pelo socratismo estético. Observamos o renascimento da cultura trágica – aspecto que permeia os itens finais de *O nascimento da tragédia* e que se apresenta como uma das questões centrais da 4ª *Consideração extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth*.

A investigação proposta por este trabalho tratará de um outro sentido a ser atribuído para a música em *Richard Wagner em Bayreuth*, quando é pensada como linguagem do *pathos*, do querer apaixonado do homem. Tal sentido surge, logo uma distinção, da análise da música de Wagner e da anterior a ele. Antes de Wagner, o que se apreciava era uma música em função do *ethos*, dos “estados permanentes do homem”. A música de Wagner seria a própria música que expressaria, o *pathos*.

Palavras-chave: Nietzsche; Wagner; Bayreuth; *pathos*

\* \* \*

## Interpretação Heideggeriana do Conceito de Matemática em Platão e Aristóteles

Paulo Henrique Souza Santos

Orientador: Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos

UFRB - Filosofia

paulohenrique8019@gmail.com

A presente comunicação procura apresentar a conexão entre Filosofia e Matemática, como fruto do trabalho de pesquisa desenvolvida na Iniciação Científica. A seguinte frase “Ninguém pode ter aqui entrada, senão tiver compreendido o matemático” colocada na entrada da Academia de Platão demonstra de antemão que a Matemática assume um papel fundamental no desenvolvimento do pensamento filosófico, pois ela é tida como condição rigorosa para o exercício dentro da academia platônica, é vista como uma disciplina propedêutica para o estudo da filosofia. Na antiguidade, com os fenícios e os egípcios, por exemplo, a Matemática já era desenvolvida como mecanismos simbólicos de contagem e cálculos e que os gregos de certo modo procuraram estabelecer como Aritmética e Geometria, ou seja, sistematizou todo esse saber já desenvolvido pelos povos antigos, e que deram ao conjunto desses saberes a

denominação de Matemática. Deste modo, a filosofia grega se apropria da Matemática não como ciência meramente cujo aprendizado se constitui a partir de suas aplicações, porém procura compreender por meio de uma perspectiva que distingue o conhecimento matemático como saber fundante para o saber filosófico. Neste caso, a conexão entre Filosofia e Matemática foi pensada, por um lado, a partir do pensamento de Platão, baseados principalmente nos livros VI e VII da *República*, que concebe a Matemática como meio e caminho (método) pelo qual o pensamento pode ser educado a adquirir uma atitude filosófica, que por meio deste, a inteligência se conduzia à contemplação das mesmas. Por outro lado, a partir do pensamento de Aristóteles que investigou de maneira especial nos livros XVIII e XIV da *Metafísica*, e que busca caracterizar a estrutura ontológica dos elementos da Matemática, estabelecendo uma conexão mais extrínseca com a Filosofia. O filósofo alemão Martin Heidegger, nas suas preleções de inverno de 1924/25 procurou interpretar a concepção da Matemática em Platão e Aristóteles, uma vez que aprofunda o modo como Aristóteles explana os conceitos fundamentais da Aritmética e da Geometria, quais sejam, a unidade e o ponto. Assim sendo, tomando como base as interpretações do jovem Heidegger, o objetivo desse trabalho foi analisar o conceito de Matemática em Platão e Aristóteles à luz do curso *Platon: Sophistes*, com ênfase no § 15 “Excurso” intitulado “Orientação geral sobre a essência da Matemática segundo Aristóteles”; desse modo, procura discutir a compreensão do conceito de Aritmética e Geometria e sua função segundo Platão e Aristóteles à luz da interpretação heideggeriana, e que por sua vez analisa o modo como Aristóteles compreende os elementos matemáticos tanto na perspectiva da aritmética quanto da geometria, estabelecendo a diferença que há entre ambas. Para tanto, a pesquisa empreendeu-se pela tarefa de traduzir o Excurso acima citado do alemão para o português, tendo como modo de interpretação o método filosófico hermenêutico.

**Palavras-chaves:** Filosofia; Matemática; Platão; Aristoteles; Heidegger

\* \* \*

### **Lísias: herdeiro de Céfalos?**

*Rafael Davi Melém da Costa*

Orientadora: Profa. Dra. Jovelina Ramos

UFPA - FILOSOFIA

rafaelmelem@yahoo.com.br

Na tentativa de explicitarmos o quadro valorativo em que se inscreve o *Erótico* de Lísias (*Fdr.* 230d-234c), e sua caracterização do desejo erótico como um elemento estritamente irracional (*alógos*), gerando assim loucura (*mania*) e desmedida (*hýbris*); traçamos um paralelo entre este discurso e a concepção, exposta por Céfalos em *República* I, acerca dos elementos que constituem a melhor

forma de vida possível, destacando a referência à temperança (*sophrosyne*) enquanto a virtude que deve determinar a satisfação dos apetites e desejos (*epithymia*) humanos.

Palavras-chave:

\* \* \*

## O Cinema e o HQ enquanto instrumentos pedagógicos no ensino de Filosofia

*Stephanie Santos de Sousa*

Orientadora: Ms. Ana Maria Martins

UFPA - FILOSOFIA

tephinha\_18@hotmail.com

O presente resumo pretende relatar uma experiência pedagógica vivenciada, no pensamento de Schiller sobre as virtudes educativas da arte na educação do homem. No PIBID, através do subprojeto de Filosofia, utiliza como instrumentos pedagógicos complementares para o ensino de Filosofia, dois gêneros textuais e linguísticos diferentes e inovadores: a linguagem do cinema e do HQ (história em quadrinhos). O gênero Cinema será revisitado enquanto valor artístico e de utilidade sob as perspectivas de Deleuze, relacionada aos posicionamentos de Benjamin, nos questionamentos e posições acerca do Cinema enquanto apreciação e acessibilidade, e na linha pedagógico filosófica proposta por Cabrera para a relação do cinema com a Filosofia. No HQ, temos Cagnin, cujas habilidades, proporcionadas pela linguagem e distintas dos predominantes instrumentos didáticos convencionais, estão articuladas temáticas filosóficas, a exemplo das tiras Quino e Maurício de Sousa, podem produzir excelente resultado, na iniciação do pensamento e do olhar filosófico.

Palavras-chave: Ensino; Filosofia; Cinema; Historia em quadrinho; Estética

\* \* \*

## Identidade entre o Uno e o Bem

*Suelen Pereira da Cunha*

Orientadora: Profa. Dnda. Francisca Galiléia Pereira da Silva

UECE - FILOSOFIA

suelenldp2011@gmail.com

A presente proposta de trabalho tem como objetivo apontar a identidade existente entre o Uno e o Bem que estão presentes na filosofia procleana. Para tanto, se faz necessário compreender a natureza do Uno e o que leva algo a ser considerado bom. Neste sentido, é feita uma análise das principais características do Uno e sua importância na geração dos seres, de forma que a compreensão da presença do ser do Uno nos seres que compõem a realidade, seja ela material ou não, é de fundamental importância. É feita, também, a análise das principais características do Bem. Por isso, partimos da necessidade de um Princípio Único

que gera toda a multiplicidade e do desejo da multiplicidade em participar do Primeiro Princípio. Deste modo, este trabalho está fundamentado na obra *Elementos Teológicos de Proclo* e é dividido em três partes, sendo que a primeira trata da relação de superioridade entre produtor e produto; a segunda, de como todos os seres são gerados por uma Causa Prima; e a terceira, da relação entre Bem e Uno. Ficando provado que o Uno e o Bem, de fato, são o mesmo.

**Palavras-chave:** Proclo; Uno; Bem; Identidade

\* \* \*

## **Os argumentos de Descartes para a refutação do idealismo e a defesa do realismo nas Meditações**

*Talita Neves Carvalho*

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ramos

UFPA - FILOSOFIA

tali.tnc@hotmail.com

O objetivo deste trabalho é mostrar os argumentos usados por Descartes para refutar o idealismo e defender o realismo, a ser visto na 6ª meditação de sua obra *Meditações* (1641), na qual apresenta um conjunto de seis argumentos principais. No primeiro, ele argumenta que a imaginação produz suas ideias a partir de coisas corpóreas e reais; no segundo, diz que as coisas existem independentes da nossa vontade; no terceiro, afirma que as coisas vindas dos sentidos são mais vivas e úteis do que as do espírito; no quarto, certifica que a memória produz sequência dos fatos em vigília; no quinto, assevera que se conseguirmos aplicar a geometria às coisas corpóreas, logo, ela será clara e distinta; no sexto, argumenta que se Deus é perfeito e bondoso não pode ser enganador, portanto as coisas externas são reais. Mostrar-se-á que Descartes refuta os três primeiros argumentos ao passo que não os três últimos e que ele considera o argumento teológico o mais importante de todos.

**Palavras-chave:** Descartes; *Meditações*; Idealismo; Realismo

\* \* \*

## **A filosofia da tradução em Walter Benjamin, uma leitura de “A Tarefa do Tradutor”**

*Thiago André dos Santos Veríssimo*

Orientadora: Profa. Dr.<sup>a</sup> Izabela Leal (PPGL/UFPA)

UFPA - FILOSOFIA

thasverissimo@gmail.com

A presente comunicação tem por objetivo apresentar de forma breve a teoria da tradução em Benjamin, a partir do prefácio “*Die Aufgabe des Übersetzers*” referente às suas traduções das *Flores do Mal* (de Baudelaire) em 1921. De forma que possamos compreender linguagem como tradução, entremeada com a filosofia da linguagem no percurso filosófico de juventude de Walter Benjamin.

**Palavras-chave:** Filosofia da Linguagem; Tradução; Benjamin

\* \* \*

## **Proposta curricular e realização da Filosofia no ensino médio**

*Uilson de Almeida Bittencourt; George da Silva dos Santos;*

Orientador: Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos

UFRB - FILOSOFIA

raulseixas@bol.com.br

Este trabalho visa dialogar entre a proposta curricular para o ensino de filosofia no ensino médio, e com a sua realização em sala de aula. Para tanto, observaremos os possíveis problemas causadores da repulsa exacerbada denunciada pelos docentes em seu cotidiano de trabalho, tendo como critério de discursão, as observações feitas em sala de aula pelo PIBID Filosofia. Somado a isto, indagaremos qual tarefa a filosofia deverá cumprir em seu retorno ao analisarmos os “Parâmetros Curriculares Nacionais Ensino Médio, 2000” e a coleção Explorando o Ensino. Filosofia. Vol. 14. Onde encontramos o texto de Márcio Danelon, no qual ele dialoga sobre a verdadeira proposta e as limitações atribuídas ao ensino da Filosofia no ensino médio, e o perigo da autenticidade filosófica, quando esta passa a responder ao estado através dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs).

**Palavras-chave:** Currículo; Filosofia; Escola

\* \* \*

## **Educação e conhecimento: Uma análise filosófica a partir da visão platônica**

*Virgínia Braga da Silva Santos*

Orientadora: Profa. Ms. Francisca Galiléia P. da Silva

UECE - FILOSOFIA

ginnybraga@hotmail.com

O presente artigo surge a partir do estudo realizado sobre Platão (428/7 a.C. 347 a.C.), e tem por objetivo discorrer sobre a ideia platônica acerca da educação e do conhecimento. Em um contexto geral educação significa a transmissão de aprendizado. Na Grécia antiga, a educação era tida como importante para o aperfeiçoamento da cidade em suas mais diversas áreas. Platão, assim como os demais pensadores gregos, acredita que o ideal de educação está diretamente ligado à política, uma vez que a política não é mera opinião, mas é uma questão de saber. Platão constitui, o saber como a saída do conhecimento sensível para o inteligível, e para tanto é necessário o uso da dialética. Dentre as suas obras, *A República* destaca-se por tratar dessa temática. No livro VII desta obra ele usa o mito para mostrar o trajeto de saída humana da ignorância em busca do verdadeiro conhecimento. Tendo como base a visão platônica se irá apresentar como o homem pode chegar à verdadeira educação e conhecimento.

**Palavras-chave:** Platão; Educação; Conhecimento; Política; Ignorância

\* \* \*

## A Historiografia sob a ótica da Filosofia da história

Wilverson Rodrigo Silva de Melo

Orientadora: Prof. Dra. Francisca Canindé Bezerra dos Santos

CEULS/ULBRA

w.rodrigohistoriador@bol.com.br

Devido a uma característica básica do conhecimento histórico que é sua própria historicidade, temos de nos haver com todas as contribuições dos que nos antecederam. Essa propriedade sob a ótica da Filosofia da história estabelece o caráter auto-reflexivo do conhecimento histórico como o diferenciador da História no conjunto das ciências humanas. Concernentemente Benedetto Croce (1962), sistematizou os problemas inerentes à crítica de uma obra do gênero histórico, estabelecendo que a historicidade pode ser definida como um ato de compreensão e inteligência, que não pode satisfazer-se passada a ação, se antes os fantasmas e a escuridão contra as quais se luta não são afastados mercê da resolução de um problema teórico que é aquele do pensamento. Já para Louis Mink (1987), a surpresa da história parece assentar-se em uma aguda consciência da diferença entre historia-come-escrita e historia-come-vivido, dois sentidos do único termo “história”, o qual, por sua vez, é a grande força intelectual motivadora da filosofia da historia hoje em dia.

**Palavras-chave:** História; Filosofia da História; historicidade

\* \* \*

## ARTIGOS

## A filosofia no Brasil<sup>1</sup>

Prof. Pós-Dr. Roberto Barros

O curso trata especificamente do revisionismo crítico relativo à filosofia de dois expoentes da assim chamada “Escola do Recife”, propriamente Tobias Barreto e Sylvio Romero. Busca elucidar o sentido da frase inicial de Romero no seu “Filosofia no Brasil” (1876), segundo a qual a filosofia nos foi estranha por trezentos anos de existência do Brasil, assim como os motivos de aproximação dos dois pensadores do pensamento científico e da filosofia alemã, enquanto instrumentos de crítica do ecletismo e do positivismo. Para isso optou-se por um retorno ao *Ratio Studiorum* das escolas jesuítas para entender a forma de como o pensamento filosófico chega ao Brasil, enquanto componente do processo de evangelização e catequese dos jesuítas, para então se compreender, mesmo após a expulsão dos mesmos no século XVIII, a sua importância nas críticas de Barreto e Romero.

### Notas

<sup>1</sup> Resumo do mini curso.

## A Historiografia sob a ótica da Filosofia da história

*Wilverson Rodrigo Silva de Melo<sup>1</sup>*

### Enfoque filosófico e historiográfico sobre a História

A filosofia da história é o ramo da filosofia que concerne ao significado da história humana, se é que o tem. Especula acerca de um possível fim teleológico de seu desenvolvimento, ou seja, pergunta-se se há um esboço, um propósito, um princípio diretor ou finalidade no processo da história humana. Um enfoque intelectual, que muito contribui para entender a ciência história como tal, é a subordinação do ponto de vista filosófico à historicidade, sem perder de vista que a história é relato escrito (historiografia), o qual articula uma prática atenta às regras discursivas de suas fontes documentais, relacionadas ao lugar de enunciação, como práticas discursivas.

É a partir desta concepção que as interpelações da Filosofia da história instigaram a uma reflexão sobre os métodos e mecanismos adotados pela História, o que levou os próprios historiadores a operarem deslocamentos analíticos a partir de normas previamente estabelecidas. Segundo Chartier (2002, p.62):

O assalto contra a história pôde assumir formas diversas, algumas estruturalistas e outras não, mas todas elas questionam a disciplina em seus objetos – ou seja, o primado dado ao estudo das conjunturas, econômicas ou demográficas, e das estruturas sociais – e em suas certezas metodológicas, considerados como mal assegurados em relação às novas exigências teóricas.

Esta reflexão encontra auxílio em Malerba (2006, p.13-14), que polemiza as vertentes historiográficas pós-estruturalistas que voluptuosamente são divididas em: anti-realismo epistemológico e narrativismo. Segundo Malerba, a primeira sustenta que o passado não

pode ser objeto do conhecimento histórico ou, mas especificamente, que o passado não é e não pode ser o referente das afirmações e representações históricas - assim, retirando quaisquer pretensões do conhecimento histórico de se relacionar com o passado real, o pós-modernismo dilui a história em uma espécie de literatura e faz do passado nada mais nada menos do que um texto. Já o narrativismo segundo o autor, confere aos imperativos da linguagem e aos tropos ou figuras do discurso inerentes ao seu estatuto linguístico, a prioridade na criação histórica.

De acordo com essa tese, as histórias ficcionais inventadas por escritores e as narrações dos historiadores não diferem uma da outra no aspecto essencial, já que ambas seriam constituídas pela linguagem e igualmente submetidas na prática da retórica e da construção das narrativas. É este posicionamento metodológico da história que é muito — — criticado pelas demais ciências, devido a História enquanto ciência não delimitar metodologias e cientificismos lineares como as ciências da natureza ou tão pouco como a sociologia.

Neste íterim, é que a Filosofia da História estabelece o caráter auto-reflexivo do conhecimento histórico como o diferenciador da História no conjunto das ciências humanas. Embora às vezes nos deparemos com algumas aberrações em contrário, ao trabalho do profissional de história, de memória, de resgate da produção do conhecimento sobre qualquer tema que se investigue. Todavia, não nos é dado supor segundo Malerba, que partimos de um “ponto zero”, decretando a morte cívica de todo um elenco de pessoas que, em diversas gerações, e à luz delas, voltou-se a esse ou aquele objeto que por ventura nos interessa atualmente.

Devido a uma característica básica do conhecimento histórico que é sua própria historicidade, temos de nos haver com todas as contribuições dos que nos antecederam. Essa propriedade sob a ótica

da Filosofia da História eleva a crítica a fundamento do conhecimento histórico. Concernentemente, foi Benedetto Croce (1962, p.11), quem primeiro sistematizou os problemas inerentes à crítica de uma obra do gênero histórico. Segundo o filósofo, as críticas dos livros de história enfrentam dificuldades análogas à crítica dos livros de poesia. Os críticos muitas vezes não sabem como abordar tantos uns como outros, e têm dificuldade em perceber qual o fio – ou como diria Ginzburg, quais os fios e rastros – que os liga as suas mentes.

Paul Veyne<sup>2</sup> também fazia crítica à forma como os historiadores produziam a história; ele recusava termo a termo as certezas que fundavam a cientificidade da história quantitativa e serial, tida então por uma verdadeira “revolução da consciência historiográfica”. Para Veyne, a história não pode ser separada das formas literárias tradicionais; as explicações que ela produz é apenas “a maneira que a narrativa tem de se organizar em uma intriga compreensível” e, finalmente, ela não pode servir senão a fins de simples curiosidade.

Como Veyne, de Certeau<sup>3</sup> salienta que toda escritura histórica, seja qual for sua forma, é uma narrativa que constrói seu discurso de acordo com processos de “narrativização” que reorganizam e reordenam as operações da pesquisa. Mas, distanciando-se de Veyne, ele sugere um duplo deslocamento. O que determina as escolhas dos historiadores (no recorte dos objetos, na preferência dada a uma forma de trabalho, na eleição de um modo de escritura) é muito mais o lugar que eles ocupam na “instituição de saber” do que o prazer de sua subjetividade. O que dá coerência ao seu discurso não é, ou não somente, o respeito às regras próprias aos gêneros literários que eles empregam, mas as práticas específicas determinadas pelas técnicas de sua disciplina.

Não obstante, para Pamuk<sup>4</sup> a poesia e a transformação do mundo estão, para ele, contemplado na questão mais importante, que opera

no poder da imaginação como “a capacidade de transmitir significados aos outros” e não como meio para “falsificar ou fantasiar a realidade”, modo pelo qual, muitas vezes, a imaginação é compreendida. Também os historiadores têm a intenção de “transmitir significados aos outros”, realizar leituras diversificadas e elaborar análises que desloquem evidências simplificadoras, estruturando a narrativa histórica. Investigam e relatam, assim, as especificidades da vida cotidiana, da guerra, da morte; e ao criarem correspondências e diferenças praticam e compõem experiências.

Em ambos os casos, na história e na literatura, encontram-se os seus escritores envolvidos com as imagens do mundo, para “escrever” o mundo. Estudos, pesquisas e escritos; tempo-espaço envolvido em problemas e questões. “Escrever é transformar em palavras esse olhar para dentro, estudar o mundo para o qual a pessoa se transporta quando se recolhe em si mesma [...] cercada pelas sombras, constrói um mundo novo com as palavras”<sup>5</sup>.

Por isso Croce, (1962, p.18), procurou lançar as bases metódicas para uma crítica historiográfica conveniente. O julgamento de uma obra de história deveria ser levado a cabo não pela quantidade de informações que ela fornece, mas unicamente segundo a sua historicidade, como o de um livro de poesia segundo a sua poeticidade. Sendo que a historicidade pode ser definida como um ato de compreensão e inteligência, estimulado por uma exigência de uma vida prática, que não pode satisfazer-se passada a ação se antes os fantasmas, as dúvidas e a escuridão contra as quais se luta não são afastados mercê da proposição e da resolução de um problema teórico que é aquele do pensamento.

E foi em resposta às críticas e a própria reflexão proposta pela Filosofia da história acerca de seus mecanismos metodológicos, que segundo Chartier (2002, p.63) os historiadores constituíram novos objetos

de pesquisa – as atitudes diante da vida e da morte, os rituais e as crenças, as estruturas de parentesco, as formas de sociabilidade, os funcionamentos escolares, estudo das aparelhagens mentais, etc. - provenientes de territórios de outros ofícios (etnólogos, sociólogos, antropólogos, etc).

Porém, essa captação (dos territórios, das técnicas, das marcas de cientificidade) só podia ser plenamente aproveitada com a condição de que não se abandonasse nada do que fundara a força da disciplina, dada pelo tratamento quantitativo de fontes maciças e seriais (registros paroquiais, tabelas semanais de preços, certidões de tabelionatos, documentos judiciais, etc.) Esses traços próprios da história, que articula a constituição de novos campos de pesquisa com a fidelidade aos postulados da história social, são a tradução da estratégia da disciplina que estabelecia para si uma legitimidade científica renovada.

Cientificidade esta, que tornou-se possível devido o projeto capaz de articular em uma mesma apreensão os diferentes níveis da totalidade social; definir territorialmente os objetos de pesquisa, geralmente identificada à descrição de uma sociedade instalada em um espaço particular; a primazia dada ao recorte social considerado apto a organizar a compreensão das diferenciações e das divisões culturais, deixando o campo livre a uma pluralidade de abordagens e de compreensões. Sobretudo, não somente pensar e articular deslocamentos analíticos, mas pôr em evidência a própria maneira como esta ação, esta forma de pensamento e interpretações serão inseridas na narrativa historiográfica.

Em conformidade a esta inquietação é que Collingwood *apud* (ARRAIS, 2010 p. 39) explicitou a dificuldade de se trabalhar com o termo “pensamento”; o pensar e articular as inquietudes historiográficas. E completa: “História não significa re-pensar o que tinha sido pensado antes, mas pensar por si mesmo como repensá-lo”. Ocorre, porém, que

somente a partir de 1928 tal noção começa a ser claramente expressa. É também neste período que a própria concepção acerca da natureza do conhecimento histórico sofre substanciais modificações - outrora a história era definida como o estudo dos acontecimentos passados; e a partir de 1928, o objeto dos estudos históricos é agora restringido apenas para o campo dos assuntos humanos.

Collingwood (2006, pág. 243), também assevera que a natureza dos eventos estudados pelo historiador, caracterizam-se por possuir uma identidade interna e externa. Ou seja, ao contrário das ciências da natureza, as ações com as quais o historiador se ocupa não são meros eventos, mas pensamentos expressos em atos, sem que isso signifique a redução de um a outro. Nesse sentido, dizer que um pensamento existe apenas no interior de seu contexto é reduzir a existência de um pensamento à sua experiência imediata. O pensamento, a crítica e a forma como se darão os postulados historiográficos são atividades.

Ampliando esta análise epistêmica metodológica, o historiador italiano Carlo Ginzburg, em sua obra “O fio e os rastros”, segue os passos do mestre Marc Bloch e *re-inspira e re-discute* a apologia da História. Ginzburg (2007, p.13) destaca:

... Todos os fatos históricos são permeados de sentidos verdadeiros, falsos e fictícios, mas que, no entanto dão significância ao descortinar historiográfico por não buscar uma verdade absoluta, pelo contrário, delimita-se a entender as mentalidades que levaram os personagens de uma época a realizar ações muitas vezes incompreendidas no presente – a micro história. (grifo meu)

A respeito disto, a profusão de relações entre ficção e realidade, faz surgir um terceiro termo: o falso, o não autêntico – o fictício que se faz passar por verdadeiro. É um tema que deixa os céticos em situação incômoda, pois implica a realidade: essa realidade externa que

nem sequer as aspas conseguem exorcizar. Desse cotejo segundo Ginzburg (2007) também afloraram, além de muitas péssimas coisas velhas, certas “más coisas novas”; verdades desagradáveis sobre as quais vale à pena refletir.

Os historiadores - escreveu Aristóteles (Poética, 51b) - falam do que foi (do “verdadeiro” – se é que existe uma única verdade), os poetas, daquilo que poderia ter sido (do possível). Mas, naturalmente, o verdadeiro é um ponto de chegada, não um ponto de partida. Os historiadores (e, de outra maneira, também os poetas) têm como ofício alguma coisa que é parte da vida de todos: destrinchar o entrelaçamento de verdadeiro, falso e fictício que é a trama do nosso estar no mundo<sup>6</sup>.

A busca por uma “verdade totalitária” exclui a relatividade, a dúvida, a interrogação; a busca pela “verdade absoluta” na história, além de ser um erro, inibe a criatividade na produção da narrativa histórica (KUNDERA, 2009, p. 20).

O tempo histórico deve se voltar para seu passado, para fazer seu balanço, para apreender sua história, como um velho que apreende com um único olhar sua própria vida passada. Em outras palavras, “o problema mais importante relacionado a uma fonte não é saber se ela é verdadeira ou falsa, mas descobrir o que ela significa”<sup>7</sup>.

Mas, “Como, ou em que condições, pode o historiador conhecer o passado?”. Após reafirmar seu posicionamento clássico “o historiador tem de re-constituir o passado em sua própria mente”; o autor identifica dois atos mentais que garantem a validade deste procedimento: primeiro, a identificação do ato de pensamento do outro. É por meio deste procedimento que o ato de pensamento re-constituído pelo historiador, pertencente à outra pessoa, passa a ser do historiador.

La Mothe Le Vayer *apud* (GINZBURG 2007, p. 88-89)

mostra que entre história e filosofia existe uma afinidade profunda: a história pode ser definida como “uma filosofia cheia de exemplos”. Para ele, o historiador – filósofo que relata as crenças do vulgo de longe, sem partilhá-las assume o semblante do libertino erudito. Inversamente, o libertino erudito, que olha as crenças do vulgo de longe, sem partilhá-las, reconhece-se no historiador. Assim sendo, a história é uma arte que, pode muito bem ter “como objetivo coisas falsas e inexistentes”, ou seja, mitos e ficções.

Partindo de tais pressupostos, é que o filosófico Louis Mink (1987), caracteriza a história como a última fronteira a se explorada pela civilização ocidental, segundo ele a inesgotabilidade da história residiria exatamente na dubiedade de história e historiografia, e que Mink chama do senso do paradoxo – o qual, por sua vez, é a grande força intelectual motivadora dos debates e discussões da filosofia da história hoje em dia.

Portanto, segundo Mink (1987, p. 91-94), a surpresa da história parece assentar-se em uma aguda consciência da diferença entre história-como-escrita e história-como-vivido, aqueles dois sentidos do único termo “história”. Nós ainda desejamos chamar o conhecimento histórico de uma *re*-construção, não de uma construção *simpliciter*. Então, é neste aspecto que nós não alcançamos nada como uma visão coerente de história-como-realidade- passada e de história-como-conhecimento- presente; antes nós oscilamos entre um lado e o outro do paradoxo; às vezes tão rapidamente que facilmente acreditamos que as crenças em ambos os lados são coerentes, simplesmente por que nós sustentamos a ambas.

Contribuições da Filosofia da história acerca do debate entorno do cientificismo de História e Historiografia: uma ou duas coisas que sei

As críticas feitas por Paul Veyne, Michel de Certeau – assim

como outros pensadores e Ciências – ampliaram cada vez mais este debate epistêmico em relação à cientificidade da História e sua escrita (historiografia). Keith Jenkins (2001, p. 28) fez dura crítica partindo da consideração de uma diferença entre passado e História. Para ele se a História tem por objeto de estudo o passado, este só pode ser alcançado através de discursos, da leitura e elaboração de textos, do trabalho de interpretação. Explica ele que “o mundo ou o passado sempre nos chegam como narrativas e que não podemos sair dessas narrativas para verificar se correspondem ao mundo ou ao passado reais, pois elas constituem a ‘realidade’ vivida”.

Neste ponto, Jenkins questiona a percepção da História como busca da “Verdade sobre o passado”, na medida em que relatos só podem ser confrontados com outros relatos, o passado só poderia ser parcialmente recuperado e estaria sempre sujeito a revisões.

Rastros, documentos, perguntas formam assim o tripé de base do conhecimento histórico. Para o historiador, o documento não está simplesmente dado, como a ideia de rastro deixado poderia sugerir. Ele é procurado e encontrado. Bem mais que isso, ele é circunscrito, e nesse sentido constituído, instituído documento, pelo questionamento. Torna-se assim documento tudo o que pode ser interrogado por um historiador com a ideia de nele encontrar uma informação sobre o passado. (RICOEUR, 2007, p.188-189).

Contrapondo as críticas de Jenkins, podemos afirmar que a história, bem como sua produção historiográfica não labuta pela busca do ineditismo, ou uma “verdade absoluta” que encontra-se escondida ou adormecida em documentações de acervos públicos ou tampouco nas memórias “fiduciárias” narradas por testemunhas. A questão não é mais estudar a origem ou a causa, a finalidade ou a consequência, nem tampouco debater a validade das fontes, mas sim as relações, o “*que se passa entre*”<sup>8</sup>.

Como afirma Ricoeur (2007, p.177) Relacionar um produto a um lugar constitui, diz ele, a primeira tarefa de uma epistemologia do conhecimento histórico: “Considerar a história como uma operação, será tentar, de um modo necessariamente limitado, compreendê-la como a relação entre lugar (uma conscrição, um meio, uma profissão), procedimentos de análise (uma disciplina) e a construção de um texto (uma literatura)”.

Dito de uma outra maneira, os historiadores passaram a realizar uma “operação historiográfica”; operar deslocamentos analíticos que levam em consideração os dispositivos e diagramas que encontram-se imbricados nas relações.

A Operação historiográfica ao se propor analisar o que se “*passa entre*” os fatos históricos e objetos de estudo, lançasse a levar em consideração os deslocamentos analíticos oriundos: da noção de diagrama de Foucault<sup>9</sup>; e da noção de dispositivos de Agamben<sup>10</sup>.

Partindo de tais pressupostos evocamos um diálogo filosófico com Benjamin e em relação a seus posicionamentos quanto a ação de escrita da História (historiografia).

Para Bolle (2006, p.1153) o entendimento formal de Benjamin, o escrever a história (portanto historiografia) parte da concepção antievolucionista da História e da ideia de desconstruir a historiografia convencional, no sentido de estimular o leitor a montar, a partir dos estilhaços, uma interpretação da história iluminada por um novo e inédito “*agora da cognoscibilidade*”, ou seja, articular historicamente o passado não significa conhecê-lo tal como ele propriamente foi. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante de perigo.

Segundo Bolle<sup>11</sup> para Benjamin enquanto os acontecimentos que cercam o historiador são como um texto escrito com tinta invisível, a

apresentação desses fatos constitui as citações desse texto – o que implica que o objeto histórico em questão seja arrancado de seu contexto e, por assim dizer processado. Um procedimento básico seu consiste em aplicar à história o princípio de montagem. Isto é: erguer as grandes construções a partir de elementos minúsculos, recortados com clareza e precisão. E descobrir na análise do pequeno momento individual o cristal do acontecimento total.

Trata-se, para o historiador “materialista” – ou seja, de acordo com Benjamin, para o historiador capaz de identificar no passado os germes de uma outra história, capaz de levar em consideração os sofrimentos acumulados e de dar uma nova face às esperanças frustradas -, de fundar um outro conceito de tempo, “tempo de agora”, caracterizado por sua intensidade e sua brevidade.

Como afirma Reinhart Koselleck (2001, p.119,122) “Toda história foi, é e será história do tempo presente”. Uma história que se refere ao nosso próprio tempo. Neste sentido, para Koselleck, a história do tempo presente era e é sempre atual, ou ao menos pensasse ser, apesar de todas as oscilações, restrições ou especificações das que se vem sendo submetida ao longo do tempo. E esta medida da historiografia contemporânea se refere sempre a experiências e métodos de processamento de acontecimentos contemporâneos, próprios de uma generalização que decidi por uma sincronia.

Em lugar de apontar para uma “imagem eterna do passado”, como o historicismo, ou, dentro de uma teoria do progresso, para a de futuros que cantam, o historiador deve constituir uma “experiência” com o passado. (BENJAMIN, 1995, tese 16)<sup>12</sup>.

Sendo assim, por definição, o historiador passa a viver no relativo e se ele não pode dizer tudo, sua luta não pode ter por fim o estabelecimento de uma verdade indiscutível e exaustiva. Seria lutar em

vão porque a verdade histórica não é da ordem da verificação factual (unicamente possível para as ciências experimentais... e mesmo para elas discutível).

Em relação a isto, é que Paul Ricoeur (1995, p.74-75) lembra que a história é sempre, simultaneamente, narrativa e processo real, que a história como disciplina remete sempre às dimensões humanas da ação e da linguagem e, sobretudo, da narração. E nesta amplitude ficcional narrativa, Ricoeur propõe, então, substituir a ideia de referência por aquela, mais ampla, de refiguração e de desdobrar essa noção: “a ficção remodelando a experiência do leitor pelos únicos meios de sua irrealidade, a história o fazendo em favor de uma reconstrução do passado sobre a base dos rastros deixados por ele”.

Entretanto estas análises trazem outra inquietação. Levando em consideração os deslocamentos analíticos dos dispositivos e diagramas que operam, que encontram-se numa simbiose de relações de saber e poder imbricados nos objetos de estudo dos historiadores no tempo agora (tempo presente), como realizar esta operação historiográfica contemplando estes postulados na análise e produção da narrativa historiográfica?

Evocando o filósofo Agamben (2009, p. 58) compartilho a noção de que o historiador deve ser contemporâneo. Para ele “ser contemporâneo é tomar posição em relação ao presente”. Pois pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele [o historiador contemporâneo] é capaz, mais do que os outros, de perceber e aprender o seu tempo.

Contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. Perceber esse escuro não é uma forma de inércia ou de passividade, mas implica uma atividade e uma habilidade particular que, no nosso caso, equivalem a neutralizar as luzes que provêm da época para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial, que não é, no entanto, separável daquelas luzes (AGAMBEN, 2009, p.62-64).

Pode dizer-se contemporâneo apenas quem não se deixa cegar pelas luzes do século e consegue entrever nessas a parte da sombra, a sua íntima obscuridade.

Dotado desta nova concepção auto reflexiva filosófica de como operar a produção historiográfica, desta nova perspectiva de historiografia, o historiador segundo Gagnebin (2006, 53) “deveria ser um narrador trapeiro, um *cliffonnier*, um catador de sucata e de lixo”, este personagem das grandes cidades modernas que recolhe os cacacos, os restos, os detritos, movido pela pobreza, certamente, mas também pelo desejo de não deixar nada se perder.

Para Gagnebin esse “historiador sucateiro” não deve ter por alvo recolher os grandes feitos. Deve muito mais apanhar tudo aquilo que é deixado de lado como algo que não tem significação, algo que parece não ter nem importância nem sentido, algo com que a história oficial não sabe o que fazer.

### Considerações Finais

À Guisa de conclusão, a Filosofia da história estabelece algumas contribuições na discussão do caráter reflexivo da História e historiografia. A primeira delas diz respeito ao conceito de **imaginação histórica**.

O conceito de imaginação histórica está associado ao que Collingwood apud (ARRAIS, 2010, p. 45-46) intitula “critério de verdade histórica”, ou seja, a idéia de que a história, sendo um tipo de conhecimento dedutivo daquilo que é transitório, não pode extrair certezas das fontes, porque é a veracidade das afirmações da própria fonte que está em questão: “[...] para o historiador não pode haver nunca fontes autorizadas, porque estas proferem um veredicto que só ele pode lançar” (Collingwood, 1981, p.294). Por isso o historiador deve transcender aquilo que as fontes lhe dizem através de um modo construtivo.

O conceito de imaginação histórica também chamou a atenção de Louis Mink (1969), que percebeu no mesmo, caso aceito na prática historiadora, a legitimação das perspectivas de tipo subjetivistas e idiossincráticas, na medida em que, segundo seu juízo, destrói a distinção entre História e ficção. A divergência entre estes dois tipos de narrativa, porém é divisado na medida em que o quadro que o historiador constrói objetiva a veracidade, associada a uma descrição que, ao mesmo tempo: a) esteja situada temporal e espacialmente; b) mantenha uma coerência interna e com o mundo histórico que está descrevendo; c) estabeleça uma relação com as “provas” (Collingwood, 1981, p.303). Além disso, ao contrário de um romancista, a narrativa produzida sob o controle da imaginação histórica não age partindo de uma simples questão de preferência particular em relação às fontes utilizadas, mas de uma preferência relacional, buscando estabelecer a coerência entre o mundo histórico constituído na mente do historiador e os “fatos pressupostos”, oriundos do trabalho de crítica realizada pela imaginação histórica.

A segunda de suas contribuições envolve a temática da **responsabilidade pessoal do historiador no ato da interpretação**. Esse tipo de seleção e condução da pesquisa possui relação com o modelo reconstrutivo associado à História. De um lado, então, teríamos um tipo

de probabilidade trabalhada nas Ciências da natureza, ou seja, aquela que implica na possibilidade de verificar a validade de determinadas premissas, ou seja, uma demonstração de que ‘certa predição é a ‘melhor possível’, ‘a luz da definição’. De outro, teríamos a probabilidade histórica, associada ao domínio da ética: “pensar em algo como provável não é produzir um julgamento ou afirmar uma proposição sobre ela, mas assumir uma atitude prática para com ele”.

Para tal, deve-se enfatizar a condição existencial para a certificação da História como disciplina científica, por meio do direito e o dever que o historiador possui de escolher os métodos próprios para a solução dos problemas que levanta no exercício de sua ciência. Essa escolha segundo Arrais (2010, p.50), implica também numa relação muito particular entre o historiador e o material que utiliza para a produção de sua narrativa histórica na medida em que o mesmo se torna responsável por aquilo que será inserido em seu texto.

Dessa forma, podemos afirmar que a distinção entre História e Ciência seria uma questão temporal e epistemológica – visto que esta última se tornou objeto de reflexão filosófica muito antes da História – e de que os princípios de certificação da história não seriam apenas externos à ela (métodos, “teorias”, “paradigmas” etc), mas levam em conta as tessituras e conjecturas que permeiam a história tais como: mentalidades, cultura, contexto, fatores econômicos – aquilo que Ginzburg convencionou nomear como “rastros” dos acontecimentos historiográficos, que muitas vezes encontram-se ocultos ou despercebidos nas análises históricas.

Isso significa que a historicidade humana só existe pelo testemunho da consciência reflexiva. Em suma, uma história que se recusa a ser crítica perde o teor crítico intrínseco à reflexão que pretende reconstituir. É nesse sentido que para Silva (2002, p. 9-10) a história da

filosofia não pode se constituir como a contemplação de monumentos construídos ao longo da história do pensamento. Como a filosofia é histórica e a história é *devenir*, o próprio sentido das produções humanas é inseparável das condições em que a teoria transfigura a prática e atinge reflexivamente o seu significado. “A compreensão da relação viva que cada filósofo (assim como o historiador) manteve com a sua época nos ensina a interrogar a nossa” (Merleau-Ponty, 1962).

Dessa forma, compartilho a noção de Chartier (2002, p.17) de que “fundar a disciplina em sua dimensão de conhecimento, e de um conhecimento que é diferente daquele fornecido pelas obras de ficção, é de uma certa maneira seguir ao longo da falésia”. Os historiadores perderam muito de sua ingenuidade e de suas ilusões. Agora sabem que o respeito às regras e às operações próprias à sua disciplina é uma condição necessária, mas não suficiente, para estabelecer a história como um saber específico. Talvez seja seguindo o percurso que leva do arquivo ao texto, do texto à escritura (levando em consideração os deslocamentos analíticos dos dispositivos e diagramas que operam, que encontram-se numa simbiose de relações de saber e poder imbricados nos objetos de estudo no tempo agora - tempo presente -), e da escritura ao conhecimento (numa perspectiva de ser um historiador “*cliffonnier* contemporâneo”), que eles poderão aceitar o desafio que lhes é hoje lançado.

## Notas

<sup>1</sup> Graduado em Licenciatura Plena em História pelo CEULS/ULBRA

E-mail: [w.rodrioghistoriador@bol.com.br](mailto:w.rodrioghistoriador@bol.com.br)

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Francisca Canindé Bezerra dos Santos –

[francisca.caninde@bol.com.br](mailto:francisca.caninde@bol.com.br)

<sup>2</sup> VEYNE, Paul. Comment on écrit l'histoire In: Essai d'épistémologie. Paris: Editions du Seuil, 1971, p.III.

<sup>3</sup> CERTEAU, Michel de. “L'opération historiographique”, In: L'écriture de l'histoire. Paris: Gallimard, 1975, p. 63.

<sup>4</sup> PAMUK, Orhan. A maleta do meu pai. São Paulo: Companhia das Letras, 2007,

p.67.

<sup>5</sup> PAMUK, op. cit., p.13.

<sup>6</sup> GINZBURG, Carlo. O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício. [tradução de Rosa Freire d'Aguiar e Eduardo Brandão]. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.14.

<sup>7</sup> ARRAIS, Cristiano Alencar. A filosofia da História de R. G. Collingwood: duas contribuições. Vitória: Dimensões, vol. 24, 2010, p.44.

<sup>8</sup> DELEUZE, Gilles. Conversações. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p.151.

<sup>9</sup> Segundo Deleuze (1998, p.61) o diagrama de Foucault, ou a máquina abstrata, é o mapa dos relacionamentos de forças, mapa da densidade, da intensidade, que procede por ligações primárias não localizáveis e que passa a cada instante por todo e qualquer ponto, “ou antes por toda e qualquer relação entre um ponto e outro”.

<sup>10</sup> Para Agamben (2009, p.40) dispositivo passa a ser “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”.

<sup>11</sup> BENJAMIN, Walter (1892-1940). Passagens. Edição alemã de Rolfi Tiedemann; organização da edição brasileira Willi Bolle e OlgáriaChain Féres Matos; tradução do alemão Irene Aron; tradução do francês Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p. 1158.

<sup>12</sup> Idem. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Braziliense, 1985, p. 230-231. (Obras escolhidas, v.1)

## Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, Santa Catarina: Argos, 2009, 92 p.

ARRAIS, Cristiano Alencar. **A filosofia da História de R. G. Collingwood: duas contribuições**. Vitória: Dimensões, vol. 24, 2010, p.33-54.

