



ENCONTRO NACIONAL DE
PESQUISA NA GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA **UFPA**



**TRANSVERSALIDADE: A FILOSOFIA DA LINGUAGEM
E AS DIVERSAS TEORIAS DA LINGUAGEM**

Caderno de Anais



23 a 27
de novembro
2015

Local:
**Auditório Setorial
Básico I**

www.encontrofilosofiaufpa.blogspot.com.br



**ANAIS DO V ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA NA
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA/ UFPA – FAFIL – CAFIL**

ANO 2016

VOL 1, Nº 1

ISSN 2316-5995



Comissão Organizadora

Camila Kulkamp
Carlos Augusto Gouvea de Oliveira
Débora Gadelha Espírito Santo
Edon Teixeira De Castro
George Lucas Da Silva Dos Santos
Hailton Felipe Guiomarino
Jean Holanda Santos
Leila Maria Neves Maia
Renato de Almeida Leal
Rodrigo Trindade Nascimento
Rogério Lima Lopes
Rosalvo Marinho Vasconcelos
Sandy Naeli Wanderley Iketani

Comissão Científica

Prof. Dr. Agostinho Freitas Meirelles (UFPA)
Prof.^a Dr.^a Elizabeth de Assis Dias (UFPA)
Prof. Dr. Ermani Pinheiro Chaves (UFPA)
Prof. Dr. Luis Eduardo Ramos de Souza (UFPA)
Prof. Dr. Nelson José de Souza Jr (UFPA)
Prof. Dr. Pedro Paulo Coroa (UFPA)
Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira de Barros (UFPA)
Prof. Dr. Sérgio da Costa Nunes (UFPA)

SUMÁRIO

Apresentação	4
Programação Geral.....	5
Sessão de Comunicações.....	6
Artigo das Comunicações.....	9
Metáforas do pássaro (<i>Vogel</i>) em <i>Humano, demasiado humano</i> , de Friedrich Nietzsche	10
A indiferença metafísica sobre o ser no <i>Nietzsche I</i> de Martin Heidegger	17
Consciência e Liberdade em “O Ser e o Nada” de Jean-Paul Sartre	25
A satisfação plena das pulsões e o processo civilizatório: uma leitura filosófica de <i>O Mal-Estar na Civilização</i> de Sigmund Freud.....	37
A filosofia schopenhaueriana e budista: a busca por um mundo melhor	51
A filosofia política de Jacques Maritain como contraste e proposta à democracia brasileira	61
A Determinação da Felicidade pela Virtude, nos Livros I e II da <i>Ética a Nicômaco</i>	74
A Cognição nas Plantas.....	79
O narcisismo e a barbárie na sociedade de consumo	84
Das ações às paixões da alma em Descartes	94
Hannah Arendt/ Kant: Relações entre a banalidade do mal e a menoridade kantiana	104

APRESENTAÇÃO

O Centro acadêmico de Filosofia com o apoio da FAFIL da UFPA chega à realização do V Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UFPA, cuja principal meta é mobilizar a comunidade acadêmica para importância da pesquisa em filosofia, tanto na formação do indivíduo, quanto na formação de um bom profissional, tendo em vista as exigências impostas pela LDB' (Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996), e necessário à formação de um cidadão apto a viver em sociedade. Nesta perspectiva, o V Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação da Filosofia possibilitará tanto ao curso, quanto à UFPA e à região norte, uma maior visibilidade enquanto produtora de pesquisadores e futuros docentes perante as perspectivas dos cursos de filosofia de todo o Brasil. Neste ano, com o tema: “Transversalidade: A filosofia da linguagem e as diversas teorias da linguagem”, pretendemos colocar em discussão as diversas possibilidades de reflexões e usos de termos linguísticos para justificar a produção de conhecimento, tanto no que diz respeito à ciência, à filosofia, ao cotidiano e a manifestações artísticas.

A Organização

PROGRAMAÇÃO GERAL

Dia 23 (segunda-feira)

08h00min às 10h00min – Abertura

10h00min às 12h00min – Palestra I: Como é possível a linguagem?

Palestrante: Prof. Dr. Sérgio Nunes (UFPA)

12h00min às 14h00min – Intervalo

14h00min às 18h00min – Minicurso I: Heidegger, linguagem e política.

Conferencista: Prof. Dr. Nelson José de Souza Junior (UFPA)

Dia 24 (terça-feira)

10h00min às 12h00min – Sessão de Comunicação I

12h00min às 14h00min – Intervalo

14h00min às 18h00min – Minicurso I (continuação): Heidegger, linguagem e política.

Conferencista: Prof. Dr. Nelson José de Souza Junior (UFPA)

Dia 25 (quarta-feira)

10h00min às 12h00min – Mesa Redonda: As relações entre Linguagem, cérebro e percepção no processo de cognição e interpretação do mundo.

12h00min às 14h00min – Intervalo

14h00min às 16h00min – Sessão de Comunicação II

16h00min às 18h00min – Palestra II: Compreensão Linguística Espontânea.

Palestrante: Prof. Dr. André Leclerc (UFC)

Dia 26 (quinta-feira)

08h00min às 12h00min – Minicurso II: Como é possível mentir?

Conferencista: Prof. Dr. João Vergílio Cuter (USP)

12h00min às 14h00min – Intervalo

14h00min às 16h00min – Palestra III: O mundo externo é real ou ilusório? As dificuldades das provas de Kant para este problema.

Palestrante: Prof. Dr. Luis Eduardo Ramos de Souza (UFPA)

16h00min às 18h00min – Sessão de Comunicação III

Dia 27 (sexta-feira)

10h00min às 12h00min – Sessão de Comunicações IV

12h00min às 14h00min – Intervalo

14h00min às 18h00min – Minicurso II: Como é possível mentir?

Conferencista: Prof. Dr. João Vergílio Cuter (USP)

18h30min – Encerramento

SESSÃO DE COMUNICAÇÕES

Dia 24 (Terça-feira)

10h00min às 12h00min – Sessão de Comunicações I

- *MESA 01: NIETZSCHE – Local: Auditório Setorial Básico I*

- ANDRÉ DIOGO SANTOS DA SILVA (UFMA): Metáforas do pássaro (Vogel) em Humano, demasiado humano, de Friedrich Nietzsche.
- HAILTON FELIPE GUIOMARINO (UFPA): Uma incursão nietzscheana no atual debate sobre melhoramento humano.
- JEAN HOLANDA SANTOS (UFPA): As diversas faces do Eu: observações sobre a concepção de consciência em Nietzsche.
- LEILA MARIA NEVES MAIA (UFPA): A culminância da tragédia: a alegria.

- *MESA 02: FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA I – Local: Auditório do NTPC II*

- AUGUSTO CESAR DE ARAUJO MOTA JUNIOR (UFPA): A indiferença metafísica sobre o Ser no Nietzsche I de Heidegger.
- DEBORAH GADELHA ESPIRITO SANTO (UFPA): O mundo persuasivo e indutor das propagandas publicitárias.
- GABRIEL SHIMADA RABELLO (UFPA): Martin Heidegger e a mudança conceitual da Verdade, sua conexão fundamental com a existência e seu deslocamento da enunciação apofântica, como local primário de manifestação, para o Ser-aí.
- WALQUÍRIA DE ARAÚJO PEREIRA (UNIFAP): Avaliação de estratégias utilizadas no processo de ensino-aprendizagem da disciplina de filosofia no âmbito da escola estadual General Azevedo Costa.

- *MESA 03: FILOSOFIA POLÍTICA – Local: Sala Vermelha de Geografia*

- DAVID ALÍPIO DOS SANTOS LARÊDO (UFPA): Discurso e Formas de Exclusão em Michel Foucault.
- JONH ELVIS COSTA MARTINS (FPA): A filosofia política de Jacques Maritain como contraste e proposta à democracia brasileira.
- TÂMMILYS RAFAELY SOARES DA SILVA (UFPA): A parresía e a retórica no diálogo o Górgias uma leitura foucaultiana.

Dia 25 (Quarta-feira)

14h00min às 16h00min – Sessão de Comunicações II

- *MESA 04: FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA II Local: - Auditório Setorial Básico I*

- AMANDA GABRIELLA BORGES MAGALHÃES (UFPA): Psicologia e a invenção do sujeito criminoso: uma análise crítica a partir de Michel Foucault.

- GEORGE LUCAS DA SILVA DOS SANTOS (UFPA): O Problema do Sujeito na Obra "Empirismo e Subjetividade" de Gilles Deleuze.
- RAFAEL AZEVEDO LIMA (UNB): Fenomenologia do Inusitado: considerações no entrecruzamento entre filosofia, antropologia e literatura.
- SANDRO EDUARDO GAIA MILITÃO (UFPA): Hannah Arendt/Kant: Relações entre a menoridade kantiana e a banalidade do mal.

- *MESA 05: FILOSOFIA E PSICANÁLISE – Local: Auditório do NTPC II*

- CAROLINE PINHEIRO LOBATO: Interface entre psicanálise e linguística: notas sobre o inconsciente estruturado como linguagem lacaniano.
- EDLA MARA NOGUEIRA VIDAL (UEPA): A Satisfação Plena das Pulsões e o Processo Civilizatório: uma leitura filosófica do Mal-Estar na Civilização de Sigmund Freud.
- REBECA MÍRIAM SIQUEIRA COELHO (UFPA): O narcisismo e a barbárie na sociedade de consumo.

- *MESA 06: TEORIA DO CONHECIMENTO – Local: Sala Vermelha de Geografia*

- ELIAS FREITAS DE OEIRAS JUNIOR (UFPA): Incerteza, complexidade e informação: por uma nova epistemologia no século XXI.
- PATRICIA DOS SANTOS ROCHA (UFPA): A cognição nas plantas.
- SAM ALVES SOUSA (UFPA): Problemas com a Análise Tradicional do Conhecimento (ATC).

Dia 26 (Quinta-feira)

16h00min às 18h00min- Sessão de Comunicações III

- *MESA 07: FILOSOFIA DA ARTE – Local: Auditório do NTPC II*

- LEO CARRALAS JINKINGS (UFPA): Shakespeare e Platão: análise da obra "As alegres Comadres de Windsor".
- LEO SOUZA TOLOSA (UFPA): A Vontade expressa pelo gênio e pela música.
- SANDY NAELI WANDERLEY IKETANI (UFPA): A Poética como Filosofia da Arte no Pensamento de Andrei Tarkovski.

- *MESA 08: FILOSOFIA MODERNA – Local: Sala Vermelha de Geografia*

- JOELMIR VASCONCELOS OZORIO (UFPA): Indivíduo e ponto de vista no "Sistema Novo" de G.W. Leibniz.
- RODOLFO DA SILVA CASTRO JÚNIOR (UEPA): Das ações às paixões da alma em Descartes.
- WENDEL DE HOLANDA PEREIRA CAMPELO (UFMG): O ceticismo sentimental de Hume.

- **MESA 09: LÓGICA E FILOSOFIA DA LINGUAGEM** – Local: Auditório Setorial Básico I

- JOÃO GABRIEL CARVALHO PINHEIRO (UFPA): A linguagem como modalidade da cultura.
- MARLEN LORENA OLIVEIRA SOARES (UEPA): Os jogos de linguagem de Wittgenstein e suas possíveis contribuições para o ensino de filosofia com crianças.
- MICHELLE CARDOSO MONTOYA (UFF): A Sintaxe em Gottlob Frege.
- RENAN FERREIRA DA SILVA (UFPA): Linguagem e Política: O papel dos sofistas na necessidade da palavra para a efetuação da democracia na antiga Grécia.

Dia 27 (Sexta-feira)

10h00min às 12h00min – Sessão de Comunicações IV

- **MESA 10: FILOSOFIA DA RELIGIÃO** – Local: Auditório do NTPC II

- BRUNO JOSÉ BEZERRA RIBEIRO (UEAP): A experiência religiosa na pós-modernidade: aspectos simbólicos e culturais.
- JOSÉ DA CRUZ LOPES MARQUES (UFC): O problema da teologia natural: Aproximações entre Kierkegaard e Plantinga.
- LUANA BRONI DE ARAÚJO (UEPA): a filosofia schopenhauriana e budista: a busca por um mundo melhor.
- MAYARA CARVALHO SANTIAGO (UEPA): Em busca de uma possível ética da secularização à luz da noção de sociedade pós-secular de Jürgen Habermas: A sociedade pós-secular e sua tolerância religiosa.

- **MESA 11: ÉTICA E FILOSOFIA MORAL** – Local: Sala Vermelha de Geografia

- DIEMMENSON MIGUEL MARIA DOS SANTOS (UEPA): Sartre: Liberdade e Moral
- MATHEUS COLARES DO NASCIMENTO (UFPA): A Determinação da Felicidade pela Virtude, nos Livros I e II da Ética a Nicômaco.
- RENATO DE ALMEIDA LEAL (UFPA): Nietzsche e a crítica à moral kantiana.
- THIAGO FELIPE LIMA DA MATA (UFBA): a proposta de uma educação geradora do conhecimento de si motivada pela filosofia neoplatônica.

- **MESA 12: FILOSOFIA DA CIÊNCIA** – Local: Auditório Setorial Básico I

- BRUNO RAFAEL DAMASCENO DE OLIVEIRA (UFPA): Ciência e retórica: a persuasão como critério de escolha entre paradigmas rivais.
- CRISTIANO BRANDÃO MAGALHÃES (UFPA): A concepção de progresso em Thomas Kuhn.
- PAULO UIRIS DA SILVA GOMES (UFPA): A possibilidade de uma Ciência Empírica: uma análise das concepções de Kant e Popper.
- RODRIGO TRINDADE NASCIMENTO (UFPA): As concepções filosóficas na física clássica.

ARTIGO DAS COMUNICAÇÕES

Metáforas do pássaro (*Vogel*) em *Humano, demasiado humano*, de Friedrich Nietzsche

André Diogo Santos da Silva¹

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivos identificar, nos dois volumes de *Humano, demasiado humano*, de Friedrich Nietzsche, vestígios de metáforas de pássaro e analisar qual o significado destas metáforas no contexto filosófico-conceitual do referido autor. A metodologia consiste em pesquisa bibliográfica sobre o tema. O problema está em analisar se os significados que Nietzsche utiliza para a figura do pássaro dizem respeito apenas ao espírito livre ou apenas à (criticada) metafísica. Fazendo literatura de um texto filosófico e buscando retirar conceitos de metáforas, a pesquisa atual justifica-se por buscar refletir um problema sem se prender a um campo de estudo específico, mas a mesma irá se deter sobretudo nas obras do filósofo aqui estudado e arriscará algumas interpretações de aforismos que suscitam a utilização por Nietzsche de metáforas da figura do pássaro, ou, em alemão, *Vogel*.

PALAVRAS-CHAVE: Pássaro. Humano, demasiado humano. Espírito livre. Metafísica.

ABSTRACT: This study has with the goals to identify, in the two volumes of *Human, All Too Human*, by Friedrich Nietzsche, traces of bird metaphors and analyze the meaning of these metaphors in the philosophical and conceptual context of that author. The methodology consists of literature on the subject. The problem is in analyzing if the meanings that Nietzsche uses for bird figure concern to the free spirit or just to the (criticized) metaphysics. Making literature of a philosophical text and seeking to remove concepts of metaphor, the current research is justified by seeking to reflect a problem without being tied to a specific field of study, but the same research will concentrate especially in the works of the philosopher studied here and will risk some interpretations of aphorisms that suggest the use by Nietzsche of bird's figure metaphors, or, in German, *Vogel*.

KEY-WORDS: Bird. Human, All Too Human. Free Spirit. Metaphysics.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivos identificar, nos dois volumes de *Humano, demasiado humano*, de Friedrich Nietzsche, vestígios de metáforas de pássaro e analisar qual o significado destas metáforas no contexto filosófico-conceitual do referido autor. A pesquisa

¹ Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Graduado em Licenciatura Plena em Filosofia. E-mail: andrediogomusico@hotmail.com

bibliográfica será o suporte metodológico para realizar a investigação que se proponha a desenvolver os objetivos anteriores.

Humano, demasiado humano tem como subtítulo: “um livro para espíritos livres”. Esta categoria – espírito livre – trata daqueles que conseguiram, de alguma forma, se libertar de algo. Mas o quê, propriamente? Das amarras metafísicas, que prendem o homem em pensamentos que valorizam aquilo que é ideal e despreza o que ocorre na concretude. E é nesta mesma obra que se concentrará a análise das metáforas do pássaro. Diante disto, problematiza-se: os significados que Nietzsche utiliza para a figura do pássaro dizem respeito apenas ao espírito livre ou apenas à (criticada) metafísica?

Por se trabalhar com metáforas, utiliza-se um viés literário que servirá de base para uma hermenêutica (interpretação) das obras nietzschianas, de acordo com os próprios escritos e com a vida do autor. Portanto, fazendo literatura de um texto filosófico e buscando retirar conceitos de metáforas, a pesquisa atual justifica-se por buscar refletir um problema sem se prender a um campo de estudo específico, detendo-se sobretudo nas obras do filósofo aqui estudado e arriscando algumas interpretações de aforismos que suscitam a utilização por Nietzsche de metáforas da figura do pássaro, ou, em alemão, *Vogel*.

O PÁSSARO METAFÍSICO E O PÁSSARO ESPÍRITO LIVRE

A figura do pássaro (*Vogel*) surge em *Humano, Demasiado Humano I*, no prólogo para a segunda edição (1886), como um elemento que ora retrata um ideal, pelo fato do *Vogel* ficar nas alturas, ora uma liberdade, que se concretiza no seu voo, fazendo alusão assim, através da liberdade, à ideia de espírito livre, que é demasiadamente desenvolvida naquele livro (bem como em *Humano, Demasiado Humano II*).

Primeiramente, no prólogo de *Humano, Demasiado Humano I*, Nietzsche afirma que já lhe disseram que os livros que ele publicara até então (1886), possuem “laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados” (NIETZSCHE, 2005, p. 7). Estes pássaros incautos [*unvorsichtige Vögel*] podem referir-se a leitores descuidados, que passam por cima de aforismos aparentemente sem sentido e, assim, caem em armadilhas (“laços e redes”). O descuido destes leitores está atrelado à característica do *Vogel* de “estar nas nuvens”, em seu sentido negativo: de não se atentar para aquilo que está próximo, seja no texto ou em outro elemento. Este mesmo caráter do pássaro aparece quando Nietzsche fala, em *Humano*,

Demasiado Humano I, de si como “apanhador de pássaros”² [*Vogelsteller*], onde estes conotam os mesmos tipos de leitores anteriores, que caem nas armadilhas e são apanhados, ou de leitores que defendem um ideal, uma moral. Na citação a seguir, entretanto, a figura do pássaro passará a ser trabalhada de uma forma diferente, não mais em sua característica de “estar nas nuvens” (no sentido negativo da expressão), mas na sua relação com o espírito livre.

No entremeio podem estar longos anos de convalescença, anos plenos de transformações multicores, dolorosamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz *vontade de saúde*, que frequentemente ousa vestir-se e travestir-se de saúde. Há um estado intermediário, de que um homem com esse destino não se lembrará depois sem emoção: uma pálida, refinada felicidade de luz e sol que lhe é peculiar, uma sensação de liberdade de pássaro, de horizonte e altivez de pássaro, um terceiro termo, no qual curiosidade e suave desprezo se uniram. Um “espírito livre” — esta fria expressão faz bem nesse estado, aquece quase. Assim se vive, não mais nos grilhões de amor e ódio, sem Sim, sem Não, voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando, evitando, esvoaçando, outra vez além, novamente para o alto; esse homem é exigente, mal-acostumado, como todo aquele que viu *abaixo* de si uma multiplicidade imensa — torna-se o exato oposto dos que se ocupam de coisas que não lhes dizem respeito. De fato, ao espírito livre dizem respeito, de ora em diante, somente coisas — e quantas coisas! — que não mais o *preocupam*... (NIETZSCHE, 2005, p. 11)

Em meio ao contexto de dores, saúde e convalescença, um sentir-se como pássaro apresenta um estado mais próximo da saúde e, assim, de uma nova postura frente ao conhecimento. Conhecimento e saúde são conectados em Nietzsche pelo fato do conhecimento também, para Nietzsche, estar ligado à noção de corpo. As oposições citadas por Nietzsche (amor, ódio, Sim, Não, etc.) fazem parte do pensamento metafísico, que se crê na existência de opostos. Diferentemente, o espírito livre está buscando ir sempre além dos opostos, “de preferência escapando, evitando” e, principalmente aqui, “esvoaçando”, ou seja, um bater asas tal como o pássaro faz, que o torna livre – livre das oposições metafísicas. E este ir sempre além, este esvoaçar, é algo que o espírito livre realiza sozinho, o que significa, inclusive escolher não ter relações conjugais³: o espírito livre voa solitariamente.

Esta concepção de pássaro, que através do que foi dito anteriormente parece ser quase um sinônimo de espírito livre, alterar-se-á novamente, ou melhor, em termos nietzschianos, transitará para uma significação, semelhante à primeira, em que *Vogel* representa o que “está nas nuvens”:

² Cf.: “Basta, eu ainda vivo; e a vida não é excogitação da moral: ela *quer* ilusão, *vive* da ilusão... porém, vejam só, já não começo de novo a fazer o que sempre fiz, como velho imoralista e apanhador de pássaros — falando imoralmente, amoralmente, “além do bem e do mal”?” (NIETZSCHE, 2005, p. 8).