BARBOSA, Aline Patrícia da Silva. et. al. **Manual para normalização de trabalhos acadêmicos**. Canoas: Ulbra, 2006. 98 p.

BENJAMIN, Walter (1892-1940). **Passagens**. Edição alemã de Rolfi Tiedemann; organização da edição brasileira Willi Bolle e OlgáriaChain Féres Matos; tradução do alemão Irene Aron; tradução do francês Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p. 1167.

CERTEAU, Michel de. “**L’opération historiographique**”, In: *L’écriture de l’histoire*. Paris: Gallimard, 1975, p. 63.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes**. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed.

Universidade/UFRGS, 2002, p.62.

COLLINGWOOD, R. G. *A idéia de história*. Portugal: Editorial Presença, 1981, p. 294-303.

\_\_\_\_\_. *The principles of history*. U. K: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Idea de la naturaleza*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 243.

CROCE, Benedetto. *A história: pensamento e ação*. [tradução de Darcy Damasceno]. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1962, p. 11-18.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p.151.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de José Carlos Rodrigues. Coleção Perfis. 2 ed. Lisboa: Vega, 1998, p.61.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006, 224 p.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício*. [tradução de Rosa Freire d'Aguilar e Eduardo Brandão]. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 454 p.

JENKINS, Keith. *A História repensada*. Tradução de Mario Vilela. Revisão Técnica de Margareth Rago. São Paulo, Contexto, 2001. p.43.

KOSELLECK, Reinhart. *Los estratos del tempo: estudios sobre la Historia*. Barcelona: Ediciones Pídots Ibérica, 2001, 154 p.

KUNDERA, Milan. *A arte do romance*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 153 p.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de Metodologia Científica*. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2003, 310 p.

MALERBA, Jurandir; et al. *A História escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 11-15.

MERLEAU-PONTY, M. *Em toda parte e em nenhuma*. In: \_\_\_\_\_. *Sinais*. Lisboa: Minotauro, 1962. p.189-237.

MINK, Louis. *Historical Understanding*. Ithaca: Cornell University Press, 1987, p. 92-94.

PAMUK, Orhan. *A maleta do meu pai*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.67.

RICOEUR, Paul. *Réflexion faite*. Paris: Esprit, 1995, p. 74-75.

\_\_\_\_\_. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François [et. Al.]. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007, p.177.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico*. 22. ed. ver. e ampl. De acordo com a ABNT – São Paulo: Cortez, 2002, 335 p.

SILVA, Franklin. Leopoldo e. *História da Filosofia, formação e compromisso*. Trans/Form/Ação, São Paulo, v.25, 2002, p. 7-18.

VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire* In: *Essai d'épistémologie*. Paris: Éditions du Seuil, 1971, p.111.

## Ensino de Filosofia no Brasil: problematizações e perspectivas<sup>1</sup>

*Patrícia Del Nero Velasco<sup>2</sup>*

Trata-se de um fato de suma importância que o Ensino de Filosofia seja a temática central de um evento de graduação, pensado e organizado por estudantes. Mas não se trata de um fato isolado. Assiste-se nos últimos anos a um crescente movimento de se pensar o ensino da Filosofia e, neste processo, uma preocupação de se refletir sobre o tema a partir de uma abordagem filosófica. A presente palestra não pretende aprofundar a referida discussão, mas tão somente apresentar um diagnóstico das perspectivas para o Ensino de Filosofia no Brasil, bem como apontar algumas referências para problematizações inevitáveis. Iniciemos, pois, com as perspectivas.

### PERSPECTIVAS PARA O ENSINO DE FILOSOFIA NO BRASIL

#### 1) Eventos na Área, Interesse de Graduandos pelo Tema.

Uma primeira excelente perspectiva para o Ensino de Filosofia é a quantidade de eventos que têm ocorrido na área, ou que contemplam o tema do Ensino como linha possível para submissão de trabalhos. Este 2º Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação é um exemplo deste movimento que, a meu ver, tem crescido muito desde a implementação da Filosofia como disciplina obrigatória da matriz do Ensino Médio, em 2008.

Na América Latina este movimento teve início há muito mais tempo. As Jornadas sobre o Ensino da Filosofia, organizada pelo *Programa para el mejoramiento de la Enseñanza de la Filosofia* da Universidade de Buenos Aires, por exemplo, em 2011 tiveram a sua 18ª edição (<http://ensefilo.blogspot.com.br/>). Trata-se de um evento que reúne professores e pesquisadores de Universidades, bem com de escolas. Um diferencial

das Jornadas é a participação dos professores de todas as áreas da Filosofia no encontro: professores das cadeiras de ética, lógica, metafísica, etc. apresentaram trabalhos pensando a Filosofia na Educação Básica.

No Brasil ainda encontramos muita resistência de nossos colegas quanto ao caráter ou a relevância filosófica do Ensino de Filosofia. Apesar da posição extremamente conservadora de muitos de nossos Departamentos de Filosofia, pesquisadores universitários e da Educação Básica têm se reunido com bastante frequência, seja em seminários mais modestos, seja em eventos de grande porte. A título de ilustração, podemos citar o 2º Congresso Brasileiro de Professores de Filosofia, ocorrido nos dias 12, 13 e 14 de dezembro em Recife, Pernambuco, um evento que teve sua edição inaugural no ano 2000, permitiu “o surgimento de vários ‘Fóruns Regionais de Ensino de Filosofia’ e representou um momento de articulação e partilha, congregando pesquisadores e docentes dos vários Programas de Pós-graduação, docentes de Cursos de Graduação e de Ensino Médio” (Disponível em: <http://cbpfil.frenteirasdaeducacao.org/>. Acesso em: 17 nov. 2012).

Neste primeiro semestre de 2013 ocorreu, de 10 a 12 de abril, o II Encontro Nacional de Pesquisa em Ensino de Filosofia e Filosofia da Educação (ENPEFFE), em Ouro Preto, Minas Gerais (<http://enpeffe.wordpress.com/>), bem como o I Encontro Nacional PIBID-Filosofia em Vitória, Espírito Santo, nos dias 12, 13 e 14 de junho (<http://encontronacionalpibid.blogspot.com.br/>). O encerramento deste último encontro foi marcado pela construção coletiva da Carta de Vitória, documento disponível no blog supracitado.

## 2) ANPOF.

Talvez o mais significativo encontro, do ponto de vista político e de visibilidade, foi a ANPOF Ensino Médio, evento paralelo ao

XV Encontro Nacional da ANPOF, realizado em outubro de 2012. A ANPOF EM recebeu mais de 120 propostas de relatos de experiência, das quais 21 foram selecionadas para serem apresentadas. Foram ministrados 10 minicursos voltados ao Ensino de Filosofia e realizada uma mesa plenária sobre a articulação da Pós Graduação com a Educação Básica.

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF) foi fundada em 1983 ([www.anpof.org.br/](http://www.anpof.org.br/)). Mas só a partir de 2006 (mais de 20 anos depois) a área de Ensino passou a ter alguma representatividade, com a fundação do Grupo de Trabalho (GT) *Filosofar e Ensinar a Filosofar* (site em reconstrução: <http://www.filoeduc.org/gt/>). O fato da Associação Nacional de Pós-graduação abrir as portas para discutir a Educação Básica, criando um espaço para as reflexões relativas ao Ensino de Filosofia no país, não é um ponto de pouca importância, mas, ao contrário, uma perspectiva fundamental para a área: qualquer mudança significativa passará, muito provavelmente, por pesquisas em nível de pós-graduação.

Os relatos de experiências apresentados na ANPOF Ensino Médio estão disponíveis no Canal da ANPOF Ensino Médio no Youtube (<http://www.youtube.com/user/anpofem>), onde também se encontra uma Reportagem em vídeo sobre o evento (<http://www.youtube.com/watch?v=5bp6YyfXmr4>). Sobre “O longo alcance da ANPOF Ensino Médio”, o leitor pode recorrer ao artigo de mesmo nome disponível na seção “Filosofia na Escola”, da própria ANPOF: <http://www.anpof.org.br/spip.php?article236>.

### 3) Programas CAPES.

Se a ANPOF sinaliza um acolhimento das discussões sobre Ensino de Filosofia, na CAPES algumas iniciativas já são realidade. Podem

ser aqui citados ao menos três programas que contribuem decisivamente para a formação docente e a consolidação das licenciaturas: PRODOCÊNCIA – Programa de Consolidação das Licenciaturas – <http://www.capes.gov.br/educacao-basica/prodocencia>; PARFOR – Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica – <http://www.capes.gov.br/educacao-basica/parfor>; PIBID – Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – <http://www.capes.gov.br/educacao-basica/capespibid>.

Como coordenadora do subprojeto Filosofia do PIBID UFABC, tenho frequentado alguns eventos na área. Uma percepção comum dos coordenadores envolvidos com o PIBID é o da impossibilidade de desenvolver os subprojetos sem que se faça pesquisa. Este é um dado extremamente interessante. Embora seja um Programa de Iniciação à Docência, os bons projetos envolvem estudos e pesquisas para subsidiar as propostas de sequências didáticas e afins. Neste sentido, tem-se mais um argumento para sustentar a necessidade de se pensar o Ensino de Filosofia no nível de pós-graduação. Este tema será apresentado na subseção 5 deste resumo expandido.

#### **4) Olimpíadas de Filosofia.**

Os movimentos olímpicos de Filosofia existem há mais de 10 anos na Europa e várias edições já foram realizadas em países da América do Sul (como Argentina, Chile, Colômbia, Paraguai, Peru e Uruguai). No Brasil, neste ano de 2013, teremos a VI edição da Olimpíada do Rio Grande do Sul (<http://www.olimpiadadefilosofia.org/6ofrs2013/>), em Paráí (13 e 14/09), a III Olimpíada de Filosofia do Estado de SP (<http://olimpiadadefilosofiasp.wordpress.com/>), em São Bernardo do Campo (21/09), a 1ª Olimpíada Estadual de Filosofia do Rio de Janeiro (<http://sescfilosofia.edt.com.br/>), no Rio de Janeiro (10/08) e a IV Olimpíada

Latino-Americana de Filosofia (<http://olimpiadadefilosofia.org/4olaf2013/>), em Belo Horizonte (03 a 05/10). Para um pequeno relato da I Olimpíada do Estado de SP, realizada na UFABC, pode-se acessar o artigo de minha autoria intitulado “Olimpíadas de Filosofia do Estado de SP: encenando o filosofar na Educação Básica”, disponível na seção “Filosofia na Escola”, na página da ANPOF: <http://www.anpof.org.br/spip.php?article166>.

## 5) A Pós-graduação.

Uma última perspectiva que trago nestes apontamentos iniciais diz respeito ao acolhimento do Ensino de Filosofia nos programas de pós-graduação.

Em áreas como Física, Matemática, Química e Biologia, há linhas de pesquisa e áreas de concentração nos programas de pós-graduação exclusivas para o ensino destas disciplinas. Na Filosofia, há uma demanda similar latente neste sentido: há uma agenda de questões tipicamente acadêmicas (como produção de materiais didáticos, análise e proposição de currículos, discussão do alcance dos estudos de história da filosofia e da natureza do ensino-aprendizagem da Filosofia) que tem sido assumida pelas Licenciaturas ou pelos nossos colegas dos programas de pós-graduação em Educação. Há uma urgência de que o Ensino de Filosofia seja tomado como objeto de pesquisa filosófica em nível de pós-graduação.

Pesquisadores envolvidos com a temática do ensino da Filosofia têm tentado se articular nesse sentido. Na UFABC, no Aplicativo para Propostas de Cursos Novos (APCN) submetido à CAPES neste ano de 2013, visando à abertura de um Mestrado em Filosofia a partir de 2014, consta uma linha de pesquisa intitulada “Filosofia e Ensino de Filosofia”. A linha em questão tem como objetivo fomentar pesquisas sobre o Ensino de Filosofia a partir da perspectiva filosófica, ou seja, tomando este ensino

como problema e objeto de pesquisa da própria Filosofia. Esse tipo de abordagem parte do suposto de que ensinar Filosofia e transmiti-la exigiria, de imediato, uma inserção na própria Filosofia, cuja definição já seria, em si mesma, um problema filosófico.

## ENSINO DE FILOSOFIA NO BRASIL: PROBLEMATIZAÇÕES

Esta seção de problematizações parte da defesa de que qualquer proposta para a disciplina Filosofia no nível médio de ensino passa necessariamente por uma mudança significativa na formação docente. Os cursos de Licenciatura em Filosofia reproduzem a tradição universitária brasileira que compreende os problemas relativos ao Ensino de Filosofia como de ordem educacional e, assim, distantes da problematização filosófica. Esta formação segmentada, pautada na crença de que a mera justaposição do que e do como se ensina garante a formação do professor, traz algumas consequências indesejáveis: os professores não conhecem os pressupostos filosóficos de sua própria prática docente, não refletem sobre as metodologias e as didáticas a partir do modo como se colocam na própria Filosofia (e no mais das vezes nem tem uma imagem clara da(s) Filosofia(s) que adotam) e, por conseguinte, não problematizam seu próprio ofício de dar aula.

A fim de que o espaço da sala de aula seja o lugar da atividade filosófica por excelência, faz-se necessária uma reestruturação dos cursos de Licenciatura em Filosofia, alicerçando-os a partir da perspectiva de assumir o Ensino de Filosofia como problema e objeto de pesquisa da própria Filosofia – e o fazer filosófico como atividade educativa. Nesse sentido, articula-se ensino e produção filosófica, reduzindo a distância entre aquele que transmite conteúdos filosóficos e aquele que os cria: o professor para a ser, em alguma medida, filósofo.

Há, desde 2008, um lugar institucionalizado para a Filosofia

no Ensino Médio. Faz-se necessário, pois, afrontar este desafio posto por lei, comprometendo-nos com a boa formação e com a sala de aula. Coloca-se o desafio: como pensar possibilidades curriculares e metodológicas que não engessem e exterminem a problematização filosófica? Há que se transformar a Filosofia em disciplina escolar sem que se perca o rigor filosófico. Deve-se ocupar o espaço de transmissão fazendo deste um espaço de abertura para o pensamento. Cabe ao professor exercitar a Filosofia exercitando-se na Filosofia, redescobrimdo o ato filosófico no mesmo espaço de aula em que seus alunos descobrem a experiência do pensamento em seu registro filosófico. Neste contexto, a construção, reflexão e vivência dos problemas filosóficos possibilitam uma experiência única de formação: formar-se a si mesmo.

As ideias supramencionadas foram apresentadas no 2º Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UFPA e, igualmente, em outros eventos realizados entre 2011 e 2012. O texto completo elaborado a partir destes encontros será publicado ainda em 2013, com o título “Docência e Formação em Filosofia: para pensar o tempo presente”, no livro *O que é isto – a filosofia [na escola]?*, organizado por Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio e Rogério Almeida (Editora Képos).

Por ora, deixo sugestões de referências bibliográficas que tratam da temática em questão e subsidiaram as reflexões aqui apenas citadas.

CEPPAS, F. Re-introduzindo a questão sobre a justificação do ensino de filosofia. In: *Anais do XII Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino (ENDIPE)*. Curitiba, 2004, p. 3537-3552.

CERLETTI, A. *O ensino de filosofia como problema filosófico*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. – (Ensino de Filosofia)

GALLO, S. Apresentação. In: GALLO, S.; DANELON, M.; CORNELLI, G. (Org.). *Ensino de Filosofia: teoria e prática*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004, p. 09-12.

\_\_\_\_\_. *Metodologia do ensino de filosofia: uma didática para o ensino médio*. Campinas,

SP: Papirus, 2012.

GALLO, S.; KOHAN, W. O. Crítica de alguns lugares comuns ao se pensar a Filosofia no ensino médio. In: KOHAN, W. O. (Org.). *Filosofia no Ensino Médio*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GELAMO, R. P. *O ensino da filosofia no limiar da contemporaneidade: o que faz o filósofo quando seu ofício é ser professor de filosofia?* São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

\_\_\_\_\_. O ensino de filosofia no Brasil: um breve olhar sobre algumas das principais tendências no debate entre os anos de 1934 a 2008. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 24, n. 48, p. 331-350, jul-dez. 2010.

KOHAN, W. O. Fundamentos à prática da filosofia na escola pública. In: KOHAN, W. O.; LEAL, B.; TEIXEIRA, A. (Org.). *Filosofia na escola pública*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 21-73.

TOMAZETTI, E. Filosofia no Ensino Médio e seu professor: algumas reflexões. *Revista do Centro de Educação*, Santa Maria, v. 27, n. 2, p. 69-75, 2002. Disponível em <http://coralx.ufsm.br/revce/>. Acesso em: 23 out. 2010.

VELASCO, P. D. N. Notas sobre o ensino de filosofia como problema filosófico. *Dialogia*, São Paulo, n. 13, p. 27-34, 2011.

Notas

<sup>1</sup> Resumo Expandido de Mini-curso, proferido durante o II Encontro nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia.

<sup>2</sup> Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professora Adjunta II da Universidade Federal do ABC (UFABC).

## Consciência e não-consciência em Kant e Freud

*Aline Brasileira dos Santos Brito<sup>1</sup>*

### I. Consciência e não-consciência em Kant<sup>2</sup>

#### I.1. Consciência em Kant

Para Kant, a consciência trata-se de uma espécie de representação que torna possível o conhecimento em geral. Isto evidentemente desemboca no questionamento do que seria uma representação nos termos kantianos, ao que, seguindo a definição de consciência ter-se-ia o seguinte: o diverso do fenômeno, que segundo Kant, já se trata de uma representação, pois é dado pelas formas da intuição da sensibilidade (espaço e tempo), situado como um modo de afetar a mente, por conseguinte relacionado ao sentido interno, ao tempo - o que equivale, pois, a uma consciência empírica. Tal consciência, conforme colocado, fornece apenas um diverso, a ligação provém pois de outra parte, de uma apercepção, ou seja, de uma consciência pura, que torna todas as representações pertencentes a um único sujeito, e que por conseguinte tende a subsumir sob si aquela consciência empírica, como a possibilidade da mesma. Como diz Kant, “a unidade objetiva de toda consciência (empírica) em uma consciência (da apercepção originária) é assim, a condição necessária até mesmo de toda percepção possível” (CRP, A120). A apercepção é assim, a consciência de que se é consciente de uma determinada representação e deste modo, a consciência segue referindo-se a uma cadeia de representações, que para se deixarem explicar recorrem imediatamente à outra, ao que neste sentido, afirma Kant, “a consciência é uma representação de que outra representação está em mim” (Log., A41). Vale notar que à representação corresponde uma limitação em termos conceituais já que ela “não se deixa explicar cabalmente. Pois a gente teria que explicar o que seria uma representação recorrendo de novo a uma outra representação” (Lóg. A42).

Cabe mencionar ainda que em Kant a representação é um gênero abrangente de espécies de outras representações, isto é, o “gênero é a representação em geral” (CRP, B377) e que a consciência é uma das maneiras, mas não a única, de representar-se algo, de modo que “sob ela (a representação em geral) esta a representação com consciência” (CRP, B377). Mas o que exatamente confere a consciência para determinada representação? Para Kant, o que se tem no campo das representações enquanto um gênero em geral é um diverso indeterminado, o objeto passa a existir somente enquanto considerado numa relação com a consciência: “tudo, no entanto, e mesmo toda representação, *na medida em que se é dela consciente*, pode ser denominado objeto;” (CRP, B235, itálico acrescentado). O objeto enquanto ‘objeto da consciência’, passa a tal estatuto no momento em que é reunido sob uma consciência em geral, o que permite conhecê-lo: “não é por meramente pensá-lo que conheço um objeto (*objekt*), mas é porque determino uma intuição dada, com relação à unidade da consciência em que todo pensamento consiste, que conheço um objeto” (CRP, B406). Assim, a consciência possibilita uma definição do objeto segundo o campo de cada faculdade, bem como graus de conhecimento, que podem partir do mais simples (intuição) aos mais elaborados (intuição e conceito): “uma percepção objetiva é um conhecimento (*cognitio*); esta é ou intuição ou conceito (...). Aquela se refere imediatamente ao objeto e é única”. (CRP, B377). O conceito ou é puro, tendo origem somente no entendimento, designando-se categorias, ou é empírico, e neste caso refere-se a uma intuição correspondente. O conceito baseado somente nos conceitos puros do entendimento denomina-se noção e “um conceito a partir de noções, que ultrapassa a possibilidade da experiência, é uma ideia ou conceito da razão” (CRP, B377). Mas Kant também aponta outro modo de ser consciente, trata-se dos objetos ligados à estética, tais como o objeto belo, cuja consciência não é realizada de forma objetiva, mas por “(...) sensação do efeito, que consiste no jogo facilitado de ambas as faculdades do ânimo

(da imaginação e do entendimento) vivificadas pela concordância recíproca” (CJ, B31).

### 1.1.1. Os graus de consciência: clareza, distinção e obscuridade

Kant aponta de modo disperso em suas obras, que o objeto do qual se é consciente pode sê-lo nos mais variados graus, isto porque as faculdades de conhecimento também são passíveis de tais gradações, “pois mesmo a consciência, portanto a faculdade de se consciente de si mesmo, e assim todas as demais faculdades tem sempre um grau que pode ser ainda diminuído”, escreve Kant (CRP, B414). Assim, se a consciência é suficiente apenas para diferenciar uma representação de outra, ela é clara: “a consciência das próprias representações que basta para diferenciar um objeto de outro é a clareza” (*Antrop.*, Ak138). Se a clareza se estende às partes da representação, então ela é distinta, e neste sentido, nota-se que o conceito de distinção refere-se à análise e a síntese; uma representação distinta é, pois, aquela da qual se tem consciência de sua totalidade, bem como de cada parte desta totalidade, sendo possível o desmembramento de tais partes de modo a tornar consciente a composição da representação: “aquela, porém, pela qual se torna clara também a composição das representações, se chama distinção” (*Antrop.* Ak138). Pode-se ser ainda consciente de maneira muito tênue, uma consciência tal que “não baste para a rememoração” (CRP, B415), que não se refere a uma representação senão mediatamente, através de outras representações, isto é “(...) podemos ser mediatamente conscientes de ter uma representação, mesmo que não sejamos imediatamente conscientes dela” (*Antrop.*, Ak135): a tais representações Kant denomina de obscuras, ou não conscientes. A estas representações ater-se-á particularmente, de modo a tentar um esclarecimento do duplo sentido empregado por Kant, já que não consciente aqui significa ‘consciente, mas de forma tênue’ e em outros momentos referem-se a representações ‘limites’, que recaem fora do poder

de explicação. Neste tópico concentrar-se-á no primeiro sentido do termo, uma vez que a obscuridade enquanto um grau de consciência, ainda pressupõe a existência desta última, já que, escreve Kant,

(...) sem consciência alguma nós não faríamos qualquer distinção na ligação de representações obscuras, e isto é algo que conseguimos fazer quanto a característica de muitos conceitos (como aqueles do direito e da equidade, ou do músico que, no fantasiar, compreende muitas notas ao mesmo tempo). (...) Há incontáveis graus de consciência, portanto até seu desaparecimento (CRP, B415).

Um exemplo bastante tratado por Kant são as representações obscuras referentes às representações sensíveis e às sensações, que são em grande parte dos casos inapreensíveis mediatamente, mas que são tornadas conscientes através de inferências com outras representações. Segundo Kant, estas ‘antecipações’ da representação são legítimas, pois procedem segundo uma analogia do entendimento: “conhecer a existência da coisa antes de sua percepção, (...) comparativamente a priori, desde que ela se concatene com algumas percepções segundo os princípios da conexão empírica das mesmas (as analogias)” (CRP, B273). É assim que se supõe, por exemplo, a energia magnética, “ainda que uma percepção imediata dessa matéria nos seja impossível em virtude da constituição de nossos órgãos” (CRP, B273). Será, aliás, esta receptividade limitada de nossos órgãos dos sentidos, que levará Kant a afirmação de que há sensações imperceptíveis aos sentidos<sup>3</sup>.

## 1.2. As representações não-conscientes ou obscuras em Kant

Feita a distinção da obscuridade enquanto um grau de consciência cabe agora tratar do gênero e, para tal, retomar-se-á a escala

de representações já mencionada na CRP (B377), particularmente este trecho: “o gênero e a representação em geral (...), sob ela esta a representação com consciência”. A respeito desta classificação, Valerio Rohden tece o comentário de que “(...) sob as representações em geral poderia supor-se um segundo grupo, o das representações sem consciência (...)” (2009, p. 3), isto porque, segundo a escala de Kant, “todas as demais representações que se seguem são especificações desta representação com consciência” (2009, p. 3).

De fato, o tema é tratado em Kant de forma dispersa e em muitos momentos de maneira indireta, entretanto, é inegável que percorrendo o conjunto de sua elaboração teórica observa-se que a questão ganha cada vez mais relevo. Nas três *Críticas*, bem como, na *Antropologia*, a obscuridade define-se como um gênero de representações inapreensíveis relacionadas com a atividade da imaginação, com o campo da moral no conceito de liberdade, e na representação do Eu puro, que como coloca nas *Reflexões antropológicas*<sup>4</sup> “é uma representação obscura”. Kant afirma ainda que mesmo muitas atividades cognitivas do entendimento passam-se na obscuridade, e aponta instintos, desejos e fantasias que permanecem obscuros e que assim “o campo das representações obscuras é o maior no ser humano” (*Antrop.*, Ak136).

### 1.2.1. A obscuridade na liberdade: Os instintos e a lei moral

Kant aponta a liberdade como a condição da lei moral, é, pois, uma faculdade que possui uma legislação própria, da qual, entretanto, não possuímos um conhecimento que possa inserir-se em termos conceituais. Ela é, pois, o fundamento da lei moral, porém, está fora da esfera do conhecimento, porque não é objeto da consciência, e tal como escreve Kant em *RLSR*, “o insondável fundamento dessa propriedade é um mistério, porque não nos é dado como objeto de conhecimento” (p.132).

Kant ainda observa que a disposição à moralidade no homem, é despertada somente no convívio social, mas que a concretização de tal disposição rivaliza com as disposições originais do homem, que evidenciam sua animalidade, onde o que vigora é um “amor de si físico e simplesmente mecânico”; segundo ele, esta disposição à animalidade é tripla, referindo-se primeiramente “à conservação de si mesmo”, posteriormente “à propagação da espécie, pelo instinto sexual, e a conservação daquilo que a união dos sexos procria; em terceiro lugar, à associação com outros homens, configurando-se isso como instinto de sociedade” (RLSR, p.31). Desse modo, o convívio em sociedade tende a controlar tais disposições, no entanto, elas não desaparecem, mas permanecem ocultas à imaginação.

### 1.2.2. A obscuridade na imaginação: O gênio e a loucura

A imaginação parece ser a faculdade em que Kant mais explicitamente aponta representações obscuras. Já na *CRP* o esquema apresenta-se como um algo do qual não temos consciência, e no que diz respeito à arte, o gênio, ao utilizar-se da imaginação para a produção artística, “não pode explicar para si mesmo os arroubos dele, nem tampouco tornar compreensível para si mesmo como chega a uma arte que não pode aprender” (*Antrop.*, Ak225), isto porque a imaginação toma “emprestado da natureza a matéria, a qual, porém pode ser reelaborada por nós para algo diverso, a saber, para aquilo que ultrapassa a natureza” (*CJ*, B193). Neste sentido, embora as representações sejam tomadas da natureza, a composição que a imaginação realiza a partir delas segue uma ordem aleatória, que não obedece à disposição temporal original. Neste aspecto, Kant observa que se esta composição rege-se por um princípio, ela desemboca na arte e denomina-se fantasia, a qual “é exuberante pela sua riqueza”, porém se carece de tal princípio é desregrada e “se aproxima da loucura, onde a fantasia joga totalmente com o ser humano, e o infeliz não

tem de modo algum em seu poder o curso de suas representações” (*Antrop.*, Ak181).

### 1.2.3. A obscuridade na representação do Eu

A representação do Eu é o princípio do qual precisa valer-se todo pensamento, enquanto a possibilidade do mesmo. Em torno desta representação Kant, afirma seu caráter indizível, pois não se trata de um conceito apreensível pela consciência - embora seja sua condição -, pois tal representação “não é mais que o sentimento de uma existência sem o mínimo conceito, e simples representação sem a qual todo pensamento esta em relação” (*Proleg.*, A136). Não há, por conseguinte, um conhecimento em torno de tal representação, ou seja, “não o conhecemos por nenhum predicado” (*Proleg.*, A136), isto porque conforme já fora apontado, o próprio conceito de representação afigura-se como um conceito limite.

### 1.2.4. A questão da linguagem

No geral as representações obscuras caracterizam-se pela indizibilidade pela sua ausência do discurso consciente, isto porque são representações fora da capacidade cognitiva, são caracterizadas pela mediação e, conforme exposto, por uma falta de rememoração e explicação. Ora, o mais distinto modo de conhecer é por conceitos, e por assim dizer através de uma linguagem que deles se estrutura<sup>5</sup>. Assim uma representação que pretenda a objetividade deve subsumir-se às categorias (conceitos puros) do entendimento, que é uma faculdade ‘discursiva’, no entanto, se o conceito é sempre ‘a unidade do múltiplo’, como unificar representações cujo múltiplo é indiscernível, que nem sequer é dado, mas inferido? Ou melhor, como, conhecer uma representação, que foge à consciência? Vê-se desde já a impossibilidade de representações obscuras alcançarem o estatuto de uma linguagem - conceitualmente ela é inviável, porém tal pode

dar-se através de esquemas por analogias, os símbolos - e neste âmbito o exemplo da imaginação esclarece de modo suficiente a questão, o que Kant esclarece no caso da ideia estética:

(...) por uma ideia estética entendo, porém, aquela representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que, contudo qualquer pensamento determinado, isto é, conceito, possa ser-lhe adequado, que consequentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível (CJ, B193).

### 1.2.5. A questão do conhecimento objetivo

A constatação de que mesmo o conhecimento objetivo é fruto de mecanismos obscuros, já é apontado na *CRP* a respeito do esquematismo que a imaginação opera, o qual se constitui como “uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujas verdadeiras operações dificilmente conseguiremos decifrar na natureza, de modo a tê-las descobertas diante de nossos olhos” (*CRP*, B181). Assim, mesmo uma parte do entendimento, responsável em tornar a representação distinta, passa-se de forma obscura, já que “os fundamentos de determinação dos juízos” destes encontram-se “em massa na obscuridade da mente”, que embora tornem possível a representação do objeto de vários modos “obtem um resultado correto, sem se tornar consciente dos atos que ocorrem no interior da mente” (*Antrop.*, Ak140).

## 2. Consciência e não-consciência em Freud<sup>6</sup>

### 2.1. Consciência em Freud

#### 2.1.2. A concepção neurológica da consciência e da memória

Em o *Projeto* de 1895, Freud traça um primeiro modelo de aparelho psíquico neuronal, num modelo neuronal, expondo determinados conceitos imprescindíveis para as posteriores elaborações teóricas. Nesta

obra, consciência, memória e inconsciente (ainda não concebido inteiramente como um sistema mental) serão abordados em torno de sistemas de neurônios, estando em relevo a relação de conceitos como sinapses, barreiras e trilhamento.

De modo geral, Freud aponta as percepções externas e internas como quantidades que afetam a psique de algum modo, relacionando-se com três espécies de neurônios: aqueles que estão sempre aptos a receber quantidades - neurônios permeáveis  $\Phi$ ; aqueles que retêm quantidade e modificam-se com sua passagem - neurônios impermeáveis  $\Psi$ , responsáveis pela memória; e aqueles que convertem a quantidade em qualidade - neurônios perceptivos  $\omega$ . Freud coloca que as quantidades do mundo externo não afetam diretamente os neurônios, mas passam por uma espécie de 'tela protetora' que seriam os órgãos dos sentidos, assim a quantidade já chega reduzida aos neurônios  $\Phi$ . Entre os neurônios há ainda barreiras de contato que oferecem certa resistência à passagem da quantidade, no caso dos neurônios  $\Phi$  tal resistência não se faz presente, ao que eles estão sempre aptos a receberem novas quantidades, sem, contudo, delas nada reterem. Em seguida, a quantidade passa aos sistemas de neurônios  $\Psi$ . Neles, há uma resistência existente entre as barreiras de contato desses neurônios, de tal modo que após a passagem de uma determinada quantidade, eles se mantêm constantemente modificados, guardam como que uma informação da passagem da quantidade. Esta modificação registrada no neurônio impedirá que qualquer quantidade passe novamente por ele, senão uma de magnitude igual ou menor da de outrora. É assim que Freud introduz o conceito de trilhamento, como um caminho da quantidade; uma quantidade 'escolherá' um caminho cujas barreiras de contato ofereçam uma facilitação, ou seja, por onde já tenham passado quantidades iguais ou menores; é assim que o trilhamento "não se trata, na rememoração, de uma satisfação da necessidade, mas sim de, a

partir da necessidade, dar lugar ao prazer da repetição” (Garcia Roza, p. 137). A memória constitui-se assim, conforme coloca Freud no *Projeto*, “pelas diferenças facilitações entre os neurônios  $\psi$ ” (p. 352), isto é, não é um simples ato mecânico ou um mero repositório da mente. Em Freud, a memória é ativa a partir do momento em que “implica uma preferência na escolha dos itinerários” (Garcia Roza, p.137) e coordena as relações das representações mentais. Deve-se acrescentar que, para Freud, o aparelho psíquico é, sobretudo, um aparelho de memória, não que absolutamente tudo seja memória - a consciência é desprovida de memória - mas é ela quem permite ao ser humano retomar suas representações formando assim a teia da experiência, além do que como o sistema de neurônios  $\omega$  são posteriores a  $\psi$ , sendo que este recebe quantidades tanto de fontes endógenas quanto exógenas, é evidente que o registro precede o ato de ser consciente, ao que, tanto a consciência, considerada juntamente aos neurônios  $\omega$ , que nada retém, são tidos como sistemas à parte<sup>7</sup>.

A consciência no *Projeto* é associada aos neurônios da percepção - em obras posteriores ver-se-á esta concepção mantida, a consciência será sempre associada ao sistema percepção-consciência - que recebem um mínimo de quantidade de  $\psi$  apenas a título de funcionamento. A consciência é definida por Freud como “o lado subjetivo de uma parte dos processos físicos do sistema nervoso” (*Projeto*, p. 363), ela fornece qualidade e, assim, signos de realidade a  $\psi$ , já que este não se relaciona com nada externo.

### 2.1.2. A concepção sistemática de consciência e da memória

A concepção de sistemas psíquicos é apontada de modo mais completo, desde a *Carta 52*, onde aparece pela primeira vez o conceito de inscrição e transcrição realizado por sistemas retentores de traços designados por sistemas mnêmicos, reaparecendo na *Interpretação dos sonhos*

e em obras posteriores. Segundo Freud, os estímulos externos são recepcionados por um determinado sistema desprovido de memória - o sistema percepção-consciência<sup>8</sup> (P-Cs) - e reorganizados em diferentes registros pelos sistemas de memória. A um desses registros corresponderia ao inconsciente, organizado segundo associações de causalidade, e em seguida ao pré-consciente, que ligaria a representação-objeto à representação-palavra: trata-se aqui, pois, do registro da linguagem, a única via à consciência na ordem da representação, ou seja, partindo do pressuposto de tornar algo inconsciente, consciente, este último só é possível mediante a linguagem (tal aspecto abordar-se-á nos tópicos posteriores). Como é de notar-se, diferentemente do *Projeto*, o que se considera agora não é mais o funcionamento neurológico do psiquismo, mas o modo como se dá a representação bem como sua relação com os demais sistemas, ao que, a cada sistema caberia uma função diferente:

Por um lado, possuiríamos um sistema P-Cs.,que recepciona as percepções, mas delas não conserva traços permanentes, de forma que a cada nova percepção ele se comporta como uma tela em branco, e por outro haveria, localizados mais atrás, “sistemas de memória” responsáveis por produzir os traços permanentes de estímulos captados (BM, p. 138).

## 2.2. O inconsciente em Freud

O conceito de inconsciente em Freud parte do ponto de que a consciência possui inúmeras lacunas, e de que há ideias que mesmo sendo fora desta esfera, demonstram sua existência e são capazes de influenciar a mente. Seguindo a concepção de sistemas, o inconsciente é o reverso da consciência: não possui senso de realidade, de espacialidade, de temporalidade; não está regido por relações lógicas; as ideias mutuamente autocontraditórias convivem, ou cedendo sua energia (catexia) a outra

ideia, processo denominado deslocamento, ou efetuam uma compressão com outras ideias, a chamada condensação. Tais processos, já apontados por Freud como irracionais constituem o processo primário, que é o primeiro mecanismo da mente. O processo racional, o secundário, aparece tardiamente na mente e é responsável pela regulação e inibição das representações inconscientes. Exposto suas características e mecanismos peculiares, é imprescindível agora tomar-se conhecimento do que constitui o conteúdo do inconsciente, ao que neste ponto Freud coloca que, descritivamente, ele constitui também o vir-a-ser consciente, denominado de pré-consciente; dinamicamente, o inconsciente constitui basicamente o reprimido. Nele vigoram duas espécies de pulsões (no geral, pulsão pode ser entendida como um estímulo orgânico, que provoca um estímulo na mente), uma de natureza sexual, Eros (Eros representa a vida, o princípio agregador); e, a outra, Tanatos, o instinto de morte.

### 2.2.1. As instâncias mentais: O Eu, o Id e o Supra-eu

Freud propõe ainda uma concepção do Eu de um indivíduo como dividido em vários elementos de forma a manterem entre si uma inter-relação: o eu seria assim referido ao sistema percepção-consciência; o Id, ao inconsciente; e o Supra-Eu, à representação moral equivalente ao conflito entre as pretensões do Eu e do Id. “Um indivíduo é, então, um Id psíquico desconhecido e inconsciente sobre cuja superfície assenta-se o Eu, o qual, por sua vez, desenvolveu-se a partir do sistema P. o núcleo do Eu” (*O Eu e o Id*, p. 37). No caso do Supra-Eu, ele opõem-se ao mundo externo representado pelo Eu, contrapondo-se a ele “como advogado do mundo e do Id” (*O Eu e o Id*, p. 46).

#### 2.2.1. 2. O Supra- eu e a moral

O Supra-Eu é, assim, aquela representação moral existente

no sujeito, que por um lado ‘fiscaliza’ as ações do Eu e, por outro, reprime as pulsões inconscientes existentes no Id. Freud afirma que o Supra-Eu guarda os conflitos sexuais vividos ainda na infância do Eu e neste sentido, diz que “o imperativo categórico de Kant é um herdeiro direto do complexo de Édipo” (PEM, p. 112); por isto, esta representação moral está em grande parte submersa no Id, e a consciência moral, que é este algo de mais elevado no homem, ocorre de ‘modo inconsciente’, mas é capaz de produzir “efeitos dos mais importantes” (O Eu e o Id, p. 39).

O convívio social, para Freud, será o que mais refinará esta representação moral, já que é necessária uma vigilância constante do Supra-Eu sobre as pulsões inconscientes, de modo que ela se submeta às regras impostas pela sociedade. O impulso sexual deve ser reprimido, controlado, bem como o instinto que impele à agressão: “(...) A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas” (O mal-estar na cultura, p. 695).

### 2.2.2. A imaginação como fantasia: da arte a loucura.

Em toda a elaboração teórica de Freud, a imaginação é abordada timidamente e de forma indireta - pode-se supô-la na elaboração do sonho (nos mecanismos de condensação e deslocamento, por exemplo) e nas fantasias inconscientes, mas Freud não aborda a questão mais detidamente. Entretanto, longe de apontar uma lacuna em sua metapsicologia, o conceito de imaginação, ou em sua terminologia habitual, a fantasia, assimila-se a um dos muitos mecanismos do sistema inconsciente, pela capacidade de empreender distorções nas representações substituindo ou combinando-as entre si, quer dizer, são “(...) construídas por um processo de amálgama e distorção análogo a decomposição de um corpo químico que está combinado com outro”

(*Rascunho M, Fantasias*, p. 301). Destaca-se que em tais distorções as relações cronológicas são postas de lado, possui, portanto, um caráter atemporal, característica que posteriormente será atribuído ao sistema inconsciente. Outra característica que confirma a fantasia como parte deste sistema, é o fato de ela ligar-se a uma forma de realização desejos – por exemplo, em *O problema econômico do masoquismo* (p. 114), Freud fala de fantasias masoquistas como desejos reprimidos.

Na arte e na loucura o mecanismo de distorções realizado pela fantasia seria o mesmo, uma vez que “o mecanismo da poesia (criação literária) é o mesmo das fantasias histéricas” (*Rascunho N, Poesia e fine frenzy*, p. 306), com exceção de no primeiro não haver perda da realidade e a fantasia ser empregada de certo modo, em colaboração com a consciência. Na loucura, a fantasia expressa um desejo que é reprimido - é assim que afirma Freud ainda, que na composição de seu *Werther*, “Goethe combinou algo que havia experimentado (seu amor por Lotte Kastner) e algo que tinha ouvido (o destino do jovem Jerusalém, que se suicidou)”, de forma que “Shakespeare tinha razão em justapor a poesia e a loucura (*fine frenzy*)” (*Rascunho N, Poesia e fine frenzy*, p.306).

### 2.2.3. A questão da linguagem.

Outro ponto a se sublinhar em Freud é a irrepresentabilidade do conteúdo inconsciente pela palavra, pela linguagem objetiva, já que tal conteúdo é um traço de memória remota, pois atravessou inúmeros sistemas mnêmicos até alcançar o inconsciente, onde é inserido nas características de tal sistema (atemporalidade, ausência de espacialidade e de relações lógicas, indistinção nas ideias provocadas pela condensação das mesmas) e carece, pois, de uma ordem. Cabe destacar que, para Freud, o objeto só constitui-se a partir da própria linguagem, afora isto, ele não é mais que um complexo disperso, conforme aponta

Garcia Roza: “a representação-objeto não está ali pronta, à espera da representação-palavra (...), a percepção não oferece objetos com os quais a palavra vai se articulando para obter seu significado” (1991, p.3).

Assim, se a apresentação de determinado objeto divide-se em uma apresentação da palavra e da coisa, tem-se que “(...) a apresentação consciente abrange a apresentação da coisa mais a apresentação da palavra que pertence a ela, ao passo que a apresentação inconsciente é a apresentação da coisa apenas” (*O inconsciente*, p.206). É nesta perspectiva que se insere o aspecto simbólico no sonho, onde a sobreposição de inúmeras imagens - condensação - remete ao conteúdo reprimido do inconsciente; aqui as imagens comprimidas, representam o desejo de forma disfarçada, é o que Freud denomina de conteúdo manifesto do sonho, cuja interpretação analítica desvenda uma infinidade de sentidos, no qual em um pensamento consciente seria inconcebível.

#### 2.2.4. A questão do conhecimento.

No campo da atividade intelectual, Freud destaca que mesmo uma parte do Eu é inconsciente, e que diversas atividades cognitivas realizam-se inconscientemente: “(...) temos provas de que um trabalho sofisticado e difícil, que, em circunstâncias normais, exige um grande esforço de reflexão, pode também ser realizado (...), sem sequer chegar à consciência” (*O inconsciente*, p. 39). Tais atos mentais manifestam-se no cotidiano, na produção artística ou no estado de sono, onde, por exemplo, “(...) a pessoa, imediatamente depois de acordar, sabe a solução (...) de um complicado problema matemático (...)” (*O inconsciente*, p. 39).