³ Cf.: “426. *O espírito livre e o casamento*. — Viverão com mulheres os espíritos livres? Creio que em geral, como as aves proféticas da Antiguidade, sendo aqueles que hoje pensam verdadeiramente e dizem a verdade, eles preferirão *voar sozinhos*.” (NIETZSCHE, 2005, p. 209)

5. Um passo adiante na convalescença: e o espírito livre se aproxima novamente à vida, lentamente, sem dúvida, e relutante, seu tanto desconfiado. Em sua volta há mais calor, mais dourado talvez; sentimento e simpatia se tornam profundos, todos os ventos tépidos passam sobre ele. É como se apenas hoje tivesse olhos para o que é próximo. Admira-se e fica em silêncio: onde *estava* então? Essas coisas vizinhas e próximas: como lhe parecem mudadas! de que magia e plumagem se revestiram! Ele olha agradecido para trás — agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus olhares distantes e voos de pássaro em frias alturas. Como foi bom não ter ficado "em casa", "sob seu teto", como um delicado e embotado inútil! Ele estava *fora de si*: não há dúvida. Somente agora vê a si mesmo — e que surpresas não encontra! (NIETZSCHE, 2005, p. 11-12)

O espírito livre volta sua atenção para aquilo que é mais próximo, inclusive com uma proximidade da própria vida. A época em que Nietzsche escreve *Humano, Demasiado Humano I* ocorre no mesmo período em que ele começa a fazer viagens ao Sul, fugindo do Norte (Alemanha e Suíça), onde geralmente fazia muito frio, o que prejudicava deveras a sua saúde. No aforismo acima, poder-se-á arriscar que é nesse contexto que Nietzsche relaciona o seu estado de convalescença com o calor – o calor do Sul. E foi no Norte que se realizou os “voos de pássaro em frias alturas”, algo diferente à proximidade e ao calor que o espírito livre busca no Sul: o pássaro tem um olhar, neste sentido, para o que é distante. Os “voos de pássaro” faziam com que o espírito livre não visse a si mesmo ou não se aproximasse da própria vida. Mas estes “voos” foram necessários (“Ele olha agradecido para trás [...]”), para que posteriormente ele se surpreendesse consigo mesmo, admirando-se de como as coisas para os quais ele estava tão distante, durante seu “voo de pássaro”, agora estão mudadas. O “voo de pássaro” enquanto um estar nas nuvens (em sentido negativo) ou uma distância de si da vida pode ser exemplificado também na arte:

220. *O Além na arte*. – Não é sem profundo pesar que admitiremos que os artistas de todos os tempos, em seus mais altos voos, levaram a uma transfiguração celestial exatamente as concepções que hoje reconhecemos como falsas [...]. (NIETZSCHE, 2005, p. 136)

Estes artistas por estarem tão afastados das coisas mais próximas, “em seus mais altos voos”, aceitaram erros reconhecidos mais à frente, tais como erros religiosos e filosóficos (é o que descreve Nietzsche na continuação da citação anterior⁴).

Ora, a influência da viagem ao Sul, em que se deixaria para trás os “voos de pássaro em frias alturas”, também influencia na interpretação de um trecho – ou, na verdade, de toda a obra – de *Humano, Demasiado Humano II*, e que nesta influência o pássaro perderá o seu caráter de distância em relação à vida e a si mesmo, para retomar a sua ligação com o conceito de espírito livre – tão presente em *Humano I* – e, mais ainda, com um outro conceito que

⁴ Cf. a continuação do aforismo 220 de *Humano, Demasiado Humano I*: “[...] eles glorificam os erros religiosos e filosóficos da humanidade, e não poderiam fazê-lo sem acreditar na verdade absoluta desses erros.” (NIETZSCHE, 2005, p. 136)

surge no final de *Humano I*⁵, mas será tema, e com isto ganhará mais importância, de uma seção de *Humano, Demasiado Humano II*: este conceito é o andarilho; e a seção, *O Andarilho e sua Sombra*. Observe-se o trecho falado:

5. [...] — pois foi então que arranquei de mim esta frase: “um sofredor não tem *direito* ao pessimismo!”, foi então que conduzi dentro de mim uma árdua e paciente campanha contra a nada científica tendência básica de todo pessimismo romântico para inflar, interpretar experiências pessoais como julgamentos gerais e mesmo condenações do mundo... em suma, eu então *virei* meu olhar. Otimismo para fins de restabelecimento, para algum dia *poder* voltar a ser pessimista — compreendem? Assim como um médico põe seu enfermo num ambiente inteiramente alheio, para que seja subtraído a todo o seu “até então”, suas preocupações, relações de amizade, cartas, deveres, tolices e tormentos da memória, e aprenda a estender as mãos e os sentidos para uma nova alimentação, um novo sol, um novo futuro, eu também me impus um *clima da alma* inverso e inexplorado, ou seja, uma peregrinação ao estrangeiro, ao alheio, uma curiosidade por toda espécie de alheio... Seguiu-se um longo vagar, buscar, trocar, uma aversão a todo fixar-se, a todo rude afirmar e negar; e igualmente uma dietética e disciplina que pretendeu tornar o mais fácil possível, para o espírito, correr longe, voar alto, sobretudo prosseguir voando. (NIETZSCHE, 2008, p. 12)

Para fugir do pessimismo (ou enfrentá-lo), Nietzsche necessitou sair do si mesmo imóvel (o Nietzsche professor da Basileia, ainda nas amarras da filologia, da filosofia schopenhaueriana e da música wagneriana), um ir ao estrangeiro, um viajar constante. Nietzsche pretende viajar sempre, tal como o pássaro que sempre voa. “Prosseguir voando” é não ser um simples viajante, que chega e se estabelece em um determinado lugar, mas sim: ser o andarilho. Voar é estar na condição de espírito livre e de andarilho.

Além da mudança da significação da viagem ao Sul sobre o significado de pássaro – como foi visto acima, enquanto em *Humano, Demasiado Humano I* os “voos de pássaro em frias alturas” fazem alusão ao frio do Norte e a não proximidade das coisas humanas, em *Humano, Demasiado Humano II* voar como pássaro é viajar como o andarilho –, a relação entre arte e a condição de pássaro também possui transições em *Humano, Demasiado Humano I* e *Humano, Demasiado Humano II*. No primeiro volume da obra, o artista em seus

⁵ Cf. o início do último aforismo de *Humano, Demasiado Humano I*: “638. *O andarilho*. — Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra — e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe. Mas ele observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem” (NIETZSCHE, 2005, p. 271)

mais altos voos aceita erros que posteriormente serão apontados⁶. Já em *Humano, Demasiado Humano II*, a condição de pássaro torna-se algo quase inerente ao artista:

138. *Perspectiva de pássaro*. — As torrentes aqui se precipitam de vários lados num abismo: seu movimento é tão impetuoso e de tal modo arrasta consigo o olhar, que as vertentes nuas ou cobertas de árvores, ao seu redor, não parecem declinar, mas *fugir para baixo*. A visão cria em nós uma ansiosa expectativa, como se algo hostil se escondesse por trás daquilo, ao qual tudo tivesse de escapar e do qual o precipício nos protegesse. Não há como pintar essa paisagem, a menos que se pare acima dela como um pássaro. Aqui a chamada “perspectiva de pássaro” não é um capricho de artista, mas a única possibilidade. (NIETZSCHE, 2008, p. 228)

Uma *Vogelperspektive* não possui no trecho acima simplesmente a ideia de “visão aérea”, mas algo além: é um voar sobre o abismo, a melhor (ou única, como afirma Nietzsche) maneira de descrever este abismo. Voando sobre o abismo, o artista pinta-lhe do único ângulo que o representa totalmente. Aliás, não é exatamente um voar, mas um pairar sobre o abismo, que foi possível depois do voo, mas que se estabeleceu em uma determinada altura. Por isto Nietzsche afirma, também em *Humano, Demasiado Humano II*, no aforismo 397, intitulado “Indício de alma nobre”: “Uma alma nobre não é aquela capaz dos voos mais altos, e sim a que pouco se eleva e pouco desce, mas sempre habita um ar e uma altura mais livres e translúcidos” (NIETZSCHE, 2008, p. 155). Ou seja, uma alma nobre é aquela que consegue pairar em ares “mais livres”. Uma alma nobre é como um pássaro que voa livremente (livre, em alemão, é *frei*). Uma alma nobre é o “Príncipe Vogelfrei”!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A referência ao “Príncipe Vogelfrei” mostra como o problema do pássaro é observável na obra nietzschiana: “Príncipe Vogelfrei” é o título de um poema dos “Idílios em Messina” (uma coletânea de poemas publicadas em 1881 e, depois, em 1887, acrescentadas à segunda edição de *Aurora*) e, ainda, parte do título do conjunto de poemas colocados como apêndice na segunda edição (1887) de *A Gaia Ciência*, apêndice este intitulado “Canções do Príncipe Vogelfrei”.

Foi possível observar no presente trabalho alguns vestígios da figura do pássaro em *Humano, demasiado humano* (primeiro e segundo volume), verificando que ora o pássaro sugere um significado metafísico, ao se manter distante das coisas, ora um significado de espírito livre, pelo o seu próprio voo. A identificação de ambas as significações possibilita afirmar que Nietzsche não utiliza a metáfora do pássaro com apenas uma significação, mas sim transita entre algumas – destacando-se aqui o seu significado metafísico ou de espírito livre.

⁶ Cf. o aforismo 220 de *Humano, Demasiado Humano I*, que está citado anteriormente neste texto.

Cabe agora, tal como foi suscitado com as “Canções do Príncipe Vogelfrei” (ou seja, um príncipe “livre como um pássaro”), buscar as metáforas do pássaro em outras obras e escritos nietzschianos, na intenção de relacionar a utilização destas metáforas de acordo com o contexto filosófico em que fora encontrado.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

A indiferença metafísica sobre o ser no *Nietzsche I* de Martin Heidegger

Augusto Cesar de Araújo Mota Junior⁷

Resumo: A metafísica é a verdade do ente na totalidade. A verdade, desvelamento (*ἀλήθεια*), traz ao ente o fato de ser o *que é e como é*, possibilitando a partir daí o desvelado constituir-se como uma imagem de mundo a partir do ente, pelo fato do ente se estender a tudo e a forma de apreensão. A metafísica diz respeito ao esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente, já que reduz o ser ao ente, transformando-o em um ente eterno e imutável. O ser, na medida em que se mostra como fundamento do ente, retrai-se dele, abandonando o pensamento metafísico em meio ao ente. Indaga-se sobre o modo como a metafísica, por meio de uma posição fundamental, ignora a diferença ontológica entre ser e ente. Partir-se-á de que a verdade como desvelamento é histórica (*Geschichtlich*) e que depende da assunção de uma posição metafísica fundamental, o modo de afirmação do ente de um pensador, para o seu desenvolvimento na história. A possibilidade da assunção de uma posição dependerá de um princípio (*Anfang*) que reúne a história das posições para a afirmação do ente já desde o início (*Beginn*) do pensamento ocidental. Assim chegar-se-á à *ἀρχή* como princípio que reúne a metafísica em seu início para a afirmação do ente; de *ύσις* como primeira concepção do ente, da questão diretriz como a base que revela como o ente se afirma e da questão fundamental como necessária para o desdobramento da questão diretriz.

Palavras-chave: Metafísica; Posição Fundamental; Imagem de Mundo; ser; ente.

Résumé: La métaphysique est la vérité de l'étant dans la totalité. La vérité, le dévoilement (*ἀλήθεια*), amène à l'étant le fait d'être ce qu'il est et comment il est, à partir d'où le dévoilé peut se constituer comme la image du monde à partir de l'étant, parce que l'étant s'étend à tous et à la forme de saisie. La métaphysique se rapporte à l'oubli de la distinction de l'être et l'étant, parce qu'elle réduit l'être à l'étant, c'est-à-dire le transforme en un étant éternel et immuable. L'être lorsqu'il se montre comme le fondement de l'étant, il se retraits de l'étant, c'est-à-dire il quitte la pensée métaphysique au milieu d'étant. On pose la question de savoir comment la métaphysique à travers d'une position métaphysique fondamentale ignore la distinction ontologique de l'être et l'étant. Il s'agira de montrer que la vérité comme dévoilement est historique (*Geschichtlich*) et que elle dépend de la prise d'une position métaphysique fondamentale, la façon d'affirmation de l'étant d'un penseur, pour son développement dans l'histoire. La possibilité de la prise d'une position dépendra d'un principe (*Anfang*) qui réunit l'histoire des positions pour l'affirmation d'étant dès le début (*Beginn*) de la pensée occidentale. Ainsi on comprend l'*ἀρχή* comme le principe qui réunit la métaphysique en son début pour l'affirmation de l'étant, de montrer que la *ύσις* comme le premier concept de l'étant, de montrer la question directive comme la base qui révèle comme l'étant s'affirme et de montrer la question fondamentale requis pour le déploiement de la question directive.

Mots clés: Métaphysique; Position Métaphysique Fondamentale; Image du Monde; Être; Étant.

⁷ 1 Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará, orientado pelo Professor Dr. Nelson José de Souza Junior. E-mail: augcsr25@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

Heidegger denomina a metafísica no Nietzsche I como a verdade do ente na totalidade. Essa afirmação traz uma série de conceitos sobre os quais se passará para que se entenda de que maneira a metafísica ignora a chamada diferença ontológica entre ser e ente no Nietzsche I. Como a obra citada trata da confrontação (*Auseinandersetzung*) de Heidegger com o que ele denomina metafísica de Nietzsche no fim da metafísica, isto é, a confrontação como uma estrutura que conecta toda interpretação filosófica a tendência de realização de uma possibilidade do Dasein, ela enquanto afirmação do ente na totalidade, da transformação do ser em um ente eterno e imutável, parece oportuno explicar de que maneira a metafísica, e não apenas a de Nietzsche, já aparece aí ignorando a diferença ontológica entre ser e ente, na medida em que isso parece obscuro na obra, já que, visando determinar a posição de Nietzsche à metafísica, Heidegger procura determinar a posição de Nietzsche e de conectá-la a outras posições para daí entendê-la ligada a uma posição inicial que afirma o ser como $\nu\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$, assim deixando obscuro a maneira pela qual a metafísica se mantém na tendência de realização de tal possibilidade do Dasein.

2 A VERDADE COMO DESVELAMENTO É HISTÓRICA

Como dito a metafísica é a verdade do ente na totalidade. Verdade ($\alpha\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$) traz ao que Heidegger chama de desvelamento de algo o fato de ser o que é e como é na totalidade. O ente é aquilo que se torna visível a partir disso, manifesta-se, pode determinar-se a partir dessas duas características. O desvelado transforma-se de acordo com o ser do ente (totalidade), isto é, a verdade determina-se como um desvelamento a partir do ente, cunhando a figura de sua essência (a maneira como o desvelado se mostra) em uma posição metafísica fundamental aberta por um pensador, um filósofo ocidental. Isto acontece, porque a verdade exige a cada vez um desvelado, por meio do qual é “conjugada, fundamentada, comunicada e, desse modo, preservada” (HEIDEGGER, 2007, p.196). Assim, a verdade, na medida em que se mantém, é histórica.

Para Heidegger, essa verdade histórica se mantém através da assunção de uma posição metafísica fundamental a cada vez por um pensador, em outras palavras, a assunção de uma posição determina essencialmente a história da filosofia ocidental.

Para o filósofo a possibilidade de cada uma precisa ser entendida a partir de um sentido principal (*anfänglich*). Com começo ou princípio (*Anfang*), diferentemente de início (*Beginn*) que marca apenas um ponto de partida, Heidegger afirma que a história é determinada a partir de um princípio que se “estende assim para além do início porque a gênese de algo repete-se através do caminho de sua realização” (HEIDEGGER, 2000, p. 181), isso através de uma posição metafísica fundamental. Ele também indica uma volta necessária para esse princípio, na medida em que ele determina todo pensamento posterior de antemão. Assim uma posição metafísica fundamental erige a maneira pela qual o princípio se afirma no início da verdade histórica do ente na totalidade e, no momento em que vão surgindo outras posições, elas sempre afirmam esse princípio inicial.

3 A METAFÍSICA COMO A PERGUNTA PELO ENTE

Metafísica segundo Heidegger no Nietzsche I também é o nome para as perguntas da filosofia guiadas por uma única pergunta, em verdade a partir do ente, como vinculadas a ela, o questionar inicial da filosofia, isto é, como se todo problema filosófico, e sua resolução por um pensador, tivesse uma única pergunta de base: o que é o ente? Essa pergunta também está ligada como se verá ao princípio.

Nessa questão denominada diretriz há, segundo o filósofo, um saber que circunscreve e concebe aquilo pelo que a metafísica pergunta, pelo ente, - a ἀρχή. A ἀρχή aponta para uma reunião no início da manifestação do ente tematizado pela metafísica para a realização do próprio ente na totalidade. Isto é, ela é o princípio (*Anfang*) que circunscreve toda tentativa de pensar o ser a partir do ente.

Ἀρχή⁸, segundo Heidegger, significa “[...] começar (*Beginn*) e encontrar-se no começo[...], dominar” (HEIDEGGER, 2010, p.352). Com esta determinação Heidegger determina o essencial da ἀρχή, e isso significa determinar desde onde (*wovon*) e em relação a que (*wofür*) se busca a ἀρχή. Essas características constituem o que o filósofo denomina domínio, isto é, a reunião “a partir da qual o pensamento estabelece determinações e em relação a qual ele se mostra como determinante” (HEIDEGGER, 2010, p. 336).

Na medida em que a ἀρχή é pensada pelos pensadores (assunção de uma posição) a partir da manifestação do ente (tematizado pela metafísica) no início do pensamento metafísico, ela, segundo o filósofo, denomina, na medida em que circunscreve aquilo pelo que

⁸ Normalmente traduzido como princípio ou origem, mas Heidegger dá um sentido específico ao termo.

a metafísica pergunta, inicialmente tudo o que é. Para Heidegger, a partir disso, no que se pergunta pela ἀρχή já se coloca assim todo ente na totalidade, já é dito algo sobre ele, ser visível (experimentado) enquanto ente e na totalidade no começo e “no despontar de seu apresentar-se e luzir” (*Idem*), e isso significa ser experimentado de uma maneira. Nessa ἀρχή em que o ente já é experimentado, há a emergência do que se apresenta (o aparecer do ente) enquanto tal que Heidegger nomeia nascimento. A pergunta pelo nascer do ente na totalidade na ἀρχή é a pergunta por um modo de dominação, uma vez que o ente transpassa de maneira dominante, isto é, o ente na totalidade já é visível no que ele é e no modo como ele é, ou seja, nas duas características fundamentais de todo ente, e, ao mesmo tempo, condicionante da maneira como elas podem se mostrar (a partir do estabelecimento de uma posição metafísica fundamental).

Há nesse domínio do ente na ἀρχή, segundo o filósofo, um saber sobre o nascer e a dominação. Esse saber à ἀρχή sabe o que o ente é porquanto ele é um ente, assim já há o ente na totalidade, além de sua determinação e domínio, isto é, a sua imposição como área a partir da qual a pergunta pela ἀρχή (que está implícita na pergunta pelo ente) pode se dá, e o que vem a partir da resposta. Portanto, a ἀρχή está intimamente ligada ao ente e seu domínio.

Essa dominância do ente a partir da pergunta pela ἀρχή depende além da maneira como o ente é experimentado em seu início, da maneira como ele encontra-se circunscrito em uma questão de base para toda a metafísica.

4 METAFÍSICA E ΦΥΣΙΣ⁹

Para Heidegger, a resposta à pergunta “o que é o ente?” é a tarefa da metafísica. Para ele, na medida em que a metafísica se instaura em seu início, ela estabelece o primado do ente sobre ser, isto é, a partir do desvelamento como tematização do ser do ente a partir da pergunta pela determinação do ente, ou seja, ela afirma o ente como campo de manifestação da pergunta pelo ser e, ao responder, abandona o pensamento metafísico em meio ao ente.

Também é importante compreender da pergunta aquilo circunscrito e que circunscreve o que ela pergunta (uma concepção do ente) na realização da mesma em seu início, porque, com a circunscrição da pergunta, ela também se realiza circunscrita por aquilo que ela pergunta, assim a filosofia alcança em seu modo de pôr a sua conclusão.

⁹ Normalmente traduzido como natureza, no entanto Heidegger também dá um sentido específico ao termo como se verá.

Para a compreensão da questão pelo ente da verdade histórica em seu início é necessário levar em conta: 1) Na medida em que o ente é colocado em questão em vista da ἀρχή, o ente já é determinado, enquanto nascente e enquanto aquele que se apresenta e vige no nascimento (domínio do ente). Segundo Heidegger, o “viger nascente e presentificante é em seu início para os gregos φύσις” (HEIDEGGER, 2010, p.353). 2) Para eles além do ente que é por si, há também os produzidos pelo homem. 3) Além disso, a meditação sobre o ente visualiza primeiramente o ente como φύσις, isto é, discerne aí o ente como tal é em direção à ἀρχή. Portanto, a ἀρχή pergunta pelo que determina e domina o ente na totalidade em sua vigência. No início de seu princípio (Anfang) é a φύσις.