#### Considerações finais

Ao longo da exposição das concepções nos dois autores, nota-se uma aproximação de determinados conceitos, sempre levando em

consideração, evidentemente, a terminologia particular de cada teoria. Além de outros pontos, pode-se sublinhar a relação que a consciência pressupõe com a linguagem: em Kant, o campo de todos os conceitos, pertencentes a cada faculdade, definem o que um objeto é; em Freud, também é a linguagem, a palavra, a condição de tornar uma representação consciente. Aliás, o próprio objeto só existe se considerado sob tal perspectiva: a respeito disto, Kant diz que um ‘diverso contido em um fenômeno’ é só ordenado sob a ligação de um conceito; já Freud refere-se a um ‘complexo de representações’, as quais ganham estatuto de objeto somente quando ligada à representação palavra. Quanto à não-consciência, Kant utiliza o termo obscuro em um duplo sentido: no primeiro, trata-se de uma consciência ‘pontual’, tênue, mas que oferece um objeto para a consciência – é o caso das representações mediatas sensíveis, que alcançam objetividade através das analogias do entendimento -, no segundo, trata-se de um gênero de representações que ultrapassam os limites de explicação, não são pois objeto de conhecimento e nem deixam-se representar pela linguagem conceitual - embora possam valer-se de símbolos, tal é o caso da liberdade, da imaginação, da representação do Eu puro. Poder-se-ia, então, atribuir um inconsciente dentro da construção teórica de Kant, no que se refere a tais conceitos? Na verdade, Kant não se utiliza de tal termo, sua concepção de não-consciência constitui uma problemática na qual se esgota a própria consciência, encontrando assim o limite para se conhecer objetivamente. O ‘não-consciente’ de Kant, não é o ‘sistema inconsciente’ de Freud, mas reencontra na metapsicologia elementos correspondentes, tal como a fantasia e seu papel na arte e na loucura, a definição da consciência moral, como algo fora dos poderes cognitivos, bem como certos instintos naturais ao homem que se opõem à moralidade. Neste sentido, pode-se destacar o conceito de pulsão em Freud, como um instinto físico que ‘exerce uma influência na mente’; também a respeito da animalidade do homem, Kant observa que ‘não são nem boas

nem más', que, ao contrário, 'são originais' ao ser humano e físicas. Também observa Kant que, devido a tais disposições, a moralidade só modela-se quando coagida por tais instintos, por conseguinte, dentro do convívio em sociedade sem a qual o homem seria tal como as árvores que "isolada e em liberdade, lançam os galhos a seu bel-prazer", crescendo "mutiladas, sinuosas e encurvadas" (*Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 15). Freud, por turno, aponta a civilização como a coerção às pulsões humanas, e a moral como produto de tais sanções.

Contudo, podem-se notar pontos similares na concepção de consciência e não-consciência nos dois autores, e o destaque que ambos conferem à última, como sendo o maior campo da mente do indivíduo, e que é responsável, inclusive, pela elaboração do conhecimento.

## Notas

<sup>1</sup> Universidade Federal do Pará (UFPA), Graduanda do curso de Filosofia.

Email: alinebrasiliensedebrito@hotmail.com.

Orientador: Luís Eduardo Ramos de Souza.

<sup>2</sup> Abreviação das obras utilizadas em Kant: CRP, para *Crítica da razão pura*; CJ, para *Crítica do juízo*; Antrop., para *Antropologia de um ponto de vista pragmático*; RLSR, para *A Religião nos limites da simples razão*; Lóg. para *Lógica*; Proleg., para *Prolegômenos a toda metafísica futura*.

<sup>3</sup> Loparic observa em sua *Semântica transcendental* que "é impossível representar toda a multiplicidade pensável das partes de uma sensação no domínio dos dados sensíveis conscientes". E diante de tal fato ou limita-se "as partes da sensação ao domínio de representações conscientes", ao que neste caso negar-se-ia "a validade objetiva do conceito de sensação não efetivamente possível" ou teria de se encontrar "meios para estender o conceito de dado intuitivo além da classe de dados dáveis de modo efetivo. Kant escolheu a segunda alternativa e admitiu sensações de fato inacessíveis para nós como elementos que constam do domínio da experiência possível" (p.167).

<sup>4</sup> Obra citada por Cléia Aparecida Martins, no artigo intitulado *Autoconsciência pura, identidade e existência em Kant (1998-1999)*, p. 6).

<sup>5</sup> De fato, Loparic nos fala de uma linguagem em Kant, colocando que ao longo de suas três *Críticas*, Kant submete a linguagem metafísica, moral e estética “a condições especificadas em sua semântica transcendental”. Segundo Loparic, falar de linguagem em Kant é viável ainda que “de fato, Kant trabalha com conceitos, não com palavras. Mas, como existe um isomorfismo entre as estruturas conceituais e linguísticas em Kant, a sua teoria de conceitos pode ser traduzida numa teoria de linguagem” (*É dizível o inconsciente?* 1999, p.328 à 329).

<sup>6</sup> Serão utilizadas as seguintes abreviações para as obras de Freud: *Projeto*, para *Projeto para uma psicologia científica*; PEM, para *O problema Econômico do Masoquismo*; BM, para *Uma nota sobre o ‘bloco mágico’*.

<sup>7</sup> Neste sentido comenta Garcia Roza: “Se o sistema  $\bar{\omega}$  fosse parte integrante do sistema  $\psi$ , ele não poderia funcionar como indicador de realidade para o próprio sistema  $\psi$ ” (1936, p.213).

<sup>8</sup> Desde o *Projeto*, consciência e percepção são agrupadas num mesmo sistema, por não possuírem memória e estarem vinculados ao mundo externo. Entretanto, na *Interpretação do sonho*, Freud separa a percepção e a consciência em dois extremos, devendo-se atentar que em tal obra o que se leva em conta é a explicação da regressão nos sonhos, e a disposição dos sistemas com relação aos outros, não de forma espacial, mas na ordem temporal, acompanhado o modo como se passa as representações no sonho.

## Referências bibliográficas

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Escala, ?

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Mattos. São Paulo: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1988.

FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. V. 1 (Edição Standard).

\_\_\_\_\_. *Rascunho M*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. V. 1 (Edição Standard).

\_\_\_\_\_. *Rascunho N*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. V. 1 (Edição Standard).

\_\_\_\_\_. *O Eu e o Id*. Rio de Janeiro: Imago, 2007. V. 3. (Coleção Obras psicológicas de Sigmund Freud).

\_\_\_\_\_. *O problema econômico do masoquismo*. Rio de Janeiro: Imago, 2007. V. 3 (Coleção Obras psicológicas de Sigmund Freud).

\_\_\_\_\_. *Uma nota sobre o “boco mágico”*. Rio de Janeiro: Imago, 2007. V. 3 (Coleção Obras psicológicas de Sigmund Freud).

\_\_\_\_\_. *O inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. V. 2 (Coleção Obras psicológicas de Sigmund Freud).

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na cultura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992. (Edição Standard).

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1936, v. 1.

\_\_\_\_\_. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 3 ed., 1991, v. 2.

MARTINS, A. Cléia. (1998-1999). *Autoconsciência pura, existência e identidade em Kant*. Disponível em: [www2.marilia.unesp.br](http://www2.marilia.unesp.br). Acesso em: 22/05/2012.

LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental*. 3. ed. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2005. (Coleção CLE, v. 41).

\_\_\_\_\_. (1999). *É dizível o inconsciente?* Disponível em: [www.zeljko.loparic.com/heid.htm](http://www.zeljko.loparic.com/heid.htm). Acesso em: 13/01/2013.

ROHDEN, Valerio. (2009). *Representações não-conscientes em Kant*. Disponível em: [www.psicaliscefilosofia.com.br](http://www.psicaliscefilosofia.com.br). Acesso em: 29/10/2012.

## Identidade entre o Uno e o Bem.

Suelen Pereira da Cunha<sup>1</sup>

Bolsista de Iniciação científica da IC-UECE (Iniciação científica da UECE) desenvolvendo o projeto *O Bem como causa dos seres em Proclo: um estudo acerca do Ser, Vida e Intellecto*.

### Introdução

A comparação feita por Platão, no livro sétimo da *República*, do Bem com o sol que possibilita a geração e mantém a vida de todos os seres é de grande importância na filosofia procleana. Isto porque em sua filosofia a ideia de Bem, ou melhor, de Uno/Bem apresenta as mesmas características, principalmente, quando se trata da processão e permanência dos seres no Uno. Pode-se ver, então, que a ideia de Bem como origem e existência dos seres já se faz presente no platonismo. Quando se fala, porém, no movimento de conversão nos remetemos à tese aristotélica em que todos os seres desejam alcançar o Bem, que é fim último de todos os seres.

Proclo defende estas duas teses partindo do pressuposto de que há um princípio único que dá origem a todos os seres e que, por ser causa, é para onde todos desejam retornar. No entanto, há um problema quando Proclo afirma que o Uno e o Bem são causas primeiras, visto que ele também afirma a impossibilidade de existência de duas causas primas. É justamente sobre esta impossibilidade de dois primeiros princípios que culminará na identidade entre Uno e Bem que iremos discorrer.

### Identidade entre o Uno e o Bem em uma perspectiva procleana.

#### I. A superioridade do produtor em relação ao produzido.

No sistema procleano, tudo tem sua existência a partir do Uno, através do processo de processão que constitui uma ordem hierárquica de perfeição, de forma que os primeiros seres que precedem são sempre mais perfeitos do que aqueles que são produzidos por último. Isto se deve ao fato de haver uma diminuição de potencialidade<sup>2</sup> na medida em que surge uma nova ordem na escala dos seres. Neste sentido, é lógico

que quanto mais próximo do Uno mais potente o ser é, e quanto mais distante, menos potente. No entanto, mesmo que aquilo que foi produzido possua uma menor potência em relação ao seu produtor, pois “Tout être qui en produit un autre est d’ordre supérieur à son produit”<sup>3</sup> o produzido sempre será semelhante ao seu produtor, pois tem nele a sua causa.

O produtor é quem dá substância ao seu produto, e se dá substância é melhor do que aquilo que produz, por ser impossível ao produtor gerar algo diferente de si. Todo produto é, portanto, semelhante ao seu produtor na medida em que recebe dele o seu ser, a sua substância e por ele subsiste; dessemelhante na medida em que é menos potente. Isto ocorre porque “si un être pouvait rendre un autre plus parfait que lui, il se conférerait à lui-même cette perfection avant de la donner à son dérivé.”<sup>4</sup> Desta forma, o produtor será, necessariamente, superior a tudo aquilo que produz, e por isso, aquilo que é causa de mais seres é, sempre, superior àquilo que é causa de menos. Pode-se perceber que, se é causa de mais seres, possui uma maior potência e é superior a tudo aquilo que produziu.

A existência do processo hierárquico da processão se faz evidente quando Proclo afirma que: “Ce qui cause un plus grand nombre d’effets est supérieur à ce qui n’a reçu pouvoir que pour un moindre nombre et qui produit en partie seulement ce qu’une autre cause forme en totalité”<sup>5</sup>. Fica, pois, claro que, o que tem mais causas participa das causas daqueles que tem menos, o que tem menos, porém, não participa de todas as causas daqueles que tem mais. Ou seja, os primeiros que são produzidos são causas de mais seres do que aqueles que procedem dos primeiros seres<sup>6</sup>, fato que se dá porque eles tanto são causa daquilo que produz como efeito do seu próprio produto. Já aqueles que precedem dos primeiros seres emanados são inferiores e possuem um menor número de efeitos porque só são causa dos seus efeitos, ou seja, daquilo que deles procedem, uma vez que ele não pode ser causa de si mesmo.

## II. Todos os seres vêm de uma única causa.

Proclo defende a ideia de que toda a multiplicidade tem sua origem no Uno, isto é em uma unidade, porque, para ele, o Uno é quem dá origem a tudo que existe. Ademais, uma vez que tudo surge a partir do Uno, pois “S’il y a une pluralité antérieure à l’un, celui-ci participera à la pluralité, mais cette pluralité qui lui est antérieure n’aura pas part à l’un, puisque avant la naissance de l’un cette pluralité existe déjà. Car elle ne peut participer à ce qui n’est pas.”<sup>7</sup> É necessário que o Uno exista antes da multiplicidade e que exista por si para que a multiplicidade possa dele participar. Por ser causa de tudo que existe o Uno tende a unificar todos os seres, de forma que todos os seres tem, em si, o ser do Uno, o que Proclo vai chamar de uno repartido. É importante deixar claro que, mesmo que seja utilizado este termo, “uno repartido,” o Uno não sofre diminuição no momento da processão, quando dá da sua substância aos seres que dele procede, isto porque ocorre uma multiplicação do Uno no momento da processão. Neste sentido, Reale afirma:

O Uno, assim como toda outra realidade que produz alguma coisa, produz em razão ‘da sua perfeição e superabundância de poder’. Ora, todo ser que produz 1) permanece tal qual é (justamente em virtude de sua perfeição) e produz em razão desse seu permanecer imóvel e que não pode sofrer diminuição. 2) A processão não é uma transição, com se o produto que dela deriva fosse uma parte dividida do produtor. Ao contrário, a produção deve ser pensada como a multiplicação de si mesmo por parte do produtor em virtude da sua potência.<sup>8</sup>

Logo, mesmo que aquilo que dele procede possua o seu ser, o Uno continua a ser completo e, por isto, imparticipado. O Uno está em todos os seres ao passo que os seres não estão no Uno, mesmo que possuam

o ser dele, é este fato que o faz imparticipado, por bastar a si mesmo; enquanto que os outros seres são participados, ou participantes. Tais seres necessitam, pois, estar no Uno, uma vez que dele tem sua origem e por ele sub existem, a ele desejam retornar e dele nunca saem, afinal, por ter a essência do Uno eles são uno e não-uno permanecendo sempre na sua causa.

Mas, ainda aqui se faça necessário provar que toda a multiplicidade tem sua origem a partir de uma Causa Primeira e que esta é, por si, única, Proclo identifica esta necessidade de maneira tal que na proposição 11 dos *Éléments de Théologie* ele afirma que “Tous les êtres procèdent d’une cause unique qui est la première.”<sup>9</sup> e como no método *euclidiano*, faz uma afirmação e lança-se sobre ela para, assim, fundamentá-la. Fundamento este que se dá, principalmente, sobre a evidência de uma ordem de geração dos seres, a partir da observação das relações de causa e efeito. Isso porque existe ciência e a ciência, segundo Proclo, nada mais é do que o conhecimento das causas. Neste sentido, é afirmado que: “Ou bien aucun être n’a de cause, ou bien dans une totalité déterminée la causalité est circulaire, ou bien on remontera à l’infini en découvrant toujours de nouvelles causes sans qu’on puisse jamais s’arrêter à une anteriorité causale définitive.”<sup>10</sup>. Que ele prova que a causa primeira existe, e existe por necessidade, esta Causa Primeira é quem dá origem a todos os seres e é por natureza princípio único e superior a todo ser.

Puisqu’il faut donc qu’il y ait causalité chez les êtres, que les causes se distinguent des effets et qu’on évite la remontée à l’infini, il y a une cause première des êtres dont chacun procède comme d’une racine, les uns se trouvant près d’elle, les autres à plus grande distance. Que ce principe doive être unique, on l’a montré en faisant valoir que toute pluralité subsiste par dérivation de l’un<sup>11</sup>.

Ora, se nada fosse causa dos seres, não haveria ordem de geração ou produção; logo, não haveria a ideia de produto e produtor, causa e causado, causa e efeito, e não existiria ciência de nada. Se todas as coisas fossem circulares, o produto não seria inferior ao seu produtor, pois um ser seria causa e efeito de outro, de forma que todos os seres seriam intermediários e quanto maior o número de intermediários maior é mais perfeita é a causa. Sendo assim, a processão se daria circularmente e não haveria uma hierarquia, o que é impossível. Porém, caso existisse uma processão ‘*ad infinitum*’, o conhecimento seria impossível, afinal, segundo Proclo, não há conhecimento das coisas infinitas; mas a existência do conhecimento/ciência demonstra o contrário, demonstra que existe conhecimento, fato que prova a existência de uma ordem de geração, e como toda ordem exige um início, logo a necessidade da Causa Primeira fica demonstrada.

### III. O Uno e o Bem.

O Bem<sup>12</sup> é tudo aquilo a que os seres tendem, de modo que todos os seres desejam retornar ao Uno, no entanto, não podem existir dois Bens ou duas Causas Primeiras, isto porque se existir duas Causas Primeiras a primeira não seria nenhuma destas. Mas a Causa Primeira seria aquela que está presente nas duas, ou seja, aquilo que se tem em comum nas duas causas. Isto porque a primeira é necessariamente uma, sendo sempre a primeira da ordem.

Se todas as coisas vêm de uma única causa, se deduz que esta causa é boa. Ora, se o Bem é uma causa e o Uno também, e ambos são Causas Primeiras, e como já ficou provado, não pode existir duas Causas Primeiras, pois a causa primeira é por si única, fica evidente que o Uno e o Bem são o mesmo a qual todos os seres tendem. Assim: “As formas inferiores são causadas por superiores, tudo procede, porém de uma Causa, única e primeira. Essa Causa Primeira é o Bem que todos os seres almejam. O bem

torna-se princípio de unidade.”<sup>13</sup>

Todos os seres desejam o Bem, pois nele encontram perfeição; dele tiveram sua origem e dele participam, na medida em que possuem o seu ser e a ele desejam retornar. Os seres são perfeitos de acordo com sua proximidade com o Uno/Bem e quanto mais próximos do Uno estiver um ser mais perfeitos ele será. Esta relação entre unidade e bondade pode ser vista de forma muito clara na filosofia procleana, quando Proclo afirma que “s’il est vrai que pour chacun le bien est mesuré par l’unité”<sup>14</sup>. A unificação se dá, assim, por meio da participação no Uno.

Si le bien est ce qui sauve tous les êtres et devient ainsi le terme de leur tendance, si ce qui sauve la substance de chacun et assure sa cohésion est l’un, puisque c’est par l’un que tout est sauvé et que la dispersion exile chacun de son essence, il faut reconnaître que le bien rend un les êtres auxquels il est présent et leur donne cohésion par cette unité. Et si l’un rassemble les êtres et leur assure cohésion, c’est que sa présence apporte à chacun la perfection. Ainsi est-il bon pour tous les êtres d’être unifiés.<sup>15</sup>

Ora, é o Uno que tem o poder de unificar todos os seres por meio do processo de conversão, ou seja, da redução de toda a realidade, seja ela material ou imaterial, a Causa Primeira.

No início deste trabalho, afirmou-se que é o Uno/Bem, ou Causa Primeira quem dá sua substância a todos os seres, isto é de fundamental importância para se compreender porque o Uno e o Bem são, de fato, o mesmo. O Uno dá subsistência aos seres por meio da multiplicação do seu próprio ser (por meio do movimento de processão), isso leva ao fato de que todos os seres existentes (imateriais ou matérias) terem em si o ser do Uno, sendo isto o que está presente em todos os seres

e que, portanto, é o que os faz semelhantes que é chamado de bom.

Nesse sentido, é de acordo com a aproximação do Uno que os seres serão chamados de mais ou menos bons, isto porque quanto mais próximo do Uno mais perfeito o ser é. Acontecimento que se dá porque é por meio da participação no Uno que os seres serão cada vez mais unidos; e quanto mais unidos, mais perfeitos, quanto mais perfeitos, mais próximos do Uno. Fincando claro que, como já foi dito anteriormente, o bem consiste na união dos seres. E se, de fato, todos os seres tendem ao Bem e o bem para todos é estar unidos, todos os seres desejam retornar ao Uno, pois por meio dele alcançam esta união; logo, o Uno e Bem são o mesmo.

## Conclusão

Conclui-se que, é a partir da evidência de uma ordem hierárquica de geração que se pode comprovar que todos os seres advêm de um princípio único que é causa de todos os seres. Esta causa primeira é o Uno, de onde todos os seres tem sua origem e para onde todos tem o desejo de retornar. Uma vez que possuem o ser dele, *esses* seres são semelhantes ao Uno e é esta semelhança que proporciona o movimento de conversão, ou seja, de retorno dos seres a sua causa.

O Bem, por si, por sua vez, é para onde todos os seres tendem e, uma vez que há a impossibilidade de existência de duas causas primeiras, aí reside à identidade entre o Bem Supremo e o Uno, de forma que estes são, na verdade, um. Fato que explica a relação de proximidade do Uno com o nível de perfeição e de bondade. Ora, em Proclo, o bem para todas as coisas é estarem unidas, sendo nisto que está a sua completude e participação no Uno/Bem, na união do “uno repartido”. E se todos os seres desejam retornar ao Uno e ao Bem, logo ambos são a causa de todos os seres, ficando, assim, provado que eles são um e o mesmo.

## Notas

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia na Universidade Estadual do Ceará.

E-mail: suelenldp2011@gmail.com

Orientadora: *Francisca Galiléia Pereira da Silva* - Doutoranda em Filosofia da Universidad Complutense de Madrid e pesquisadora do programa de Doutorado Pleno no Exterior da CAPES

<sup>2</sup> É nesta diminuição de potencialidades que se encontra a dessemelhança entre produto e produtor, pois, segundo Proclo, o produtor não pode gerar nada diferente de si mesmo. Sendo assim, a única diferença entre a causa e o causado é a sua potência, sua perfeição.

<sup>3</sup> PROCLOS. *Éléments de Théologie*. Trad. Jean Trouillard. AUBIER. Paris: éditions Montaigne, 1965. Proposição 07. p. 65.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, Proposição 07. p. 65.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, Proposição 60. p. 98.

<sup>6</sup> Isso porque existe a escala de processão, de forma que é impossível haver geração fora dessa escala.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, Proposição 05. p. 63.

<sup>8</sup> REALE, Giovanni. *Historia da filosofia antiga*. Volume IV. São Paulo: Loyola, 1994. p. 586.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, Proposição 11. p. 67.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, Proposição 11. p. 67.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, Proposição 11. p. 68.

<sup>12</sup> A noção de Bem mudou ao longo do tempo e de acordo com cada pensador; neste sentido os conceitos de Bem que melhor se aplica a ideia procleana de Bem é a de Plotino que “vê no Bem a primeira Hipóstase, isto é, a origem da realidade, o próprio Deus, considerando-o como causa, ao mesmo tempo, do ser, da ciência (Enn., VI, 7,16) e, em geral, de tudo o que é ou vale um título qualquer (IBID., V, 4,1).” (ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. P.121)

<sup>13</sup> O LIVRO, *das Causas: liber de causis*. Tradução e Introdução de Jan Gerard Joseph ter Reenger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. P. 42.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, Proposição 61. p. 99.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, Proposição 13. p. 69.

## Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. (tradução da 1ª editora brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti.). 5ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

A. Berger : **Proclus, Exposition de sa doctrine**, Paris, 1840.

BEZERRA, Cícero Cunha. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis, RJ: Vozes. 2006.

*O LIVRO, das Causas: liber de causis*. Tradução e Introdução de Jan Gerard Joseph ter Reenger. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

PROCLOS. **Éléments de Théologie**. Traduction, introduction et notes par Jean Trouillard AUBIER. Paris: Éditions Montaigne, 1965.

REALE, Giovanni. **Historia da filosofia antiga**. (Vol. IV). São Paulo: Loyola, 1994. (Série história da filosofia).

## Lísias: herdeiro de Céfalo?<sup>1</sup>

Rafael Melém<sup>2</sup>

Bolsista de Iniciação Científica pelo programa PRODOUTOR/PROPESP  
UFPA

*Velhice ensina prudência*  
(Sófocles, *Antígona*, v. 1353)

Ao passo que nos dedicamos a um estudo mais aprofundado do diálogo platônico intitulado *Fedro*, parece-nos cada vez mais patente que, na primeira parte deste seu texto (*Fdr.* 227A-257B),<sup>3</sup> Platão se ocupa, fundamentalmente, com uma complexa reflexão acerca da natureza do amor (*éros*), e dos diversos elementos (loucura, desmedida, temperança, reflexão, etc.) que compõem, de alguma forma e em alguma medida, a experiência demasiadamente humana que é o erotismo, de acordo com a própria perspectiva platônica (cf. *Banquete* 205A).

Então, tentando compreender (ou, mais provavelmente, nos fazer entender) a natureza deste desejo que é o amor e, mais precisamente, suas implicações no desenvolvimento intelectual e ético dos seres humanos; Platão o faz no *Fedro*, como em seus demais diálogos, por meio da exposição de um debate entre personagens e, para além destas personagens, um diálogo entre as próprias concepções que sustentam ou perpassam os diferentes posicionamentos defendidos pelos mais variados interlocutores.

Se no âmbito propriamente textual dos diálogos platônicos, observamos que a construção, de suas teses e proposições, se dá através do debate entre personagens distintas que defendem posicionamentos diferentes; podemos observar, igualmente, que o grande pano de fundo destes debates, é a construção da teorização filosófica de Platão, enquanto uma tentativa contínua de dialogar radical e criticamente com os diversos gêneros discursivos (mitologia, poesia, retórica, sofística, entre outros) que constituíam a tradição e o panorama cultural à época deste filósofo.<sup>4</sup>

Afinal, conforme nos diz Pessanha (2009, p. 84), a forma dialogada dos escritos platônicos não é um mero recurso didático ou formato literário, mas, serve para desvelar “a construção dialética de um pensamento aberto e litigante, em permanente combate com os outros e consigo mesmo, no esforço de desfazer ilusões e enganos exteriores e interiores”.

No caso de nossa pesquisa, concentrada na discussão erótica presente no *Fedro*, o “combate” de Platão, que mais nos interessa – além daquele que ele engendra entre a personagem Sócrates e a retórica de Lísias –, é o que ele “trava” com a mélica arcaica<sup>5</sup> e, mais precisamente, com a forma com que os poetas mélicos (especialmente Íbico, Estesícoro, Safo e Anacreonte) retratam o desejo e suas manifestações no comportamento dos seres humanos. Este “combate”, é importante deixar claro desde já, muitas vezes não se traduz em mera oposição e refutação, mas, em retomada e ressignificação, sempre a partir dos critérios filosóficos que norteiam a reflexão socrático-platônica.

Assim, conforme desejamos apresentar em seguida, ao fazer com que Fedro leia, para Sócrates, o discurso de Lísias, que tem como pano de fundo a relação homossexual pederástica muito comum entre os atenienses da época,<sup>6</sup> Platão coloca em movimento uma discussão acerca do amor (*éros*), a qual, por sua vez, coloca em movimento um processo de resgate de diversos aspectos da cultura tradicional dos gregos antigos que se relacionam direta, ou indiretamente, com a questão erótica e possam contribuir para a sua compreensão. No caso deste discurso de Lísias,<sup>7</sup> que analisaremos adiante, veremos que ele apresenta uma concepção estritamente pragmática acerca do comportamento ético-político dos seres humanos, tal como o Céfalos do livro I da *República*; e, por conseguinte, configura-se como uma retomada, ainda que velada, da recorrente imagem negativa de *éros* presente em parte da mélica arcaica, como na poesia de Íbico; tal como a fala de Céfalos, na *República*, que corrobora com a suposta

depreciação dos apetites por parte do famoso tragediógrafo Sófocles.

Partamos para a análise propriamente dita.

A tematização erótica, no *Fedro*, é introduzida explicitamente por meio da leitura, que a personagem homônima ao diálogo realiza, de um discurso atribuído por ela a Lísias, no qual, este logógrafo figura o caso da conquista de um jovem rapaz, por parte de um homem que afirma não lhe dedicar amor (*Fdr.* 227C). Neste sentido, a argumentação do *Erótico* de Lísias (*Fdr.* 230D-234C) consiste em uma espécie de elogio ao não-amante, em detrimento daquele que ama, cujo fundamento é a tese de que o amante (*erastés*), justamente por estar amando – o que significa, neste contexto, desejar sexualmente –, encontra-se em um estado de debilidade e adoecimento, principalmente de sua capacidade judicativa, sem poder controlar racionalmente o seu próprio comportamento (*Fdr.* 231C-D); de modo que as consequências do erotismo são, em sua maioria, prejudiciais para aquele que ama e para os que o cercam (*Fdr.* 231A-C) e, dentre estes, principalmente para o seu amado (*erómenos*). Isto porque, pensamos nós, Lísias nos parece conceber o amor como um impulso cuja natureza é estritamente apetitiva;<sup>8</sup> uma espécie de apetite (*epithymia*) que cuja satisfação está relacionada majoritariamente ao prazer sexual (*Fdr.* 232 D-E).<sup>9</sup>

Desse modo, o que temos com este discurso lido por Fedro é, segundo Arêas (2007, p. 7),

uma condenação do amor em geral e do amante em particular que se apóia sobre a pressuposição de que o amor (*éros*) é um apetite (*epithymia*), um impulso irracional (*alogos*) ou uma emoção incontrolável que tende, por inúmeras razões, a se tornar nocivo e perigoso ao amado.

Donde se colhe que os amantes são mais dignos de piedade do que de inveja (*Fdr.* 233B).<sup>10</sup>

Com esta crítica aos apetites, retomada por Platão neste suposto escrito de Lísias, o autor do *Fedro* nos remete, ainda que implicitamente, a uma parte da reflexão ética, muito cara aos gregos antigos, que pode ser compreendida como a investigação acerca da melhor forma possível para a satisfação dos desejos (*epithymíai*) e apetites humanos. Seguindo os apontamentos de Snell (2005, p. 170-72), a preocupação com a forma mais adequada de satisfação de nossos desejos e apetites é, inicialmente, uma problemática pertencente mais especificamente à medicina, para qual a autêntica felicidade (*eudaimonía*) é a saúde, compreendida neste contexto como a manutenção do bom funcionamento do organismo. Neste sentido, ao passo que o foco de preocupação recai sobre nossos apetites mais básicos, como nutrição (beber e comer), descanso e reprodução (desejo sexual); a temperança (*sophrosýne*), enquanto “aquele saber que vê na saúde a medida do bem-estar e, portanto, da felicidade” (2005, p. 171), desponta como a mais importante de nossas virtudes, e deve orientar a consecução destes nossos desejos, juntamente com a noção de autodomínio (*enkrateía*).

Entrementes, a preocupação com o uso dos prazeres vai adquirindo um caráter mais propriamente ético e, do ideal de manutenção do bom funcionamento do organismo, passamos ao ideal de um bom funcionamento do sujeito como um todo. A temperança não se apóia mais em um conhecimento estritamente “empírico” (orgânico/fisiológico); revestindo-se de um embasamento ético, por sustentar-se em uma tentativa de racionalização da noção de valor (os valores morais devem ser determinados apenas racionalmente), que deve ser tomado como um aspecto constitutivo da ação humana para se alcançar a “justa medida”, que garantirá nosso bem-estar. O que nos revela, ainda, dois dados

interessantes para entendermos esta discussão. Por um lado, grande parte da tradição cultural grega antiga considera os desejos e apetites humanos como elementos irracionais, sendo incapazes de determinarem por si mesmos uma medida satisfatória, pois movido pelos seus instintos, o homem tende a desejar desmedidamente a posse do objeto de seu desejo. Por outro lado, a inteligência, sendo capaz de calcular e julgar a importância das diversas finalidades humanas, torna-se responsável pela administração da satisfação de nossos desejos. “Afirma-se aqui a confiança tipicamente grega no espírito e no conhecimento” (SNELL, 2005, p. 171).

Esta importante parcela da ética dos gregos antigos, a qual consiste em refletir sobre a utilização dos prazeres, é analisada também por Foucault, em sua obra *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*, e designada justamente como uma forma de problematização moral, dos gregos antigos, acerca do uso dos prazeres. Embora, para este autor, esta forma de problematização moral dos gregos antigos recaísse sobre os prazeres de um modo geral, pela grande influência que exerce sobre o comportamento humano, o desejo de natureza sensual ganha um visível destaque dentro desta reflexão. De modo que, ao reconhecer a poderosa força que a dimensão desejante exerce sobre nós, tendendo a nos levar ao excesso e a desmedida, os gregos se colocam, como uma de suas questões morais mais importantes, a busca por saber de “que maneira enfrentar essa força, de que forma dominá-la e garantir a economia conveniente dessa mesma força” (1984, p. 64). Entretanto, como este desejo, ainda segundo Foucault, sempre propício à “revolta e sublevação” (*id.*, p. 63), não revelava, para os gregos antigos, nada mais do que nossa natureza irracional e animalésca, é preciso que outra instância de nossa subjetividade, a racionalidade, venha determinar os limites da prática erótica.

Este nos parece ser o quadro valorativo em que se inscreve o *Erótico* de Lísias, posto que a caracterização do amor como um desejo de

natureza apetitiva e, mais especificamente, de caráter sexual (231A), coloca-o em estrita paridade com a forma com que durante o período Clássico os gregos entendiam, em geral, o erotismo humano. De acordo com Dover (2007, p. 68), o vocabulário erótico dos gregos clássicos e helenistas, possui “uma conotação tão sexual que outros usos destes termos podem ser considerados como metáforas sexuais”; assim, para a maior parte da tradição cultural dos gregos antigos, a experiência erótica é, basicamente uma experiência de cunho sexual. E é assim, portanto, que Lísias pode tomar como inconciliáveis nossas dimensões desejante e reflexiva (nossa inteligência), devido à tendência originária da natureza apetitiva à desmedida (*hýbris*) e, ao obscurecimento de nossa capacidade valorativa:

Porque o amor se manifesta do seguinte modo: o menor contratempo, que para muita gente nem seria digno de menção, aos olhos do amante infeliz é desgraça inominável, como, por outro lado, força os amantes venturosos a gastar elogios com o que não tem valor (*Fdr.* 233B).

De modo que, conforme nota acertadamente Nussbaum (2009, p. 183), para Lísias, a “loucura do amor é imprevisível e perigosa. A pessoa apaixonada não julga com clareza”.

No *Fedro*, o discurso de Lísias introduz a reflexão acerca dos desejos humanos, suas relações com os prazeres e sua influência em nosso comportamento; tema frequentemente debatido entre os antigos gregos. E, ao criticar este desejo, Lísias compõe segundo Santoro (2007, p. 124), “mais uma peça oratória da deontologia pederástica ateniense”, aconselhando o jovem cortejado a não se entregar a alguém com este desejo e nem deixar que este desejo o domine. Pois, o desregramento do erotismo traz infundáveis prejuízos para a vida de quem se deixa dominar por ele. Conseqüentemente, embora isto não esteja perfeitamente claro no *Erótico*,

autodomínio e temperança são as virtudes recomendadas para a satisfação dos desejos. Se o jovem quiser ter uma boa vida, uma vida feliz dentro da *pólis*, ele deverá reger racionalmente a satisfação de seus desejos e apetites, controlando-os permanentemente. Este nos parece ser, de um modo geral, o “conselho” que Lísias oferece ao jovem pretendido em seu discurso.

Entretanto, se a tese de Lísias, de que devemos nos relacionar de preferência com quem não nos ama do que com quem nos ama, parece engenhosa aos olhos de Fedro (*Fdr.* 227C), a sua preocupação com o domínio dos apetites e, por conseguinte, a imagem deste desejo como um elemento tendente ao descontrole e à debilidade de nossa inteligência e das virtudes a ela associadas, não é nem um pouco original. Pois, principalmente no que concerne às relações homossexuais pederásticas masculinas, em virtude de sua importância político-pedagógica, a busca pelo domínio do desejo, via racionalidade, está presente em boa parte da prosa retórico-jurídica e filosófica dos períodos Clássico e Helenístico, conforme nos revelam Dover (2007) e Foucault (1984). E, por outro lado, a imagem dos apetites como uma espécie de patologia que “compromete o equilíbrio mental e físico” (RAGUSA, 2011, p.64), e incita nos pensadores da época esta preocupação com a desmedida, remonta aos primórdios da tradição mitopoética dos gregos antigos. A própria poesia épica já considera o arrebatamento erótico, como um estado de enlouquecimento, por comprometer a inteligência ao privilegiar os elementos irracionais de que são dotados os seres humanos.

Neste sentido, vale lembrar que Hesíodo, em sua *Teogonia*, já nos alerta para os poderes de Eros, ao descrevê-lo como “o mais belo entre os Deuses imortais,/ solta- membros, dos Deuses todos e dos homens todos/ ele doma no peito o espírito e a prudente vontade” (v. 120-122). De modo que, embora sempre implicitamente, o *Erótico* de Lísias é tributário de uma série de aspectos com que a tradição poética retrata o erotismo

humano e, na perspectiva do desenvolvimento dramático do diálogo em que está inserido, este discurso serve para que Platão se aproxime do modelo de erotismo reconhecido tradicionalmente pela poesia. Dado a intenção de clarificar nosso posicionamento, partimos para um cotejamento do *Erótico* lisiano com a concepção, exposta por Céfalos em *República* I (328B-331D), acerca dos elementos que constituem a melhor forma de vida possível, tentando explicitar que o mesmo embasamento mítopoético, que fundamenta a concepção de Céfalos, é compartilhado por seu filho (Lísias) em seu discurso no *Fedro*; com a diferença de que, enquanto o pai recorre explicitamente ao tragediógrafo Sófocles, o filho se aproxima, veladamente, do pessimismo do poeta mélico Íbico.

Assim é que nos dirigimos, seguindo a orientação de Nussbaum (2009, p. 176), ao livro I da *República*, para encontrarmos um Céfalos que, segundo a descrição de Sócrates, já muito envelhecido repousa em uma cadeira após realizar um sacrifício aos deuses (*Rep.* 238C).<sup>11</sup> Rodeado por amigos e seus dois filhos, Lisias, o mesmo do *Fedro*, e Polemarco, que herdará o lugar do pai na discussão com Sócrates sobre a justiça (*Rep.* 331D). Nosso interesse é saber se, assim como acontece com seu irmão, que herda o discurso (*logos*) paterno no que concerne ao entendimento do que seja a justiça, fundada na máxima de Simônides; Lisias também não herda o discurso do pai sobre a importância da temperança, que nos parece inspirada na tragédia Sófocles, e intrinsecamente ligada com a condenação do desejo enquanto um impulso de caráter irracional? Sócrates, aproveitando a oportunidade de conversar com um homem já idoso, como o é Céfalos, pede a este que faça uma espécie de balanço sobre o “caminho por onde talvez nós também tenhamos de passar”, bem como, sobre a velhice e suas dificuldades (*Rep.* 328E). Este caminho, nada mais é do que a própria vida humana, com todas as suas vicissitudes.

Céfalo começa respondendo pelo prisma da velhice, dizendo que muitos homens da sua idade reclamam da velhice, pois com ela vem o arrefecimento dos desejos apetitivos do homem, “sentindo falta dos prazeres da juventude e, lembrando-se dos amores, dos banquetes e de coisas ligadas a isso” (329A), a maioria dos idosos reclama, pois acredita que estes prazeres são grandes bens; de modo que as dificuldades da velhice parecem repousar no arrefecimento dos desejos apetitivos e/ou na incapacidade de obtenção dos prazeres ligados a estes desejos. Porém, Céfalo discorda de seus congêneres, apontando o caso de idosos que não reclamam da velhice e, para reforçar seu ponto de vista, narra uma espécie de situação anedótica envolvendo o desejo sexual do poeta trágico Sófocles, cuja lição moral é que estando livre de tal desejo ele se sentia “a salvo de um senhor furioso e selvagem”. “Naquela ocasião achei boa a sua resposta e, neste momento, não a acho menos boa”, confessa Céfalo a Sócrates (329A-C).

A referência a Sófocles não pode ser compreendida de forma ingênua, primeiramente, porque, segundo Romilly (1998, p. 71-72), este poeta trágico, desfrutara de extrema notoriedade em sua cidade natal, Atenas, não apenas por seu sucesso artístico, mas, também em função de ter ocupado importantes cargos políticos e exercido eminentes funções religiosas, de modo que, a própria figura do Sófocles histórico fornece um modelo de boa formação e sucesso na vida política, tão almejada pelos atenienses de então. E, assim, Céfalo, que historicamente teria sido um importante produtor de armas estabelecido no Pireu (porto de Atenas), toma como exemplo a conduta de Sófocles como modelo de ética e cidadania, e seus princípios morais, como a suposta recusa dos apetites, como os da boa vida humana. E, em segundo lugar, embora mais importante que o primeiro, o gênero poético em que Sófocles se destaca, o gênero trágico, é marcado por uma profunda reflexão sobre os problemas da

moralidade humana, de modo que, segundo Romilly (1998, p. 7) a “tragédia grega apresenta, por meio da linguagem diretamente acessível da emoção, uma reflexão sobre o homem”.

No caso de Sófocles, ainda conforme esta intérprete, sua reflexão sobre o homem é marcada pelo reconhecimento da grandeza deste último. Diferentemente de Ésquilo, por exemplo, na tragédia sofocleana, a magnitude das ações humanas não está mais condicionada por suas relações com a divindade, mas, é “exaltada por suas consequências: ela reside agora na atenção dada às suas motivações e aos seus impulsos” (1998, p. 72). Daí, por exemplo, Sófocles fazer com que o Coro lamente a sorte de Hemom, em *Antígona*, o qual alertara, motivado racionalmente, o pai (Creonte) sobre o caráter tirânico de seu governo; mas que, diante da impossibilidade de ficar com Antígona, que lhe fora prometida como esposa, torna-se refém de uma motivação irracional, a motivação erótica, e corre, já enlouquecido, em direção à morte conjunta com sua amada (v. 631-780). O que faz o Coro cantar, no Terceiro Estásimo (v.781-800) os perigos de Eros, este poderoso deus que “arrasta o coração dos/ justos à ruína” (v. 791-792):

De ti nenhum  
dos deuses escapa,  
nenhum dos efêmeros  
homens. Quem tocas delira (*Antígona*, v. 787-790)<sup>12</sup>

Com isto, temos que a caracterização de éros como causa da loucura (*manía*) e da desmedida (*hýbris*) é já, como dissemos anteriormente, um dado bastante recorrente na tradição poética grega arcaica e clássica. E Platão, conforme Nunes (2008, p. 101), parece reconhecer que esta forma dos poetas trágicos, dentre eles notadamente Sófocles, compreenderem em parte negativamente o caráter dos deuses

faz parte da lição “que dos líricos e dos épicos passou aos poetas trágicos”. E, igualmente como já fora dito antes, a temperança, enquanto a capacidade humana de dominar pela inteligência o impulso erótico, imputando-lhe uma medida posta pela racionalidade, é largamente difundida, não apenas entre retóricos, sofistas e filósofos, mas, também entre os próprios poetas. Vale ressaltar, que para os gregos dos períodos Arcaico e Clássico a tradição mitopoética (principalmente a épica homérica, mas também a lírica e o drama ático) é o grande depósito de seus elementos culturais, a principal forma de conservação e difusão de seus valores éticos, políticos, religiosos, dentre outros.<sup>13</sup> Assim, a quase totalidade da experiência humana dos homens gregos, na maioria dos aspectos que a compõem, é atravessada direta ou indiretamente pela presença do discurso poético arcaico-clássico.

É importante termos em mente, também, que para Céfalo, segundo revelara aos seus interlocutores passos antes, “à medida que os outros prazeres, os do corpo, vão fenecendo, cresce-me a vontade e o prazer de conversar” (*Rep.* I 328D). Portanto, antes de dar seu parecer a Sócrates, este personagem parece ter se dedicado muito, desde que vem envelhecendo, à reflexão acerca do modo como conduziu sua vida até aqui, o modo como espera que seus filhos se comportem e acerca da melhor forma de vida possível. Amedrontado pela morte que se aproxima, Céfalo é levado a rever sua vida, procurando por alguma injustiça que deva ser reparada e, nesta revisão, é como que obrigado a repensar a importância de certos valores que determinam aquilo que é, ao menos supostamente, o melhor para cada um de nós. É assim que, de um comentário sobre o fenecimento dos desejos corporais quando da velhice, o pai de Lísias passa a uma admoestação sobre a temperança que parece se aplicar à vida como um todo:

Quando as paixões perdem sua tensão e se acalmam, acontece o que o que disse Sófocles e podemos ficar longe de senhores que são

muitos e desvairados. Mas, também a respeito dessas queixas e das que ele têm dos familiares, a causa é uma só. Não é a velhice, Sócrates, mas o caráter dos homens. Se são moderados e de bom temperamento, também a velhice é para eles moderadamente penosa. Se não são, acontece que não só a velhice, Sócrates, mas também a juventude é penosa (*Rep.* I 329C-D).

Julgamos que o primeiro aspecto que cumpre notar agora, é que para Céfalo, como para o Lísias do *Fedro*, há uma espécie de tensão, para não dizermos uma oposição entre os desejos apetitivos e os reflexivos, pois o gosto pela conversação é associado ao gosto pela reflexão e, assim, com a satisfação dos desejos ligados a inteligibilidade. No *Erótico*, Lísias faz referência à reprovação popular às conversas entre o amante e o amado, pois ao vê-los juntos já se imagina que estejam deixando fluir a sua paixão, como se o desejo sensual degradasse a atividade dialógica (*Fdr.* 232B); enquanto a conversa entre os que não amam é considerada necessária, pois o prazer que se almeja é de outra ordem; para nós, esta ordem é a da própria racionalidade, assim como em Céfalo.

Para Céfalo, a moderação nos auxilia a suportar da melhor forma possível as vicissitudes que os desejos apetitivos nos levam a enfrentar, na medida em que dosando a sua satisfação, não acrescentamos, às dificuldades já existentes, as oriundas da negligência destes desejos, ou do exagero de sua satisfação, o que dá origem aos vícios. Segundo Snell (2005, 171), assim como a temperança se liga ao ideal de harmonia e de felicidade, os instintos são associados ao sofrimento, justamente pelo desregramento que são capazes de causar. Esta concepção aproxima Céfalo e Lísias, pois para este último, a moderação igualmente serve para subjugar o desejo sexual e com ele os males que seu crescimento exacerbado pode gerar.

Em segundo lugar, pensamos que, para Céfalo, a esperança de uma boa vida no Hades, que só é alcançada se nesta vida não praticamos ou não deixamos injustiças sem reparos, parece indicar qual o principal valor a constituir a “justa medida” que depende do exercício da temperança, no caso, a própria ideia de justiça. Ser capaz de dar a cada um o que lhe é devido, pois isto é o justo segundo Simônides, é ser capaz de reconhecer que a inteligência, por sua capacidade judicativa, deve administrar a satisfação de nossos desejos, caso desejemos, também, não cometer injustiças conosco e com outrem.

De modo menos evidente, Lísias parece reivindicar as mesmas coisas, ao falar em autocontrole e em objetivos que tem maior validade do que os outros. Ao denunciar os supostos prejuízos que o desejo de natureza apetitiva causa à inteligência, atrapalhando seus julgamentos e valorações, o logógrafo nos revela que compactua com a ideia paterna de que cabe ao *lógos*, no sentido de pensamento reflexivo, determinar os prazeres oriundos daqueles impulsos considerados irracionais (*alógos*). Entretanto, não podemos divisar, no *Erótico*, um valor que se destaque como o cerne constitutivo daquela justa medida, como nos parece ser o caso da justiça para Céfalo.

Por fim, também o modo como é possível à inteligência humana designar aquela justa medida, e seus fundamentos valorativos, nos parece repousar, para Lísias e seu pai, na mesma base: chama-se, na terminologia de Snell (2005, p.166), o senso de utilidade dos gregos. Este tipo de perspectiva ética floresce e ganha força nos meios comerciais dos antigos gregos, as máximas acerca do comportamento comercial vão sendo moralizadas com o decorrer do tempo. Céfalo, como um homem de negócios que é, deixa transparecer o caráter pragmático de seu entendimento da justiça ao enfatizar a riqueza como o elemento que permite reparar as possíveis injustiças causadas; para ele, a referência é

monetária, a justiça é mais propriamente calculada que conhecida. “Não enganar ou mentir mesmo involuntariamente, não dever sacrifícios a um deus, nem dinheiro a um homem” (I 331B). Isto é ser justo, segundo o Céfalo do Livro I da *República* de Platão.

Lísias segue o caminho do pai, pois, para Robin a prudência que Lísias recomenda consiste apenas em “bem calcular os interesses materiais no presente e em vista do futuro” (*apud* ARÊAS, 2007, p. 9). E não é buscar a temperança como um bem em si mesmo, mas, para evitar a crítica de terceiros e garantir prestígio social, mesmo que este comedimento seja apenas uma fachada. Lembremos que, em seu primeiros discurso no *Fedro*, Sócrates dá a entender que o suposto não-amante do discurso de Lísias é, na verdade um indivíduo dissimulado, que disfarça seu sentimento apenas para seduzir o mancebo por quem se interessa, sem se preocupar se, para isso, ele terá de enganar este jovem e mesmo vilipendiar a própria divindade (*Fdr.* 237B).

Se por um lado, o pai de Lísias busca apoio para seus preceitos morais nos ensinamentos de Sófocles, o filho, por sua vez, ao condenar o amor enquanto uma patologia que afeta, principalmente nossa capacidade de valoração, nos parece ir ao encontro da imagem que fica bastante marcada nos fragmentos erótico-amorosos dos mélicos, com destaque para o Fr. 286 Dav. de Íbico:

...na primavera, os cidônios  
marmeleiros – banhando-se das correntes  
dos rios, onde há das virgens jardim inviolável – e os brotinhos de  
vinhas –  
crescendo sob sombreados ramos de  
parreiras – florescem; mas, para mim, a paixão  
não repousa em nenhuma estação.

E, com raios marcando o caminho,  
o trácio Bóreas,  
voando veloz da casa de Cípris com crestan-  
tes loucuras, sombrio, descarado,  
com mão firme, desde o fundo, vigia,  
meus sentidos... (Trad. de Giuliana Ragusa, 2011).

O cenário descrito neste fragmento é similar ao do *Fedro*. Aqui, como no diálogo platônico, a paisagem natural parece instigar os sentidos dos personagens, deixando-os tomados por sentimentos ambíguos, da sedução ao êxtase, da inquietude a certa tranquilidade. E esta espécie de calma, que serve como reflexo para a harmonia interna do personagem do canto, torna-se interrompida pelo despertar das paixões. Nesse processo de dilaceramento, *a persona* passa a se distinguir da paisagem bucólica antes descrita, pois o desejo provoca nela, um permanente estado de perturbação, que atravessa as estações.

Esse prelúdio é a síntese do desassossego erótico em que se vê presa *a persona*; e nele, *éros* sem sossego choca-se com a serenidade do jardim, cortando o fragmento ao meio, praticamente, e dando margem à virada *emoí d'*, que lança ao primeiro plano o 'eu' cujo tormento erótico se explicita em notas crescentemente violentas e negativas, que marcam a concepção da paixão em Íbico (RAGUSA, 2011, p. 67).

Assim, o mélico passa a descrever a experiência erótica deste "eu", o que nos leva a um certo grau de subjetividade e psicologismo portanto, mesmo que a referência seja a imagem de uma atuação divina. Ao associar a figura de Bóreas e Eros,<sup>14</sup> Íbico mostra por analogia, que a intensidade do desejo suscitado por *éros* é similar à força e impetuosidade da divindade alada do vento norte. O arrebatamento, aqui como no *Erótico*,

é compreendido como um impulso irracional, que oferece perigo à sanidade da inteligência de quem é dominado por ele. E neste ponto, a imagem de Bóreas, vindo da casa de Afrodite, marcando o caminho com raios, anuncia a potência avassaladora de éros e sua capacidade de escravizar a vontade de quem é dominado por ele; afinal, nada pode um mortal contra o poder enlouquecedor da divindade. “Cabe notar, antes de avançar, o uso de *maníaisen* (loucuras), pois a loucura (*manía*) é constantemente relacionada à éros na poesia grega antiga. Bóreas moldado em Eros chega com “loucuras” que afetam a saúde mental do amador” (RAGUSA, 2011, p. 68).

Talvez a imagem de Bóreas sirva para mostrar que na natureza existem forças cujo poder é praticamente incontrolável, tal como os apetites, que se mostram proveitosos e essenciais, na representação do jardim, por resguardarem a sobrevivência das espécies. Entretanto, no que concerne ao homem, que também se encontra submetido a estas forças, o florescimento crescente destes impulsos não é visto com bons olhos, pois, conforme Lísias e Íbico, é a loucura (*manía*) que estes impulsos, principalmente o erótico, levam os indivíduos. Assim, a tese de Lísias parece encontrar abrigo, em certo sentido, na tradição poética dos gregos antigos, em que o estado de delírio erótico é visto, se não como um mal, como um perigo eminente, porque debilitando a compreensão de quem está amando, traz a desmedida para o caráter do amante, levando-o a uma série de atitudes que muito provavelmente lhes trarão motivos de arrependimento e vergonha. Isto tudo, porque éros compromete, segundo Lísias, a capacidade judicativa dos homens. O que parece consonante, segundo Ragusa (2011, p. 68), com a noção ibiquiana acerca do *erastés*: “No Fr. 286, de Íbico, portanto, a paixão violenta que se abate sobre a vítima anula ‘sua habilidade de compreender ou tomar decisões’ (...)”.

Por fim, o que temos é uma imagem negativa do amor, como um elemento capaz de debilitar a inteligência dos seres humanos,

impedindo que eles possam valorar e deliberar da melhor forma possível, isto é: por meio de sua racionalidade.

## Notas

<sup>1</sup> No presente artigo apresentamos alguns dos resultados parciais de nosso projeto de Iniciação Científica, intitulado *Éros e psyché: sobre a recepção da mélica grega arcaica na 'palinódia socrática a eros' (Fdr. 243E-257B)*, que desenvolvemos sob a orientação da Profa. Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza e fomento do programa PRODOUTOR/PROPESP UFPA. Sendo importante frisar que este artigo é o resultado de uma revisão e reelaboração da comunicação oral, de mesmo título, que apresentamos no II Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UFPA, realizado em novembro de 2012.

<sup>2</sup> Graduando no curso de Licenciatura e Bacharelado em Filosofia da UFPA e orientando de iniciação científica da Profa. Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza; e-mail: [rafaelmelem@yahoo.com.br](mailto:rafaelmelem@yahoo.com.br)

<sup>3</sup> Embora não haja, no próprio texto deste diálogo, nenhuma demarcação explícita que o divida em duas ou mais partes, a maioria de seus intérpretes toma como pressuposto que este diálogo aborde basicamente dois grandes temas, o amor (e suas relações com a loucura divina e humana, e a beleza sensível e inteligível) e a retórica (em seu aspecto filosófico, acompanhado da crítica socrático/platônica à escrita), aquele corresponderia à primeira parte do *Fedro*, e este à segunda. Em nossa pesquisa, atemo-nos majoritariamente à primeira parte, cujo tema central é *éros*, o amor. Sobre esta forma de compreender o *Fedro*, cf. ARÊAS, 2005, p. 5-24; BRISSON, 2003; NUSSBAUM, 2009; PESSANHA, 2009; TRABATTONI, 2010 e VAZ, 2011.

<sup>4</sup> Sobre este posicionamento, cf. ARÊAS, 1997, p. 73-86; HAVELOCK, 1996; NUSSBAUM, 2009; PESSANHA, 2009; TRABATTONI, 2010.

<sup>5</sup> Para uma compreensão do surgimento histórico da mélica arcaica, cf. SNELL, 2005, p. 55.

<sup>6</sup> Sobre a homossexualidade entre os antigos, cf., principalmente, DOVER, 2007.

<sup>7</sup> É importante frisar que os intérpretes não possuem provas definitivas para dizer se este discurso pertence mesmo a Lísias ou não, destarte, partem do pressuposto de que é apenas uma boa paródia feita por Platão. Deste modo, quando falamos de Lísias, via de regra, nós estamos nos referindo ao Lísias enquanto personagem dos diálogos platônicos; quando quisermos falar de Lísias como pessoa, utilizaremos a terminologia 'Lísias histórico'.

<sup>8</sup> É importante frisarmos que esta caracterização estritamente epitimética do desejo é problematizada por Platão ao longo de seus diálogos que tratam da temática erótica, no caso do *Fedro*, assim como na *República*, veremos que nosso

filósofo pensa o psiquismo movido por distintas dimensões de desejos e prazeres, sendo o verdadeiro erótico, aquele que sabe administrar os seus impulsos, deixando-se guiar pela natureza intelectual, sem no entanto descartar a dimensão impulsiva e a apetitiva (Fdr. 243E-257B).

<sup>9</sup> Sobre o caráter sexual do prazer, segundo o *Erótico* de Lísias, cf. DOVER, 2007, p. 69.

<sup>10</sup> Para fins de citação usaremos a tradução do *Fedro* de Carlos Alberto Nunes, editada pela UFPA.

<sup>11</sup> Para fins de citação, utilizamos a tradução da *República* de Ana Lia Amaral de Almeida Prado, editada pela Martins Fontes.

<sup>12</sup> Para fins de citação usamos a tradução de *Antígona* de Donald Schüler, editada pela L&PM.

<sup>13</sup> Sobre este caráter da poesia grega cf. MARQUES, 1994, p. 19-37; e principalmente, HAVELOCK, 1996.

<sup>14</sup> Associação já existente na tradição poética grega, segundo RAGUSA, 2011, p. 67.

## Referências Bibliográficas

ARÊAS, James. Aspectos da transposição platônica. *O que nos faz pensar* II, (1997) p. 73-86.

\_\_\_\_\_. O delírio dos deuses e a loucura dos filósofos. *Comum* II, 25 (2005) p. 5-24. BRISSON, Luc. A unidade do *Fedro* de Platão. In: *Leituras de Platão*. Trad. Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 167-187.

DOVER, K. J. Manifestações de Eros. In: *A homossexualidade na Grécia antiga*. Trad. Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Ed. Nova Alexandria, 2007, p. 63-89.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

NUNES, Benedito. Filosofia e Tragédia: Labirintos. In: *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Ed. Ática, 2008, p. 98-117.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim; revisão Aníbal Mari. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PESSANHA, J. A. M. Platão: as várias faces do amor. In: NOVAES, A. (Org). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009, p. 83-114.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

\_\_\_\_\_. *República*. Trad. Ana Lia Amaral de Almeida Prado; Revisão técnica e introdução Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RAGUSA, Giuliana. Tramas de Afrodite e Eros: sedução e capitulação na mélica grega arcaica. *Nuntius Antiquus* VII, 1 (2011) 61-78.

ROMILLY, J. *A tragédia grega*. Trad. Ivo Martinazzo. Brasília: Editora universidade de Brasília, 1998.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. SANTORO, Fernando. *Arqueologia dos prazeres*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Trad. Georg Otte. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

SNELL, Bruno. *A Cultura grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2010.

VAZ, H.C. L. Eros e Logos: Natureza e educação no *Fedro* platônico. In: *Escritos de filosofia VII: Platonica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2011, p. 7-47.

Indicativos do itinerário a ser percorrido em “Introdução a Filosofia” (1928-1929), em busca do nexa entre filosofia e ciência: conceito existencial de ciência

Fabrcio Coelho de Sousa<sup>1</sup>

Bolsista de Projeto de Extensão 2009-2011

Heidegger de maneira incisiva chama atença para certo modo de ser do ser-aí: o ser-junto-a (*Sein-Bei*). A nosso modo de ver essa estrutura tem, na arquitetura que o curso de 1928-1929, detém, a saber, a relação e distinção entre filosofia e ciência, um caráter fundamentador e porque não dizer metodológico de suma importância. Há de se notar que no momento em que Heidegger anuncia o existencial ser-junto-a, e não mais a tradicional relação sujeito-objeto, ele detém-se no locus primário onde tal ser-junto-a vem à tona: no ser-aí (*Da-Sein*). É indispensável compreender o que Heidegger intenciona ao anunciar tal ser-junto-a, isso quer dizer que antes de todo e qualquer manipular, o ser-aí já é um tal ser-junto-a.

Em toda obra, e, sobretudo, no terceiro capítulo intitulado “*Verdade e ser: da essência da verdade como desvelamento*”, vemos Heidegger incessantemente ocupar-se desta questão, em busca de firmar o ser-junto-a como novo horizonte da relação entre homem (ser-aí) e coisa (ente). O modo de ser, ser-junto-a, opera como uma espécie de aparato metodológico do problema central da obra, que o título do terceiro capítulo assume, a saber, o problema da verdade (*Warheit*).

É na verdade como problema que o modo de ser, ser-junto-a irá movimentar-se, na medida em que servirá de condução metodológica para atingir os principais nuances do problema da verdade. Gostaríamos de expor a dificuldade do enfrentamento com a tradição filosófica, no que concerne a relação sujeito e objeto, mas, sobretudo, a dificuldade

metodológica de fundar e manter essa estrutura na verdade e a partir, de tal manutenção e fundamentação, prover recursos metodológicos argumentativos de problematização da verdade.

De posse desse horizonte em que o problema da verdade é levado a cabo pelo ser-junto-a, este, por sua vez, é desenvolvido no interior dessa problemática, gostaríamos de expor os primeiros direcionamentos que nortearão o desenvolvimento desta relação. Ainda no interior do terceiro capítulo, Heidegger atenta para uma característica específica do problema da verdade. Como verdade é não encobrimento (*Unverborgenheit*) do ente, e como existem diversos modos de ser do ente, e como cada modo de ser exige um desvelamento específico, vemos o problema da verdade ganhar diversas facetas dependendo do modo específico de desvelamento de cada ente. Por exemplo, a arte e a ciência desvelam seus objetos de uma forma diferente.

Para tanto, Heidegger nomeia esses modos de ser do ente: ser-junto-ao-ente-por-si-subsistente e ser-um-com-outra e começa por articular esses modos de ser do ente e sua respectiva ligação com o ser-aí. Heidegger lança a tese de que o ser-junto-ao-ente-por-si-subsistente e o ser-um-com-outra pertencem co-originariamente ao ser-aí.

Essa articulação é fundamentada na tese de que o ser-aí enquanto tal existe, ou ainda, ele é *ek-sistente*, sua existência proporciona um âmbito de manifestação do ente, seja qual for o âmbito do em que este se encontre. Isso quer dizer que, o ser-aí é desvelador, descobridor do ente, na medida em que está junto a esse ente. Não podemos, e não devemos entender esse desvelar o ente como uma relação entre sujeito e objeto, onde o ser-aí está fechado em si mesmo e precisa de meios para sair. Heidegger é bastante incisivo nisso, desde sempre o ser-aí é junto-a. O ser-junto-a deve ser entendido como um círculo de manifestação que originariamente

faz com que algo como o ente-por-si-subsistente manifeste-se. Com esse atrelamento do modo de ser do ente-por-si-subsistente ao modo de ser originário do ser-aí, há intenção de tornar visível o segundo modo de ser essencial do ser-aí: o ser-com.

Devido a manifestação do ente, o ser-aí também manifesta-se a si mesmo. Isso ocorre devido a uma ultrapassagem ao ente, no âmbito da compreensão de sentido do ser do ente: O modo como o ser-aí é junto-a, co-determina-se pela maneira como ele, todavia, enquanto junto-a-si, é ser-aí essencialmente saindo de si.” (HEIDEGGER, 2008, p.146)

O ser-aí através do círculo de manifestação, não só manifesta o ente-por-si-subsistente que já se encontra aí com ele, mas também abre a possibilidade de manifestação a outro ser-aí que se encontre nesse círculo de manifestação. Através do ser-aí como descobridor junto ao ente-por-si-subsistente, acha-se a possibilidade do ser-um-com-outro.

Isto somente se torna possível, quando a verdade num sentido originário fundamenta pela primeira vez a relação entre homem (ser-aí) e coisa (ente). Nesse processo de articulação entre ser-aí e verdade, vemos essa ancorar-se numa zona originária: a transcendência.

Tendo em vista as formulações até aqui desenvolvidas, exploraremos de forma parcial a relação entre filosofia e ciência, haja vista que, Heidegger ao dividir o curso “**Introdução a Filosofia**” em duas seções, tem como objetivo, na primeira seção, conduzir tal relação de modo a construir um conceito existencial de ciência a partir da analítica do ser-aí, tendo como força motriz o problema da verdade. Para tanto, Heidegger lança a tese de a ciência ser um tipo de verdade: “como um tipo de verdade, ela é uma determinação essencial do ser-aí; não significa outra coisa senão um modo particular do ser-na-verdade.” (HEIDEGGER, 2008, p.175)

É no transcender (*filosofar*), ultrapassar o ente, na verdade originária que pertence essencialmente ao ser-aí, que a ciência como um tipo de desvelamento do ente, acontece. Então se torna necessário a busca dessa verdade originária que o ser-aí movimenta-se desde sempre, que fundamenta algo assim como a ciência (um tipo específico de desvelamento do ente). Essa verdade originária será encontrada na constituição ontológica do ser-aí enquanto ser-junto-a.

Para tanto, Heidegger atenta para um problema, a saber, antes desse algo com o caráter do desvelamento do ente acontecer por meio da ciência, o ser-aí já se mantém desde sempre junto ao ente, essa característica denomina-se ser-aí pré-científico. Antes do ser-aí manipular o ente como todos os aparatos técnicos intrínsecos á ciência – que são uma maneira de desvelar, manter relação com o ente, que Heidegger denomina ser-aí científico – aquele já se acha junto ao ente em uma relação de desvelamento originária.

Heidegger procura no ser-aí pré-científico um movimento que possibilite ao ser-aí científico acontecer. “O movimento que vai daquele (ser-aí pré-científico) a este ultimo (ser-aí científico) e faz com que algo assim como a ciência aconteça. Mas nesse movimento há uma comparação entre esses dois modos de ser, em que o ser-aí científico ganha fôlego como conhecimento mais preciso do ente frente ao ser-aí pré-científico” (HEIDEGGER, 2008, p.176)

Consistindo a ciência num tipo de verdade, derivada da verdade originária que tem como sede o ser-aí, Heidegger busca agora a essência da verdade científica. Para tanto, o filósofo alemão desenvolve a ciência “[...] *como uma postura fundamental da existência humana [...]*” (HEIDEGGER, 2008, p.178), isto quer dizer que, esta é caracterizada como um ato de tornar manifesto, e de deixar ser o ente nele mesmo.

Nesse horizonte, surge a constatação que o ser-aí, é essencialmente um ser-na-verdade, já encontra-se desvelando o ente, ou seja, muito antes do modo de ser científico do ser-aí, este movimenta-se num desvelamento originário do ente. Isto ocorre porque o ser-aí enquanto ser-junto-a, irrompe através de seu ser *ek-sistente*, a manifestação dos entes.

Munido da articulação de que o ser-aí é um ser-na-verdade, empreende que tal ser-aí já detém de antemão certa compreensão do ente, essa compreensão seria uma compreensão prévia do ser do ente, aquilo que faria com que o ente se manifestasse efetivamente. Essa compreensão prévia de ser daria indicativos de um campo demarcador para ciência, onde essa acharia seu limite mais genuíno. Na compreensão de ser, diz Heidegger: “A essência do conhecimento científico como conhecimento positivo consiste então naquilo que perfaz a possibilidade interna desse caráter “positivo”, nesse achar-se aí defronte manifesto nele mesmo.” (HEIDEGGER, 2008, p. 210)

A essência do conhecimento científico é a positividade, que somente é alcançada através de um projeto demarcador de campo, que por sua vez é alcançado numa projeção do ser do ente, característica intrínseca ao ser-aí por meio da transcendência.

O que no fundo Heidegger intenciona dizer é que, antes de todo o comportamento em relação ao ente, temos uma pré-compreensão do ser desse ente, que dirige todo nosso comportamento em relação a ele. O que interessa de fato é como se dá essa compreensão de ser que direciona nossa relação com ente.

A compreensão do ser que se mostrou uma ultrapassagem do ente, e concomitantemente uma via de relação com este é denominada

de transcendência. Então o problema da verdade fundamenta-se, essencialmente, na transcendência. Para tanto ao delimitar a ciência com um projeto prévio da compreensão de ser, e essa compreensão de ser mostrou-se fundamentada na transcendência, precisamos analisar como se dá tal compreensão de ser que garante que a ciência traga “*consigo a autêntica verdade sobre o ente*” (HEIDEGGER, 2008, p. 176). É através do problema da transcendência, que é inerente ao ser-aí que alcançamos um conceito existencial de ciência.

## Notas

<sup>1</sup> Universidade Federal do Pará (UFPA); Graduado em Filosofia;  
Orientador: Nelson José de Souza Júnior; nsouzajunior@yahoo.com

## Referência Bibliográfica

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Filosofia**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.

## Liberdade e coerção legal na doutrina kantiana do Direito

Ismael Campos Mendonça<sup>1</sup>

Quando tomamos como referência os principais textos kantianos, fica evidente a importância dada pelo filósofo de Königsberg ao conceito de liberdade tal como se pode encontrar desde a *Primeira Crítica*. Tal conceito ganha ainda mais importância em sua formulação na *Crítica da razão prática*. Em ambos os casos a liberdade é definida de duas maneiras, no sentido negativo e no positivo. No primeiro, é definida como independência das determinações sensíveis e no segundo, como a capacidade da razão pura de ser prática.

Por outro lado o filósofo também dissertou sobre a necessidade do desenvolvimento de leis externas que se aplicariam no trato dos homens uns com os outros. Na medida em que procurou proporcionar o princípio supremo da doutrina do Direito na primeira parte da *Metafísica dos costumes*, Kant deduziu que o exercício da liberdade exige aquela legislação externa. Todavia, aparentemente, é difícil conciliar o conceito de liberdade com o de coerção própria da legislação externa cuja necessidade é exposta naquela obra. Daí então a seriedade de tratar estes dois aspectos importantes do problema os quais serão objetos do nosso breve estudo: em primeiro lugar, de onde se origina esta necessidade coercitiva externa e, em segundo lugar, como é possível pensá-la, sem contradição com o conceito de liberdade, mas agora sob o fio condutor da doutrina kantiana do direito.

Para pensarmos a necessidade de coerção, isto é, do estabelecimento de leis externas que ordenam o comportamento em sociedade, vamos primeiramente delinear brevemente como Kant trata o problema das ações humanas em sociedade. É válido notar neste ponto que sempre se põe em relevo as dificuldades que o homem tem de pôr em

prática aquilo que a razão, enquanto faculdade prática ordena, ou, como diria Kant, não possui tão facilmente as forças para torná-la eficaz *in concreto*, no seu comportamento (1974, p. 199), as ideias da razão. De fato as ações deste possuem, não raro, como móveis, inclinações naturais, desejos e necessidades tais que concorrem fortemente com os desígnios da razão. Daí se destacar com frequência a forte dificuldade do homem em guiar suas ações unicamente por sua razão, já que possuir essa faculdade não garante necessariamente que suas escolhas estarão depuradas das inclinações naturais.

Outro aspecto relevante remete-se propriamente à condição social do homem. Este por um lado tende à socialização, pois é precisamente no seio da sociedade que este pode desenvolver suas disposições naturais. Sua capacidade de viver em sociedade lhe traz benefícios como, por exemplo, a mútua proteção contra inimigos além do que em sociedade é que este se sente verdadeiramente humano. Todavia, na mesma medida desta tendência para vivência social encontra-se sempre também uma resistência natural, já que o homem também tenta organizar ao seu próprio gosto as coisas à sua volta. Portanto, a inclinação à associação é dificultada por motivações egoístas e o conflito entre liberdades é inevitável.

A mesma sociedade que o obriga à união os coloca em condições de conflito. No texto *Ideia de uma história universal com um ponto de vista cosmopolita*, Kant denomina esta condição antagonônica de *sociabilidade insociável* (2002, p.25). Nesta condição de antagonismo o risco de dissolução da sociedade está sempre presente, a despeito do fato de o homem não poder prescindir da convivência pacífica. Está então o homem sempre na iminência de irromper em hostilidades contra os que estão à sua volta com o fito de realizar sua liberdade irrestrita e “soberana”.

Neste ponto, aparentemente nos deparamos com um problema: o homem *não é guiado inteiramente por sua razão*, ademais, ainda lhe é atribuída a máxima liberdade e este somente se desenvolve no seio da sociedade, todavia, é inevitável o aparecimento do conflito em uma sociedade onde a liberdade de todos não pode ser ilimitada. Se por um lado o homem necessita da máxima liberdade para desenvolver-se por outro isso gera um conflito da liberdade de cada agente. A coexistência da liberdade de cada um, segundo Kant, somente será possível em uma sociedade na medida em que a liberdade sob leis externas de cada um se encontre, portanto, unida no maior grau possível, isto é, como diz Kant, em uma “constituição civil” (2002, p. 27).

A solução do problema é superar o conflito por meio da constituição civil na esfera do Estado, que aplicam as leis jurídicas. Desse modo, pois, é uma necessidade que obriga o homem, diz Kant, “tão afeiçoado, aliás, à liberdade irrestrita a entrar nesse estado de coacção” (2002, p. 27, 28). O homem chega a um ponto em que toma consciência da necessidade, até mesmo para sua própria sobrevivência, da instituição de sociedades submetida às leis que disciplinem suas inclinações na mesma medida em que resguarda suas liberdades. É, portanto, sob a égide do direito dos homens que se garante a cada um, por intermédio do Estado, o que lhe é devido. É a condição hostil de um povo que os conduz à submissão as leis coercitivas para tornar a paz possível.

Por isso, na Primeira parte da *Metafísica dos costumes*, parágrafo C, Kant esboça os meios necessários para que se possa atingir a justa medida para ordenação da vida social do homem estabelecendo os parâmetros daquilo que vem a ser uma ação justa para todos, isto é, aquela que for capaz de “na sua máxima liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal.” (2008, p. 76, 77).

As liberdades poderão desse modo coexistir sustentando assim as relações entre uma pessoa e outra em uma comunidade e, sobretudo, permitirá a justiça na mesma. Daí a lei universal do direito que impõe a obrigação de agir de modo tal que no exercício da liberdade do agente este entre em harmonia com a liberdade de todos os demais. Todavia, na medida em que somente expõe o que é direito, aquela lei universal jurídica não é motivo suficiente para ação. É neste momento, pois, que Kant, no parágrafo D, parágrafo este que serve de mote para nosso texto, estabelece precisamente a competência de exercer coerção externa. Diz ele no título do parágrafo que “O Direito está ligado à competência de exercer coerção” (2008, p. 77). O Direito tem, portanto, o poder de coerção, tendo em vista sua lei universal, com o objetivo de salvaguardar a liberdade de todos, fazendo-lhes justiça.

Com efeito, até aqui pudemos mostrar de onde surge a necessidade de coerção legal externa. Cabe agora examinar as aparentes dificuldades que surgem quando pensamos a competência coercitiva que mencionamos acima com o conceito de liberdade, sobretudo na forma que esta assume sob o fio condutor do direito. Para compreendermos o segundo aspecto do problema, temos que examinar como Kant descreve a competência para exercer coerção legal externa. Ora, é certo que há uma lei universal do direito que impõe uma obrigação, da qual se está consciente, mas é igualmente certo que a consciência desta imposição não é por si só capaz, como supracitado, de ser o motivo da ação, daí, portanto, o efeito coercitivo do Direito. De maneira que o filósofo justifica ainda no parágrafo D que

tudo que é injusto é um obstáculo à liberdade de acordo com leis universais. Mas a coerção é um obstáculo ou resistência à liberdade. Consequentemente, se um certo uso da liberdade é ele próprio é um obstáculo à liberdade de acordo com leis universais (isto é,

injusto), a coerção que a isso se opõe (como um impedimento de um obstáculo à liberdade) é conforme a liberdade de acordo com leis universais (isto é, é justa) (2008, p. 77).

Fazendo, também, referência a este parágrafo Höffe afirma que

Nesta faculdade coercitiva ele não vê uma força contrária à razão, nem uma ilegítima pretensão moral de um ordenamento jurídico positivo, mas sim um elemento irrenunciável e válido a priori de todo Direito. Por mais paradoxal que pareça: sem a faculdade coercitiva não é possível conceber um ordenamento jurídico destinado a garantir a convivência de liberdade (2005, p. 241).

Com a devida atenção a este parágrafo (§ D) o aparente paradoxo indicado por Höffe desaparece. O objetivo da coerção por meio das leis será, inevitavelmente, o de impedir ações injustas. Em outras palavras “as leis jurídicas precisam ter condições de obrigar de maneira efetiva” (TERRA, 2004, p. 21). Terra aponta que na lei jurídica não se realiza a liberdade – e, por conseguinte a autonomia que esta implica – tal como acontecia na esfera da ética. Isto não quer dizer, no entanto, que o direito seja necessariamente alheio à liberdade.

Desse modo para compreendermos este aspecto deve-se recorrer a explicação indicada inicialmente pelo próprio Kant quando afirma que à competência do direito de coagir deve ser compreendida a partir do princípio de contradição. Na Doutrina kantiana do Direito negar a liberdade é negar o justo. Assim, aparentemente, sua coercitividade parece injusta na medida em que nega (limita) a liberdade. Todavia, se um determinado uso da liberdade causa injustiça, negá-lo ou impedi-lo não é

injusto. Com efeito, a coerção sobre tal liberdade não implica injustiça, conclui-se assim que há, decerto, justiça na coercitividade jurídica.

Há, além disso, uma reciprocidade nessa coerção que garante a liberdade. Kant denomina essa condição recíproca entre os indivíduos de condição civil (2008, p. 153), condição em que todos estão submetidos às leis do Direito ao qual cabe ao Estado fazer cumprir. Daí insurge novamente, em uma conclusão apressada, uma contradição entre o mesmo poder coercitivo do direito, sob a vista do Estado, na medida em que este está, como fonte externa e aparentemente heterônoma, na posição de exigir submissão as leis e a liberdade de cada indivíduo. Com efeito, como a reciprocidade e a garantia dos direitos é tornada efetiva por meio Estado, que concebe e exige submissão às suas leis, e isto “contra” a vontade privada dos seus membros, parece que essas leis só podem ser entendidas como leis de heteronomia, ou seja, como leis dadas de fora da vontade dos indivíduos e, portanto, limitando suas liberdades.

Com o objetivo de contornar esta conclusão, é necessário que a doutrina kantiana do direito público seja entendida devidamente como parte do direito natural (racional), tendo em vista as condições sob as quais um Estado pode ser reconhecido como racional, isto é, como fonte de leis universalmente válidas. Desse modo estas leis longe de ser uma “manifestação empírica e subjetiva de força ou violência [...] se opõe racionalmente a tudo que obsta a liberdade” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 331). Entre as condições desse Estado está a de que o povo ou a totalidade dos indivíduos submetidos a um Estado constitua o poder legislador:

O poder legislativo pode pertencer somente à vontade unida do povo, pois uma vez que todo direito deve dele proceder, a ninguém é capaz de causar injustiça mediante sua lei [...] Portanto, somente a vontade concorrente e unida de todos, na medida em que cada

um decide o mesmo para todos e todos para cada um, e assim somente a vontade geral e unida do povo pode legislar (2008, p. 156, § 46).

Desse modo as leis a que todos têm de se submeter são originárias da vontade unida de todos <sup>2</sup>, o que define a liberdade jurídica (ou externa) de cada um, segundo a indicação no texto *À paz perpétua*, como autorização de obedecer às leis externas, mas somente aquelas às quais se pôde dar assentimento (2010, p.25 *nota*). Desta maneira é da liberdade mesma que se deriva então uma espécie de autorização (recíproca) à coerção.

Na esfera do Estado é precisamente desta autorização concedida pela liberdade jurídica que se pode pensar, portanto, sem incorrer em contradição entre liberdade e coerção legal externa às quais todos devem submeter-se e que na verdade falar em Direito é falar em liberdade. Com efeito, pelo que pudemos examinar até aqui – e, sobretudo, por esse último aspecto – podemos nos arriscar, e ir além, e afirmar que a coercitividade própria do direito na verdade não somente não contradiz o conceito de liberdade como está também analiticamente contido naquele conceito.

Com efeito, Kant reconhece no homem, fazendo par a Aristóteles – este último ainda que sob um contexto e perspectivas diversas daquele –, a inclinação e mesmo necessidade de associação. Neste aspecto no texto *Política*, Aristóteles afirma que quem “é incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja autossuficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus” e que desse modo em nossa natureza há, diz ele, “o impulso para participar de tal comunidade” (1985, p. 14, 15). Em ambos os casos há um móbil que encaminha o homem à sociedade

Como vimos, há necessidade do homem de viver em sociedade, e isso a despeito das “forças” que o impulsionam ao caminho oposto dessa convivência, como de fato pudemos reconhecer nas breves considerações acima, acerca da condição antagônica do homem. Ao homem cabe, segundo o filósofo de Königsberg, uma finalidade política progressiva que se observa a partir do direito. Se Aristóteles viu na sociedade um meio do homem transcender sua incompletude, Kant por fim traduziu isso na necessidade do homem se sentir verdadeiramente humano e obter justiça no convívio com seus iguais.

## Notas

<sup>1</sup> Universidade Federal do Pará – UFPA, Graduando em Filosofia.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr. Pedro Paulo da Costa Corôa.

E-mail: callmeismael@ymail.com.

<sup>2</sup> Höffe chama atenção para o fato de que a *vontade geral* não é garantida no âmbito emprírico-fático. Antes, que o processo concreto de unificação das vontades correria o risco de desfiguração por juízos precipitados, parcialidade ideológica, violência, etc., etc. (2005, p. 256). Com efeito, a ideia e *vontade geral*, bem como a doutrina kantiana do direito, de modo geral, tratam-se de princípios racionais e, enquanto tal, não possuem correspondentes adequados na experiência e conseqüentemente a aplicação efetiva esbarra nas limitações inevitáveis presentes nos agentes humanos. Segundo Ricardo Terra, sua importância, portanto, se remete a servir como padrão de medida para possibilidade avaliativa do direito positivo – histórico (2004, p. 18).

## Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L & PM, 2010.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. Ideia de uma história universal com um ponto de vista cosmopolita.  
in: *À paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro, 2008.

TERRA, Ricardo. *Kant & o Direito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.

## Liberdade e Vontade na ética kantiana

Natália Santos Abul Hosson<sup>1</sup>

Para compreender os conceitos de liberdade e vontade na ética kantiana, é mister, antes de mais nada, que se analise e que se entenda o contexto histórico onde este se encontra.

Na Idade Média, o aperfeiçoamento moral pautava-se na busca da perfeição do amor a Deus, tendo o *logos* da moralidade exterior ao sujeito e influenciado pelos dogmas da Igreja Católica. A ética encontrava-se desvinculada da ideia de razão, propondo a passividade do homem frente aos desígnios divinos.

No entanto, a partir da Idade Moderna passa-se a romper com este posicionamento a respeito do *logos* da moralidade humana. O pensamento moderno desenvolveria a autonomia do sujeito e, por conseguinte, sua individualidade e subjetividade, agora pautada na razão e, principalmente, na inclinação natural do homem para o desenvolvimento do conhecimento e formulação de uma ética intrinsecamente humana. Com isso, os valores morais não estariam mais pautados em Deus, mas fundamentados na razão do próprio homem.

A universalidade da ética deveria se centrar agora na autonomia humana. Surge Immanuel Kant (1724-1804) com uma moral racional, universal e que centra na liberdade do indivíduo o valor das ações desenvolvendo a concepção de que a natureza racional seria inerente à moral.

A filosofia moral de Kant tomaria a razão como regra e fundamento para a sua construção. O homem seria o único ser capaz de agir inteligivelmente sobre o meio sensível, com liberdade para, de acordo com sua vontade, se autodeterminar em uso da razão. A razão seria a

condicionante para a determinação da liberdade humana e legisladora das normas universais que deveriam ser seguidas pelo ser racional. Estas normas universais seriam aquelas cujas ações fossem aceitas por todos, na crença de que uma pessoa deveria se comportar da forma que esperaria que outra se comportasse na mesma situação.

## 1. DA POSSIBILIDADE DE UMA CAUSALIDADE LIVRE:

O conceito de liberdade é tratado inicialmente na terceira antinomia na “Dialética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*, na qual é lançado o seguinte questionamento: Para explicar os fenômenos do mundo em seu conjunto “é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade” (Kant, pag. 472 A) ou a causalidade das leis naturais seria a única das quais estes poderiam se derivar?

Para defender a possibilidade de uma causalidade livre, Kant argumenta que a proposição de que as leis naturais seriam as únicas possíveis para explicar o mundo fenomênico em conjunto se contradiz, pois, ao se admitir esta como única possibilidade de derivação dos fenômenos do mundo, seguindo a regra rigorosa de que “tudo o que acontece pressupõe um estado antecedente, ao qual sucede inevitavelmente segundo uma regra” (KANT, 2001, p. 472 A) que estaria vinculada às condições da intuição, às formas de tempo e espaço, levando ao problema do caráter infinito da relação causa. De modo que uma ação localizada em determinado espaço/tempo estaria condicionada a uma ação anterior que seria o efeito de uma precedente. Teria, pois, um caráter de infinitude do regresso temporal da série de condições, sendo este o fator limitante ao se defender as leis naturais como as únicas possíveis. Segundo aspiração de Kant (2001, p. 474 A): “Portanto, se tudo acontece segundo simples leis da natureza, sempre haverá somente um início subalterno e jamais/ um primeiro início; conseqüentemente, jamais haverá uma completude da série do lado das causas precedentes umas das outras”.

Ora, segundo esta lei, no mundo dos fenômenos regido somente pelas leis naturais não seria possível encontrar a condição última, o incondicionado, isto é, aquele elemento ou ação que não dependeria de condições para existir, ficando o homem preso ao encadeamento sucessivo do determinismo da Natureza, limitando, ou até mesmo subtraindo, a faculdade supra-sensível humana. Visto isto, seria necessário admitir-se uma causalidade que está fora do mundo do conjunto dos fenômenos da natureza, “uma causalidade pela qual algo acontece sem que a causa disso seja ainda determinada ulteriormente segundo leis necessárias por uma outra causa precedente” (KANT, 2001, p. 474 A). Seria necessário admitir, portanto, uma liberdade transcendental, uma “espontaneidade absoluta” que dê, segundo Kant, por si só início às series fenomênicas precedentes das leis naturais. Mas como seria possível a interação entre estas duas causalidades, a natural e a livre?