Φύσις foi o primeiro nome para o ente na totalidade, “[...] aquilo que irrompe e vem à tona, crescendo a partir de si mesmo e sem ser impelido a nada [...]”(HEIDEGGER, 2010, p.75). O homem em meio a φύσις procura uma base no ente ao qual é exposto, isto é, a partir da dominação do ente ele erige um verdadeiro, que determina a maneira como ele irá lidar com os entes e também o que pode ou não a ser tomado como ente. Sua maneira de proceder (apoderamento) é dirigido por um saber portador e condutor da irrupção, τέχνη¹⁰. Na irrupção entes novos são em adição a e sobre a base dos que já vieram. Heidegger afirma que o homem na φύσις é τεχνίτης, aquele que sabe e procede de acordo com a τέχνη em meio à φύσις e em função dela.

A φύσις é no Nietzsche I como se verá um dos conceitos que limita todo pensamento ocidental para a transformação do ser como um ente eterno imutável, porque todo pensamento precisa lidar com ela.

5 METAFÍSICA E O EMPENHO PELA DETERMINAÇÃO DO ENTE

Heidegger denomina de tratamento da questão “o que é o ente?” a permanência e empenho pela sua resposta. A pergunta pelo ente na metafísica é a assunção daquilo de onde se pergunta como domínio do ente na ἀρχή e até onde se pode chegar a partir disso com a primeira resposta, φύσις, e isso tudo para afirmar o ser como um ente eterno e imutável. Segundo ele, isso é feito desde o início da filosofia ocidental, e a sua resposta se configura diversamente. A assunção do ente como lugar de configuração possível da resposta na metafísica termina por determinar o lugar onde se pode chegar. Assim, cada resposta, apesar de serem diversas entre si, afirmam o mesmo, na medida em que terminam sempre afirmando

¹⁰ Normalmente traduzido do grego como técnica, mas aqui tem um sentido mais específico.

o ente como local de partida e chegada da resposta à questão. Com a resposta à questão, surgem determinadas posições ao ente como tal e à ἀρχή. O ente tal como é de antemão experimentado (νύσις) e o modo como o ente é experimentado em sua ἀρχή fornecem o solo sobre o qual e o aspecto segundo o qual a questão diretriz se esforça por alcançar a resposta. Com a resposta à questão diretriz, os pensadores adotam uma posição no ente na totalidade e em relação a ele. Já que a posição emerge a partir da questão diretriz e com ela, a questão acaba por expressar o modo como o questionador da questão permanece inserido na articulação não desdobrada da questão fundamental (a pergunta pelo ser) e o modo como finca o pé por meio daí no ente na totalidade e em relação a ele¹¹. Assim, a questão diretriz determina concomitantemente o lugar estável do homem na totalidade, isto é, no ente.

Na pergunta pelo ente e na pergunta pelo ser o que são perguntados nelas (o que é...) são a abertura do ente e a abertura do ser, isto significa que são buscadas para o pensar, isto é, na realização de uma possibilidade do Dasein, pergunta-se na primeira a partir da ἀλήθεια o ente como desvelado, já na segunda reconhecendo a especificidade da ἀ-λήθεια¹² ele precisa gerar o verdadeiro que não reduza o ser a um ente possível, que inicialmente não conhece a sua essência, a sua verdade como essenciação do verdadeiro, passa a conhecê-la e daí gerar uma verdade que emerja do ser e que contenha o velamento.

Heidegger afirma que o Dasein se sabe enquanto um sendo (HEIDEGGER, 2007, p.153), isto é, um ente que se diferencia por meio do saber de todo ente que ele não é. Nisso o Dasein se encontra em uma verdade sobre o ente, - um ente que é e não é. A verdade sobre o ente precisa desvelar e representar esse ente naquilo que ele é enquanto ente, isto é, seu ser. Assim a verdade sobre o ente contém um projeto do ser do ente. O Dasein sendo, que se mantém no projeto do ser e que se encontra na verdade sobre o ente, precisa ou tomar a verdade sobre o ente como medida para o seu si (ἀλήθεια) ou fornecer a medida para a verdade sobre o ente a partir de seu si (ἀ-λήθεια). A metafísica trata do ente na totalidade, isto é, na ligação do homem com o ser do ente. Ela não se interroga se e como o homem se comporta em relação ao ser do ente, mas apenas ao ente.

Uma posição metafísica fundamental só conquista determinação essencial se a questão diretriz da metafísica e a metafísica forem desdobradas em sua essência, isto é, se se conhece a maneira como um pensador assume uma posição metafísica, e se o modo de sua resposta à questão diretriz for determinado. Assim a essência de uma posição metafísica fundamental

¹¹ Heidegger, Martin. Nietzsche I. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2010. v 1. p. 355.

¹² O problema é que o α- do desvelado torna supérflua o λανθάνειν, o encobrimento ou velamento, isso é o que parece indicar o décimo parágrafo da obra O Acontecimento Apropriativo.

desdobra-se com e no desdobramento da questão diretriz. O fundamento para o desdobramento da questão diretriz precisa ser buscado no questionamento do ser que traz a especificidade da ἀλήθεια, na medida em que o desvelado da verdade depende de sua essenciação (verdade) que vem do velamento.

Para o desdobramento da questão diretriz, se se interroga o ente enquanto tal, então se visa ao que torna o ente um ente, isto é, o seu caráter ôntico, οὐσία do ὄν¹³, o ser do ente. Com o campo de delimitação da questão já se fixa a meta da questão, o que é questionado, o ser do ente. Os aspectos do campo são: 1) a constituição do ente indica o que ele é. 2) Como constituído de uma maneira, o ente tem seu modo de ser. A partir da relação recíproca dos dois aspectos, determina-se o ser do ente.

6 CONCLUSÃO

Assim, para Heidegger, a verdade (ἀλήθεια) do ente na totalidade é desvelamento. O ente é aquilo que se torna visível a partir disso. O ser como aquele que atinge o pensamento em um salto, a transcendência, não possui essa necessidade. O Dasein, na realização de uma possibilidade de si, precisa encontrar um meio ou de se manter ao ente, isto é, a partir da assunção de uma posição metafísica fundamental, respondendo a questão diretriz o que é o ente, a partir do domínio do ente na ἀρχή e mantendo a φύσις como resposta única ao ser como ente, e isto tudo denominado como desocultamento de si em verdade do ente e por isso ignorando a diferença ontológica na medida em que ignora que o velamento fornece a base da essenciação do verdadeiro, da verdade. Ou se manter próximo à questão fundamental que suporta e conduz o pensamento da metafísica na medida em que pode liberar a abertura para o ser, ou seja, pode gerar a verdade que mantém o velamento do ser para a verdade do verdadeiro.

O problema é que a metafísica ignora e não reconhece a segunda possibilidade por se manter em uma tendência de afirmação da φύσις grega. Essa tendência que se mantém desde o início até o fim da metafísica com Nietzsche se caracteriza por procurar responder a questão diretriz, levando em consideração a primeira resposta à questão, mesmo sem saber, e os aspectos que surgem com as diversas posições ao ente, no entanto todas se configuram como comportamento ao ente por não se interrogarem a partir da questão do ser.

¹³ Οὐσία traduz-se como essência e ὄν como ente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEIDEGGER, Martin. Nietzsche II. 1 ed. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2007.

_____. Nietzsche I. 1 ed. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2010.

_____. O Acontecimento Apropriativo. 1 ed. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2013.

_____. Nietzsche: Metafísica e Niilismo. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2000.

_____. Nietzsche I. 2 ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

_____. Nietzsche II. 2 ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos amigos pelas discussões profícuas que tanto ajudaram a estabelecer a forma final do texto, bem como ao orientador que honrosamente aceitou o trabalho de me orientar.

Consciência e Liberdade em “O Ser e o Nada” de Jean-Paul Sartre

*Diemmenon Miguel Maria dos Santos*¹⁴

Resumo: Este trabalho pretende expor a concepção da consciência e da liberdade, com enfoque no capítulo I da segunda parte e capítulo I da quarta parte, da obra *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. A consciência, Para-si, é fundamentalmente um nada, vazia de conteúdo e, sendo assim, a liberdade pelo seu modo de ser operará uma nadificação de si e do mundo. Esta consciência é, por princípio, intencional. Ao agir livremente, o homem projeta-se para um fim e porta um motivo. O homem, condenado à liberdade, insuficiente a si mesmo, é obrigado a fazer-se, ao invés de ser. Seu modo de ser é ser sendo, não ser-Em-si, pleno. Sem esgotar, o assunto é parte de minha pesquisa teórico-bibliográfica.

Palavras-chave: Consciência; Liberdade; Ser e o Nada.

Abstract: This work is to present the concept of conscience and freedom, focusing on Chapter I of Part Two and Chapter I of the fourth part, the work *Being and Nothingness: Ontology test Phenomenological*. Consciousness, For-itself, is fundamentally nothing, empty of content and, thus, freedom for their way of being will operate one nihilation of self and the world. This awareness is in principle intentional. To act freely, man projects to an end and carries a reason. The man, condemned to freedom, insufficient himself, is bound to take place, rather than being. His way of being is being being, not-in-itself, full. Without exhausting, it is part of my theoretical and literature.

Keywords: Consciousness; Freedom; Being and Nothingness

1. Consciência ou Para-si

Sabe-se que a noção de consciência de Jean-Paul Sartre tem a base fenomenológica de Edmund Husserl, a saber, a intencionalidade da consciência. No entanto, não é objetivo aqui mostrar profundamente essa relação e influência, mas descrever a concepção de consciência que Sartre apresenta no primeiro capítulo da segunda parte da obra em questão (a obra é dividida em partes). Em outros termos, o autor descreve as “estruturas imediatas do Para-si”: “Presença a si”; “Facticidade do Para-si”; “o Para-si e o ser do valor”; “o Para-si e o ser dos

¹⁴ Graduando do Curso de Filosofia pela Universidade do Estado do Pará (Centro de Ciências Sociais e Educação). Email: diemmenonmiguel@hotmail.com. Orientador: Regina Carvalho

possíveis” e “o eu e o circuito da ipseidade”. Faz-se necessário resgatar alguns pontos da obra *A Transcendência do Ego*, onde Sartre também esclarece a noção de consciência.