Segundo Kant, a partir dos fenômenos, só se poderia afirmar a existência da causalidade através das leis naturais que se encontram localizadas em um dado tempo/espaço. Neste âmbito, o homem estaria sujeito à sistemática de causa/efeito das leis naturais, sendo considerado também como fenômeno e, por conseguinte, as suas ações não seriam consideradas legitimamente livres, mas somente ligadas por um encadeamento rigoroso natural.

Entretanto, em uma ordem inteligível, não condicionada ao tempo/espaço, seria possível pensar uma causalidade por liberdade, na qual o homem não seria entendido como um elemento fenomênico, mas como um ser na atribuição do uso de sua faculdade supra-sensível, a razão, sendo capaz de dar um começo a uma série de fenômenos. A sua ação seria tomada como legitimamente livre, possibilitando ao sujeito ser a causa incondicionada de sua ação, tornando viável, então, a possibilidade de pensar a ideia de liberdade como outro meio alcançável de onde se possam

derivar os fenômenos. Mas deve-se levar em consideração que esta causalidade livre e inteligível seria possível desde que se atribua ao homem um caráter inteligível e reflexivo regulado pela razão humana, e não por qualquer outro fator externo a este.

Segundo Pascal (2005, p. 146), no que diz respeito ao mundo sensível, “as ações do homem estão ligadas por um encadeamento rigoroso. Mas no mundo inteligível, que foge ao tempo, nada é anterior à determinação de sua vontade”. É claro que o caráter sensível humano encontra-se submisso ao encadeamento fenomênico regido pelas leis naturais, no qual o arbítrio humana sofre interferência de impulsos sensíveis, mas suas ações. Contudo, no uso da liberdade, derivado do seu caráter inteligível, que via razão, permite-o agir sobre o meio, podendo determinar a si mesmo de forma livre, pois, na *Crítica da Razão Prática*, ao demonstrar que a contradição resultante entre a causalidade natural e livre é, somente, aparente, pois

[...] a necessidade natural, que não pode coexistir com a liberdade do sujeito, só se aplica às determinações da coisa que se encontra sob condições temporais por conseguinte, só às do sujeito agente considerado como fenômeno, cujas ações, como também os motivos que as determinam, residem no tempo passado e que não está mais em seu poder [...]. Mas o mesmo sujeito que, precisamente, por outro lado, tem consciência de si mesmo como de uma coisa em si, considera também sua existência como não submetida às condições do tempo e a si próprio como determinado simplesmente por leis que recebe da razão individual (KANT, p. 120)

Kant supõe uma liberdade transcendental compatível com a causalidade fenomênica, distinguindo-se no homem um caráter empírico, onde se encontra preso ao mundo dos fenômenos, e um caráter inteligível

ligado a um estado supra-sensível, escapando a este mundo. Esse caráter inteligível, ou seja, a sua liberdade, tornaria possível a construção e fundamentação da moral humana, pois possibilitaria ao sujeito, apesar deste ser influenciado pelos impulsos sensíveis naturais aos quais estariam ligados essencialmente a interesses particulares, ser livre para poder se distanciar das inclinações decorrentes de sua natureza, de lhes resistir, por menos que seja, e, de acordo com sua vontade, se aproximar do outro.

## 2. DO CONCEITO DE LIBERDADE:

Segundo Kant, como já foi visto, somente seria possível conceber dois tipos de causalidade no mundo do conjunto dos fenômenos: a causalidade segundo as leis da natureza e a causalidade livre.

Esta causalidade por liberdade seria uma lei geral, uma ideia transcendental pura, onde há a espontaneidade das ações humanas. Entretanto, desta liberdade como ideia pura se derivaria a liberdade prática, guiada pela razão prática, que é o objeto da lei moral kantiana.

É mister, pois, diferenciar estas duas liberdades inerentes ao homem, a liberdade transcendental que seria tratada como lei junto às naturais e uma prática que diria respeito ao livre arbítrio humano frente as suas escolhas, em seu meio.

### 2.1. SOBRE A LIBERDADE TRANSCENDENTAL:

Na *Crítica da Razão Pura*, a liberdade é entendida como uma ideia transcendental, conceituando-a na terceira antinomia como uma “espontaneidade absoluta das causas, capaz de começar por si mesma uma série de fenômenos” (KANT, 2001, p. 474 A), na qual elenca o seguinte:

[...] em sentido cosmológico, a faculdade de começar de *si mesmo* um estado cuja causalidade, não é subordinada por sua vez, segundo a lei da natureza, a uma outra causa que a determina

quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, primeiramente, nada contém tomado da experiência e da qual, em segundo lugar, o objeto não pode ser dado de um modo determinado em nenhuma experiência. (KANT, 2001, p. 561)

Deve-se entender esta liberdade em seu sentido cosmológico, como uma ideia transcendental. Tendo em vista que, “em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência” (KANT, 2001, p. 561).

Kant também contrapõe esta liberdade dada em seu aspecto transcendental à liberdade prática, isto é, a dada em seu sentido prático, a qual tornaria possível fundamentar-se a moral segundo o filósofo. Entretanto, deve-se levar em consideração que se não houvesse uma liberdade transcendental seria impossível o estabelecimento de qualquer liberdade prática.

A liberdade transcendental é, portanto, uma problemática da razão pura que não pode ser demonstrado pela experiência como acontece com a liberdade prática, permanecendo como uma ideia ou um conceito, como mostra Kant, não podendo apoiar-se em nenhuma intuição sensível. Tem, portanto, um caráter negativo, por ser pura e independente das experiências sensíveis, pois, como defende Kant (2001, p. 831):

Conhecemos, pois, por experiência, a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão (do ponto de vista da sua causalidade a iniciar uma série de fenômenos) relativamente

a todas as causas determinantes ao mundo sensível e, assim, parece ser contrária à lei da natureza, portanto a toda a experiência possível e, por isso, mantém-se em estado de problema.

A liberdade mesmo dada como uma ideia, neste contexto, seria um conceito universal da razão, dado o caráter inteligível do sujeito. A liberdade seria, pois, universal, isto é, válida para todos os homens, vinculando-se diretamente a racionalidade.

A existência ou comprovação de uma liberdade que vá de encontro ao determinismo da natureza, tendo um caráter transcendente que ultrapasse os limites dados pelos impulsos sensíveis, tornaria possível estabelecer a liberdade no campo prático, no que concerne a possibilidade de se construir uma moral.

## 2.2. SOBRE A LIBERDADE PRÁTICA

Em um sentido prático, a liberdade pode ser entendida como a independência da vontade em relação à sensibilidade, na qual o sujeito é evidenciado pelo conceito de arbítrio, de onde, de acordo com Kant (2001, p. 562), “O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberam* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis”.

A liberdade é uma propriedade da vontade do homem que enquanto sujeito racional diferencia-se do animal, do *arbitrium brutum* que é determinado inteiramente pela sensibilidade, e do *arbitrium purum*, dos seres que são inteligíveis e independentes do sensível. A liberdade humana, entretanto, caminharia entre estes dois extremos, ela tanto pode ser afetada pelos impulsos sensíveis quanto pode determinar a si própria via razão, sendo livre para poder optar entre estes dois.

De acordo com a filosofia kantiana, o *dever* vincular-se-ia a noção de liberdade, tendo em vista que, quando um indivíduo obedece a uma norma moral, ele atende ao que a razão em sua liberdade nomeou como sendo bom, ou correto. Este *dever* seria o querer fazer o que é considerado bom. Entretanto, nenhuma ação realizada a partir de inclinações, como interesse ou obediência a leis jurídicas, pode ser considerada moralmente correta, haja vista que esta disposição ao *dever* deve ser o fim de qualquer atividade moral, nunca um meio almejando algum propósito.

### 3. SOBRE A VONTADE HUMANA:

Apesar ser o homem racional, ele também se afeta por inclinações e impulsos sensíveis, sem que assim deixasse sua faculdade racional. Haja vista isto, é mister distinguir dois tipos de vontade em um ser racional.

Primeiramente, poder-se-ia pensar os seres dotados de uma vontade perfeita, na qual a razão determinaria absolutamente sobre esta. O ser em geral teria, portanto, uma vontade santa e inteiramente racional, não sendo afetada por nenhuma afecção sensível, por conseguinte, suas ações seriam sempre consideradas morais, dado o seu caráter de amplitude racional, porém este ser detentor de uma vontade santa ou perfeita trata-se apenas de um conceito que deve ser seguido pelo ser finito, pelo homem, tendo-a como um ideal para suas ações morais, pois segundo Kant (CRPr, p. 49), “Essa santidade da vontade é, contudo, uma ideia prática que deve necessariamente servir de *arquetipo*; e a única coisa que convém a todos os seres finitos racionais consiste em dela se aproximarem até o infinito”.

Existiria também uma vontade que não seria determinada exclusivamente pela razão, isto é, ela não seria absolutamente racional. Esta vontade não estaria sujeita somente à razão, mas também a impulsos

e inclinações da sensibilidade, havendo um conflito que, segundo Pascal (2005, p. 127) estaria “entre a razão e a sensibilidade na determinação da vontade”.

Neste caso, a adequação da vontade à razão é representada sob a forma de obrigação. A vontade obedeceria à razão somente se fosse constrangida por ela, pois não se trata de uma vontade santa, mas sim de uma vontade imperfeita.

É mister considerar que, a vontade humana neste caráter de imperfeição, as leis da razão se apresentariam à vontade como mandamentos, isto é, elas teriam a fórmula de imperativo, objetivando superar a disparidade entre o que é possível (ideal) e o efetivo (experiência), pois, de acordo com Kant (FMC, p.17), “Todos os imperativos são expressos pelo verbo dever, e indicam, por esse modo, a relação entre uma lei objetiva da razão e uma vontade que, por sua constituição subjetiva, não é necessariamente determinada por essa lei (uma coação)”.

Este imperativo de que trata Kant, como uma lei a ser seguida, é denominado categórico. Tendo em vista que é uma ação necessária em si e por si mesma, ele seria incondicional e dotado de um caráter universal em seus mandamentos da moral.

A formulação do Imperativo Categórico exige a universalidade no princípio de determinação da vontade humana, estabelecendo, segundo Kant (FMC, p.83), a seguinte regra: “Procede apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se torne em lei universal”.

Assim, a esta lei deve ser dada também a noção de *dever* que seria necessário, pois o homem é imediatamente determinado pelas inclinações e para conseguir realizar a lei moral, deve representar a noção

*dever*. Haja vista que, se a *vontade* do homem fosse perfeita, não necessitaria da noção de *dever*, como em seres de vontade santa, pois eles espontaneamente agem conforme a lei moral, em nome de todos os seres racionais. Portanto, o *dever* somente é necessário porque a *vontade* do homem constitui uma dualidade, a vontade de todo o ser racional de agir conforme o Bem e os desejos particulares inerentes às inclinações. Essas leis seriam, pois, uma determinação imperativa que deveria ser analisada nas decisões morais que se venha a praticar e que possa ser realizada, ou praticada por todos, sem prejuízo individual ou coletivo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conceitos como liberdade transcendental, prática e vontade humana seriam fatores determinantes para a implementação do processo de construção moral. Entretanto, devem-se levar em consideração outros conceitos, tais como o de Imperativo Categórico e o de *dever*. Todos estes se encontram entrelaçados e harmônicos, quando Kant busca fundamentar os limites de uma possível legislação moral. É mister ressaltar que, para que está seja possível deve-se centrar a discussão filosófica e reflexiva da ética kantiana no homem dotado de racionalidade, mas que também seria vulnerável a impulsos sensíveis, aos desejos e inclinações naturais. Entretanto, teria a vontade, a autonomia de se determinar neste meio, a liberdade partiria do sujeito em si, para fora. Kant busca os limites de uma ética possível pela análise do homem não do meio, partir-se-ia, portanto, de dentro para fora.

## Notas

1 UEAP (Universidade do Estado do Amapá), graduanda no curso de Licenciatura Plena em Filosofia.

Email: nath\_hosson@hotmail.com

Orientador: Danilo Citro.

## Referências Bibliográficas

### REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS:

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkion, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Antônio Carlos Braga. Editora Escala.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Editora Nacional.

### REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS:

PASCAL, Georges. *Comprender Kant*. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. *Reflexão e moral na filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Martins Fontes, 2005.

SCRUTON, Roger. *Kant*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2011

## O aspecto filosófico da história no Segundo Sexo de Simone de Beauvoir

Karla Cristhina Soares Sousa<sup>1</sup>

### SOBRE A AUTORA

Simone de Beauvoir nasceu na cidade de Paris, na França no dia 9 de janeiro de 1908. Era a primogênita de duas irmãs, filha de um casal descendente de famílias tradicionais, porém decadentes. Seu pai era o advogado, ex-membro da aristocracia francesa. A mãe era filha da alta burguesia. Teve educação católica e já tinha planos na adolescência de ser uma escritora. Sempre frequentando escolas particulares, Beauvoir se graduou em filosofia em 1929 com a tese sobre Leibniz. Neste mesmo ano tem um encontro com o filósofo existencialista Jean-Paul Sartre. Fez parte de um grupo de filósofos-escritores associados ao existencialismo junto com este, movimento que teve enorme influência na cultura europeia de meados do século passado, com repercussões no mundo inteiro. Simone de Beauvoir morreu em Paris, em 14 de abril de 1986.

Teve como principais obras os romances *A Convidada*, *Os Mandarins*, os ensaios *O Segundo Sexo* e *Por uma moral da ambiguidade*.

### INTRODUÇÃO

Neste trabalho busca-se entender a construção dos primórdios de uma filosofia feminista, a partir das análises empreendidas pela filósofa francesa Simone de Beauvoir em sua obra *O Segundo Sexo*, especificamente ao que se refere ao discurso da História que condicionaram a construção da mulher como Outro sexo.

Trata-se de um estudo filosófico sobre a obra *O Segundo Sexo*, considerada referência básica para as discussões sobre a questão de gênero na contemporaneidade. A obra faz uma ampla análise das questões relativas

à biologia, à psicanálise, ao materialismo histórico, aos mitos e à educação que norteiam o universo feminino, negando completamente ideias e estudos que tratem de uma suposta natureza feminina.

Dividida em dois volumes, o primeiro volume se refere aos fatos e aos mitos que envolvem a mulher na cena social, vendeu este 22 mil exemplares logo na primeira semana, e o segundo que trata da experiência vivida pelas mulheres, saiu seis meses após o primeiro, recebendo críticas positivas e negativas. O livro ganhou amplitude internacional, sendo traduzidos para diversas línguas.

A temática abordada por Beauvoir nessa obra perpassa pela problemática do sexo feminino ser visto como Outro perante o sexo masculino. Para a autora a questão da alteridade é uma categoria fundamental no pensamento humano, segundo nenhuma coletividade se define nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si. Assim, a rejeição e a opressão do Outro sexo se fundamenta por bases idealistas, considerando o antagonismo das consciências uma justificativa para a oposição entre o Mesmo e o Outro. O homem é o Sujeito, o Absoluto; A mulher é o Outro.

Pela perspectiva da moral existencialista, Beauvoir afirma que o drama da mulher se encontra no conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial. Dessa forma, abre-se um leque de questões nas quais ela irá elucidar ao desenvolvimento da obra, definindo a mulher em termos de liberdade.

A partir das dicotomias natureza-cultura, sujeito-objeto, Mesmo-Outro, imanência-transcendência, Beauvoir discute a situação feminina procurando uma explicação filosófica para a opressão da mulher,

entendendo que o grande problema desta, encontra-se na incapacidade para a transcendência, que decorre não da sua essência, mas pelas possibilidades de fazer escolhas.

A filósofa afirma que ninguém nasce mulher, torna-se mulher. O gênero é construído, não é o destino biológico, psíquico, econômico que define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade, mas o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino.

E partindo de uma análise existencialista dos dados históricos, poderemos entender como essa situação de opressão feminina evoluiu através do tempo constituindo esse “segundo sexo”.

## AS BASES FILOSÓFICAS DA HISTÓRIA

O século XX foi marcado pela crescente presença feminina em profissões reconhecidas no mundo do trabalho, com necessidade dos países envolvidos nos conflitos de mais recursos humanos para cuidar das atividades nas fábricas trouxe para Europa desestabilizações nas representações femininas e masculinas tradicionais.

O fato histórico apesar de não ser irrelevante não seria o bastante para entender a necessidade da problemática levantada por Beauvoir no livro *O Segundo Sexo*, ela que era considerada uma das representantes da corrente existencialista<sup>2</sup> que tinha como preocupação principal à reflexão sobre a experiência vivida. Entendeu que essa produção intelectual se mesclava à sua própria experiência, afirmou que “se descobria” na condição de “segundo sexo” à medida que sua pesquisa ia evoluindo.

No verão de 1946, Beauvoir se perguntava o que deveria escrever a seguir. Queria escrever sobre ela mesma, e Sartre a estimulou.

Mais uma vez, ele lhe perguntou: O que significa ser mulher?

Ela respondeu, sem muita paciência, que, para ela, não significava muito. Levava o mesmo tipo de vida que seus amigos homens, tinha os mesmos privilégios e nunca se sentira inferior por causa de sua feminilidade.

“Assim mesmo”, insistia Sartre, “você não foi criada da mesma maneira que um menino: devia analisar mais isso”.

Beauvoir tinha certeza de que podia se livrar logo da pergunta. Foi à Bibliothèq̃ue Nationale e pesquisou o que pôde sobre a condição da mulher e os mitos do feminismo. Passou semanas lá e ficou espantada com suas descobertas. “Foi uma revelação. Este era um mundo masculino, minha infância fora alimentada por mitos forjados por homens, e eu não reagira a eles da mesma forma que talvez tivesse reagido se fosse menino”.

Tal foi seu interesse no assunto que ela deixou de lado o projeto das memórias e embarcou no que imaginou que seria um longo ensaio. Seria um livro grosso, um marco no século XX chamado *O Segundo Sexo*.<sup>3</sup>

A corrente existencialista é uma reflexão filosófica sobre o homem, ou melhor, sobre o ser do homem enquanto existente. Propunha que primeiro o homem existe no mundo e, só depois, se define por meio do que faz na vida, afirmando que a existência precede a essência.

O que significa dizer, que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialismo o concebe, só não é passível de uma definição porque, de

início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. (...) O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo: é esse o primeiro princípio do existencialismo.<sup>4</sup>

Esse princípio existencialista é observável em todo desenvolvimento da obra. A mulher, assim como o homem, é um ser humano que não é pré-fabricado, ela não possui essência é ela que se constrói em termos de liberdade.

Para essa corrente a existência caracteriza-se pela dicotomia de movimento Transcendência-Imanência, estas desempenham um papel fundamental na ontologia existencialista e, particularmente em Beauvoir, explicam o curso de vida diferente de homens e de mulheres na história da humanidade.

Para Beauvoir o sujeito realiza-se como transcendência de si, que é o movimento de superação de um estado inicial. Esta superação é observada quando o ser assume seu estado original de liberdade e, então, realiza o ultrapassamento desse estado.

Na imanência se verifica a passividade ontológica, não há a superação do estado inicial e o não exercício da liberdade de constituir-se. A imanência pode ser resultado da opressão ou pode ser realizada como escolha, e acontece quando o ser demite-se de sua condição de sujeito soberano.

Através dessa dicotomia que caracterizam os movimentos de existir, Transcendência- Imanência, Beauvoir mostrará que o mundo sempre pertenceu aos machos, fundamentando pela luz da filosofia existencial, ela buscará na história entender como a hierarquia dos sexos se estabeleceu na decorrer do desenvolvimento da humanidade.

A sua análise começa desde dos dados da pré-história até o reconhecimento pela ONU da igualdade de direitos dos dois sexos na contemporaneidade, no desenrolar da análise observa-se que a evolução da condição feminina não prosseguiu de forma contínua.

Para a autora a humanidade não procura manter-se enquanto espécie, ela tende a superar-se. A mulher nos primórdios limitou-se biologicamente a repetir a criação da espécie, enquanto o homem procurou reinar o instante e construir um futuro, através de domínios técnicos. E foi este fato que possibilitou ao homem escravizar a Natureza e a Mulher.

Enquanto os homens faziam o movimento de transcendência, criando valores, costumes e religiões e apesar das alguns protestos isolados contra a dureza do seu destino, as mulheres nunca lhes disputaram esse império: “A fêmea, mais do que o macho, é presa da espécie; A humanidade sempre procurou evadir-se de seu destino específico; pela invenção da ferramenta, a manutenção da vida tornou-se para o homem atividade e projeto, ao passo que na maternidade a mulher continua amarrada a seu corpo, como um animal<sup>5</sup>”.

Além da dicotomia Transcendência- Imanência retirada das bases sartrianas, Beauvoir utiliza a dicotomia Mesmo-Outro fazendo referencia a formação da consciência da alteridade. Na história verifica-se que o homem só se pensa pensando o Outro, que de início não tem esse caráter sexual, apenas pelo fato da diferenciação, a mulher torna-se Outro para o Homem. Assim, o homem revestiu-se de sua dignidade o que ele conquistou e possuiu, a mulher: “Dizer que a mulher era o Outro equivale a dizer que não existia entre os sexos uma relação de reciprocidade( ...) A sociedade sempre foi masculina ; o poder político sempre esteve nas mãos dos homens.(...) As mulheres nunca, portanto, constituíram um grupo

separado que se pusessem para si diante do grupo masculino; nunca tiveram uma relação direta e autônoma com os homens <sup>6</sup>.

A Alteridade é uma categoria fundamental para entender o pensamento humano, o sujeito só se põe em se opondo, ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro inessencial, o objeto. Essa coisificação da mulher por partir do homem, abriu para ela um caminho nefasto, por ser cortado da sua transcendência, frustrado de todo valor, passiva, alienada e perdida e ao mesmo tempo um caminho fácil por evitar angústia e a tensão da existência autenticamente assumida.

Concluindo que a história da mulher foi feita por homens que impossibilitaram a realização da condição humana feminina, coisificando sua existência e escravizado suas vontades.

## Notas

<sup>1</sup> Graduanda pelo curso de licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

*E-mail:* [karla-sousa@hotmail.com](mailto:karla-sousa@hotmail.com).

Trabalho orientado pela Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Rita de Cássia Oliveira.

<sup>2</sup> Corrente filosófica em voga nessa época na França.

<sup>3</sup> ROWLEY, Hazel. *Tête-à-Tête*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006. p. 205.

<sup>4</sup> SARTRE, Jean – Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. A imaginação: Questão de método. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. 3. Ed. São Paulo :Nova Cultural, 1987, p. 6.

<sup>5</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v. p. 104

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 110

## Referências Bibliográficas

BEAUVOIR, Simone. *Balanço Final*. Tradução de Rita Braga. 4<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira,

\_\_\_\_\_. *O segundo sexo*. Tradução de Sérgio Milliet. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v.

\_\_\_\_\_. **Por uma moral da ambiguidade.** Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo.** In: *O corpo educado*. Guacira Lopes Louro (org.). 3ª. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010, pp.151-172.

\_\_\_\_\_. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Tradução de Renato Aguiar. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

\_\_\_\_\_. **Variações sobre sexo e gênero: Beauvoir, Wittig e Foucault.** (Tradução de Nathanael da Costa Caxeiro). In: *Feminismo como crítica da modernidade*. BENHABIB, Seyla & CORNELL, Drucilla (coordenadoras). Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1987, pp139-154.

ROWLEY, Hazel. **Tête-à-Tête.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

Sartre, Jean-Paul. **O ser e o nada.** Tradução de Paulo Perdigo. 20ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Existencialismo é um Humanismo.** A imaginação: Questão de método. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. 3. Ed. São Paulo :Nova Cultural, 1987.

## O caráter da pesquisa em Filosofia<sup>1</sup>

*Prof<sup>ª</sup> Dra. Elizabeth de Assis Dias<sup>2</sup>*

O objetivo do presente trabalho é esclarecer o caráter da pesquisa filosófica e como de certa forma se configura tal pesquisa no âmbito da Filosofia. Tomando como referência o próprio significado do termo pesquisa, que em seu sentido etimológico significa “procurar, buscar com cuidado, procurar por toda a parte, informar-se, inquirir, perguntar, indagar bem, aprofundar na busca”, constatamos que a Filosofia, em sua origem, já se define como uma atividade de pesquisa, pois ela não é propriamente a Sophia, a sabedoria, mas o amor à sabedoria, ao saber. A Filosofia é, assim, essencialmente uma atividade de busca, de indagação, de questionamento frente ao real. O filósofo é o que pesquisa, indaga, investiga. Uma vez esclarecido esse caráter próprio a Filosofia de não se definir como a posse de um saber, mas como a sua busca iremos analisar qual seria objeto de investigação da Filosofia e o que caracteriza a pesquisa filosófica. Para tal faz-se necessário distinguir a pesquisa filosófica da pesquisa realizada pela ciência.

Elegemos Popper como fundamento de nossas reflexões, pois este filósofo, em sua teoria da ciência, ao tratar do seu problema da demarcação científica, procura distinguir a ciência da metafísica e de forma esparsa, em suas obras, nos apresenta alguns aspectos característico da pesquisa filosófica.

De acordo com o filósofo em nossas pesquisas, “estudamos problemas e não matérias: problemas que podem ultrapassar as fronteiras de qualquer matéria ou disciplina.”<sup>3</sup> Não é o objeto ou um método que irá definir previamente um campo de estudo, mas, sim a forma de expressar certas soluções para os problemas, que em virtude das características que ele possui, nos leva a denominá-lo de Ciência ou de Filosofia. Ou seja, é o

caráter das teorias propostas para solucionar os problemas que nós permite dizer a que âmbito do conhecimento ela pertence. No que diz respeito à ciência, o autor propõe, a falseabilidade como critério definidor do seu caráter científico. Assim, as teorias científicas são falseáveis, refutáveis, isto é, podem ser submetidas a testes no intuito de refutá-las, ao passo que as teorias filosóficas são por definição irrefutáveis.<sup>4</sup>

O termo irrefutabilidade pode ser entendido em dois sentidos. No sentido lógico, indica a inexistência de meios puramente lógicos para falsear ou refutar uma teoria. Neste primeiro sentido, irrefutabilidade significa consistência. Em um segundo sentido irrefutabilidade indica impossibilidade de teste empírico. Neste sentido, ao dizermos que uma teoria é empiricamente irrefutável, não falseável, significa dizer que não é possível deduzir dela qualquer enunciado empírico que a torne passível de falseamento, de refutação. Ela possui elevado conteúdo explicativo, sendo compatível com qualquer experiência possível. As teorias filosóficas não são científicas, pois não satisfazem o critério de falseabilidade.

Mas, apesar desta distinção há alguns pontos em comum entre Filosofia e ciência. Tanto a Filosofia quanto a ciência desenvolvem suas investigações em torno de problemas. Diz Popper: “a função do cientista e do filósofo é solucionar problemas científicos ou filosóficos.”<sup>5</sup> No que diz respeito ao método utilizado na pesquisa científica e na filosófica, no entender de Popper, o procedimento é basicamente o mesmo, o de discussão racional, o método crítico.

Muito embora Popper considere que tanto o filósofo, quanto o cientista, tem por função equacionar problemas e criticar as soluções propostas, ele procura mostrar diferenças entre as posições de ambos. O cientista, diante de problemas, conta sempre com a existência de uma

estrutura organizada de doutrinas já existentes e com situações de problemas que são reconhecidas como problemas nessa estrutura, ao passo que o filósofo não dispõe de uma “estrutura organizada”, mas apenas de “um amontoado de ruínas, muito embora haja aí tesouros.”<sup>6</sup>

Esta observação de Popper quanto à posição do cientista e do filósofo é interessante porque trás a tona a situação em que se encontra o pesquisador de filosofia quando desenvolve sua pesquisa. Enquanto que o cientista para realizar suas pesquisas conta com uma “estrutura de doutrinas científicas” já existente e com situações reconhecidas como problemas nessas estruturas, o filósofo não dispõe de situações reputadas como problemáticas para tomar como referência para suas investigações. Ou seja, não há um conjunto de problemas filosóficos catalogados, que foram gerados por determinadas teorias filosóficas e reconhecidos pelos estudiosos da Filosofia, como dignos de serem estudados, do qual ele poderá se servir para realizar suas pesquisas. Os problemas não estão dados, esperando que o pesquisador os tome como objeto de sua investigação. O pesquisador da Filosofia, utilizando-se da reflexão filosófica, precisa propor ou encontrar esses problemas. E para resolvê-los é importante que ele recorra à tradição filosófica não só para fundamentar suas reflexões como também, para discutir criticamente as soluções propostas. A tradição lhe possibilita não só levantar os problemas, mas também, encontrar as soluções para eles.

Diria que o pesquisador de filosofia parte de problemas, mas esses problemas não surgem do nada, eles são gerados no interior dos sistemas filosóficos. Para equacionarmos um problema filosófico precisamos de um ponto de vista, que irá funcionar como uma tese ou uma hipótese, face o problema em questão. Os pontos de vista são assim, as nossas teorias, as soluções que estamos propondo para um problema. Querer sustentar uma tese filosófica, um ponto de vista, sem um problema

é como querer dar uma resposta sem ter uma questão. Esses pontos de vistas se fundamentam em argumentos, ou seja, o que torna o nosso ponto de vista plausível ou defensável são os argumentos que o sustentam. Essa argumentação deverá ter por base o que herdamos da tradição filosófica, os escritos que os filósofos nos legaram. São a eles a quem devemos recorrer para dar fundamentação a nossa argumentação. Isto não significa dizer, que simplesmente devemos reproduzir ou transcrever o que os filósofos disseram. Recorremos à tradição, conforme ressaltai, para travar um diálogo crítico com ela.

Podemos dizer que o recurso à tradição filosófica é uma condição necessária para qualquer pesquisa que pretenda pertencer ao âmbito da filosofia. Não é possível fazer pesquisa filosófica sem recorrer à história da Filosofia. Mas, ao recorrermos à história da Filosofia nosso objetivo não é coletar um conjunto de informações acerca dos sistemas filosóficos, sejam elas biográficas, históricas ou conhecimentos acerca das ideias dos filósofos. A pesquisa em Filosofia pressupõe um problema a ser investigado e o exercício da reflexão filosófica, no intuito de solucioná-lo, ou seja, precisamos produzir um conhecimento, uma teoria, sobre o problema que estamos analisando.

As teorias filosóficas propostas para solucionar os problemas, muito embora tenham o caráter irrefutável podem ser analisadas criticamente, ou seja, é possível através de um critério apropriado analisar sua consistência. A crítica racional de uma teoria filosófica envolve a análise da relação existente ente a teoria e um determinado problema que ela pretende resolver. Mas, nunca podemos dizer que chegamos a uma solução verdadeira, corroborada de um problema filosófico, pois não é possível submeter a testes a teoria proposta como solução do problema, no intuito atestar a sua verdade ou de eliminar a teoria falsa. Na Filosofia não é possível, nem a verificação, nem o

falseamento de teorias porque não realizamos pesquisa empírica, pesquisa de campo ou estudo de casos. A pesquisa em Filosofia é eminentemente teórico-analítica. Os critérios que dispomos para avaliar uma teoria filosófica dizem respeito a sua consistência interna, a sua coerência, e também, podemos compará-la criticamente, com outras teorias existentes que se voltaram para o mesmo problema no intuito de solucioná-lo, analisando os avanços de sua argumentação. A crítica racional das soluções propostas os para problemas filosóficos pode nos levar a abandonar uma teoria e a optar por outra, sem que isto implique, o falseamento da solução anterior. Em Filosofia não temos soluções tidas como verdades definitivas, nem soluções empiricamente elimináveis. Esse é o preço do seu caráter irrefutável.

Assim, de acordo com a concepção de Popper, é possível a escolha entre teorias filosóficas, não a partir de testes, mas a partir da comparação de argumentos. E a crítica racional no âmbito da Filosofia, ao contrário da ciência - que submete a prova a própria teoria, seu conteúdo e suas consequências - diz respeito ao exame crítico dos argumentos que sustentam a solução apresentada para o problema. Essa análise crítica visa demonstrar que eles não são bons argumentos ou que não são válidos. Mas o exercício da discussão crítica de teorias só será possível, seja no âmbito da pesquisa científica ou filosófica, se algumas condições objetivas para a realização e divulgação das pesquisas se concretizarem, tais como: incentivo e financiamento a pesquisa por agências fomentadoras de pesquisa; bibliotecas especializadas e atualizadas com publicações nacionais e internacionais; publicação dos resultados das pesquisas realizadas em revistas qualificadas e livros especializados; realização de Congressos, seminários, simpósios, etc. que possibilitem a divulgação e a discussão crítica das teorias produzidas.

## Notas

<sup>1</sup> Este trabalho é um resumo expandido do texto “A natureza da pesquisa em Filosofia no pensamento de Popper”.

<sup>2</sup> Professora da Faculdade de Filosofia da UFPA

<sup>3</sup> POPPER, K. *Conjecturas e Refutações*, p. 96

<sup>4</sup> POPPER, K. *Conjecturas e Refutações*, p. 223

<sup>5</sup> POPPER, K. *Conjecturas e Refutações*, p. 95

<sup>6</sup> POPPER, K. *A Lógica da pesquisa científica*, p. 23

## Referências Bibliográficas

POPPER, K. R. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo:Ed. Cultrix, 1972

\_\_\_\_\_. *Conjecturas e Refutações*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982

\_\_\_\_\_. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1974

\_\_\_\_\_. *O realismo e o objetivo da ciência*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987

\_\_\_\_\_. *Lógica das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978

PELUSO, Luís A. *A Filosofia de Karl Popper*. Campinas/São Paulo: Ed. Papirus, 1995.

PEREIRA, Júlio C. (org.). *Popper : As Aventuras da Racionalidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995

## O Conceito de educação em Kant

*Anderson Carvalho dos Santos<sup>1</sup>*

### 1.1 - Educação Física

A educação, segundo Kant, em seu livro *Sobre a pedagogia* (1803) é dividida em duas partes. A educação física é a primeira delas, sendo que tal parte da educação, como afirma Kant, “é aquela que o homem tem em comum com os animais, ou seja, cuidados com a vida corporal” (AK 455) e “consiste propriamente nos cuidados prestados às crianças ou pelos pais, ou pelas amas de leite ou pelas babás” (AK 456). Essa fase da educação se inicia com o nascimento da criança. Nesse primeiro momento a criança precisa apenas de cuidados, pois a própria natureza irá agir para que o infante se desenvolva até certo ponto.

Nessa primeira parte Kant faz uma série de observações com respeito à criação das crianças para que suas necessidades sejam atendidas de maneira satisfatória sem prejudicar a saúde delas. São prescrições e regras fundamentais para que a educação das crianças seja bem desenvolvida. Segundo Kant, as crianças não podem “contrair hábitos que mais tarde se tornem necessidades. Até mesmo aquilo que é bom, não se deve usar a arte para transformá-lo inteiramente em um costume artificial” (AK 456). Pois se deixarmos as crianças contraírem tais hábitos ou até conseguirem tudo que quiserem através de seu choro e verem que todas as suas vontades são aceitas, depois será tarde demais para que se possa dobrar a sua vontade.

Como é de costume dos animais, assim também acontece com os humanos, os primeiros hábitos são frequentemente conservados e isso só torna o homem mais dependente. Deve-se, portanto fazer com que desde cedo os infantes não criem hábitos errados que vão prejudicá-los futuramente. Nas palavras do próprio Kant: “daí que é imperioso impedir

que a criança se acostume a algo; não se pode permitir que nela surja hábito algum” (AK 463).

Pinheiro (2007) também confirma esta ideia: “Cabe à Educação Física afastar o máximo possível os maus hábitos. Pois uma vez que os hábitos são adquiridos, todo exercício normal e regular das faculdades é comprometido. Hábito é uma tendência que afrouxa e compromete a liberdade” (p. 84).

De acordo com Kant, “Em geral deve-se observar que a primeira educação deve ser puramente negativa, isto é, que nada se deve acrescentar às precauções tomadas pela natureza, mas que deve restringir-se a não perturbar sua ação” (AK 459).

De acordo com Pinheiro, “Kant busca mostrar nas primeiras páginas do tratado sobre a Educação Física que as disposições primitivas da natureza não devem ser, nem desviadas nem corrigidas” (2007, p. 80). As crianças têm que aprender a viver sem depender de meios artificiais como faixas e carrinhos, desse modo se tornarão mais fortes a cada dia, de modo que “tudo aquilo que a educação deve fazer é impedir que as crianças cresçam com delicadeza” (AK 463).

As crianças devem crescer seguindo um ritmo natural, sem se viciar em coisas artificiais que depois serão tiradas delas, pois assim se tornarão adultos mais fortes.

Segundo Pinheiro (2007), “A educação da natureza nos oferece forças necessárias desde a mais jovem idade, para afrontarmos os tormentos e obstáculos da vida. É, pois, necessário que os jovens sejam acostumados a todos os sofrimentos, principalmente os do corpo” (p. 81).

Todo esse primeiro momento da Educação Física diz

respeito à educação negativa. Visa a disciplinar a criança, transformar a animalidade no homem em humanidade, trata-se de um caminho obrigatório em que o infante tem que passar para se chegar à parte positiva da educação que é a instrução ou a cultura.

Logo em seguida passamos para um segundo momento da Educação Física, a cultura da alma, que é a educação intelectual. Segundo Pinheiro, “a educação intelectual se encontra fundada sobre a cultura física do espírito, que tem como meta a destruição das raízes da corrupção e dos impulsos anárquicos” (2007, p. 86). Através da educação intelectual irá se adquirir os meios necessários para que haja possibilidade de uma vida em sociedade; assim sendo, desenvolvendo-se a capacidade intelectual, a educação avança mais um passo em direção ao fim último dos homens.

Kant divide esse segundo momento da educação física em cultura livre e cultura escolástica: “a cultura livre é semelhante a um divertimento, ao passo que a cultura escolástica é coisa séria” (AK 470). Enquanto a cultura livre tem sua base no divertimento, a cultura escolástica deve ter sua base no trabalho. A criança deve ter esses dois momentos, ela deve brincar, ter suas horas de lazer e diversão, porém não pode ficar apenas com isso, deve também aprender a trabalhar, pois “o homem é o único animal obrigado a trabalhar” (AK 471). Não se pode acostumar a criança a considerar que tudo seja um divertimento, suas horas diárias devem ser divididas entre tempo de lazer e tempo de trabalho.

Como afirma Pinheiro, “O trabalho é o ato pelo qual o homem compreende o futuro do mundo e o seu próprio futuro. [...] No processo inteiro da educação, o trabalho representa de maneira mais clara, a saída do homem de sua situação selvagem, pois sua natureza animal é afastada pelo trabalho. [...] O trabalho impulsiona o desenvolvimento e o progresso da razão” (2007, p. 89).

Passamos a partir daqui para a parte positiva da Educação Física, a saber: a cultura. “Por esta o homem se distingue dos animais” (AK 466). Segundo Sousa, “para Kant o lado positivo da educação física está na cultura, isto é, no exercício das forças da índole por meio de atividades como jogo” (2004, p.123). Para Kant, as atividades de jogos são muito benéficas visto que desenvolvem certos tipos de habilidades e provocam o exercício dos sentidos fazendo com que possam colocar em prática as habilidades fortalecedoras do seu caráter. Porém, como ressalta Pinheiro, “não devemos nos apressar e concluir que a cultura é já uma educação moral” (2007, p.94).

Assim como é importante “disciplinar instintos grosseiros da sensibilidade, educar e aperfeiçoar as faculdades do espírito” (PINHEIRO, 2007, p. 100), a cultura moral é de suma importância para o desenvolvimento da educação. Todo o caminho a ser percorrido até chegar à moralização do homem deve passar pela cultura moral, pois “a cultura moral deve-se fundar sobre máximas, não sobre a disciplina, esta impede os defeitos; aquelas formam a maneira de pensar” (AK 480). Tal afirmativa é corroborada nas palavras de Pinheiro: “Enquanto a disciplina serve para impedir os defeitos, a cultura moral serve pra cultivar a maneira de pensar. A disciplina libera a criança de suas tendências animais e de sua rudeza. A cultura moral, por seu lado, concerne às regras da conduta humana, ao respeito à lei e ao uso do pensamento num ser racional” (2007, p. 100).

A disciplina visa evitar que os maus costumes influenciem a vida do homem, e mantenham sob controle a tendência à selvageria do ser humano, levando o educando à obediência. Santos afirma que “Por meio da cultura, parte positiva da educação é dada a possibilidade da instrução e da aprendizagem das diversas áreas do conhecimento ao educando” (2007, p. 5).

A cultura, portanto, complementa a disciplina e assegura ao educando, “por meio dos conhecimentos, da técnica e dos instrumentos, uma existência melhor com habilidade prudência e moralidade” (PINHEIRO, 2007, p. 105), fazendo com que o mesmo seja capaz de atingir o fim último do processo de educação, a educação moral.

## 1.2 Educação Prática

Passado o primeiro estágio da Educação Física, Kant passa a falar sobre a Educação Prática, que para ele é constituída não só da moralidade, mas também da habilidade e da prudência. Quanto aos dois últimos pontos, Kant afirma: “no que toca a habilidade, requer-se que seja sólida e não passageira [...] é o elemento essencial do caráter do homem” (AK 486); e “no que toca a prudência consiste na arte de aplicar aos homens a nossa habilidade, ou seja, de nos servir dos demais para os nossos objetivos” (AK 486).

Essas três partes constituintes da Educação Prática formam o trio que visa o bom uso da ação para com a sociedade e a consolidação do caráter.

Porém, ressalta Pinheiro: “Uma educação que se ocupasse apenas com a habilidade e a prudência estaria formando um homem mesquinho e corrupto. A moralidade serve para emprestar o rigor necessário no processo de educação, fundamental para formar realmente o homem com vistas à sua íntegra destinação e da humanidade. E o caráter é peça essencial para a moralização do indivíduo” (2007, p. 114).

A moralidade, para Kant, é a finalidade última de todo o processo da educação. De acordo com Pinheiro, “se tivéssemos que responder em uma frase qual a finalidade da educação em Kant, diríamos: a educação moral” (2007, p. 105-6). A moralidade tem a ver com a formação

do caráter no homem, deve-se aprender de alguma forma a domar as paixões e os vícios que nos cercam, para que um bom caráter seja formado. Por isso, diz Kant: “A etapa suprema é a consolidação do caráter. Consiste na resolução firme de querer fazer algo e colocá-lo realmente em prática” (AK 487).

Os propósitos a que se determinam as pessoas têm que ser cumpridos por elas, para que não venha perder a confiança em si mesmo. Como diz Kant, “um homem que toma uma decisão e não a cumpre, não pode ter confiança em si mesmo” (AK 487).

Se decidirmos por nós mesmos a fazer algo, como levantar cedo, fazer caminhadas, estudar duas horas por dia, dormir mais cedo todos os dias é necessário que tais propósitos sejam logo colocados em prática, pois adiar a decisão para cumprir esses propósitos não ajuda na formação, aliás, essa falha em cumprir as próprias decisões é contrária à formação do caráter. Nas palavras de Kant: “Pouco se pode esperar daquele que adia sempre o cumprimento de seus propósitos” (AK 488).

Os homens devem aprender a domar as paixões, devem aprender a se privar de certas coisas quando tais coisas lhes são negadas, esse tipo de aprendizado é parte essencial para a formação do caráter, porém aprender isso não é fácil, pois para se opor aos desejos precisa-se de coragem e força de vontade, é preciso aprender o verdadeiro sentido da abstinência.

Como a formação e a solidificação do caráter moral começam desde a mais tenra idade, Kant nos diz que é preciso ensinar as crianças através do exemplo, levando também em consideração as regras e os deveres a cumprir tanto para com ela mesmo como para com os demais.

Quanto aos deveres para consigo mesma assevera Kant que

os mesmos “consistem em conservar uma certa dignidade interior, a qual faz do homem a criatura mais nobre de todas; é seu dever não renegar em sua própria pessoa esta dignidade da natureza humana” (AK 488). A criança deve aprender a manter sua própria dignidade, não se entregando aos vícios de qualquer natureza que os tornem iguais ou inferiores aos animais, pois esses vícios os tornam desprezíveis.

Quanto aos deveres para com os outros Kant afirma que “deve-se inculcar desde cedo nas crianças o respeito e atenção aos direitos humanos e procurar assiduamente que os ponha em prática” (AK 489).

É importante que a criança aprenda desde cedo que vive em sociedade, que outras pessoas terão relações com elas, devem aprender a não humilhar os outros, a não terem inveja e a serem humildes. Devem aprender que todas as suas ações devem ser realizadas pelo dever que se tem para com os outros.

Nos dois trechos acima a idéia de dever é realçada, observa-se que desde cedo todas as ações humanas que visem à moral devem ser fundamentadas no dever tanto para consigo mesmo, quanto para com os outros. Pois, como afirma Pinheiro, “o homem se torna moral quando sua ação é cumprida por dever, mas se sua ação for dirigida por um interesse, por prazer, por ambição, em resumo, por uma vontade subjetiva, então o homem pode tornar se mal” (2007, p. 119).

Para Kant, no processo de educação das crianças, o ensino de conceitos religiosos é importante, porém esses conceitos não podem ser ensinados recorrendo-se ao ensino da teologia, pois “as crianças não possuem condições de apreciar a fecundidade e a complexidade dos princípios teológicos” (PINHEIRO, 2007, p. 128). É fundamental que se leve a criança a compreender a idéia de dever e a aprender que suas ações devem ter sua base no dever, isto é, a base da educação religiosa deve ser o

dever.

De acordo com Kant, “O melhor modo de dar um conceito claro de Deus seria compará-lo desde cedo por analogia ao conceito de um pai, sob cujos cuidados estamos; chega-se assim com felicidade à unidade do gênero humano como uma só família” (AK 494).

A religião e a moral devem estar unidas no processo de educação em que se busca alcançar a fim último do homem, pois se não há essa união a religião “se torna simplesmente um modo de solicitar favores” (AK 494).

Kant reforça essa idéia de união entre moral e religião dizendo: “Não é preciso começar pela Teologia. A religião que estiver fundamentada unicamente na teologia nada pode conter da moralidade [...]. A moral deve, portanto, preceder; a Teologia deve seguir aquela; isto é religião [...]. A religião sem consciência moral é um culto supersticioso” (AK 494-5).

Na questão do ensino de conceitos religiosos às crianças, cumpre-nos ensinar a elas que não se louva a Deus de qualquer forma, antes “o verdadeiro modo de louvar a Deus consiste no agir segundo a sua vontade” (AK 495). Percebemos com isso que Kant destaca a importância da formação religiosa nas crianças, porém que essa formação não seja baseada no medo, mas única e exclusivamente no respeito à lei do dever para com Deus.

Todas as lições apresentadas por Kant têm por objetivo principal a formação de um ser moral, que age por dever ao invés de agir procurando receber algum benefício em troca, isto é, a formação de um ser que tenha consciência de seus próprios valores, que saiba que precisa respeitar tanto os deveres para consigo mesma como para com os outros.

## Notas

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará

Email: anderson\_ai@hotmail.com

Orientador: Dr. Luís Eduardo Ramos de Souza

## Referências Bibliográficas

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Piracicaba: UNIMEP, 1996.

PINHEIRO, Celso de Moraes. **Kant e a educação: reflexões filosóficas**. Caxias do Sul: Educs, 2007.

SANTOS, Robinson dos. **Educação moral e civilização cosmopolita: atualidade da filosofia prática de Kant**. In: *Revista Iberoamericana de educación*, n.º 41/4, p. 1-10, Fev/2007.

SOUSA, Heloisa H.L. **Sobre Kant e a pedagogia**. In: *Revista Impulso*, Piracicaba, 15(38), p.121-124, Dez/2004

## O ensino e a pesquisa na universidade pública federal<sup>1</sup>

Prof. Dr. Agostinho F. Meirelles (UFPa)

Considero sumamente louvável a realização deste evento. Sinto-me bastante honrado em estar dele participando tanto como membro da comissão científica com Professor expositor de trabalho. De início, devo prestar um esclarecimento sobre o que irei tratar nesta “II jornada dos estudantes de graduação em Filosofia da UFPa”. Deveria vos falar do ensino e da pesquisa da filosofia no Brasil, porém, confesso que tal temática é para mim excessiva. Talvez possa tecer algumas considerações, ou melhor, esboçar uma análise cujo objeto é a inserção, que considero pouco animadora, do ensino e da pesquisa na Universidade pública federal a partir de onde estou situado (UFPa.). Pretendo, na presente texto, apontar algumas, das causas que desvirtuam e, enquanto tais, atrofiam os genuínos objetivos que deveriam nortear qualquer universidade que se pretenda inovadora, fonte irradiadora de saber e liberdade de expressão.

Sob o antigo lema: *Universidade para todos* muitas atrocidades já foram cometidas e continuam a frutificar. Nunca se produziu tanta *inferioridade* no ensino *superior* no Brasil como nos dias atuais tem-se produzido. Os pilares fundamentais que garantiriam o bom andamento da Universidade pública vêm sendo sistematicamente abalados. O vultoso emprego de verbas públicas para o financiamento da educação privada através do fornecimento de bolsas aos alunos de baixa ou nenhuma renda, os quais excluídos do ensino superior em virtude da suposta falta de oportunidade de que desfrutariam os alunos egressos de escolas privadas; a adoção, obrigatória, do regime de cotas por parte das instituições públicas de ensino superior, são algumas dos notabilíssimos e condenáveis feitos iniciados no governo FHC contra a educação pública brasileira, feitos que se alargam e consolidam sob a batuta do governo atual.

Pergunto: a Universidade cumpriria, com medidas dessa natureza, seu papel social? Serviria ao país como deveria servir? O povo precisa que ela seja assim?

Admitamos que a Universidade tenha de assumir a responsabilidade imensa que o governo a está conferindo. Se assim tem de ser, por que não a capacita para tal? Vemos suas verbas diminuírem enquanto que a vida das faculdades e universidades privadas se robustece com o aval governamental. Já ouvi falar de vários casos de alunos do curso de filosofia que abandonaram suas vagas, na UFPa., em troca de um futuro diploma de advogado, regidamente pago, pelo governo federal, em instituições privadas. Desse modo, realmente, pode-se dizer que o custo com a educação é altíssimo.

Com suas defesas bastante enfraquecidas, a Universidade pública é facilmente controlada. Quando se calam os que, de fato e de direito, deveriam se insurgir contra os desmandos e abusos cometidos pelo poder público, os “militantes” berram suas gastas palavras de ordem que envergonham a inteligência universitária. Anêmica em energias, as forças da academia são quase nulas. Mas, se bem analisada, a decadência que a aflige é devida, em boa medida, à visão fora de foco que a própria Universidade produziu de si mesma. Há um tipo de inanição, em nosso meio, que precipita o esfacelamento produzido por essa visão desfocada. A Universidade é míope para o que deve ser, e desse modo, incapaz de produzir os instrumentos que a protegeriam dos males internos e externos. Há algum tempo não reage à truculência do Estado que a invade fazendo dos Reitores servidores do partido, presentemente, senhor do poder na República do Brasil.

A Universidade é vítima de si própria ao não aderir os reais objetivos que a tornariam inteligente. Quando transplanta um modelo de

gestão que impossibilita seu fortalecimento, cria condições para o cultivo de sua crescente desorientação e debilidade.

Bem, deixemos essas conversas para lá, vamos votar! Mas..., votar por quê? Para quê? Somos capazes de responder a esta questão? Um bom momento para pensar o destino da Universidade pública, acredito eu, poderia partir da tentativa de dar resposta a esta questão! Quanto a essa tentativa, não precisamos votar a fim de realizá-la. Basta usar o bom senso. Muito saberemos sobre o que é ensino e pesquisa se, adequadamente, soubermos aplicar nosso pensamento.

## Notas

<sup>1</sup> Esta é a versão reduzida do texto que apresentei na *II Jornada dos estudantes de Filosofia da UFPa* (2012).

## **O *Leviatã* de Thomas Hobbes: influência do pensamento hobbesiano para análise do Estado Contemporâneo**

Angélica Silva Ribeiro<sup>1</sup>

### **INTRODUÇÃO**

A Teoria Geral do Estado tem por objeto o estudo da estrutura do Estado (origem, formação, organização, funcionamento e finalidades). Reunindo várias áreas do conhecimento: jurídico, filosófico, sociológico, político, econômico, antropológico e histórico. Dallari<sup>2</sup> aponta que há três diretrizes fundamentais dentre as várias *luminas*: procura encontrar justificativa para o Estado a partir dos valores éticos humanos e se identifica com a Filosofia do Estado; foca totalmente em fatos concretos e aproxima-se da Sociologia do Estado; analisa seu objeto de acordo com um entendimento puramente normativo de Estado em seus aspectos técnicos e formais.

### **I. A VIDA DE THOMAS HOBBS**

Thomas Hobbes (1588-1679) foi filósofo e cientista político precursor da corrente conhecida como contratualista, que também tem como filósofos John Locke (1632-1704) e Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Em sua obra *O Leviatã*, 1651, Hobbes apresenta a necessidade de um Estado Soberano para que se mantenha a paz entre os humanos, pois o homem em seu “estado natural” é egoísta, egocêntrico e inseguro, seguindo suas paixões e desejos. Daí então surge a proposta de um Estado Soberano (*O Leviatã*).

A concepção de Estado Moderno tem seu início a partir do reconhecimento de uma ordem sociopolítica, que não se sujeita a ordem eclesiástica. No final do século XV e início do século XVI essa concepção se inicia com Nicolau Maquiavel (1469-1527) e Jean Bodin (1530-1596), e

efetiva-se com Hobbes, já no século XVII, sendo uma teoria moderna do direito político.

A ascendência do Estado Moderno na Europa está ligada ao desenvolvimento institucional no final do século XV, com ascensão do absolutismo e do capitalismo. A uniformização cultural e nacional é notável no princípio do Estado Moderno. Segundo Noberto Bobbio<sup>3</sup>, a primeira vez em que a palavra *Estado* foi usada, com seu sentido contemporâneo, foi no livro *O Príncipe*, de Nicolau Maquiavel.

Eram intensos os movimentos revolucionários da época. Tendo como consequências as tendências imperialistas de diversas potências europeias, que encontravam cada qual uma justificativa para suas ações, seja religiosa ou nacionalista.

Hobbes teve formação acadêmica graças ao seu tio. Sobre a óptica de uma guerra civil, Hobbes refletiria sobre a sua teoria política, tendo como objetivo a preservação da vida e da paz social. Suas obras - *Do cidadão* (1642), *Elementos do direito natural e político* (1650) e *O Leviatã* (1651) - foram produzidas em um momento de intensa agitação política. A Inglaterra passava pelo furor das dissensões religiosas entre os protestantes e católicos.

Em 1642, começara a luta armada entre Carlos I Stuart e o seu Parlamento. O rei Carlos I (1625-1649), vencido pelo exército parlamentar de Cromweel, fora executado e substituído por uma ditadura militar liderada por Oliver Cromwell, dando início a República (Commonwealth) (1649-1653). Oliver Cromwell (1653-1658) reina sobre a Inglaterra - com o título de Lorde Protetor- com um governo pessoal.<sup>4</sup>

É durante esse período, precisamente em 1651, que surge

em Londres o livro com o título: *Leviatã, ou a Matéria, a Forma e o Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Suas audaciosas fundamentações sobre a religião e sobre as relações do Estado com a Igreja renderiam-lhe a reputação de ateuista e impiedoso.

O citado “Leviatã” é uma criatura mitológica de grandes proporções, dando a entender que não há poder que possa comparar. Tornando-se o passo decisivo do “surgimento de um direito político que, na República ou Estado (Commonwealth), é concebido de maneira nova por um Poder unitário tão poderoso que parece ser o ‘moderno Minotauro’”.<sup>5</sup>

## 2. O Estado a partir de Thomas Hobbes

Em análise a teoria política de Hobbes, observa-se como tópico preponderante a valorização do poder do Estado, trazendo como basilar o homem artificial, construído pelo contrato social e delineado na figura do monstro bíblico Leviatã: “Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim *civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estrutura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro”.<sup>6</sup>

Segundo o filósofo, o homem em seu “estado de natureza” é igual em capacidade (física) ao seu semelhante, tendendo somente para os interesses particulares, sendo o “estado de natureza” um constante estado de Guerra. Dessa forma torna-se impossível pensar em qualquer possibilidade de conduta humana em um âmbito social, já que, *in nato*, os homens são independentes uns dos outros:

Dessa igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto, se dois homens

desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim, (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite), esforçam-se para destruir ou subjugar um o outro. E disto segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas para desposá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros.<sup>7</sup>

Permanecendo, assim, em um estado de igualdade e liberdade ilimitadas, sem leis pré-estabelecidas. Chega-se a conclusão de que a única forma de se estabelecer as condutas entre os homens é pela força: “Para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto... E não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado”.<sup>8</sup>

Sendo assim, diferentemente disso, todos os homens teriam direito a todas as coisas, não havendo injustiça onde não há Estado. Observando que para o autor: “A natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade”<sup>9</sup>.

No pensamento hobbesiano, a única maneira de instituir um poder comum, que renda ao homem a segurança, a satisfação e o alimento é: “*conferir toda sua força e poder a um homem (monarquia), ou a uma*

*assembleia de homens (democracia ou aristocracia), que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade”<sup>10</sup>.*

Visto que o Estado de Natureza é um estado que gera insegurança, em um ato racional, opta-se por firmar um Contrato\Pacto Social para ingressar no Estado político. De acordo com Goyard-Fabre, um raciocínio rigoroso conduz Hobbes a reconhecer o poder do Estado como a fonte de todas as normas da experiência política<sup>11</sup>.

Sendo assim, o Contrato\Pacto social é um instrumento artificial sem o qual seria impossível o homem recorrer ao Estado. Além disso, o que o leva a ser eficaz, é o desejo de viver harmoniosamente em sociedade, abdicando de algumas de suas liberdades, para que em segurança possam viver:

Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a que seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles( ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desses homens ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, afim de viverem em paz uns com os outros que serem protegidos do restantes dos homens.<sup>12</sup>

*“Àquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e dele se diz possuir poder soberano”<sup>13</sup>.* O soberano torna-se o responsável pela defesa do povo, afastando a possibilidade de realização dos desejos particulares:

O poder do soberano se unifica na defesa do bem maior de um povo, e não na preservação de particularidades, visto que, o contrato é produto não da concordância entre o soberano e um indivíduo, e

sim, entre os indivíduos e posteriormente outorgado ao soberano, de forma que, se alguém se sentir injustiçado sob algum aspecto não poderá atribuir de forma sumária a responsabilidade ao seu soberano, justificando, por isso, sua desobediência, pois ele passa a infringir sob o pacto acordado por ele também.<sup>14</sup>

Centralizando, então, os interesses públicos e transferindo responsabilidades para o Estado. Sendo assim, o Estado estará incumbido de estabelecer as regras que irão regular o Estado, as chamadas “*leis civis*”. As quais todos os súditos serão obrigados a seguir. O pensamento hobbesiano é claro quando diz que somente será legislador o soberano:

Entendo por leis civis aquelas que os homens são obrigados a respeitar, não por serem membros deste ou daquele Estado em particular, mas por serem membros de um Estado. [...] o conhecimento da lei civil é de caráter geral e compete a todos os homens. [...] é evidente que a lei, em geral, não é um conselho mas uma ordem. E também não é uma ordem dada por qualquer um a qualquer um, pois é dada por quem se dirige a alguém já anteriormente obrigado a obedecer-lhe. Quando à lei *persona civilitis*, a pessoa do Estado.

[...] defino a lei civil da seguinte maneira: a lei civil é para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário ou não é contrário à regra<sup>15</sup>.

É válido ressaltar que *O Leviatã* - em quem consiste a essência do Estado - ao contrário do que muitos pensam, não é um poder individualizado ou tirano, mais sim a essência de uma democracia originária. A acepção hobbesiana desenvolve o tema do Poder produtor de

normas, que trás influências até os dias atuais, sendo o filamento condutor de um direito público (Direito no seu sentido jurídico): “*Que conquistou sua autonomia: o Poder do Estado moderno tem o monopólio da criação do direito, a tal ponto que, onde não existe Poder, não há direito.*”<sup>16</sup>

Segundo M. M. GOLDSMITH: “Apesar da tentativa de Hobbes de construir uma teoria absolutista, ele concebe o Estado como um *rechtstaat* [“Estado de direito”] operando sob a regra da lei ao invés de como um despotismo. A versão de legalidade de Hobbes é evidente a partir de sua exposição do que segue de sua definição de lei e a partir de algumas das coisas que ele diz sobre a administração da lei”<sup>17</sup>.

O rompimento com as concepções medievais acerca do direito natural, no intuito de usar suas máximas para preservação da sua existência, é de grande importância para o desenvolvimento no campo político.

De acordo com Leo Strauss, “a filosofia política de Hobbes é a primeira tentativa peculiar do período moderno de dar uma resposta coerente à exaustiva questão sobre a vida jurídica do homem, que é ao mesmo tempo a questão da ordem jurídica da sociedade”<sup>18</sup>.

O Estado Contemporâneo eclode no início de séc. XX e sua função deve ir de encontro aos desejos sociais, pois não havendo a satisfação dessas vontades, o Estado perde sua essência. O Estado democrático de direito passa então a ser o arquétipo mais adequado aos anseios da sociedade contemporânea, tendo como objetivo: o respeito às normas jurídicas- que vai desde o mero indivíduo até a grandiosa estrutura pública. Assim sendo, este se faz ligado diretamente à subordinação da hierarquia das normas.

De acordo com José Afonso Da Silva<sup>19</sup>, a democracia deve realizar um processo de convivência social numa sociedade livre, justa e solidária, onde o poder emana do povo e deve ser exercido em proveito do povo, diretamente ou por meio de representantes eleitos. Com tais preceitos, torna-se notória a influência hobbesiana nas atuais definições políticas acerca do Estado Democrático.

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É certo que a evolução histórica do Estado, em seu sentido moderno, tem seus primórdios no final do século XV, resultando na ascensão do absolutismo e do capitalismo. Sendo Hobbes o percussor para a análise do Estado que rompe com a moral e com a religião, transcorrendo pelo liberalismo – é válido lembrar que o liberalismo não apresenta influências de Hobbes - que tem como principal pensador Karl Marx. Por fim, constitui-se o Estado Contemporâneo que busca o bem social, nos mais diversos setores do Estado.

Sendo assim, a racionalidade humana respalda e autentica a constituição do Estado que visa a organização de uma sociedade que tem como propósito manter a paz, reduzir as desigualdades e solucionar os conflitos, criando novas estruturas de relação entre os indivíduos em si, os indivíduos e a sociedade e o Estado e a sociedade. É nítido que tal progresso histórico chega a um Estado Contemporâneo, que se encarrega por obstinação as metamorfoses do poder, com aspectos políticos e jurídicos de poderio.

Desta forma, torna-se axiomático que, com o florescimento da Democracia de massas presente no Estado de Direito, o controle do Estado tornou-se imperceptível. É irrefutável, contudo, a existência do Leviatã hobbesiano, vivo e exercendo seu poder repressivo de uma forma evoluída e sutil.

## Notas

- <sup>1</sup> Graduanda do Curso de Direito, Pontifícia Universidade Católica de Goiás.  
E-mail: <angelicasilvaribeiro@gmail.com>  
Orientadora: Ms. Fernanda de Paula Moi.
- <sup>2</sup>DALLARI, Dalmo de Abreu. Elementos de Teoria Geral do Estado. 19<sup>o</sup>. Ed. São Paulo: Saraiva, 1995.
- <sup>3</sup>BOBBIO, Norberto. Positivismo Jurídico. Tradução Rosa Maria Cury Cardoso. São Paulo: Icone Editora, 1999.
- <sup>4</sup>Disponível em <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Thomas\\_Hobbes](http://pt.wikipedia.org/wiki/Thomas_Hobbes)> Acesso em: 27 ago. 2012.
- <sup>5</sup>GOYARD-FABRE, Simone. Os princípios filosóficos de direito político moderno/Simone Goyard-Fabre: tradução Irene A. Paternot – São Paulo: Martins fontes, 1999. – (Ensino Superior)
- <sup>6</sup>HOBBS, Thomas. Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de Um Estado Eclesiástico e Civil. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1999.
- <sup>7</sup> Idem
- <sup>8</sup> Idem
- <sup>9</sup> Idem
- <sup>10</sup> Idem
- <sup>11</sup>GOYARD-FABRE, Simone. Os princípios filosóficos de direito político moderno/Simone Goyard-Fabre: tradução Irene A. Paternot – São Paulo: Martins fontes, 1999.
- <sup>12</sup>HOBBS, Thomas. Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de Um Estado Eclesiástico e Civil. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1999.
- <sup>13</sup> Idem
- <sup>14</sup>GOTARDO, Solaine. Relações Sociais no Estado Absolutista de Hobbes e no Estado Liberal Contemporâneo: Algumas considerações para se pensar a Filosofia Política. 2006.
- <sup>15</sup> Idem
- <sup>16</sup>GOYARD-FABRE, Simone. Os princípios filosóficos de direito político moderno/Simone Goyard-Fabre: tradução Irene A. Paternot – São Paulo: Martins fontes, 1999.
- <sup>17</sup> Hobbes\ Tom Sorell(org.); [tradução André Oídes]. – Aparecida, SP: Idéia Et Letras, 2011.
- <sup>18</sup> SANTOS, Murilo Angeli Dias dos. O conceito de justiça em Thomas Hobbes e suas consequências jusfilosóficas. São Paulo.
- <sup>19</sup> SILVA, José Afonso Da. Curso De Direito Constitucional Positivo. Malheiro Editores. 33<sup>o</sup> edição, 2009.

## Referências Bibliográficas

- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de Um Estado Eclesiástico e Civil*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Nova Cultural, 1999.
- BOBBIO, Norberto. *Positivismo Jurídico*. Tradução Rosa Maria Cury Cardoso. São Paulo: Icone Editora, 1999.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 19<sup>o</sup>. Ed. São Paulo: Saraiva, 1995.
- MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História Da Filosofia Dos Pré – Socráticos A Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos de direito político moderno*. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins fontes, 1999.
- WOLKMER, Antônio Carlos (org.). *Introdução à história do pensamento político*. Rio de Janeiro, 2003.
- SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. Malheiro Editores. 33<sup>o</sup> edição, 2009.
- SORELL, Tom (org.); *Hobbes*. (tradução de André Oides). Aparecida, SP: Idéia & Letras, 2011.
- SANTOS, Murilo Angeli Dias dos. *O conceito de justiça em Thomas Hobbes e suas consequências jusfilosóficas*. São Paulo.
- SANTOS, MarlaCecyenne Mesquita dos. Pará: UFPA, 2011. Disponível em: <[http://www.seminariosociologiapolitica.ufpr.br/trabalho\\_detalhe.php?id=328](http://www.seminariosociologiapolitica.ufpr.br/trabalho_detalhe.php?id=328)>
- GOTARDO, Solaine. *Relações Sociais no Estado Absolutista de Hobbes e no Estado Liberal Contemporâneo: Algumas considerações para se pensar a Filosofia Política*. In: *Primer Congreso Uruguayo de Ciencia Política*. Montevideo: Primer Congreso Uruguayo de Ciencia Política, 2006. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/23400877/Hobbes-E-O-Estado-Liberal-Contemporaneo>>
- GRILLO, Vera de Araujo. *Sobre uma Noção para a função social do Estado Contemporâneo*. In: *Revista Sequência*, Florianópolis - SC, p. 28-37, 1985. Disponível em: <http://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/viewFile/16692/15246>.

## Platão, a cidade e as formas de governo

Elzanira Rosa Mello Moreira<sup>1</sup>

No diálogo com Gláucon, no livro VIII da *República*, Sócrates expõe ao jovem suas considerações acerca da democracia, forma de governo oriunda da oligarquia e que dará origem à tirania. Para ele, a democracia é o sistema político dos que desejam e pregam a liberdade, e assim organizam a sua vida. O mestre de Platão compara a democracia a “um manto multicolor, com muitas flores bordadas... com todos os tipos de caráter” (557C). A razão para esta analogia se concentra no predomínio da liberdade no governo democrático, no qual a organização da cidade e suas leis se dão por meio de modelos prontos, como se fossem mercadorias colocadas à venda em um bazar, bastando, portanto, organizá-las segundo as suas necessidades.

No regime democrático, os governantes não se preparam para assumir os postos de chefia, tampouco parecem se sentir na obrigação de governar, pois a liberdade concedida a todos assegura o direito de qualquer pessoa tomar o poder da cidade para si; as leis não atuam com a força necessária para serem cumpridas com rigor; a liberdade concedida a todos é tal, que não se leva em consideração as diferenças existentes, por ser a democracia a forma de governo, na qual predomina a liberdade. O homem democrático nasce de um pai oligárquico e seus valores são inteiramente distorcidos, o seu psiquismo se equilibra entre ordens distintas de desejos, não tendo ele nem o justo discernimento nem o conhecimento necessário para distinguir o que é melhor para si, terminando por padronizar todos os desejos, como se fossem da mesma natureza:

Ao pudor dão o nome de tolice e sem respeito algum fazem dele um exilado, à temperança chamam de covardia e a desterram de modo ultrajante e, convencendo o jovem de que o comedimento nos gastos é grosseria e baixeza, jogam-no fora de suas fronteiras juntamente

com muitos desejos supérfluos (*Rep.* VIII 560D).

Pouco a pouco, os desejos de natureza oligárquica passam a dominar o psiquismo do homem democrático. As virtudes são desvirtuadas de tal modo, que cedem lugar aos vícios, que brotam na alma dos jovens, fortalecidos e multiplicados trazendo de volta:

A desmedida e a anarquia, a prodigalidade e a impudência que, vestidas luxuosamente e adornadas com coroas, vêm com grande cortejo. Louvando-as e atribuindo-lhes nomes bonitos, à desmedida chamam boa educação, à anarquia liberdade, à prodigalidade magnificência e à impudência coragem (VIII 560E-561A).

Sócrates defende que a verdadeira educação implica no pleno exercício das virtudes. Através delas os jovens aprendem a moderar a impetuosidade de seus desejos, para que sua conduta seja definida por meio das verdadeiras virtudes. Para ele, belo e multifacetado é o caráter da cidade e do homem democrático. “Muitos homens e muitas mulheres invejariam sua vida porque ela carrega dentro de si a maioria dos modelos de constituições e costumes” (VIII 561E).

Na cidade democrática, os vícios produzidos com aparência de virtudes fazem nascer a tirania. O excesso de liberdade da cidade democrática estabelece a igualdade entre todos, no entanto o homem democrático se nega a obedecer às leis, para não receber ordens de ninguém, manifestando neste ato toda sua natureza tirânica.

O exame da justiça como a maior virtude e o maior bem é o tema central do diálogo entre Sócrates e Gláucon, a conversa entre eles passa do plano moral para o político, pelo fato de propor um modelo de governar a cidade centrada no ideal de justiça. A educação dos jovens deve priorizar o ensino das virtudes necessárias, elemento que lhes permite agir

de forma justa, estando preparados para governar e proteger a cidade e os cidadãos dos vícios que corrompem a todos e levam ao fracasso os governos, principalmente por não priorizarem uma educação que valorize de modo adequado, a cidade e os concidadãos. Sócrates aponta a inquietação dos jovens, com a forma como lhes foram repassados os ensinamentos acerca da justiça, em razão de ela se encontrar diretamente relacionada às leis e aos contratos, sendo considerados legais e justos tudo o que é determinado por lei. A necessidade de determinar o sentido da justiça induz Sócrates a propor para seu interlocutor, o exercício de fundar uma cidade em pensamento, na qual predomine a ideia de justiça, destacando o seguinte aspecto: “Uma cidade nasce, parece-me, porque cada um de nós não é autossuficiente, mas carente de muitas coisas” (II 369B).

Na *República*, a abordagem envolvendo as noções de justiça e injustiça na cidade, surgirá no momento em que for tratada a questão acerca de sua defesa, tornando-se necessária a formação de um corpo de guardas para protegê-la. Para Platão, a injustiça representa o mal do Estado, ela resulta da ambição que faz com que os indivíduos projetem seus desejos acima das aptidões de suas classes, trazendo para a cidade maldade e ignorância. Na proposta de fundar uma cidade no discurso, a vida da cidade e dos cidadãos passará por um processo de reformulação, mantendo-se a base da educação tradicional, a música para o bem da alma e a ginástica para o bem do corpo, no sentido de manter o justo equilíbrio entre alma e corpo, exterior e interior, regramento e desregramento. A nova proposta pedagógica condena toda desmedida (*hýbris*), por ela afetar a harmonia da cidade, a ginástica e a música devem gerar a justa medida (*sophrosýne*) e exercer um controle sobre a impetuosidade dos sentidos. Para tanto, é necessário controlar as narrativas dos poetas, devendo-se excluir as músicas que inspirem o temor à morte e o despreço aos deuses, bem como as narrativas que se referem e induzem às paixões violentas, por

favorecerem o desequilíbrio de conduta.

Os guardiões precisam se identificar com sua função, mantendo-se afastado de toda espécie de desequilíbrio, para garantir a prevalência da liberdade e da justiça, na cidade governada por valores de natureza ético-política. Sob a égide de uma educação pela filosofia, Sócrates passa a criticar os atuais educadores da cidade, a quem ele identifica como “imitadores”, pelo fato de eles não possuírem o devido conhecimento acerca do que falam e sua prática se centrar no livre exercício da produção de imagens (*mímesis*) e não de coisas reais, asseverando que os que desenvolvem a função de proteger a cidade não podem ter um comportamento puramente imitativo:

Se mantivermos o que dissemos no início, a saber, que nossos guardiões, deixando de lado todos seus trabalhos devem ser escrupulosos artifices da liberdade da cidade, sem se ocuparem com nada que não contribua para isso, sem fazer ou imitar outra coisa. Mas, se imitam, que imitem já desde a infância aqueles a quem lhes convêm imitar, isto é, os corajosos, os moderados, os piedosos, os que têm a nobreza do homem livre e tudo que tem essas qualidades (*Rep.* III 395C).

Se o imitador (*mimetés*) é um produtor de imagens, toda a sua produção é de natureza mimética. Neste sentido, ele encontra-se distanciado da verdade, pelo fato de sua produção não se restringir a olhar para o modelo ideal e apreender aquilo que ele tem de real. Sua percepção das coisas é mediada pela noção de representação, ele não vê a realidade tal como ela é, pois sua habilidade (*tékhnē*) consiste essencialmente em reproduzir a representação da representação, afastando-se cada vez mais da produção feita com reflexão. O guardião da cidade ideada, no cumprimento de suas obrigações, deve agir da melhor forma possível, para

garantir que reine na cidade a ordem e a felicidade. Somente estendendo este direito a cada cidadão, a cidade se conservaria bem organizada e floresceria, no entanto cabe a classe dos guardiões zelar para assegurar o que for mais vantajoso para a cidade em qualquer circunstância.

Os guardiões têm a tarefa de proteger os cidadãos contra os inimigos de fora e de dentro da cidade, não permitindo que eles sejam prejudicados por outros. Na hierarquia da cidade regida pela noção de justiça, Platão propõe que o filósofo seja o governante, dotado de sabedoria e discernimento, comandando a classe dos guardiões da cidade, encarregados de protegê-la por serem homens de coragem e vontade. No novo sistema de governo proposto por Platão, a educação e a justiça seriam os pilares de sustentação da cidade centrada em uma hierarquia intelectual, na qual a alma da cidade e dos cidadãos seria regida com sabedoria e justiça, por ser a justiça uma virtude e sabedoria, o homem justo defende seus direitos sem excedê-lo, e uma vez excedidos não busca se beneficiar com isso, pois apenas o injusto se beneficia dos excessos. O bom governante deve sempre governar com razão e inteligência

A justiça se concretiza na manutenção da ordem e na busca pela verdade, daí o filósofo ser considerado o governante ideal, ele é o único a reunir em si, sabedoria, razão e justiça, reconhecendo a igualdade de direito dos cidadãos. Na cidade ideada de Platão os direitos seriam iguais, tudo seria partilhado em comum, não haveria propriedades particulares ou ocupações que só pudessem ser exercidas por determinado grupo de cidadãos, a única distinção concedida seriam para os governantes, devendo o filósofo se tornar rei ou o rei se tornar filósofo:

Se os filósofos não forem reis nas cidades ou se os que hoje são chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes, e se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia

[...] não é possível [...] que haja para as cidades uma trégua de males e, penso, nem para o gênero humano. Nem, antes disso, na medida do que é possível, jamais nascerá e verá a luz do sol essa constituição de que falamos. (*Rep.* V 473C-D)

Para Platão, a cidade reflete o modo como o cidadão governa sua própria alma, de modo que a felicidade dos cidadãos é o reflexo da felicidade da cidade governada pela razão, porque só assim ela se manterá “sábia, corajosa, moderada e justa” (*Rep.* IV 427E). Os regimes políticos expressam a diversidade do caráter humano, resguardando o mesmo sentimento instável, volátil e inconstante. A crítica à democracia provém do excesso de liberdade garantido aos cidadãos que se organizam a seu bel prazer, destoando dos princípios valorizados por Platão na formação da cidade ideada. Originária da cidade democrática, a cidade governada pela tirania é escravizada, obedecendo às determinações do tirano por medo de represálias. Mas o tirano é tão escravo quanto a cidade e os cidadãos governados por ele, pois sua alma é tiranicamente dominada pelas suas paixões, tornando-se ele o mais infeliz dos cidadãos.

A cidade ideada é a melhor dentre todas, pois nela se deve dar a cada um aquilo que lhes convém, de acordo com função exercida dentro da estrutura organizacional da cidade. Na perspectiva de Platão, somente uma cidade justa e formada por cidadãos justos é capaz de garantir o direito de cada um e de todos. Para Morais (2010, p. 474), a natureza do filósofo é atada ao divino, pelo fato de sua produção ser teórica e encontrar-se separada de qualquer traço de materialidade. O seu processo de produção é resultante do pensamento puro (*nóesis*) aliado à reflexão (*phrónesis*), conforme aponta Morais (2010, p. 474): “A natureza do filósofo não se subordina a nada que seja orgânico ou fisiológico. Desprendida da materialidade, conforma-se ao pensamento e permanece atada ao divino cujo apelo integra verdade e justiça”. Na própria natureza do filósofo, Platão

demarca todo o objeto de investigação da filosofia praticada por ele, a busca da verdade centrada em um discurso que clama por justiça para a cidade e para seus cidadãos, no caso da *República*.

No aspecto pedagógico, o discurso da verdade se contrapõe ao discurso da aparência dos novos mestres dos gregos, os sofistas, daí Platão alertar insistentemente acerca dos cuidados necessários para manter-se atento e escapar dos efeitos suscitados na alma pelos discursos dos sofistas, pois eles podem tornar vítimas de ilusões aqueles que têm uma natureza filosófica, desvirtuando-os de sua índole original. A associação do filósofo ao divino, na *República*, vem imbuída na proposta de pensar o filósofo como melhor governante e educador para a cidade, por ele ter o discernimento acerca do que são o justo e o verdadeiro. Segundo Morais (2010, p. 479) somente guiados pelo modelo cultivado pelo filósofo-rei, os jovens preservariam sua alma afastada, “das mais perversas caricaturas dos verdadeiros filósofos”, modo como a autora identifica os sofistas e seus ensinamentos da arte política para os jovens.

Apesar da pretensão de Morais em mostrar os efeitos avassaladores de uma alma corrompida, quando lhes são repassados falsos valores, a imagem usada por ela é bastante exagerada, e até mesmo preconceituosa. No entanto, compreendemos que sua argumentação se sustenta na tentativa de mostrar que o projeto platônico pretende assegurar, na composição da cidade ideada, que a alma dos jovens não seja corrompida pelos ensinamentos daqueles que não possuem uma natureza filosófica, elemento reforçado por Platão, nas seguintes passagens do livro VI da *República*:

Assim, o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, torna-se ordenado e divino na medida do possível para um homem, mas, da parte de todos, é objeto de muitas calúnias (500C-D).

Em seguida, penso eu, ao se porem ao trabalho, voltariam amiúde os olhos para os dois lados, para aquilo que, por natureza, é justo, belo, temperante (*tò phýsei díkaion kai kalón kai sôphron*) ou tem qualidades semelhantes [...] (501B).

Ao marcar a natureza do filósofo, Platão estabelece um contraponto entre a atividade do filósofo e a de seus contendores, sofistas e políticos. A relação é sustentada na oposição entre verdade e aparência. O filósofo se assemelha ao divino, justamente porque a sua natureza compreende a mescla entre justiça, beleza e moderação, enquanto o sofista e o político, por lidarem com o discurso da aparência, não conhecem senão a imagem das virtudes próprias do natural filósofo. Aliado a isto, o filósofo é o único dentre eles a dominar as três dimensões do psiquismo, uma das diferenças mais marcantes entre eles e seus opositores, diz respeito a sua capacidade de refletir, questionar, agir de modo coerente e ponderado.

O excesso de liberdade só pode terminar em excesso de escravidão, assim nos indivíduos como nas comunidades.

É natural, por conseguinte, continuei, que a tirania não possa deixar de provir de outra forma de governo que não a democracia, a saber: da extrema liberdade nasce a mais completa e selvagem servidão.

No contexto da análise empreendida no livro VIII da *República*, Platão identifica o sofista tanto como defensor da democracia, quanto o porta-voz da tirania, posto que a democracia é a forma de governo em que a liberdade desmedida é o maior bem, o sofista ignora o que é justo ou injusto, bom ou mau em seus pronunciamentos, pois define como bom tudo o que leva ao prazer, e mau tudo o que irrita, sem conseguir justificá-las, considera as necessidades da natureza como justas e honestas, sem contudo estabelecer diferenças entre as necessidades, ou a necessidade

do bem.

Para concluir, consideramos que Platão parece ter observado nos diversos regimes políticos da Grécia e, sobretudo de Atenas, o quanto eles são exercidos sem uma preparação adequando, prevalecendo os interesses particulares, decepcionando-se com os rumos políticos tomados pela cidade. Seus diálogos questionam a nova cultura de Atenas, fundada na busca de prazeres imediatos e sustentada no interesse pela manutenção do poder, criticando a democracia ateniense, enquanto regime político vigente. É nesse contexto que Platão propõe a fundação de uma cidade centrada na ideia de justiça, sustentada em um processo de formação pela filosofia e não mais pela poesia, como era realizado tradicionalmente, sendo a filosofia o instrumento fundamental para preparar os jovens para governarem a cidade com justiça e sabedoria.

## Notas

<sup>1</sup> Graduanda em Filosofia, UFPA.

E-mail: [mello.moreira@live.com](mailto:mello.moreira@live.com).

Orientadora: Profa. Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza.

## Referências Bibliográficas

MORAIS, Emília Maria Mendonça de. A natureza do filósofo. *Kriterion* 122 (2010) p. 473-488. PLATÃO. *A República*: [ou Sobre a justiça, diálogo político]. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado; revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Desde a Antiguidade,<sup>3</sup> o *Filebo* de Platão constitui-se em objeto de estudo e alvo das mais variadas controvérsias. Suas dificuldades são tamanhas que, enquanto Bury<sup>4</sup> o compara a um velho carvalho retorcido, repleto de nodos e saliências, Dancy (*apud* RUDESBUCH, 2007, p. 45) vai além e o caracteriza como uma verdadeira aberração. De acordo com o próprio Dancy, Platão teria em casa diversos diálogos incompletos dos quais teria extraído determinadas partes e acrescentado outras; da reunião de algumas dessas partes sobressalentes, teria então surgido o *Filebo*. No entanto, interpretações recentes<sup>5</sup> tendem, se não a eliminar completamente, ao menos minimizar o caráter intransponível que a estrutura do *Filebo* apresenta. Interpretações tais que, partindo de recursos hermenêuticos que extraem do próprio texto sua inteligibilidade, visam solucionar problemas que desde o século XIX,<sup>6</sup> por exemplo, constituem fonte de inquietação àqueles dedicados ao estudo do *corpus platonicum*.

Entretanto, a despeito das inúmeras dificuldades listadas anteriormente, nosso objetivo não consistirá na retomada de uma dessas questões, nem tampouco procuraremos solucionar quaisquer controvérsias que o *Filebo* possa apresentar. Nossa finalidade é demonstrar como Platão, ao incorporar e ressignificar discursos enunciados anteriormente por poetas ou sofistas, discursos em voga e amplamente difundidos na Grécia de seu tempo, cria uma argumentação cujo escopo nos leva a refletir o que seja a vida boa e quais os elementos necessários para sua constituição. Para tal, elegemos como interlocutores Pródico de Ceos, sofista contemporâneo de Sócrates, e Safo, poeta de Lesbos, a quem Platão caracterizara como a décima Musa (*Epigrama IX: 506*). Com efeito, já em Pródico encontramos a defesa da *vida mista* como a mais viável para a obtenção do Bem em si – temática retomada no *Filebo* – concentrando sua

reflexão nas questões acerca da virtude (*areté*) e do prazer, elementos também encontrados no canto de Safo, no qual prazer e dor imiscuem-se um no outro, questão posteriormente desenvolvida e aprofundada por Platão.

Começemos então nossa associação com Pródico. Em *Sobre a virtude*, obra nos legada a partir de Xenofonte, Pródico narra o mito de Hércules, no qual o herói vê-se obrigado a decidir qual caminho tomar: o da virtude ou do vício, representados na imagem de duas mulheres: uma nobre, vestida de branco, ornada com simplicidade; outra cheia de opulência e ostentação, com olhos dilatados pela maquiagem, e vestida de modo a realçar sua luxuosidade (*Mem. II 1 § 21-34 = DK 84B2*).