A consciência é dividida basicamente em dois planos: consciência não-tética (não-posicional de si) ou cogito pré-reflexivo e a consciência tética ou cogito, que posiciona a primeira. O Para-si é a consciência, isto é, dotado de intencionalidade, o que nos constitui por sua projeção ao que nos é exterior, assim somos o que não somos e não somos o que somos. Esta característica da consciência de ser o que não é e não ser o que é, remete à distinção básica em relação ao ser Em-si que Sartre expõe no primeiro tópico, “Presença a si”. O ser Em-si é marcado pela plenitude de ser, pelo princípio de identidade, pois não há neste ser uma parte de ser que seja distância com relação a si mesmo. O ser da consciência, por outro lado, não coincide consigo mesmo. Essa adequação plena, isto é, de coincidir consigo mesmo é característica do Em-si, dito na expressão: “o ser é o que é”. (SARTRE, 1997, p. 122). Assim, não há neste tipo de ser o menor vazio.

A consciência, ao contrário, é caracterizada por sua descompressão de ser. Ao parafrasear Husserl no tocante a consciência ser sempre *de* algo, Sartre explicitava que não há consciência que não seja posicionamento¹⁵ de um objeto transcendente, isto é, que ela não tem “conteúdo”. Sendo a consciência sempre consciência *de* alguma coisa, – base husserliana – pelo cogito pré-reflexivo se estabelecerá uma prova ontológica, pois a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. O que impera nesse cogito é a intencionalidade, tendência da consciência voltada para algo que não ela, ou seja, é por esta intencionalidade que a “consciência se transcende a si mesma” (SARTRE, 2013, p. 21). Isso leva a compreender o que Sartre expressava ao dizer que a crença é consciência de crença, pois mesmo sendo termos distintos um remete ao outro. Neste sentido, no juízo “a crença é consciência de crença”, temos um sujeito e um predicado diferentes, mas constituídos da unidade de um mesmo ser, que, para o autor, ao tentarmos apreendê-lo, deparamos com a estrutura dual reflexo-refletidora da consciência. Assim, a consciência pré-reflexiva enquanto consciência (de) si nos permite ir ao encontro deste si.

Este si não é elemento do Em-si. Ele implica o sujeito, mas não é sujeito, pois se fosse surgiria a coincidência; é antes, indicador de relação do sujeito para consigo mesmo, relação esta de dualidade. Sartre (1997, p. 125) diz: “o si representa, portanto, uma distância real na

¹⁵ Ato de colocar algo como existente no mundo. Sinônimo de tese, em Fenomenologia (grego=thésis). (SN, p. 22).

imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade.” É o que se denomina de presença a si. Esta é a lei do Para-si, enquanto fundamento ontológico. Consiste em ser si mesmo na forma de presença a si. O ser da consciência existe à distância de si como presença a si, sendo essa distância nula o próprio Nada. “O nada é esse buraco no ser, essa queda do Em-si rumo a si, pelo qual se constitui o Para-si”. (SARTRE, 1997, p. 127). A consciência é estrutural e fundamentalmente um *nada* uma vez que carece das coisas para “ser algo”, daí sua intencionalidade, seu estar voltado para as coisas, pois, em primeira instância, ela é vazia de conteúdo, é irrefletida, e por isso mesmo é consciência de um objeto transcendente, ou seja, de algo fora dela. No entanto, “o nada, sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser. Sem dúvida, vem ao ser por um ser singular, que é a realidade humana”. (SARTRE, 1997, p. 128). Ele é a matriz geradora da negação que a consciência operará para com o ser.

No segundo tópico, “Facticidade do Para-si”, Sartre caracteriza este Para-si na medida em que ele *é*, seja de qual modo for. E esta facticidade é também entendida pela noção de presença, não a si, mas ao mundo. Dito de outra forma, o Para-si *é*, na medida que existe nele algo do qual não é fundamento: sua presença ao mundo. O Para-si é fundamento de seu nada, não do ser. O que significa dizer que, se a consciência é uma descompressão de ser, sustentado pelo ser, surge com ela o fundamento do nada sendo ela mesma o Em-si nadificado. Sartre chama de acontecimento absoluto o surgimento da consciência ao mundo enquanto Nada. É este acontecimento sua contingência original.

O Para-si é o Em-si que se perde como tal visando a fundamentar-se como consciência. Por outra via, o Em-si nadificado que se instaura no ser da consciência – decorrente de uma contingência e sendo ele próprio uma contingência – é a possibilidade intrínseca do ser nadificador.

“O Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência [...] Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de *facticidade* do Para-si” (SARTRE, 1997, p. 132). Destarte, o Para-si como contingência inalcançável do Em-si, pois persegue o Em-si que ele não é, torna-se injustificável de presença ao mundo, restando sua facticidade sentida em uma consciência de gratuidade total, consciência de *estar aí para nada*.

No terceiro tópico, Sartre aborda o “Para-si e o ser do valor”. O Para-si surge ao mundo como uma *falta*. A falta não pode pertencer ao domínio do Em-si, porque este é todo

pleno de si, todo positividade. Logo, é pela realidade humana que a falta vem ao mundo, sendo a realidade humana mesma uma falta. É pela nadificação que encontramos na consciência essa falta de ser. Para Sartre (1997), o surgimento do Para-si e sua falta são entendidos da seguinte forma:

O Para-si, como fundamento de si, é o surgimento da negação, fundamenta-se na medida em que nega *de si* certo ser ou maneira de ser, aquilo que nega ou nadifica, como sabemos, é o ser-Em-si. Mas não qualquer ser-Em-si: a realidade humana é, antes de tudo, seu próprio nada. Aquilo que nega ou nadifica de si como Para-si só pode ser o si. E, como é constituído em seu sentido por esta nadificação [...] resulta que o sentido da realidade humana se constitui pelo *si-come-ser-Em-si* faltado. (p. 139).

Deste modo, a nadificação representa o vínculo fundante entre o ser da consciência e o ser do Em-si. Não trata-se de uma simples introdução do vazio na consciência, e sim de uma maneira *de ser* própria da consciência, de não ser Em-si, embora fundamentada a partir deste e contra este. Assim, o que falta ao Para-si é o si, ou o si como Em-si, posto que a realidade humana é um constante transcender para uma coincidência consigo mesmo que jamais é realizada. Tudo isto leva Sartre a estabelecer o que ele chama de valor, que é o ser do si. “O valor é o si na medida em que este impregna o âmago do Para-si como aquilo para o qual o Para-si é”. (1997, p. 144). É, pois, o faltado; aquilo com que o Para-si confere ser a si mesmo.

Em vista do vazio do Para-si, e por isso mesmo constituída como desejante de ter ser. “o valor, em seu ser, é a totalidade faltada rumo à qual um ser se faz ser. Nesse sentido, o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é: impregna a *liberdade*”. (1997, p. 145).

Por isso, é no seio da consciência reflexiva, do cogito que encontramos os valores. “Assim, a consciência reflexiva pode ser chamada, propriamente falando, de consciência moral, uma vez que não pode surgir sem desvelar ao mesmo tempo os valores”. (SARTRE, 1997, p. 146). É por isso que a consciência reflexiva é a consciência posicional (tética) da consciência refletida. Esta apenas percebe, aquela julga, avalia, atribui valores, sentido.

No tópico intitulado “O Para-si e o ser dos possíveis”, o autor expõe a noção de possibilidade como uma propriedade de realidades existentes, portanto, é uma propriedade objetiva; não é mera representação do pensamento. O possível é aquilo que a consciência pode ser e que lhe aparece como falta, uma vez que a consciência é falta (de ser, de certa coincidência consigo mesmo e de outra consciência). A falta do Para-si a impele ao seu possível. O futuro da projeção do Para-si é quem carrega seus possíveis uma vez que a

consciência “tem-de-ser” seu próprio futuro sob o modo do não-ser. Como a consciência é fuga do Em-si, ela direciona-se rumo aos seus possíveis. Destarte, o possível é o fim a que a consciência deseja atingir por sua projeção de buscar *ser* alguma coisa. (AIRES, 2007).

No tópico “O eu e o circuito da ipseidade”, por fim, o autor francês retoma sua obra *A Transcendência do Ego*, recolocando que a consciência não possui um eu (Ego), esse é antes um ser do mundo e está fora da consciência, isto é, *lhe* é transcendente. “O Ego é Em-si, não Para-si” (SARTRE, 1997, p. 155). Esse “eu” tem a ver com relação, entre consciência e mundo. Mas o que seria o circuito da ipseidade? “É a relação do Para-si com o possível que ele é, e ‘mundo’ a totalidade de ser na medida em que é atravessada pelo circuito da ipseidade”. (1997, p. 154). Por conta disso, o Ego aparece à consciência na medida em que ela se relaciona com o mundo, o transcende em busca de seus possíveis. Em outros termos, o que constitui a ipseidade é a necessidade da consciência de ser lonjura à si, possibilidade sua e, por isso mesmo, seus possíveis é que conferem ao ‘meu’ mundo o seu sentido. A ipseidade é relação da consciência consigo mesmo.

2. Da Liberdade

É preciso partir da posição que Sartre toma na quarta parte da obra *O Ser e o Nada*. A moral teve por meta durante muito tempo colocar no homem um modo de *ser*. Mas, se o ser do homem constitui-se e define-se por atos, não tendo mais como norte um valor moral absoluto, mas uma moral singularizada e validada pelo sujeito, ou como o próprio autor diz: “se o ser do homem há de reabsorver-se na sucessão de seus atos, a meta da moral já não será elevar o homem a uma dignidade ontológica superior. Assim, o valor supremo da ação humana é uma *fazer* ou um *ser*?” (SARTRE, 1997, p. 535).

O conceito de “ato” sartreano tem por base a concepção fenomenológica da consciência: intencionalidade. A ação consciente é por princípio intencional. Sartre exemplifica que um fumante que por desastre explodiu uma fábrica de pólvora não agiu. Por quê? Porque não sabia o que fazia. Por outro lado, um operário que, encarregado de explodir uma pedreira, obedeceu às ordens dadas, agiu quando efetivou a explosão prevista. Este agiu porque realizou *intencionalmente* um projeto. Isso não significa que sejam previstas todas as consequências da intenção de um ato, mas que agir pressupõe o reconhecimento de uma *falta*

objetiva (desideratum), de uma *negatividade*, de uma possibilidade que intentamos captar, concretizar. Neste sentido, intenção precede ação.