A partir de então, o herói se vê diante do jogo de palavras da representante do vício, a qual afirmava ser capaz de proporcionar uma vida prazerosa e fácil, longe de dificuldades. Após ouvir tal representante, Hércules direciona sua atenção à representante da excelência, a qual promete, caso o herói a siga, proporcionar-lhe as melhores virtudes, assim como a autoria das melhores ações. Ao fim da exposição de Virtude, Vício retoma seu discurso contestando a proposta de sua adversária. Contrariada, Virtude então avança na defesa de seu caminho, argumentando contra Vício, que aquela nada saberia sobre o prazer (*hedoné*), pois lhe faltaria a condição necessária para desfrutá-lo: o desejo (*epithymía*). Finda a exposição do mito de Hércules, avançaremos em nossa associação. O que nos interessa, em um primeiro momento, é salientar que o que está em jogo na escolha de Hércules é a própria felicidade (*eudaimonia*), objetivo natural da vida para os gregos. E em um segundo momento, que, de um lado, temos um discurso vulgar sobre o prazer (Vício), em oposição a um discurso do empenho e da atividade (*práxis*) (Virtude).

No entanto, o que o mito nos apresenta é um antagonismo

nos discursos e não necessariamente uma incompatibilidade nos princípios. Isto é, não se trata de contrapor radicalmente prazer e virtude, o que fica patente no segundo discurso acerca da vida pela excelência: a questão assentada agora é sobre o próprio Bem (*agathón*). Casertano (2012, p. 91), ao comentar o segundo discurso de Virtude no *Sobre as virtude* de Pródico, assinala que o que de fato Virtude objeta contra Vício, é que esta desconhece em absoluto o que seja o Bem, e portanto não atenta para o fato de que na ideia de Bem encontra-se presente a noção de prazer. Neste sentido, o que aparentemente revela-se como um discurso exclusivamente sobre a virtude, torna-se um discurso essencial sobre o prazer, mas não qualquer prazer, tão somente o verdadeiro, este sim, como um tipo de Bem, torna-se pleiteante ao próprio Bem em si.

Voltando ao segundo discurso de Virtude, temos que ele se configura como um discurso inteiramente dedicado ao prazer, no qual saber o que é o prazer em si é elemento primordial para se alcançar a felicidade e conhecer o Bem. Ou como aponta Casertano: “Aquele que Virtude propõe é, de fato, uma concepção do prazer consciente, escolhido, medido, do prazer do qual *se sabe desfrutar*, contraposta a uma concepção do prazer imediato, vivido átimo por átimo, que no fim se transforma no seu oposto, na dor e na aflição” (2010, p. 92).

Trata-se então de não mais opor o prazer à virtude ou ao vício, mas assentá-lo sobre a reflexão, elemento capaz de indicar a natureza dos prazeres e qualificá-los em verdadeiros ou falsos, como fará Platão no *Filebo*, ou medidos ou desmedidos, como quer o próprio Pródico. Temos, pois, que o que Pródico defende, mesmo que de maneira intuitiva, é uma *metrética* dos prazeres, tal como Platão fará ao fim de nosso diálogo.

No *Filebo*, a questão que primeiramente se impõe, tal como em *Sobre a virtude* de Pródico, é saber qual o melhor caminho para a vida

boa: a via do prazer (*hedoné*) ou da reflexão (*phronésis*), bem como determinar a natureza do Bem em si. Antes de adentrar propriamente na questão sobre a natureza do prazer – objeto ao qual nos referiremos mais detidamente a seguir – Platão incorre em uma exposição acerca da dessemelhança dos prazeres: “Quanto ao prazer, eu sei que é complexo (*poikílon*) [...] Pois para o ouvido, ele é de modo simples, uma coisa única, embora, certamente, assuma todos os tipos de formas que, de certo modo, são dessemelhantes umas das outra”<sup>7</sup> (12C-D). Ao afirmar que o prazer é variegado, Platão busca esclarecer como se dá propriamente a relação entre unidade e multiplicidade, bem como devemos percorrê-la. Para isso, faz uma exposição detalhada do método dialético,<sup>8</sup> que de acordo com Lloyd (1952, p. 105 apud BRAVO, 2007, p. 11) “significa sempre a descoberta do Uno no Múltiplo”. É, pois, somente a partir de 31B que Platão se dedicará exaustivamente a investigar a natureza do prazer e demonstrar, por meio do processo de divisão (*diairésis*), em quais espécies (*monádas*) o gênero (*henádon*) do prazer se divide<sup>9</sup>. Pertencente ao gênero do ilimitado, “[...] o prazer é ele mesmo ilimitado, e do gênero que não tem e não terá jamais, em si mesmo, nem começo, nem meio e nem fim” (31A). No entanto, posteriormente em 31C, Platão é levado a considerar o prazer como pertencente ao gênero misto, por conter mesclas do limite (*péras*) e do ilimitado (*apeíron*). Em 31D, nos é apresentada a primeira espécie (*génos*) de prazer; o prazer como restauração de uma harmonia rompida. É a partir de tal definição de prazer que podemos compreender o porquê de Platão não mais incluir o prazer no gênero do ilimitado, mas transpondo-o agora para o gênero no misto.

Eu digo que, tendo se desatado a harmonia em nós, seres vivos, ocorre a dissolução da natureza e, simultaneamente, no mesmo “corpórea” momento surgem as dores [...] Mas, quando a harmonia se recompõe novamente retornando à sua própria natureza, devemos dizer que surge o prazer (31D).

Neste primeiro momento, tal espécie de prazer possui, mesmo que preliminarmente, uma caracterização “corpórea”.<sup>10</sup> No intuito de exemplificar tal dinâmica, Platão lança mão do modelo esvaziamento-repleção (*kenósis-plerósis*) para representar a movimento de restauração, i.e., que é o próprio prazer. Adiante, outra espécie de prazer é analisada, espécie oriunda da alma, sem qualquer participação do corpo: os chamados prazeres de antecipação ou expectativa; espécie de avaliação prognóstica das afecções futuras do corpo, pela alma; espécie de prazeres que podem ou não ser puros, i.e., nos quais a dor não toma parte. Como aponta Marques (2012, p. 2), tal tipo de prazer assume uma caracterização determinada por exigências não mais de ordem “corpórea”, mas psíquica, envolvendo assim questões da tanto da ordem da significação quanto da valoração. Tal caracterização é salutar, pois é a partir dela que se delinea a afirmação de que todo desejo sempre é desejo da alma, jamais do corpo. Partindo de uma situação hipotética, Platão defende que quem estiver vazio pela primeira vez somente será capaz de alcançar uma repleção (que de fato não é sentida, mas experienciada enquanto expectativa) através da sensação (*aísthesis*) e da memória (*mnéme*).

Voltando a Pródico, temos que são essas exigências de caráter valorativo que o sofista defende na imagem de Hércules e o caminho bifurcado: a vida pela excelência defendida por Virtude não é necessariamente um caminho alheio ao prazer, mas sim uma articulação entre virtude e prazer, tendo no prazer de antecipação, enquanto processo valorativo, um análogo à formação da opinião; e o que garante aos prazeres de antecipação tal caráter valorativo é o desejo (*epithymía*). No *Filebo*, o desejo é caracterizado enquanto carência. Quem deseja, sempre deseja algo, porém algo diferente daquilo que o afeta. Quem tem sede, encontra-se vazio, e aquilo que anseia é encher-se, o que deseja, portanto, é a repleção (*plérosis*). A antecipação (*prosdokía*), como nos mostra Marques (2012, p.

6), “prepara a experiência do prazer, através de uma disponibilidade para o que deseja, associada a uma dimensão inteligente, porque calculadora”. O “preparar” a experiência do prazer intensifica o papel do sujeito no processo antecipatório. E aí que aquele que tem prazer é capaz de medir e julgar se o prazer é desejável ou não.

Portanto, o que está em jogo, tanto em *Sobre as virtudes* de Pródico, quanto em Platão, é avaliar se o prazer é realmente o valor que nos faz crer que é, seja bom ou útil. E isto só é possível quando prazer e reflexão imiscuem-se um no outro. Pois é pensando a legitimidade do prazer, não qualquer prazer, mas aquele partícipe do Bem, que enfim podemos discutir sobre o que é a felicidade.

Finda nossa associação entre Pródico e Platão, passemos ao nosso segundo interlocutor, Safo, poeta de Lesbos, cujas canções evocam o amor, a beleza, o desejo e o prazer como elementos constituintes do dinamismo do jogo erótico. No Fr. 16 PLF, por exemplo, Safo traz a tona a problemática da definição do Belo nos seguintes versos:

Uns, renques de cavalos, outros, de soldados,  
outros, de naus, dizem ser sobre a terra negra  
a coisa mais bela, mas eu (digo): o que quer  
que se ame. (Tradução Giuliana Ragusa)

Não nos ocuparemos aqui das inúmeras controvérsias interpretativas que o *priamel* – esta estrofe inicial em que a uma série de negativas coloca-se uma afirmativa – da canção traz consigo<sup>11</sup>. Nosso objetivo é demonstrar como o tratamento dado por Safo ao binômio prazer e dor, aliado à noção de beleza, ressoa significativamente nas páginas do *Filebo* de Platão.

Assim como Pródico defende que é por meio da virtude e

do usufruto medido dos prazeres que se chega à felicidade, Platão afirma que “a medida (*metriotes*) e a proporção (*symmetria*), em qualquer caso, resultam ser beleza e virtude” (64E), sendo que o caminho para a vida boa só pode ser trilhado seguindo os passos de Safo, fazendo do Belo, enquanto princípio doador de valor, a referência para tudo que se deseja.

O tom de lamento da canção também nos remete à noção de carência, como no mito dos andróginos no *Banquete*<sup>12</sup>, no qual a imagem tallhada na memória da *persona* é o vetor que impulsiona o desejo pelo reencontro. Se no *Filebo*, o desejo nos impulsiona para o contrário daquilo que sentimos, em Safo não é diferente. De um lado, a separação traz dor, angústia, e somente o desejo pelo reencontro é capaz de preparar a experiência do prazer projetado a partir da conservação da sensação uma vez sentida, como nos mostra os últimos versos do fragmento: “agora traz Anactória à lembrança, a que está ausente [...] Seu adorável caminhar quiser ver, e o brilho luminoso do seu rosto”. É a partir da descrição dos aspectos de Anactória que suscitam prazer na *persona* da canção, que o desejo pelo reencontro é acionado. E são exatamente esses aspectos trazidos à lembrança, que fazem com que Safo nomeie belo (*to kallistos*) tudo aquilo que se ama (*eratai*), ou se deseja. O prazer, não qualquer tipo de prazer, mas aquele participante do Bem, pode sim ser uma via de acesso à Beleza. Demétrio, em seu tratado *Sobre o estilo*, sintetiza tal afirmação nos seguintes termos: “tudo o que é contemplado com prazer (*hedēos*) é também belo ao ser verbalizado” (174). No *Filebo*, Platão reconhece tal possibilidade, ao tornar a natureza do Belo, abrigo para a potência do Bem; e do Bem, como já afirmamos, participa o prazer. É o que sugere Platão em 65A, ao considerar os elementos que compõe a vida mista:

Bem, se não somos capazes de capturar o bem (*agathōn*) como uma única forma (*idéai*), vamos apreendê-la com três: beleza, proporção e verdade (*kallei kai symmetriai kai alēthiai*). E afirmaremos que, na

suposição de serem os três apenas um, não estaríamos errados em responsabilizá-lo por tudo o que há na mistura, uma vez que, sendo ele bom, torna também boa a própria mistura.

Assim como Pródico defende que é por meio da virtude e do usufruto medido dos prazeres que se chega à felicidade, Platão afirma que “a medida (*metriótes*) e a proporção (*symmetría*), em qualquer caso, resultam ser beleza e virtude” (64E), sendo que o caminho para a vida boa só pode ser trilhado seguindo os passos de Safo, fazendo do Belo, enquanto princípio doador de valor, a referência para tudo que se deseja.

## Notas

<sup>1</sup> Comunicação apresentada no II Encontro Nacional de Pesquisa em Filosofia na Graduação da UFPA.

<sup>2</sup> Graduando em Filosofia, FAFIL, UFPA

Email: [matheusj\\_p@yahoo.com.br](mailto:matheusj_p@yahoo.com.br)

Orientador: Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza.

<sup>3</sup> Especialmente Damácio (séc. V d.c). Ver: Damascius lectures on the Philebus. Ed. L. G. Westerink. Westbury: The Prometheus Trust, 1959.

<sup>4</sup> BURY, R.G. The Philebus of Plato. University Press, 1987, p. IX.

<sup>5</sup> Ver: MUNIZ, F. As transições do Filebo. In: Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão – a Procura da Eudaimonia. Ed: Unijuí, 2007.

<sup>6</sup> MUNIZ, F. RUDEBUCH, G. Philebus 15b: a problem solved. *Classical Quarterly*, 2004, p. 394-405.

<sup>7</sup> Para efeito de citação do *Filebo*, utilizaremos o texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas Fernando Muniz. Rio de Janeiro, PUC; São Paulo, Loyola. 2013.

<sup>8</sup> Ver: BRAVO, F. *O método da divisão e a divisão dos prazeres no Filebo*. In: Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão – a Procura da Eudaimonia. Ed: Unijuí, 2007.

<sup>9</sup> De acordo com Frede (*apud* MUNIZ-RUDEBUSCH, p. 405) a palavra ‘hênada’ (unidades específicas) conota o *um* de uma *unidade*, enquanto a palavra ‘mônada’ (unidades genéricas) conota, por sua vez, a *separação* [*Alleinigkeit*] de uma unidade com relação a outras unidades.

<sup>10</sup> É interessante notar que a caracterização do prazer como *plêrôsis* ultrapassa os

limites de sua aparente caracterização fisiológica. O movimento de restauração sempre tende à essência (*ousía*) daquilo que estaria corrompido. Marques (2012, p. 2) salienta este aspecto nos seguintes termos: “a natureza [aquilo que a *genésis* busca restaurar] é pensada como um parâmetro e um valor para regular os movimentos dos seres vivos, seja no caso da dor, seja no caso do prazer. Portanto, já nesta primeira análise do prazer, podemos dizer que restauração de *natureza própria* atesta a adoção de uma perspectiva mais axiológica do que meramente física ou naturalista. Na medida em que o parâmetro utilizado para a constatação e subsequente avaliação do prazer é pensado em base ontológica, isso significa, em Platão, que trata-se de uma essência inteligível, forma investida com o máximo de valor, valor que orienta os movimentos (ou as transformações) de todos os seres”.

<sup>11</sup> Ver: CARVALHO, S. *Representações e hermenêutica do Eu em Safo – Análise de quatro poemas*. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos de Coimbra, 2012.

<sup>12</sup> A imagem apresentada no fragmento nos remete imediatamente ao *Mito do Andrógino* (189D-191D) presente no *Banquete* de Platão. No mito, Zeus parte os humanos ao meio devido sua audácia. Uma vez separadas, cada metade anseia pela outra metade do que antes formava um todo esférico. A partir de então, o movimento responsável por restaurar essa unidade primordial perdida será designado *éros*. Acreditamos que as semelhanças com o *Filebo* não são fortuitas. Em ambos os casos, é o desejo, através da memória, o responsável por impulsionar a busca pela restauração de uma natureza mutilada, corrompida. A esse processo de reintegração, segue-se o prazer como consecução de todo o mecanismo de restauração.

## Referências Bibliográficas

- BENOIT, Hector (Org.). *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão – a Procura da Eudaimonia*. Ed: Unijuí, 2007.
- BURY, Robert, G. *The Philebus of Plato. Edited with Introduction. Notes and Appendices*. Cambridge: C.U.P, 1897.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde. 10. Aufl. Berlin: Weidmannsche (1934) 1960.
- MARQUES, Marcelo, P. *Imagem e prazer no Filebo*. In: MARQUES, M. P. (Org.) *Teorias da imagem na antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.
- PLATÃO. *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas Fernando Muniz. Rio de Janeiro, PUC; São Paulo, Loyola. 2012.
- SAFO DE LESBOS. *Hino à Afrodite e outros poemas*. Tradução e notas por Giuliana Ragusa. São Paulo, Hedra. 2012.

## Subjetividade e Natureza: Espinosa como crítico da técnica moderna.

Hailton Felipe Guiomarino<sup>1</sup>

### 1. Considerações preliminares

Muito sabiamente escritas foram as palavras de Ernst Cassirer ao afirmar que “toda a volta ao passado da filosofia constitui um ato de autoconscientização e de autocrítica filosófica” (CASSIRER, 1992, prefácio). É sobre esse pressuposto que, neste artigo, incidimos na história da filosofia, a fim de compreender nossa época e reavaliar nossos atuais paradigmas de pensamento.

O tema que norteará a discussão se refere à técnica moderna, enquanto um problema de nossa época. Enquanto tal, ela justifica-se, por exemplo, pelo fato das discussões a respeito dos problemas ambientais, realizadas em debates acadêmicos, conferências internacionais, etc. frequentemente apontarem como causa dos impactos ambientais, além dos demais problemas gerados em outros âmbitos da vida humana, o progresso e a especialização da técnica que escaparam do controle do homem.

Quando historicamente se busca entender as causas que fizeram a atividade técnica alcançar a sua expressão atual com todas as suas consequências para a vida humana, reconstroem-se as sucessivas mudanças factuais nas exigências econômicas, sociais e políticas da vida do homem em sociedade. Isto, contudo, não nos interessa aqui.

Sob uma perspectiva da história da filosofia e, conseqüentemente, também, sob uma perspectiva filosófica, deve-se reconstruir, não fatos, mas, todo o processo de construção do pensamento

de uma época, cujos problemas quase que obrigam seus pensadores a elaborarem, em resposta a ele, um corpo teórico que, em linhas gerais, acaba por constituir-se como a mentalidade, o paradigma daquela determinada época.

Objetivando, pois, compreender o que consideramos ser o traço principal da modernidade, elegemos, por assim dizer, o pensamento de dois grandes filósofos, Bacon e Descartes, como os que exerceram maior influência na construção do pensamento moderno, na medida em que nas suas obras está contido o espírito técnico-científico da modernidade.

Assim, este artigo estrutura-se da seguinte maneira: Em um primeiro momento de nossa argumentação, através da reconstrução, em linhas gerais, do pensamento moderno, pretendemos mostrar que a modernidade, enquanto época histórica, nasce com a ciência e a técnica ditas modernas, mostrando, também, o que a contemporaneidade, essencialmente, herdou disto em termos de mentalidade, sobretudo, da antropocêntrica relação entre homem e natureza, fundamentada em uma concepção de subjetividade construída com a metafísica cartesiana.

Posteriormente, em um segundo momento, visando à completude da exposição, será apresentada uma crítica, retirada da filosofia de Espinosa, ao aspecto técnico-científico do pensamento moderno, a fim de possibilitar uma reflexão que faça vislumbrar as implicações e o significado da atividade técnica que se realiza atualmente. E, na medida em que o ponto de vista aqui apresentado inclui-se entre aqueles que contestam a ideia iluminista de progresso, espera-se também que este artigo contribua para que seja repensado com um olhar crítico o rumo que está tomando atividade técnica hoje.

Esclarecido nosso objetivo, principiemos, então, com um

panorama geral do Renascimento.

## 2. A construção do pensamento moderno

O redescobrimento do mundo e do homem durante os séculos XV e XVI no período histórico conhecido como Renascimento constitui o ponto de ruptura com os valores religiosos do medievo. O contato com a antiga cultura Greco-romana, que expressava, enfaticamente, nas artes, nas ciências e na filosofia valores humanistas e antropocêntricos mostrou ao homem da Renascença novos paradigmas para orientar a vida, o que ocasionou a decadência dos valores medievais.

Todavia, ao mesmo tempo em que a desconstrução do pensamento medieval trazia um clima de liberdade e de possibilidades novas, uma névoa obscurecia e aterrorizava o pensamento do homem renascido.

As vidas teórica e prática do homem, até então, eram fundamentadas nas verdades da fé, tidas como inabaláveis por estarem resguardadas na autoridade de Deus. Quando, no entanto, estas verdades se mostram inconsistentes e contraditórias diante do conhecimento racional que começava a ganhar força, o Renascimento trás, então, também, uma crise do saber humano e, conseqüentemente, da existência humana.

Nesse cenário, as inabaláveis verdades da fé são destronadas e passa a reinar, então, o ceticismo. A falta de um fundamento seguro para o conhecimento do mundo, logo trouxe uma tempestade de dúvidas ao pensamento do homem.

Inquieto em face da crise gnosiológica agora estabelecida e, incapaz de confiar no antigo conhecimento medieval que teve seus fundamentos abalados, resta ao homem apenas lançar-se solitariamente

na busca por um ponto arquimediano, a fim de novamente encontrar seu lugar no mundo. Para tal feito, dispõe somente da luz natural para iluminar o escuro caminho do conhecimento. Assim, a autonomia da razão é uma resposta às necessidades da época e frequentemente conflitará com a tradição.

Eis as bases nas quais se assentará o período seguinte da história do pensamento. No processo de sua construção, surge na Inglaterra a figura de Francis Bacon, com seu ambicioso projeto, a *Instauratio Magna*, compreendendo uma série de tratados – dos quais apenas a primeira parte foi concluída – que deveriam reformular o conhecimento vigente em sua época, de bases essencialmente aristotélicas.

Assim, as obras de Bacon exerceram forte crítica no pensamento escolástico que ora vigorava em seu tempo. Sua crítica dirigia-se, sobretudo, ao modelo contemplativo de ciência dos antigos e que fora herdado pelos escolásticos, sem que estes tenham contribuído com novas obras, descobertas ou invenções úteis à vida do homem<sup>2</sup>.

Eis aqui, com efeito, um tópico relevante no pensamento de Bacon. Por vezes, nos seus mais conhecidos escritos, são exaltados os benefícios que trouxeram aos homens suas descobertas e invenções, como, por exemplo, a pólvora, a imprensa e a agulha de marear, as quais, segundo Bacon, “mudaram o aspecto e o estado das coisas em todo o mundo<sup>3</sup>”. Desse modo, o filósofo chega mesmo a escrever no prefácio da referida obra que, sem o concurso de instrumentos e máquinas, é manifestamente impraticável o homem conseguir êxito ou aumento do seu poder em alguma grande obra a ser realizada por suas mãos<sup>4</sup>.

Vê-se, desse modo, que o pensador inglês claramente idealizou outro tipo de ciência. Calcada na observação e na

experimentação, a ciência baconiana é uma ciência ativa, ou ainda operativa, que visa dar ao homem obras úteis à prática de sua vida. Tais obras devem ser entendidas no sentido técnico do termo, ou seja, com o mesmo significado de invenções utilitárias e funcionais.

Porém, um tal modelo de ciência jamais seria possível sem uma reformulação na maneira como se concebe o homem e sua relação com a natureza. Pois uma ciência operativa de modo algum é compatível com o modelo meramente contemplativo de conhecimento.

O *homem-espectador*, aquele que vê e, tão somente, contempla o que vê, não condiz com a postura técnico-científica que começa a configurar-se no período moderno. Esta insatisfatória maneira de ver o homem reflete os valores de uma cultura antiga, para a qual a atividade contemplativa era mais bem vista que aquela realizada com fins utilitários. Tais valores não se adéquam à ciência ativa de Bacon.

É preciso, então, reformular esta concepção de homem. Essa exigência é tão fundamental para a filosofia de Bacon e para o pensamento moderno, que faz o seu modelo de ciência ativa e, conseqüentemente, também, a própria ciência moderna, somente serem possíveis quando o homem passar da condição de simples observador para a de *senhor* da natureza.

Essa nova concepção de homem corresponde, por sua vez, a uma nova compreensão da subjetividade humana, elaborada nos escritos metafísicos de René Descartes, como uma resposta aos problemas gnosiológicos de sua época.

Tendo o espírito repleto de dúvidas, Descartes diz sentir uma profunda incerteza. O engano dos sentidos, a desconfiança na realidade e a possibilidade de um Deus enganador fazem com que não

seja possível encontrar a menor segurança no mundo exterior. No dizer do pensador: “que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo”. (DESCARTES, 1973, p. 99).

É assim que, no movimento reflexivo contido nas *Meditações Metafísicas*, a dúvida metódica de Descartes eleva-se gradativamente até o nível hiperbólico. No entanto, ela é freada com a dedução do Cogito.

Visto que o argumento do Deus enganador põe em cheque, radicalmente, todas as coisas, inclusive as verdades matemáticas, o pensamento passa a exigir uma prova de tal ordem que aquilo que lhe resistir deve ser considerado como certo e indubitável. Para o autor das *Meditações*, esta certeza encontra-se na proposição: “Eu sou, eu existo”, uma vez que, o Deus enganador “por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa”. (DESCARTES, 1973, p. 100). Portanto, a existência do “eu” resiste à dúvida. Mas, atentemo-nos: a proposição citada só é válida quando enunciada no pensamento, ou seja, quando eu penso que sou, que existo, isto é, quando o pensamento volta-se a si mesmo, toma *consciência* de si.

Essa ressalva é de suma importância para a correta compreensão do homem moderno e da filosofia de Descartes, já que, a partir dela, o filósofo francês afirma que o homem é uma substância pensante, isto é, que o homem consiste em pensamento, excluindo de seu ser a *res extensa*, ou seja, tudo o que é corpóreo.

Seguindo esse pressuposto, vê-se que a filosofia de Descartes instaura um primado da consciência sobre o mundo exterior. Em termos gnosiológicos, o conhecimento de si, do sujeito, precede o conhecimento das coisas, do objeto. E, mais do que isso, afirma a total

independência e a ausência de conexão direta entre homem e natureza.

O pensamento de Descartes está, assim, centrado no sujeito pensante. O dualismo substancial compreende o homem como uma realidade fechada em si mesma, uma totalidade espiritual apartada da totalidade corporal. Esta falta de vínculo com a natureza faz do homem cartesiano um homem solitário e independente. Por isso, diz-se que a subjetividade presente na filosofia de Descartes consiste em um solipsismo substancial.

Mas, como estas duas realidades substanciais, a *res cogitans* e a *res extensa*, relacionam-se entre si? Por outras palavras, como este homem solipsista vê o mundo que o cerca?

No *Discurso do Método*, Descartes, opondo-se à filosofia especulativa dos escolásticos, que era ensinada nos colégios de seu tempo e, ressaltando as vantagens de uma filosofia mais prática, que contemplava o estudo da física e das matemáticas, expõe uma visão de mundo essencialmente técnico-científica:

Conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza. O que é de desejar, não só para a invenção de uma infinidade de artifícios, que permitiriam gozar, sem qualquer custo, os frutos da terra e todas as comodidades que nela se acham, mas principalmente também para a conservação da saúde, que é sem dúvida o primeiro bem e o fundamento de todos os outros bens desta vida (DESCARTES, 1973, p. 71, grifo nosso).

Nesta citação, a visão do homem como senhor e possuidor da natureza nos permite aproximar o pensamento de Descartes ao pensamento de Bacon, e estabelecer entre ambos o seguinte ponto em comum: Tanto um quanto outro viam no potencial da razão e no domínio da técnica natural a oportunidade de melhorar as condições materiais e espirituais da vida humana. Para saber como é possível esse intento, lembremo-nos do Aforismo III, do *Novum Organum*: “Pois a natureza não se vence senão quando se lhe obedece”. Aos olhos de Bacon, essa obediência refere-se à postura que deve ter o estudioso da natureza. Primeiro, deve entregar-se à observação dos fenômenos, estudá-los sucessivamente a fim de adquirir ciência deles. Posteriormente, sabendo como atua a natureza, o homem adquire poder sobre ela e pode, enfim, recriar artificialmente os processos naturais em benefício da humanidade.

É devido, pois, a perspectiva de dominação da natureza que se ligou a elaboração da ciência moderna ao desenvolvimento da técnica. O lema baconiano torna-se claro agora: “Ciência e poder do homem coincidem”, uma vez que o poder que o homem tem sobre a natureza – poder garantido pela técnica – está relacionado diretamente ao conhecimento, na forma de conhecimento científico, que ele possui acerca da natureza. Vê-se, também, que o sujeito solipsista de Descartes é totalmente compatível com a necessidade baconiana de um homem-senhor da natureza, na medida em que a subjetividade cartesiana apresenta-se como fundamento metafísico para o próprio assenhoreamento da natureza.

Se por um lado a filosofia de Bacon lançou as bases para a tecnização da ciência e anteviu a inevitável determinação da história humana pela técnica, do outro lado, se acrescentarmos as mudanças operadas por Descartes no âmbito da subjetividade, ambas as filosofias aqui discutidas efetuaram nada menos que a transformação do homem medieval para o homem moderno<sup>5</sup>.

### 3. O espírito analítico: A repercussão das teses de Bacon e Descartes.

Perguntamos agora: Qual a amplitude que obtiveram as teses de Bacon sobre a ciência? Até onde chegou o pensamento de Descartes, iluminado tão somente pela luz natural? Numa palavra: Como e onde se fizeram sentir os pensamentos desses referidos filósofos?

Argumentamos no tópico anterior que a empreitada realizada por esses grandes pensadores não foi algo de pouca magnitude. Foi, antes, uma revolução na maneira de pensar o mundo e o homem, o que por si só, podemos pressupor, lhes garantiu um amplo reconhecimento nos meios intelectuais da Europa daquele tempo.

Longe de tomar aqui a pretensão de mapear toda a influência que exerceram as principais teses das filosofias de Bacon e de Descartes no curso da história posterior a estes pensadores, iremos nos centrar em apontar, de modo geral, a repercussão que obteve o pensamento dos referidos filósofos na chamada época das Luzes, ou Iluminismo.

Nosso intuito restringe-se, assim, a mostrar como surgiu no homem moderno do século XVIII o chamado “espírito analítico”, a partir da contribuição prestada pelas obras dos referidos autores para o desenvolvimento da ciência moderna.

O cartesianismo, em cujo legado está a audácia de exercer livremente a capacidade de julgar e a plena confiança no poder e na autonomia da razão, teve uma amplitude de tal maneira grandiosa na Europa, que os maiores pensadores do continente viram nisso a oportunidade para consolidar a independência da razão humana em relação à religião, à superstição, ao Estado e, assim, poder afirmar a finitude do homem em face da infinitude da natureza. Surge a oportunidade de

estabelecer uma igualdade de forças entre a luz natural e a vasta obscuridade do desconhecido segredo do mundo. Este momento ocasionou, com toda certeza, um sentimento de egocentrismo no homem, dado a confiança plena na sua capacidade racional, naquilo que faz do homem ser senhor de si e da natureza.

Bastante significativo para esse período da história é, também, o empirismo inglês, matriz de pensamento que privilegia a experiência como primeira instância determinante do conteúdo de nossas ideias. Na ciência, o empirismo busca compreender o fato a partir da observação e experimentação do próprio fato, condenando qualquer forma de antecipação abstrata dos fenômenos. Com efeito, o *Novum Organum* pode ser considerado como o estopim do método experimental que, ao lado do raciocínio indutivo, ganham ambos, nas mãos de Isaac Newton, uma força devastadora e se firmam como o paradigma metodológico da atividade racional, na medida em que o grande cientista experimental fez da ciência da natureza o modelo de conhecimento sistemático, preciso e seguro.

Outra contribuição veio do *Discurso do Método*, que exerceu, também, forte influência no procedimento metodológico de análise dos fenômenos. Inspirado no procedimento que a razão emprega na solução de problemas matemáticos, o autor da obra concebe as quatro regras de seu método, que contém em seu âmago o direcionamento para o bom uso do raciocínio analítico.

Herdeiros dessas concepções, os filósofos do século XVIII, com seu espírito de análise pura, concebem a natureza como “matematicamente determinada, estruturada e articulada segundo o número e a medida”. (CASSIRER, 1992, p. 26). O universo passa a ser plenamente racionalizado e acessível à razão humana. O homem-senhor da natureza encontra sua perfeita congruência com o espírito analítico do

século das Luzes, como bem comenta Ernst Cassirer: “Já não se trata mais de contemplar a estrutura do cosmo e sim, doravante, de a penetrar: ora, o cosmo só se abre para essa espécie de penetração quando submetido ao pensamento matemático e ao seu método analítico” (CASSIRER, 1992, p. 30).

A natureza passa, então, a ser analisada na sua mais íntima estrutura à luz de uma racionalidade esmiuçante, calculadora, técnica, minuciosa, a fim de descobrir seus princípios e recriar seu funcionamento. Mais uma vez, é Cassirer quem deixa clara a mentalidade agora vigente do homem moderno:

Todo o século XVIII está impregnado dessa convicção: acredita que na história da humanidade chegou finalmente o momento de arrancar à natureza o segredo tão ciosamente guardado, que fundou o tempo de deixá-la na obscuridade ou de se maravilhar com ela como se fosse um mistério insondável, que é preciso agora trazê-la para a luz fulgurante do entendimento e penetrá-la com todos os poderes do espírito (CASSIRER, 1992, p. 78).

Não há dúvida de que o surto de racionalidade da época das Luzes deixou um legado decisivo para a posteridade. A importância dessa época histórica da civilização ocidental é inegável, principalmente pelo impulso que deu à ciência e à laicidade. No século XVIII, enquanto as ideias iluministas se espalhavam pela Europa, uma febre de novas descobertas e inventos tomou conta do continente, tendo sido fundamental para os progressos técnicos que culminaram na revolução industrial e no desenvolvimento da nota etapa do capitalismo.

Porém, talvez a mais nítida herança do século das Luzes esteja cunhada na ideia de “Progresso”. Entusiasmados com a união da

ciência e da técnica, que possibilitara avanços no conhecimento da natureza, além de invenções que facilitavam a vida do homem, os iluministas conceberam a ideia de progresso como um novo horizonte que orientaria as ações dos homens e os levariam para melhores condições de vida material, espiritual e institucional.

Ainda hoje essa ideia perdura no cotidiano do homem ocidental, embora tenha sido reformulada em termos tecnológicos. Perceber como esse ideal de progresso está hoje impregnado de um sentido técnico é fácil: Os financiamentos de pesquisas científicas atualmente destinam-se muito mais a favorecer áreas técnicas do saber humano, como as Engenharias, por exemplo, do que as humanidades, que acabam prejudicadas por essa predominante mentalidade técnico-científica.

É preciso dizer que há na filosofia contemporânea correntes de pensamento, com, por exemplo, os frankfurtianos, que questionam se houve efetivamente este progresso idealizado pelos iluministas. Os problemas que temos hoje em termos de razão instrumental, impactos ambientais, desequilíbrios comportamentais, distúrbios psicológicos, desigualdades socioeconômicas, e isto para não mencionar as duas grandes guerras mundiais que mais apontam um retrocesso do que progresso da humanidade, todos estes fatores, hoje intrinsecamente ligados ao desenvolvimento e a especialização da técnica moderna, por si só, são mais que suficientes para por em dúvida, senão mesmo refutar, o ideal de progresso dos filósofos das Luzes.

#### 4. A crítica de Espinosa

Antes de se efetuar uma crítica, deve-se buscar sua justificativa a fim de que sua validade não seja destituída de sentido. Na tentativa, pois, de buscar uma justificação, deve-se perguntar: Por que é

lícito criticar a mentalidade técnico-científica da modernidade? E, por que esta crítica parte de Espinosa e não de outro pensador?

À primeira questão, responde-se: Desde pelo menos o século XIX, com o Romantismo, já há uma reação às consequências negativas da técnica, a saber, ao rápido crescimento da máquina, que começara a modificar o ritmo cultural da Europa, distanciando o homem cada vez mais dos valores tradicionalistas defendidos pelo movimento romancista, incitando um sentimento de perda e de carência. Posteriormente, com o pensamento de Marx, têm-se a força de trabalho tornada mercadoria e a alienação do homem, sob uma nova condição servil, sujeito à máquina. Um último argumento a nosso favor se pode encontrar na crítica de Heidegger à técnica moderna. O filósofo vê na técnica uma expressão do esquecimento do Ser, consequência da metafísica ocidental e da ciência moderna, manifestada em vários aspectos: a materialização, a homogeneização, a funcionalização, a polarização entre sujeito e objeto, o cálculo, a imposição, a vontade de dominação, a fabricação, o manuseio, o consumo e a substituição. Em consequência disso, ele argumenta que não refletimos que está se preparando um ataque à vida e à essência do homem que, comparado com a explosão da bomba de hidrogênio significa pouco.

Vislumbrando o problema por esse ângulo, isto é, vendo como o impulso na ciência e na técnica está agora trazendo consequências negativas ao homem, considera-se necessário elaborar uma crítica à racionalidade técnica de nosso tempo e reavaliar nossa herança filosófica.

Quanto a Espinosa, como este pensador insere-se numa crítica à técnica moderna? Há em sua filosofia alguma reflexão sobre a técnica? Não diretamente. Há, contudo, aparatos conceituais que permitem incidir na problemática da técnica a partir da crítica ao modelo de subjetividade cartesiana. Ora, uma vez que defendemos aqui o ponto

de vista de que a concepção moderna de homem, de natureza e da relação entre ambos fundamenta-se na subjetividade cartesiana, Espinosa nos aparece como um autor estratégico para criticar tal concepção, posto que, parte de sua filosofia foi pensada reavaliando e recusando algumas das ideias de Descartes. Quanto a Bacon, na medida em que a subjetividade cartesiana, segundo argumentamos, fundamenta a visão do homem-senhor da natureza, necessária ao estabelecimento da ciência ativa, a validade da crítica de Espinosa estende-se também ao pensamento do ideólogo da ciência, como se verá a seguir.

Em uma de suas cartas, Espinosa, ao ser questionado por Oldenburg acerca de quais erros identificava nas filosofias de Descartes e de Bacon, responde:

O primeiro e o maior de seus desvios é o de terem permanecido muito longe do conhecimento das primeiras causas e origem de todas as coisas. O segundo, de não terem conhecido a verdadeira natureza da mente. O terceiro, o de jamais terem conseguido determinar a causa do erro (Espinosa, 1979, p. 370).

Com efeito, para um racionalista como Espinosa, o conhecimento adequado e verdadeiro parte da compreensão da causa para o efeito. Assim, se queremos compreender a totalidade das coisas em geral, tomada como efeito, então devemos partir do conhecimento de sua causa, ou seja, do conhecimento de uma causa primeira, absolutamente necessária e livre, isto é, Deus, o qual Espinosa identifica como sendo a Natureza. Seguindo esse raciocínio, aos olhos do filósofo, tanto Bacon quanto Descartes não partiram da totalidade do real, mas de uma de suas partes, o homem. Logo, ambos não apreenderam um primeiro princípio incondicionado, mas, fizeram com que tudo fosse pensado a partir do condicionamento humano.

E o que isto implica? Porque Espinosa vê nisso precisamente um procedimento filosófico errôneo? No desdobramento dessa crítica, não nos interessa expor detalhadamente o sistema filosófico de Espinosa, porém, confrontar algumas de suas teses com o modelo de subjetividade pensado por Descartes. Nada disso será proveitoso, todavia, se não pudermos enxergar nisso uma crítica à maneira como entendemos a nós mesmos e nossa relação com o mundo atualmente.

Na teoria espinozista do conhecimento, a classificação de uma ideia como adequada ou inadequada depende da maneira como essa ideia está ordenada. Isto pode ocorrer segundo a ordem comum da Natureza ou segundo sua ordem geral. Na medida em que somos determinados exteriormente, ou seja, considerando somente a influência que nosso corpo e sentidos sofrem do meio externo, sem qualquer atividade racional e reflexiva que ordene as ideias, segundo uma determinação interna, nessa medida, argumenta Espinosa, temos um conhecimento confuso e mutilado acerca das coisas e de nós mesmos. Assim, enquanto permanecemos limitados a conceber as ideias segundo a ordem das afecções do corpo, teremos sempre ideias inadequadas, visto que dependem da maneira como o corpo é passivamente modificado por tudo o que o afeta.

Esse modo de conhecer, embora comum, representa, para Espinosa, um conhecimento muito inferior, que parte da perspectiva do homem, da maneira como egocentricamente ele observa e compreende o mundo. Eis a causa dos preconceitos, por exemplo, e de muitas noções falsas, dentre as quais está a de conceber-se isoladamente das relações intramundanas – as quais as afecções do nosso corpo não nos permitem apreender adequadamente. Este foi o erro no qual incidiu Descartes, segundo Espinosa.

Com efeito, o filósofo francês parte da mente humana, vista

como um princípio indubitável de certeza, fundado em um ato de pensamento autorreferente, e sobre ela edifica toda a compreensão de si e do mundo corpóreo. A marca característica dessa compreensão é que o filósofo concebe-se substancialmente como um ente pensante, capaz de subsistir por si mesmo em oposição a outro ente, igualmente dotado de substancialidade: a extensão. Descartes se vê, portanto, apartado do que é corpóreo.

Essa separação radical da matéria e do espírito, conceitualmente operada pelo filósofo francês, rompe o vínculo e a continuidade do homem com a natureza. Descartes postula uma natureza morta, na medida em que o espírito só começa com a consciência humana e nela se restringe. “Plantas e animais veem sua vida negada, anulada pelo cartesianismo, que fez deles autômatos, repele-os para o mundo mecânico”. (CASSIRER, 1992, p. 119).

Para o autor da *Ética*, uma tal concepção constitui um mal entendido gravíssimo da subjetividade humana e do funcionamento do mundo. Seria conceber o homem como “um império dentro de um império” (ESPINOSA, 1979, p. 310), independente do resto do mundo, com poder absoluto para se autodeterminar.

Sob esse ponto de vista, o cartesianismo é, para Espinosa, uma variante do antropocentrismo. Com efeito, a ideia do cogito, provém da projeção do ponto de vista subjetivo como ponto original de referência. É, portanto, uma ideia inadequada, porque leva o homem a perceber antropocentricamente o mundo, o que o impede de conhecer as coisas a partir de suas verdadeiras causas.

Contrário ao individualismo cartesiano, Espinosa não quer que nos pensemos como radicalmente distintos da Natureza, pois, segundo

sua maneira de pensar, não existe a dualidade substancial. Não há o ego do homem de um lado e o mundo do outro.

A compreensão da subjetividade humana, portanto, para Espinosa, não deve efetuar-se a partir do próprio homem, um simples efeito da rede infinita de causalidades ao qual está inserido, mas, da Natureza, o único ser real em si mesmo, que se expressa de infinitas maneiras, por meio de sua potência produtiva, em infinitos modos. O homem, um modo entre outros, é apenas uma expressão determinada da Natureza, tanto do atributo Extensão, quanto do atributo Pensamento. É, pois, parte de um todo coeso em consonância com outros modos, determinando-os e sendo determinado mutuamente.

Dessa maneira, nossas ações, pensamentos, comportamentos e, em suma, tudo aquilo que podemos ter como algo próprio de nossa expressão não reproduz senão a própria essência da Natureza. Constitui uma ideia inadequada conceber que tudo isso são expressões subjetivas de um ego diferente e substancialmente existente à parte da Natureza.

## 5. Conclusão

A partir do que foi argumentado, é compreensível pensar que a maneira como Espinosa entende o “eu”, o sujeito consciente de si, pode, por um lado, parecer hostil e absurda em face da maneira como entendemos a nós mesmos atualmente. Porém, por outro lado, pode fornecer uma reflexão capaz de responder a muitos problemas colocados na contemporaneidade.