A consciência ao conceber um ato pode retirar-se do mundo, em sua maneira de ser, para operar no seio do não-ser. Esta consciência irá agir quando conceber que pode estar em outra situação diferente da qual se encontra. A concepção do ato não é simplesmente a representação de um possível, isto é, daquilo que falta, mas a apreensão daquilo que falta como *possível desejável e não realizado*. Uma situação ou estado de fato, político ou psicológico, ou seja qual for, por si só não pode determinar a ação da consciência, posto que, no dizer de Sartre (1997, p. 539) “um ato é uma projeção do Para-si rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é.” Alguém que sofre numa dada situação só agirá quando decidir que seu sofrer é insuportável, e posicionar outro estado de coisas melhores, de modo que não considere *ser e sofrer* como a mesma coisa. É preciso que saia desta situação sofredora em “plenitude de ser” por meio de uma nadificação, ou seja, tornar um nada aquilo em que se encontra. Esta ruptura da consciência para com aquilo em que se encontra, o posicionamento de um fim daquilo que se quer, o desprendimento de si e do mundo, a superação e a negação da situação, permite o reconhecimento de que a condição fundamental da ação é a liberdade.

Assim, em Sartre, a liberdade faz-se ato. Deve-se considerar a estrutura “motivo-intenção-ato-fim”, “organização complexa”, na expressão do autor. Para tanto, descrever a liberdade é, para o próprio autor, complicado, visto que ela não tem essência, não se submete a questões lógicas. É, antes, integrante da existência. Quanto a esta, Maciel (1980) explicita que ela deve ser compreendida pelos seguintes termos: a morte e o absurdo, o trágico e o contingente na condição humana, e não como totalidade concreta definida pelas relações sociais, tal como no marxismo. E para o filósofo francês, “como descrever uma existência que se faz perpetuamente e nega-se a ser confinada em uma definição?” (SARTRE, 1997, p. 542). Se a existência precede a essência, sendo a liberdade fundamento das essências, Sartre conceberá esta liberdade como necessidade de fato e entenderá que não se trata de uma liberdade que meramente se conceitua e se aplica a todos os indivíduos, pois somos existentes cuja existência, singularizada, temporaliza-se em liberdade.

A realidade humana é, desta forma, o ser que nega o mundo e a si mesmo. Para existir como um ser livre, o homem nadifica e nadifica-se, posto que não está pronto. “Ser, para o Para-si, é nadificar o Em-si que ele é” (SARTRE, 1997, p. 543). Em outros termos, o autor

afirma que a liberdade é a própria nadificação, isto é, é por intermédio desta que a consciência solta-se de seu ser, foge de sua essência.

Como dito, é preciso considerar a estrutura “motivo-intenção-ato-fim”. O fim (temporalização do futuro) de uma ação assenta sempre num motivo (ou móbil), ou seja, concerne ao passado; e o presente é onde surge o próprio ato. Esta é a unidade dos três êxtases temporais. Sartre (1997, p. 551) define o motivo da seguinte forma: “denominaremos motivo a captação objetiva de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de um certo fim, como apta a servir de meio para alcançar este fim”. Para fazer a distinção, quanto ao móbil, Sartre (1997, p. 552) explica: “o móbil, ao contrário, é considerado comumente como um fato subjetivo. É o conjunto dos desejos, emoções e paixões que me impele a executar certo ato”.

Desta maneira, ao ter consciência dos motivos de sua ação, estes motivos transcendem a própria consciência, estão fora dela. A consciência esquiva-se deles por via de sua existência. O homem é condenado a ser livre, a existir para além dos motivos e móbeis de seus atos, não encontrando à liberdade outros limites além dela mesma. O homem, assim, tem como transfundo o nada, reside em seu âmago, e ao tentar introjetar em seu ser o Em-si como o modo autêntico de ser, tentará negar, concomitantemente, que é livre. A tentativa de taxar os motivos e móbeis como coisas fixas, sem considerar o fato de que a consciência lhes atribui sentido a cada instante – e por isso mesmo eles se solidificam no presente – é colocar a liberdade no plano do Em-si, do pleno. Assim como conceber os fins dentro de planos divinos ou do plano da natureza, ao invés de concebê-los como transcendências pelo fato de comporem a estrutura do ato, tudo isso é tentar sufocar a liberdade como *nada de ser*. Tentativas que se chocam com a angústia perante a liberdade.

Sartre (1997, p. 545) por este prisma, de tentar mostrar que a liberdade não é o ser Em-si, não podendo estar no terreno da plenitude, assinala:

A realidade-humana é livre porque *não é o bastante*, porque está perpetuamente desprendida de si mesma, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será. [...] O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é *tendo sido* no âmago do homem e obriga a realidade-humana a *fazer-se* em vez de *ser*. [...] A liberdade não é *um ser*: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser.

Com isso, a realidade humana “cavalga” sobre seu nada. Para que *seja* alguma coisa, para existir, precisa projetar-se, e projeta-se através de sua nadificação, ou seja, negando incessantemente o que está *dado*. Essa liberdade, ao fazer com que o Para-si não coincida

consigo mesmo, isto é, não fechando-o em si, impinge ao homem a escolha concreta, em situação. Escolha e ato, neste sentido, são a mesma coisa. Longe de ser uma liberdade abstrata, restrita ao pensamento, é uma liberdade do fazer.

A noção de projeto da liberdade não deve ser entendida vulgarmente. O ser livre não é aquele que realiza, efetivamente, todos os seus projetos, posto que o conceito técnico e filosófico de liberdade, no entender sartreano, significa autonomia de escolha, fazer. O êxito de nossa ação não importa totalmente à liberdade. Somos livres ao posicionarmos um *fim*, isto é, um objeto que ainda não existe, mas que é possível; projetamos o fim sem necessariamente realizá-lo, e isto é também agir livremente. Desta forma, Sartre distingue o fim possível do sonho e do desejo.

Assim, a intenção do ato torna-se necessária porque transcende o dado – Em-si – em direção a seu possível projetado. Ela não pode ser explicada pelo dado, não surge dele. Esta intenção da consciência posiciona seu fim para fora de si mesma, não podendo este fim, portanto, ser confundido como algo dado. A intenção, enquanto estrutura do ato, faz-se ser escolhendo o fim que a anuncia. (SARTRE, 1997).

Para tanto, seria absurdo conceber a consciência sem o dado, pois seria consciência de si como consciência do nada absoluto, porém, o que se quer dizer aqui é que a consciência livre é negação do dado. Seu modo de existir é sendo desatrelamento do dado existente e comprometimento no fim não existente. Essa liberdade comprometida faz com que ela mesma não seja anterior à própria escolha, haja vista que é no *ato de se fazer, na situação* que ela se apreende enquanto tal. Sartre, desta maneira, estabelece essa escolha como incondicionada. Tal espécie de escolha parece absurda, uma vez que não tem suporte a não ser em seus motivos. E de fato, é absurda. É absurda porque não há a possibilidade da não-escolha, até mesmo o suicídio é uma escolha. Esta liberdade humana não pode ser recusada. A realidade humana enquanto partícipe da contingência universal do ser, carrega também a absurdidade. Essa escolha ao exprimir outras possíveis escolhas – como possibilidades não posicionadas – exprime a absurdidade. Pela escolha, pode-se mudar o rumo de um projeto inicial, sem, no entanto, ter domínio sobre o *porvir*, o que faz essa escolha carregar a absurdidade e a contingência. Somos aptos a nadificar nossos projetos, não criar uma nova existência, e isso ocorre pela escolha em situação. Assim, um projeto passado nadificado faz da realidade humana um ser que “era” aquele projeto, mas não é o mesmo que dizer que este projeto determinou um novo.

Como a liberdade faz-se ato em situação, é preciso estabelecer sua relação com a *facticidade*. Sartre contesta o argumento daqueles que dizem que as coisas por elas mesmas constituem limites a liberdade. Para os deterministas, o homem parece ser feito pela terra, classe, história do grupo do qual participa. Parece que ele nasce dentro de uma família, nação, classe e pelo coeficiente de adversidade dos mesmos o homem é determinado. No entanto, para o filósofo francês, é por nós mesmos que o coeficiente de adversidade surge, ao posicionarmos um fim. Ele exemplifica com um rochedo. Este pode se apresentar como ajuda ou como resistência, dependendo se se quer escalá-lo ou removê-lo. Em si mesmo, pode-se dizer, o rochedo seria neutro, pois espera ser iluminado por um fim para ser apresentado como positivo ou negativo. As coisas em bruto (existentes em bruto, na expressão de Heidegger) não nos dizem muita coisa, mas pela liberdade é que se manifestam como limites.

A liberdade se constitui como tal enquanto comprometida em mundo de coisas resistentes, pois se não houvesse estas seria difícil conceber o fim de uma projeção. Em outras palavras, é como querer que todo fim seja sempre realizado. Em outro exemplo, o autor entende que um prisioneiro não é sempre livre para sair da prisão, mas é livre para tentar escapar, ou seja, ele pode projetar sua fuga. (SARTRE, 1997).

O fato de não poder não ser livre constitui o que o autor denomina de *facticidade* da liberdade, e o fato de não poder não existir constitui sua contingência. O homem é uma liberdade que escolhe, mas não há a possibilidade de escolhermos ser livres, pois o homem está condenado à liberdade. Ele é um arremesso na existência. Há um fato que escapa ao dado, eis a facticidade da liberdade. Esta liberdade, como já dito, constitui-se em um “fazer”. E fazer-se requer a nadificação de algo dado. Sartre (1997, p. 598) declara: “A liberdade é falta de ser em relação a um ser dado, e não surgimento de um ser pleno. E, se a liberdade é esse buraco no ser, esse nada de ser, [...] ela pressupõe *todo o ser* para surgir no âmago do ser como um buraco”. Por esse prisma, o autor estabelecia pela liberdade uma negação do dado, que nada mais é do que o Em-si nadificado. O ser da liberdade é um “tem-de-ser” em forma de não-ser, ou seja, de nadificação. Sendo a liberdade relação com o dado, ela tem-de-ser, facticamente, um ser no meio do mundo. Mas o que se entende por esse *dado*?

É a pura contingência que a liberdade nega fazendo-se escolha; é a plenitude de ser que a liberdade colore de insuficiência e negatividade iluminando-a à luz de um fim que não existe; é a liberdade mesmo na medida em que esta existe – e que, não importa o que faça, não pode escapar à sua própria existência. (SARTRE, 1997, p. 599)

Como já dito, o dado em si mesmo, só se revela sob à luz da liberdade projetante, assim, é pela liberdade em situação que as coisas se mostram como a “meu” favor ou como resistente a “mim”. A situação é a própria contingência de “meu” ser livre no pleno de ser do mundo. Situação e motivo se identificam. Uma vez que a liberdade se descobre comprometida no ser, descobre as coisas como motivo para defender-se ou atacar, mas isso só se dá pelo fim posicionado. Deste modo, o autor mostrava que não existe um obstáculo absoluto. Um rochedo é apenas admirável para quem o contempla como paisagem, mas para quem o deseja escalá-lo, seu coeficiente de adversidade não será o mesmo, será positivo ou negativo pelo fim sobre ele projetado. Por outra via, ainda, a realidade humana encontra obstáculos que ela não cria, mas esses obstáculos só têm sentido pela livre escolha dessa realidade humana. Sartre (1997, p. 602) diz: “O que temos denominado facticidade da liberdade é o dado que ela *tem-de-ser* e ilumina pelo seu projeto”.