A hoje pejorativa visão da Natureza e do real – que se desenvolveu por toda a modernidade, alicerçada na metafísica cartesiana – como estoque, depósito material, fundo econômico de reservas

disponíveis, etc. permitiu uma exploração desenfreada do meio natural, que, desconsiderando a continuidade do vínculo entre o homem e a natureza, produziu efeitos nocivos em diversos âmbitos da vida humana. Podemos aludir como causa disso o que aqui defendemos neste artigo, a saber, a visão analítica e parcial da modernidade, que não antevia, ou não acreditava, no retorno indireto para si próprio das ações do homem na natureza. E isto porque, concebendo-se como uma totalidade encerrada em si mesmo e sem relações com a natureza, o homem, desde os primórdios da modernidade, não adquiriu uma visão totalizante da interconexão dos fenômenos e das suas ocorrências, dado que, partiu de uma visão antropocêntrica do mundo.

Se pensarmos, por exemplo, nas medidas que se tem hoje para atenuar os impactos ambientais, muitas são ilusórias. Troca-se uma exploração desenfreada por uma exploração mais branda e racionalizada, sob o nome de desenvolvimento sustentável. Não se percebe, todavia, que isso ainda está alicerçado numa visão dominadora, que isso é reflexo de uma mentalidade que propaga a visão de que o homem pode dominar o mundo.

Que rumo, então, estamos dando à atividade técnica hoje? O que objetivamos com ela? Que interesses norteiam nosso fazer técnico atual? Estas são perguntas pertinentes e que devem ser seriamente discutidas atualmente.

Por fim, que seja dito: Em nossa época, fala-se muito de “conscientização ambiental”. Podemos interpretar isso na perspectiva espinozista, sobretudo, porque a busca por uma visão holística do meio no qual o homem está inserido pressupõe que a Natureza é um todo mutuamente interconectado no qual nada deve ser compreendido isoladamente. “Conscientização”, então, significaria, à luz da teoria de

Espinosa, o alcance do “conhecimento de união que a mente tem com toda a Natureza” (ESPINOSA, 1979, p. 47). Se, pois, muitas das teses de Espinosa estiverem corretas, não devemos nos preocupar com a destruição da Natureza, algo que certamente nunca ocorrerá, por ser ela o princípio de tudo. Sua forma geral em nada é alterada pelo desaparecimento ou surgimento dos seus modos. Em outros termos: Se a espécie humana vier a desaparecer, o todo permanecerá preservado, como se a passagem do homem nada tivesse significado no curso do mundo.

Assim, em meio a tantos alertas, é tempo já de deixarmos de ignorar o quão pequeno o homem é em face do todo, tempo de deixarmos nossa pretensão de nos considerarmos seres superiores e conscientizar-nos de que nossas ações na Natureza trazem consequências para nós mesmos, para, enfim, abandonarmos a egocêntrica e falsa noção de que destruímos a Natureza. Ora, se alguém corre o risco de ser destruído e desaparecer, esse alguém é o homem, e, quanto mais destrutivamente ele altera a Natureza pela atividade técnica, mais destrutivamente ele determina seu futuro.

## Notas

<sup>1</sup> Graduando do curso de filosofia da Universidade Federal do Pará.

E-mail: hailton\_50@hotmail.com

Orientador: Agostinho de Freitas Meirelles.

<sup>2</sup> Sobre a estéril e infrutífera atividade científica dos escolásticos, escreve Bacon no aforismo VIII: “Mesmo os resultados até agora alcançados devem-se muito mais ao acaso e às tentativas que à ciência. Com efeito, as ciências que ora possuímos nada mais são que combinações de descobertas anteriores. Não constituem novos métodos de descoberta nem esquemas para novas operações”. (BACON, 1973, p. 20).

<sup>3</sup> Cf. *Novum Organum*, aforismo CXXIX.

<sup>4</sup> A esse respeito, conferir também, entre as obras de Bacon, sua *Nova Atlântida*. Nesta ficção, tem-se a idealização da “Casa de Salomão”, lugar utópico onde o filósofo imagina a plena realização da ciência ativa e o alcance de sua meta:

conceder ao homem invenções técnicas úteis à prática da vida.

<sup>5</sup> Benedito Nunes, em seu artigo “Cultura Tradicional e Cultura Tecnológica” alude a esta mentalidade técnico-científica que surge com a modernidade, dizendo: “Esta reviravolta de mentalidade, que condicionaria, mais tarde, o moderno ciclo da teoria e da prática, da ciência e da técnica, o ciclo tecnológico [...] também favoreceu a concepção do alcance prático do conhecimento teórico, como instrumento de domínio e assenhoreamento da Natureza”.

### Referências Bibliográficas

BACON, Francis. *Novum Organum*. Tradução de José de Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1ª edição, 1973 (Col. Os Pensadores).

BACON, Francis. *Nova Atlântida*. Tradução de José de Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1ª edição, 1973 (Col. Os Pensadores).

BARTUSCHAT, Wolfgang. *Espinosa*. Tradução de Beatriz Avilla Vasconcelos. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: editora da UNICAMP, 1992.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de J. Guinisburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).

DESCARTES, René. *Meditações*. Vol. XV. Tradução de J. Guinisburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).

ESPINOSA. *Ética*. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).

ESPINOSA. *Tratado da correção do intelecto*. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).

ESPINOSA. *Tratado Político*. Tradução de Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).

HILLER, Egmont. *Humanismo e técnica*. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo, EPU, 1973.

NUNES, B. *Cultura Tradicional e Cultura Tecnológica*. In: *Ensaio 14* (pp. 105-118). Ed. Ensaio, São Paulo, 1985.

RIZKI, Hadi. *Compreender Spinoza*. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

## Um estudo a partir das três transmutações do espírito de Nietzsche acerca do poema *Tabacaria* de Fernando Pessoa

Isabella Vivianny Santana Heinen<sup>1</sup>

### Algumas considerações de Fernando Pessoa

Fernando Pessoa (1888-1935), de acordo com a obra *O dorso do tigre* de Benedito Nunes (1969), foi poeta português, escritor bilíngue, complexo, que aborda distintos pensamentos. Suas reflexões carregadas de metáforas e simbolismos trazem arranjos filosóficos que se contradizem entre si, por um dito versátil marcado pelas exigências dialéticas e racionais de seu espírito insaciável de conhecimento, inebriado pelo desconhecido e inexplicável.

De acordo com Salvatore D'Onofre e Maria Árabe (1980), Fernando Pessoa denota um dos mais destacados escritores da literatura portuguesa, no período modernista, constatada a importância dos diversos aspectos, perspectivas de sua invenção enquanto poeta, tomando por elementos artísticos distintos, formas de manifestação da sociedade através de vários personagens poéticos.

Em 1914, segundo Octavio Paz (2009), Pessoa descobre seus heterônimos: Alberto Caeiro; o neoclássico Ricardo Reis; e o futurista Álvaro de Campos, a quem nos deteremos nesse trabalho. Embora, Fernando Pessoa prefira que sua poesia e seus heterônimos não sejam classificados ou rotulados, por considerar qualquer forma de moldura, uma grande perda de tantas outras manifestações de seu pensamento, alguns estudiosos da literatura portuguesa utilizam uma metodologia com caráter classificatório, a fim de propiciar uma distinção de temas e heterônimos em sua obra.

Por conseguinte, em relação a seus heterônimos, é

questionado se eles são a maneira encontrada por Pessoa para abarcar o universo, “a criação de uma ou de várias personalidades equivale à despersonalização. E a despersonalização, por sua vez, permite alargar a experiência processada no plano da poesia” (NUNES, 1969, p. 230), conseguindo fazer de cada um uma interpretação do mundo. De acordo com Massaud Moisés,

Os heterônimos são, por isso, meios de conhecer a complexidade cósmica, impossível para uma única pessoa; o poeta não poderia, obviamente, multiplicar-se em número igual aos seres já viventes e por vir. Em vista disso, multiplica-se em heterônimos-símbolos, como se lhe fosse possível chegar às cosmovisões arquetípicas, necessariamente pouco numerosas, nas quais se enquadrariam todas as cosmovisões particulares, incapazes de se expressar como tal. Seria como encontrar as visões-matrizes da realidade, apenas alteradas no plano do indivíduo, e, portanto passíveis de se limitar, ao menos inicialmente, a um pequeno número, embora fosse impossível prever qual seria: a visão pessoana da realidade descortinaria comportamentos-padrões sem conhecer-lhes o número exato. (MOISÉS, 2002, p. 243)

A partir dessa interpretação, compreendem-se que os heterônimos representam formas de autenticidade poética, a multiplicidade de criações, imprescindíveis para o seu autor. Seus heterônimos expressaram aquilo que jamais poderia fazê-lo univocamente, obrigando-o a reinventar-se e conceber que somos desconhecidos a nós mesmos.

Fernando Pessoa apresenta uma forte propensão à filosofia em suas poesias, enfatizando em seus versos a particularidade especulativa da filosofia e, de certo modo, o faz propositalmente, desenvolvendo sua

poesia de maneira plena. Em *Tabacaria*, como podemos verificar na seguinte passagem:

O mundo é para quem nasce para o conquistar  
E não para quem sonha que pode conquistá-lo, ainda que tenha  
razão.  
Tenho sonhado mais que o que Napoleão fez.  
Tenho apertado ao peito hipotético mais humanidades do que  
Cristo,  
Tenho feito filosofias em segredo que nenhum Kant escreveu.  
  
Mas sou, e talvez serei sempre, o da mansarda,  
Ainda que não more nela;  
Serei sempre o que não nasceu para isso;  
Serei sempre só o que tinha qualidades;  
(PESSOA, 1980)

Desse modo, a expressão filosófica na arte poética, especificamente no poema *Tabacaria*, não se configura somente de caráter sensível ou de imagens, mas quando traça uma forma reflexiva e especulativa peculiar da filosofia, arriscamos dizer, que esta última perspectiva apresenta-se como constituinte da sua poesia. Porém, Pessoa provoca a filosofia, sua lógica, sua verdade, seu dogmatismo. Se a filosofia busca a verdade, a poesia desmonta as verdades, provocando o conservadorismo da academia, tentando se opor as determinações fechadas, convocada pelas tradições.

Pessoa é poeta, e dos poetas maiores, marca a sua poética com uma variedade interpretativa, que convida o leitor a pensar em perspectiva, em nebulosidade. Tal poeta “lixar” a filosofia, provoca o pensamento filosófico com sua necessidade de verdade e metafísica. Faz a

poesia algo maior o que permite uma efetiva experiência de ordem profunda com o pensamento tal como exige a filosofia, mas não coloca minoritariamente, ao contrário afirma o poder libertador e instigante do pensamento poético.

A poesia de Pessoa, conforme Sandra Abdo (2002), não deve ser pensada somente enquanto derivação de um determinado contexto histórico<sup>2</sup>, e menos ainda como mera imitação (*mimesis*) de uma realidade constituída por valores morais, mas como uma interpretação da realidade que está inserido, tanto de modo sensível, quanto inteligível, expressando um caráter novo de construção dessa realidade.

A “realidade” pontuada na poesia de Pessoa implica variar a argumentação, a interpretação, o conhecimento, levando o pensamento às últimas consequências da criação. Sendo assim, a realidade é atravessada efetivamente por uma invenção/criação/*poesis*.

Podemos perceber que as convenções sociais, encontram-se imbricadas nas diversas relações entre os homens na sociedade, elas não são simplesmente quebradas ou desfeitas, elas acabam tomando forma na configuração do homem, que está envolto pelas atrações. A suposta normalidade encabeçada, precisa gerir os homens para que possam continuar com suas práticas, seus hábitos e costumes. Nesse caso, a poesia de Pessoa atravessa não só o campo filosófico, mas político, antropológico, social e cultural.

Dito isto, detemo-nos ao heterônimo que representa a particularidade do homem moderno, esse da agitação, do efêmero, da massificação. Álvaro de Campos, autor das *Odes Futuristas*, das sensações, do subjetivismo, dos traços modernistas do mundo, do progresso industrial, características indicadas por Salvatore D’Onofre e Maria Amélia

A. Árabe (1980), que comumente classificam sua obra em três fases: a primeira constituiu a fase do decadentismo, ou seja, desejo de fuga; na segunda fase, denominada futurista ou sensacionista, ocorre o enaltecimento da industrialização, o abuso das sensações; e a terceira fase, conhecida como pessimista, revela a fadiga, a aflição pelo exagero das reflexões.

## I- Álvaro de Campos: o heterônimo das sensações

Impulsionado pelo devaneio, proveniente de sua fase sensacionista, o poeta, através de sua linha futurista, rompe com o plano sintático - sendo possível observarmos a falta de sinais de pontuação, implicadas pelo processo imaginativo, que se traduz pela ausência de conexão das sensações expressadas pelo poeta. Essa mitigação das sensações faz nascer à recusa da tradição moralizante, juntamente com a indicação da decadência das normas morais.

Álvaro de Campos cultiva o verso livre, destaca o trivial, acredita no que pode tatear, prioriza a realidade concreta. Segundo Moisés (2002), Álvaro de Campos, “é o poeta moderno, século XX, engenheiro de profissão, que do desespero extrai a própria razão de ser e não foge de sua condição de homem à máquina e à cegueira dos semelhantes, tudo transfundido numa revolta a um tempo atual e perene, própria dos contestadores” (MOISÉS, 2002, p.244).

Ele formou-se em engenharia Naval, foi grande sabedor da maneira de pensar do seu tempo; fruto da modernidade. No período moderno, concebia-se a oposição entre mito e razão, entre metafísica e ciência. A exposição científica ascendia, enquanto que a visão mítica perdia seu espaço, e as ideias modernistas deflagravam um processo por meio do qual a religião submergia, perdendo o domínio que exercia na consciência

dos indivíduos. A modernidade demarcava de forma acirrada a separação entre filosofia e ciência, sendo que essa última tomava caracterização pelo seu método objetivo e neutro. Nessa perspectiva restava a filosofia especular epistemologicamente a ciência, a filosofia se tornava uma espécie de reflexão sobre os modos de se fazer ciência.

Podemos aludir, ainda pela interpretação de Moisés (2002), que a princípio o heterônimo formado em engenharia, desejava por meio da racionalidade alcançar o conhecimento, porém suas contínuas indagações, faziam germinar novos questionamentos, que talvez por esse motivo, também se volta às sensações, mesmo sem se afastar completamente da razão. Pessoa destaca no *O Livro do desassossego*:

Uma sociedade assim indisciplinada nos seus fundamentos culturais não podia, evidentemente, ser senão vítima, na política, dessa indisciplinada; e assim foi que acordamos para um mundo ávido de novidades sociais, e com alegria ia à conquista de uma liberdade que não sabia o que era, de um progresso que nunca definira. Mas o criticismo frustrado dos nossos pais, se nos legou a impossibilidade de ser cristão, não nos legou o contentamento com que a tivéssemos; se nos legou a descrença nas fórmulas morais estabelecidas, não nos legou a indiferença à moral e às regras de viver humanamente; se deixou incerto o problema político, não deixou indiferente o nosso espírito a como esse problema se resolvesse. Nossos pais destruíram contentemente, porque viviam numa época que tinha ainda reflexos da solidez do passado. Era aquilo mesmo que eles destruíam que dava força à sociedade para que pudessem destruir sem sentir o edifício rachar-se. Nós herdamos a destruição e os seus resultados. Na vida de hoje, o mundo só pertence aos estúpidos, aos insensíveis e aos agitados. O direito a viver e a triunfar conquista-se hoje quase pelos mesmos processos por que se conquista o

internamento num manicômio: a incapacidade de pensar, a amoralidade, e a hiperexcitação. (PESSOA, 1999, p.168-69)

Fernando Pessoa constata que o mundo moderno fundado na técnica, na ciência e na razão, paradoxalmente, empobreceu a vida. A partir desse entendimento, começa a perceber os impedimentos de se tentar um afastamento da moral e de suas implicações, vislumbrando a dificuldade de se tentar determinar a causa de todas as coisas no mundo, ou mesmo do próprio mundo, mas é tudo em vão, pois os homens não são agentes de transformação, são “vítimas” mesmo de suas próprias criações e invenções.

Ele destaca um homem do contentamento, da falta de crítica, de análise, de cuidado, compreende que compete aos “estúpidos”, aos “insensíveis”, e aos “agitados” o alcance desse mundo, que para ele se funda na mediocridade cultural e moral. Esse é um retrato de como o poeta percebe o mundo moderno, sem força, confuso, caótico, sem tradição, o mundo diagnosticado como uma estupidez.

Assim, podemos inferir que Pessoa desenha uma espécie de quadro da crise do homem moderno, se expressa pela dor, pela desilusão, na qual este homem detentor da técnica, da razão, e das artes, dominador da natureza, e aparentemente determinador de seu próprio destino, não consegue superar suas próprias crises através de seu conhecimento técnico científico, sua confiança na evolução, no progresso referente à modernidade são seus norteadores, mas ainda assim, é um homem angustiado, sofrido, e reativo. Um homem que não consegue superar a si mesmo.

Esse homem moderno, problematizado por Octavio Paz (2009), caminha das sensações para a reflexão; as emoções não são apenas descritas, mas o eu poético conversa com suas sensações. Revelando certa aceitação ao mistério de todas as coisas, debruçasse sobre elementos

prosaicos, mas concretos, provenientes destes a base para apoiar suas sensações e reflexões de artistas, confirmando que o heterônimo Álvaro de Campos, ao longo do poema se apresenta como espectador e interprete das situações observadas de sua janela, a partir do prosaico da vida deseja conhecer-se e conseqüentemente a comunidade na qual está inserido, mas entende que o conhecimento, também carrega consigo insatisfações e inquietações. Conhecer é também se manter em inquietações.

O poema *Tabacaria* de Álvaro de Campos de algum modo destaca toda a inquietude do homem moderno.

#### IV- Traçando alguns argumentos analíticos sobre o poema *tabacaria*

##### 4.1 Apresentação do poema *Tabacaria*

*Tabacaria* é um poema escrito em 1928<sup>3</sup>, segundo a interpretação de Fabiano Garcez (2012), referente à fase intimista ou pessimista do poeta Fernando Pessoa, cujas características são a extremada angústia, dor do existir, entre outras. O heterônimo Álvaro de Campos destaca no poema, temas como o da *aflição*, devido o inexplicável do mundo, da *fadiga*, do *pessimismo*, do *niilismo*, do *anseio pela rebeldia*, da *insatisfação*, da *sensação de vazio*, do *abatimento físico e moral*, peculiar a períodos posteriores a guerra.

O poema desdobra-se entre a introspecção do heterônimo, reservado em seu quarto, e a própria *Tabacaria*, como sinônimo de objetividade e constância. Essa casa comercial gera em Campos a vontade de examinar a sua existência em relação à *Tabacaria*, expressada como coisa fixa e palpável.

A obra *Tabacaria* nos remete a sentimentos de inconformidade, de subversão e desumanização, revelando um tolhimento

das paixões, impondo valores morais, relevantes a princípios afirmados como certos pautados em interesses que o progresso impunha, pois destaca características do homem moderno, que age em função das exigências tecnicistas, da agitação da cidade.

Segundo o autor José Cavalcanti Filho, no livro *Fernando Pessoa: uma quase autobiografia* (2012), o poema apresenta cinco personagens - sem a inclusão de Álvaro de Campos, este em grande parte do poema caracterizado pelo gosto pela bebida e cigarro, o receio de enlouquecer, cercado por muitos sonhos e angústias. No verso “come chocolates, pequena...” (PESSOA, 1980), refere-se a sua sobrinha Manuela Nogueira. O segundo personagem é o dono da Tabacaria, seu Manoel Ribeiro, o terceiro “(se eu casasse com a filha da minha lavadeira...)” (PESSOA, 1980), a lavadeira chama-se Irene, e sua filha Guiomar. O quinto personagem, e único alcunhado, Estêves. O personagem central a ser discutido, será o próprio escritor/personagem Álvaro de Campos.

De acordo com, Benedito Nunes (1969) frequentemente se relaciona o poema com a multiplicidade de sujeitos, ou com o estudo do Eu, ou ainda como o desconhecimento de si em Fernando Pessoa. Tendo por base uma nova interpretação do poema, a *Tabacaria* será analisada por outra ótica, a saber, Fernando Pessoa através de Álvaro de Campos, configurando-se como homem conformado, assim destacado na seguinte passagem “Fiz de mim o que não soube / E o que podia fazer de mim não o fiz” (PESSOA, 1980), por mais que esteja querendo sair, mudar a modelagem, ainda está preso a uma identidade, alude também para o fato de atuar em um papel, sem sabê-lo efetivamente. Apresenta um eu confuso, uma identidade caótica.

O poema *Tabacaria* pontua uma efetiva complexidade textual, poética e analítica o que exige do leitor mergulhar em um

pensamento criador/poético obscuro. Ele apresenta uma “subjetividade nebulosa” que percorre o texto poético, que o interprete navega em uma espécie de “pensamento deslizando”, remetendo cuidado e atenção. Desse modo, no item que segue tomaremos como platôs, uma análise que não tem pretensão de certeza, verdade, fundamento, uma interpretação deslizando, tomando alguns focos, que não demarcam efetivamente a sequência e escritura poética do poema. Então, a interprete se deu essa liberdade.

## 4.2 *Tabacaria*: alguns platôs

### 4.2.1 Da sensação do cotidiano à metafísica da moral cristã na *Tabacaria*

Com a leitura de *Tabacaria*, podemos identificar outra leitura do mundo, das coisas simples e aparentemente banais que ocorrem, onde o fato de comer chocolates representaria algo mais revigorante e prazeroso, que nenhuma metafísica poderia proporcionar. Expressa a impotência que o poeta sente em relação menina, que pode saborear com convicção o prazer, e ele não, ele não consegue sentir o mundo com a mesma ingenuidade, como se Campos levasse a sugestão de apesar de estar em uma tabacaria, se afasta cada vez mais da fruição, o que acabava aproximando-o da metafísica. Cito-o:

Come chocolates, pequena; Come chocolates!

Olha que não há mais metafísica no mundo senão chocolates.

Olha que as religiões todas não ensinam mais que a confeitaria.

Come, pequena suja, come!

Pudesse eu comer chocolates com a mesma verdade com que comes!

Mas eu penso e, ao tirar o papel de prata, que é de folha de

estanho,

Deito tudo para o chão, como tenho deitado a vida.

(PESSOA, 1980)

O chocolate simbolizaria o corpo, o prazer, tudo que o pensamento metafísico nega; a despreocupação com a vida, à vicissitude, as infinitas sensações e experiências que esse aparente insignificante ato pode oferecer; a confeitaria pode trazer mais ou revelar mais conhecimento que a própria religião. Por um lado, a confeitaria, com seus doces, seus estratagemas culinários, trazendo enorme prazer no seu degustar, e deleite efêmero; e por outro lado, a religião, com suas verdades prontas, balizadas por questões metafísicas, deleite eterno. Por conseguinte, o adjetivo “suja”, denota o emprego de parâmetros engendrados pela cultura, impetrando neste caso um juízo de valor acerca do tradicionalmente criticável, mas que para a criança é de extrema irrelevância.

Anaxsuell da Silva (2009) ilustra que no adulto, a constatação da liberdade da criança é nostálgica, pois ele é obrigado a agir de maneira a se enquadrar nos padrões estabelecidos, reprimindo sua vontade para evitar a censura da sociedade, ao contrário da criança que, não se preocupando com os preceitos da tradição, não se importa com a imagem que poderão formar ao seu respeito. Ela desfaz os mistérios e tem uma enorme capacidade para tornar a experiência prazerosa.

Entretanto, o homem moderno se distancia das bases cristãs e metafísicas, e inicia um processo de reflexão e investigação da sua própria natureza. Os “chocolates” deixam estes pensamentos de lado, “mas eu penso e, ao tirar o papel de prata, que é de folha de estanho/ Deito tudo para o chão/ como tenho deitado a vida.” (PESSOA, 1980).

Assim, mais uma vez Álvaro de Campos se atém a aparência, e acaba por não saborear o chocolate já que o estereótipo é valorizado como

se fosse a própria essência. Ainda está preso as normas, as regras, ao pensamento arbóreo, mas inveja aquela que pode gozar da vida e dos prazeres terrenos. Quando dá por si, o chocolate já havia caído, restando-lhe a folha do estanho reluzindo em suas mãos; surgindo novamente a sensação angustiante de perda. Com isso, resigna-se diante da vida, diante de sua fragilidade, notando que por meio da utilização extremada da razão, deixou escapar a oportunidade de comer o chocolate, enfatizando que o método racionalista pode controlar o homem, dominá-lo e moldá-lo da maneira mais conveniente a seus interesses.

Nesse sentido, o que acontece com Álvaro de Campos é que ele consegue entender o equívoco, o dogmatismo da metafísica. Conforme indica Fernando Pessoa, “A metafísica pareceu-me sempre uma forma prolongada da loucura latente. Se conhecêssemos a verdade, vê-la-íamos; tudo o mais é sistema e arredores. Basta-nos, se pensarmos, a incompreensibilidade do universo; querer compreendê-lo é ser menos que homens, porque ser homem é saber que se não compreende” (PESSOA, 1999, p. 116).

Mas, apesar de Pessoa salientar esse desprezo pela metafísica, seu heterônimo não consegue se destituir de tudo isso, talvez por isso seu olhar pela janela do quarto seja melancólico, niilista, “do meu quarto de um dos milhões do mundo que ninguém sabe quem é/ (e se soubessem quem é, o que saberiam?)” (PESSOA, 1980). Mostra que a transparência libertadora empregada pela moral cristã, não passa de uma noção conveniente a esta moral elucidar, pois tenta apresentar um tipo de homem capaz de compreender e conhecer a si mesmo, fundamentado em parâmetros engendrados de acordo com seus interesses de manipulação social.

Álvaro de Campos quer se opor à metafísica, quer “sentir a

sensação” de cada momento, do prosaico, pois é a partir desta vivência que reconhece a importância de suas experiências, “e a consciência de que a metafísica é uma consequência de estar mal disposto” (PESSOA, 1980). Ainda parece não saber se livrar dela. Há uma espécie de paradoxo, uma briga consigo mesmo, desejando a vida, as sensações, mas há algo que força a negá-la, a razão, o conceito.

A partir de um novo direcionamento, Álvaro de Campos é o eu poético, que reflete sobre essa realidade, e em desejo de libertação “E saboreio no cigarro a libertação de todos os pensamentos.” (PESSOA, 1980), com esse simples ato, mostra o peso da tradição, o quanto ela pode privar-lhe da liberdade, da leveza de experimentar o momento, e, por conseguinte nos diz “e a consciência de que a metafísica é uma consequência de estar mal disposto” (PESSOA, 1980), não critica, não nega, apenas se entrega a não metafísica. A metafísica é uma consequência de estar mal disposto por se aceitar os universais sem questioná-los, como se o homem perdesse a força de si mesmo.

Anaxsuell da Silva (2009), destaca que os versos do poema de Campos retratam os acontecimentos da vida cotidiana, como ela pode ser taxativa, e impregnar o homem de distintas sensações por vezes doentias, sem que os mesmos possam se dar conta. Seus longos momentos de introspecção assinalam para a verificação da precariedade do ser humano, por meio de imagens e metáforas, ele mostra que apesar da racionalidade imbricada pela moral, o homem ainda necessita de rotas de fuga, para amenizar, suportar, contudo, sem entender seu caráter meramente funcional na sociedade em que vive, e como forma de mitigar a incompreensão a incompreensão de viver e preservar a vida em sociedade.

Na primeira estrofe do poema diz:

Não sou nada.

Nunca serei nada.

Não posso querer ser nada.

(PESSOA, 1980)

Demarca seu cansaço psicológico, sua fragilidade, embora ele seja capaz de refletir sobre sua condição, possui somente uma força reativa que não é hábil para criar, pois apenas alcança ser aquilo que fizeram dele.

Conforme Francimar Arruda (2001), em seu ensaio *Os liames entre Nietzsche e Fernando Pessoa*, aponta que essa negação impetrada por Pessoa “Não sou nada/ Nunca serei nada” (PESSOA, 1980) demarca uma necessidade em ser alguma coisa, em sentir-se parte da constituição de algo, como se o heterônimo precisasse encontrar sua subjetividade imbricada em uma identidade com algo seguro, estável, servindo de parâmetro para sua atuação na sociedade. Benedito Nunes (1969) destaca que Álvaro de Campos, representa o rebelde pagão, a angústia sucumbente, não encontra motivo na existência, não consegue tomar partido, pois tem receio da sua ação, revela a inconformidade com a existência, com o estar presente em uma realidade tão cruel e opressora. Nesse sentido, a própria criação dos seus heterônimos é uma forma de amenizar a existência.

## V- As três transmutações do espírito de Nietzsche

A transmutação ocorre, por sua vez, em três figuras fundamentais de exposição, a saber, o espírito de camelo, o espírito de leão, e o espírito de criança. Em sua obra, *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche nos indica a figura do camelo, “Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado” (NIETZSCHE, 2011, p.27). O espírito de camelo

é delineado como o responsável por agüentar o enorme peso enfadonho, por não possuir a força, a bravura de se insubordinar as determinações previstas pela sociedade. E, por conseguinte, a figura do leão que “quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto” (NIETZSCHE, 2011, p.28). O leão é caracterizado como aquele possuidor da força, da possibilidade de transformação, porém não impetra criações, apenas o que se encontra na ossada do leão é “criar a liberdade para nova criação” (NIETZSCHE, 2011, p.28).

Observamos que, com as transmutações indicadas por Nietzsche, são sugestionadas transformações relevantes acerca das imposições constituídas, pois “se se fosse ver e admitir o que hoje se quer admitir como tal, que a finalidade de toda a cultura é domesticar a besta humana, para fazer dela um animal manso e civilizado, um animal doméstico” (NIETZSCHE, 2009, p. 46). Imposições que limitam e impedem o desenvolvimento criativo do homem, e este não consegue se libertar para arriscar e percorrer caminhos distintos ao da maioria.

O espírito de criança se caracteriza por engendrar que o espírito humano é capaz de transmutar e criar valores, ele diz “inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (NIETZSCHE, 2011, p.28-29), tem força e coragem para se contrapor aos valores estabelecidos. Esse espírito consegue dizer não, se libertar, para criar através de sua inventividade, energia, e limpidez. Configurando um dar início outra vez, a cada circunstância desafiadora, a capacidade de reinventar, de criar a partir dos acontecimentos da vida humana.

Nesse sentido, quando o espírito de leão se torna capaz de agir de acordo com o espírito de criança significa afirmar que ele conseguiu ultrapassar inúmeras batalhas no campo do pensamento humano. O

espírito de criança tem a força para aceitar a vida e criar através dela, tendo a destreza de não se submeter ao incrustamento dos valores impostos. Este espírito é lídimo, observa o mundo com admiração porque o vê com surpresa, e se sobrepõe ao emaranhado corruptível determinado pela sociedade.

## VI- Álvaro de Campos: ressonâncias nietzschiana

Álvaro de Campos é o futurista cosmopolita, não tem lugar definido, cultiva o verso livre, destaca o trivial, acredita no que pode tatear, prioriza a realidade concreta. Em seu poema *Tabacaria* (1928) nos remete a sentimentos de inconformidade, de subversão e desumanização, revelando um tolhimento das paixões, impondo valores morais, relevantes a princípios afirmados como certos; pautados em interesses que o progresso impunha.

O poema *Tabacaria* deve ser entendido neste trabalho como um vetor que apresenta a condição humana em distintas nuances: a primeira é quando o heterônimo Álvaro de Campos, encena/interpreta o espírito de camelo “Fiz de mim o que não soube” (PESSOA, 1980), experimentando o peso que os valores morais, circunscrevem no personagem conduzido-o para um afastamento da criação, do ato de se surpreender, e aproximando-o da tarefa da resignação, seguindo as escolhas que foram previamente traçadas.

No poema, tal como indica Álvaro de Campos na passagem “A aprendizagem que me deram”, e segue dizendo “Fui até ao campo com grandes propósitos. Mas lá encontrei só ervas e árvores” (PESSOA, 1980), podemos inferir que é feita a referência ao que foi ensinado/incrustado desde a infância, a saber, o tolhimento das críticas, questionamentos, anseios. De modo que na linha 113 “E o que podia fazer de mim não o fiz”

(PESSOA, 1980), é apresentado a figura/espírito do leão, que tem força, e capacidade para preparar o espaço propício para se impor e criar, porém ao mesmo tempo que tem capacidade, é um incapaz por não usar dessa habilidade, e por sua vez não consegue se distanciar das amarras da tradição, e criar, caracterizando-se apenas como um resignado que tem a possibilidade mas não a utiliza, deleitando de sua condição, inebriado pelo cigarro - este funciona como uma forma de minimizar o peso - passando a ter uma sensação de liberdade, pois agora ele já reconhece o dragão a quem deseja se opor para tornar-se senhor de seu próprio deserto, no entanto, não inova, apenas continua fumando: “E saboreio no cigarro a libertação de todos os pensamentos./ Sigo o fumo como uma rota própria,/ E gozo, num momento sensitivo e competente, / A libertação de todas as especulações/ E a consciência de que a metafísica é uma consequência de estar mal disposto./ Depois deito-me para trás na cadeira/ E continuo fumando./ Enquanto o Destino mo conceder, continuarei fumando” (F.P, 1980. l. 153-160).

Por conseguinte, a trajetória de Álvaro de Campos indica tanto aquele que observa de sua janela, a movimentação das pessoas na rua, como um participante da descrição do que vê e sente, nas linhas 99 a 103 descreve: “Chego à janela e vejo a rua com uma nitidez absoluta./ Vejo as lojas, vejo os passeios, vejo os carros que passam,/ Vejo os entes vivos vestidos que se cruzam, /Vejo os cães que também existem, /E tudo isto me pesa como uma condenação ao degredo” (F.P, 1980. l. 99-103).

Percebe-se, assim, algumas ressonâncias da filosofia nietzschiana no poema de Álvaro de Campos, a saber, o heterônimo passeia na linha tênue entre camelo e leão, “Estou hoje vencido, como se soubesse a verdade. Estou hoje lúcido, como se estivesse para morrer” (PESSOA, 1980), ora se vê como apenas um corpo, um invólucro, que guarda ou conserva tudo que lhe foi ensinado, e por obediência, resigna-se, ora como

um questionador, um crítico as convenções e imposições coniventes da sociedade. Álvaro de Campos, não consegue, se desvencilhar da realidade em que está inserido, “E a realidade plausível cai de repente em cima de mim. /Semiergo-me enérgico, convencido, humano” (PESSOA, 1980), ele subestima sua força e permanece num translado entre a condição de camelo e leão; camelo por se conformar que seu papel é ser submisso, incapaz, e de que tem o dever de obedecer, e de leão, por em outros momentos reconhecer sua condição, sua capacidade, porém não revoltar-se, não cria e não transmuta, tal qual consegue fazer o espírito de criança.

Nessa perspectiva, Álvaro de Campos não consegue atingir o estágio em que o espírito corresponde a criança, conforme explana em sua obra “Come chocolates! Olha que não há mais metafísica no mundo senão chocolates” (PESSOA, 1980) acrescenta ainda “Come, pequena suja, come! Pudesse eu comer chocolates com a mesma verdade com que comes!” (PESSOA, 1980), ela é capaz de criar, reinventar, libertar-se de sua condição inferior. Neste poema ele mostra-se de forma oscilante quando interpretando o espírito de camelo, determina um tipo de homem que presta continência as circunstâncias que lhe são apresentadas, leva todo o peso estabelecido sem questionar ou se opor, como verificamos na seguinte passagem, “Como por um instinto divino o Esteves voltou-se e viu-me./ Acenou-me adeus, gritei-lhe Adeus ó Esteves!, e o universo/Reconstruiu-se-me sem ideal nem esperança, e o Dono da Tabacaria sorriu” (PESSOA, 1980). Ele não consegue se impor, apenas respeitar as normas, e apesar de armar o espaço, preparar o palco para rebelar-se contra os valores morais, que nesse estágio já é capaz de questionar, se reconhece como submisso, e sem esperança, sem a sutileza da criança, não utiliza de sua capacidade para criar, e revoltar-se, pois o mesmo não foi educado para a incitação de uma revolta, e assim continua em seu estado de leão, pois “criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão” (NIETZSCHE, 2011, p.28).

## VII- Conclusão

Verificamos que de acordo com o estudo das três transmutações do espírito nietzschiano, Álvaro de Campos atinge os primeiros estágios do espírito, porém não consegue alcançar o estágio de criar condições para exercer sua força e capacidade de leão, nos remetendo a reflexão sobre a capacidade do ser humano de suportar ou não a vida, de se conformar ou não com sua condição. Expressa uma consciência grandiosa em considerar o outro como forte e detentor do poder, mas não tem autonomia, e a sua necessidade de carregar peso corresponde a uma condição natural para que possa se situar no mundo; ele, ao mesmo tempo que, se resigna como um camelo, se rebela como um leão - que clama por mudança - entretanto permanece imerso em seu espaço de possibilidade, só lhe faltando a criação da criança.

De acordo com o exposto acima, o desejo de buscar uma verdade ou se prender em meio a modelos, quando passa a ser a única maneira de se alcançar o conhecimento, é um paradoxo que afugenta o homem, e para Fernando Pessoa, segundo Benedito Nunes em *O Dorso do Tigre*: “a verdade, é um valor impreençível, um apelo que de nós se distancia quando ouvido, uma forma passageira, jamais adequada, transferível sempre de horizonte a horizonte, e descobrindo-se, a cada passo, como um erro, que outra verdade vem recobrir para novamente transformar-se em erro” (NUNES, 1969, p. 237).

Portanto, não pretendemos instaurar uma estrutura que regule o processo de interpretação da obra poética, mas indicar um possível vetor teórico de consideração de temáticas da mesma, sem indicar como norte concepções pré-estabelecidas ou determinadas como verdadeiras ou falsas. Propomos-nos galgar a ideia de criação, sem utilizar como baliza os pensamentos já constituídos, mas a valorização do movimento, da criação.

## Notas

<sup>1</sup> É graduanda em Filosofia habilitação em Licenciatura e Bacharelado pela Universidade Federal do Pará.

E-mail: isabellasantanaheinen@gmail.com

Orientador: Prof. Pós-Dr. Roberto Barros.

<sup>2</sup> Por volta de 1880, Portugal recebeu do governo inglês algumas condições para se evitar a declaração de uma guerra, uma delas exigia que as colônias, ainda mantidas por Portugal, fossem abandonadas. A sujeição a essa determinação, causou grande constrangimento ao povo português, descreditando a monarquia que imperava naquela sociedade. Em 1910 o período republicano foi deflagrado. Entretanto, as transformações sociais não ocorreram de maneira satisfatória para determinados republicanos, pois a República era motivada pelo desejo de associar Portugal na esfera do imperialismo europeu. Desse modo, almejava-se por este apresentar características modernistas, beneficiando a propagação do ideário modernista. Em 1914, a chamada Primeira Guerra Mundial é deflagrada, acentuando ainda mais as crises econômicas e, por sua vez, incidindo em manifestações sociais, a saber, no ano de 1915, um grupo comandado por Mário de Sá-Carneiro e Fernando Pessoa, edificam a revista denominada *Orpheu*, dando início ao período modernista em Portugal. A revista teve uma curta existência, a qual fora utilizada como instrumento de divulgação das novas disposições artísticas.

<sup>3</sup> Em 28 de maio de 1926 acontece um golpe militar em Portugal, devido à incompetência dos consecutivos governantes em superar a forte desordem econômica e política, em virtude dos desmembramentos internos, bem como, da não mitigação das condições degradantes da população. Esse golpe acabou provocando um aumento da situação de tensão no país, conseguindo estabelecer uma ditadura militar. Que em 1928, ano da produção do Poema *Tabacaria*, têm-se a promoção do fascismo e a nomeação de um novo presidente para Portugal, com o intento de solucionar a crise econômica e financeira. Porém, o que se conseguiu foi um período complexo, através do regime ditatorial, marcado pelo conservadorismo, autoritarismo, e falta de liberdade, tanto individual, quanto coletiva. No final do século XIX, o filósofo alemão, Nietzsche, denuncia os valores morais, pautados desde ideal platônico, concebendo que o conhecimento verdadeiro se dá, através das idéias, que são de caráter absoluto. Tomando, a razão, como vetor do conhecimento *epistêmico*, defendendo que a origem do conhecimento não está nos sentidos, e sim nas idéias. Com isso percebemos, que desde a concepção platônica de conhecimento, a racionalidade vem sendo enfatizada como a única possível de alcançar a verdade, baseando-se em princípios morais que ela mesma determina. De modo que a moral cristã serve para balizar a postura do comportamento do homem ocidental, que segundo

Nietzsche, trazia um legado do povo grego, e da tradição judaico-cristã. Ainda no século XIX, Freud, institui a psicanálise, estudos que tratam da complexidade do indivíduo, expressas pelo inconsciente, pela sexualidade, pelo processo de significação dos sonhos. Em resumo, o começo do século XX, por um lado, foi um momento caracterizado pelas fortes crises e rompimentos, marchas tecnológicas e científicas, assegurando a invenção de um mundo melhor, mais mecanizado, e rodeado pelo progresso, por outro lado, trabalhadores insatisfeitos, vivendo em precárias condições, suplicando por melhores condições de vida. Período em que pensadores, poetas, artistas em geral, exprimiam o mal-estar e denunciavam a necessidade de se reexaminar a vida social. Assim, a modernidade coloca tanto o progresso quanto a sua regressão. Não só denunciada por Nietzsche, mas também pela crítica freudiana (2006) da razão. Pessoa, na derrocada do século XX, segundo Sandra Abdo (2002), também se posiciona de maneira arbitrária a essa primazia da razão, devido a trajetória de mudanças ocorridas na chamada “crise da razão”, contrapõe-se as formas totalizantes e ordenadas implicadas pelo racionalismo filosófico.

## Referências Bibliográficas

- NIETZSCHE, F.W. *Assim Falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A Genealogia da moral*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- PESSOA, Fernando. *O Eu profundo e os outros eus: seleção poética*; seleção e nota editorial [de] Afrânio Coutinho. Rio de Janeiro, N. Fronteira, 1980.
- ABDO, Sandra Neves. *Fernando Pessoa: Poeta Cético?*. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2002. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8150/tde-04062002-123640.php>>. Acesso em: 20 de Nov. de 2012, 13:09.
- D'ONOFRIO, Salvatore & ÁRABE, Maria Amélia A. *O sensacionalismo na visão poética de Álvaro de Campos*. *Rev. Let*, São Paulo, 20:59-73, 1980. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/letras/article/view/316/230>>. Acesso em: 10 de Fev. de 2013, 13:52.
- LINS, Daniel. *Nietzsche e Deleuze: pensamento nômade*. In: *Os liames entre Nietzsche e Fernando Pessoa*. Coordenação de Daniel Lins. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2001.
- MOISÉS, Massaud. *A literatura portuguesa*. São Paulo: Editora Cultrix, 2002.
- NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- PAZ, Octavio. *Signos em rotação*. Trad. Sebastião Leite. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SILVA, Anaxsuell Fernando. *Álvaro de Campos: religião e confeitaria*. Revista eletrônica do núcleo de estudos e pesquisa do protestantismo da Escola Superior de Teologia – EST. Rio Grande do Sul, 2009. Disponível em: <[http://\\_http://www3.est.edu.br/nepp/revista/019/ano08n2\\_02.pdf](http://http://www3.est.edu.br/nepp/revista/019/ano08n2_02.pdf)>. Acesso em: 16 de Jan. de 2013, 13:13.