Segundo esse filósofo, os aspetos como “meu lugar”, “meu passado”, “meus arredores”, “meu próximo” e “minha morte” sob os quais a *situação* se nos dá só vem à tona mediante a nossa liberdade. Ao abordar a questão da facticidade ele compreende que “a situação [...] é o sujeito iluminando as coisas pelo seu próprio transcender [...] É a total facticidade, a contingência absoluta do mundo, de meu nascimento, de meu lugar, de meu passado, de meus arredores, do fato de meu próximo” (SARTRE, 1997, p. 672-673). Dito de outra forma, é a partir da escolha de meu projeto existencial, isto é, a partir do sentido que “eu” confiro ao mundo, que poderemos falar de lugar, passado, entre outros. Em se tratando ainda do aspecto de “minha morte”, Sartre não se detém na questão da finitude humana. Embora o filósofo se refira à morte ao expor sua noção de situação, facticidade, ele não defende que “minha morte” seja um obstáculo ao “meu” projeto livre. A “minha morte” só adquire um significado para aqueles que ficaram no mundo após “minha” expiração. A morte aparece como um aspecto da facticidade, é fato contingente, é um *dado* e um absurdo. Contra Heidegger, diz Sartre (1997, p 668): “A morte, longe de ser minha possibilidade própria, é um *fato contingente* que, enquanto tal, escapa-me por princípio e pertence originariamente à minha facticidade”. Somos livres mortais, pode-se dizer.

Sartre, então, ao colocar a liberdade humana no campo da situação, como uma condenação fáctica, a coloca, simultaneamente, no campo da concretude. No que diz respeito a isso, é possível constatar passagens nessa quarta parte da obra em questão. “[...] A situação iluminada por um livre projeto é plena e concreta [...]”. Ou ainda, “sendo iluminada pelos fins que são projetados [...], a situação apresenta-se eminentemente concreta”. (SARTRE, 1997, p.

674). No que tange à condenação, pode-se reforçar esta noção com as próprias palavras do autor presente na obra “O Existencialismo é um Humanismo”. Sartre (1970, p. 07) é claro: “o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si mesmo”. Uma vez lançado na existência mundana, o homem é dispensado de valores a priori, valores morais absolutamente definidos. Sartre entrevia isso ao proferir que o Para-si é responsável por sua maneira de ser sem ser fundamento de seu ser. Trata-se, sobretudo, de uma liberdade do fazer. A liberdade reside no próprio “fazer”. Ele diz: “O Para-si é temporalização: significa que ele *não é*; ele se faz”. (SARTRE, 1997, p. 675). Para respaldar ainda estas palavras, estando o homem em condenação, sendo obrigado a fazer-se, Sartre (1997, p. 673) explicita: “Se o Para-si nada mais é do que sua situação, daí resulta que o ser-em-situação define a realidade humana”.

Para finalizar esta sucinta descrição da liberdade, não se poderia deixar de falar do último tópico da quarta parte, intitulado “Liberdade e Responsabilidade”. Trata-se de uma responsabilidade integral do Para-si, indo além de restrita subjetividade, envolve o mundo, os outros. “Estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (SARTRE, 1997, p. 678). Esta responsabilidade não é resignação, é consequência mesmo da liberdade. O homem está sempre a altura do que lhe acontece, nada do que lhe acontece lhe vem de fora, ou seja, o que caracteriza o fato de seus acontecimentos, é o fato de que eles são seus. Mesmo as piores situações, não engendram um estado de coisas inumanos, mas humanos; e é somente pela negação do humano que o inumano “existe”, mas trata-se, antes, de uma decisão humana e o homem assume responsabilidade total por isso.

O autor exemplifica com uma noção guerra, e diz que podemos nos livrar dela por meio de um suicídio ou abandono, - que são também modos de ser-no-mundo, são escolhas, mas quando a escolhemos passamos a ser esta guerra, ela passa a ser “nossa”. Não há coerção que tenha domínio sobre uma liberdade, pois como diz Sartre (1997, p. 679): “o próprio da realidade-humana é ser sem desculpa”. Se escolho essa guerra, “eu faço ser essa situação”, portanto, trata-se de uma escolha sempre. Desde o momento em que surge ao ser, o homem é fadado – sem que ninguém o possa aliviá-lo ou por ele agir, tomar decisão – a sentir o peso do mundo inteiro e encará-lo sozinho. Há, porém, aqueles que contra-atacam esta concepção dizendo: “não pedi para nascer”. À isto, o autor contra-argumenta entendendo que somos responsáveis por tudo, menos pelo fundamento de nosso ser. Isto remete, novamente, sua questão da facticidade.

O homem, na visão sartreana, é um abandono no mundo, não no sentido em que permanece passivo nele, mas no sentido em que se apreende sozinho nele, sem ajuda. Esta responsabilidade total vem ao encontro dessa facticidade, isto é, o fato do surgimento do homem ao mundo ser mesmo inconcebível, inapreensível. Este arremesso, derrelição da realidade humana no mundo concerne à facticidade. “Minha facticidade, consiste simplesmente no fato de que estou condenado a ser integralmente responsável por mim mesmo”. (SARTRE, 1997, p. 681). Somos seres em o que está em questão é esse próprio ser.

Tais considerações permitem apenas mencionar aqui, que esta total responsabilidade só poderia remeter à angústia. A angústia é apreendida por este ser que não é o fundamento de seu ser, muito menos do ser dos outros e dos Em-sis; sendo a situação o meio para a revelação dessa angústia do ser que está em questão, e aquele Para-si que exerce nessa angústia sua condição de condenação em uma responsabilidade sem desculpas, institui e releva sua liberdade, determinando o sentido do ser em questão presente nessa própria revelação. A tentativa de negar essa liberdade angustiante constitui um ato de má-fé, termo em que o autor descreve melhor em outra parte.

REFERÊNCIAS

AIRES, Maurilio Gadelha. *O conceito de consciência em O ser e o Nada de J.-P. Sartre*. Natal: 2007.

MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: Vida e Obra*. São Paulo: Paz e Terra, 1980.

SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. Paris: Les Editions Nagel, 1970.

_____. *O Ser e o Nada*. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 11ª Ed. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

**A SATISFAÇÃO PLENA DAS PULSÕES E O PROCESSO
CIVILIZATÓRIO: uma leitura filosófica de *O Mal-Estar na Civilização* de
Sigmund Freud**

*Edla Mara Nogueira Vidal*¹⁶

Luiza Maria Ferreira Galeno

Resumo

Na obra *O Mal-Estar na Civilização*, Sigmund Freud, analisa o conflituoso desenvolvimento da civilização, que está intrinsicamente ligado ao embate entre pulsões e cultura, explicitando assim, as formas de repressão que a sociedade impõe sobre o homem. Segundo ele, a civilização traz a este, benefícios, como proteção à natureza humana e o regulamento de suas relações, em contrapartida, exige que renuncie às suas pulsões naturais. Destarte, o homem sente a necessidade de buscar outras vias de satisfação para suas pulsões, desenvolvendo a partir do ambiente cultural estruturas que possibilita-o amenizar seus desejos, Freud caracteriza esse processo como sublimação – técnica poderosa para suprir a necessidade de suas pulsões, no entanto, nenhum dos métodos paliativos que o homem faz uso são em sua totalidade eficazes, podendo acarretar em patologias psicossomáticas aos que não são capazes de suportar as exigências impostas pelos ideais culturais. Portanto, o presente trabalho, analisa por uma ótica filosófica a concepção freudiana de construção social, e posteriormente busca compreender, através de leituras contemporâneas, os discursos atuais, onde o homem acredita alcançar a felicidade por meio das satisfações plenas das pulsões.

Palavras-Chave: Pulsão. Civilização. Mal-Estar.

Abstract

In the book “Civilization and Its Discontents”, Sigmund Freud, examines the conflicted civilizing process linked to the conflict between “drive” and culture, showing the forms of repression that society imposes on “man”. For Freud, civilization brings to men the benefit of protection to human nature and the regulation of their relations, in contrast, requires them to surrender their “drives”. Thus, “man” feel the need to seek other ways to satisfaction of his “drives”, developing from the cultural environment, structures that comfort your wishes, Freud characterizes this process as sublimation - powerful technique to meet the need of their drives, however, any palliative methods that man uses aren't fully effective, and can result in psychosomatic diseases to those who are not able to withstand the imposed requirements by cultural ideals. Therefore, this “paper”(em trabalhos acadêmicos usamos essa denominação) analyzes by a philosophical viewpoint, the Freud's conception of social construction, and

¹⁶ Universidade do Estado do Pará, graduadas em Licenciatura Plena em Filosofia, orientadas pela prof^a. Msc. Livia Maria Araújo Noronha de Oliveira. E-mails: edlavidal23@hotmail.com / luiza.galeno@hotmail.com.

seeks to further understand the speeches propagated in the contemporary world, where men believe they can achieve happiness through the full satisfaction of drives.

Keywords: Drive. Civilization. Discontents.

Introdução

Sigmund Freud (1859-1939), evidenciou em algumas de suas obras os problemas da cultura como um ponto de suma importância em suas análises e reflexões da vida do homem em sociedade, assim como suas condições primevas, abordadas em sua obra *Totem e Tabu* (1912), mostrando como se dava o convívio dos homens em suas tribos e como se desenvolveram suas relações, nas quais, na ausência de instituições que os regulamentassem, seus comportamentos eram regidos pelo sistema do totemismo¹⁷. Nesse sistema evidencia-se inúmeros tabus, como o horror ao incesto e a exogamia. Essas proibições tornaram possível a cultura, passando a nortear as relações entre os homens. De acordo com Freud:

Todos os que descendem do mesmo totem são parentes consangüíneos. Formam uma família única e, dentro dela, mesmo o mais distante grau de parentesco é encarado como impedimento absoluto para as relações sexuais. (1912, p. 09).

Elaborando posteriormente outros estudos sobre a natureza humana, levanta reflexões acerca da natureza da cultura em *O Futuro de uma Ilusão* (1927), definindo-a como:

Um esforço coletivo para dominar a natureza exterior e regular as relações dos homens entre si. Isso significa que todos estão necessariamente expostos a sacrifícios difíceis e desagradáveis, a adiamentos dos desejos e privações do prazer tudo em prol da sobrevivência geral. Por isso “todo indivíduo é um inimigo potencial da cultura”, e a coerção é indispensável. (GAY, 1989, p. 480).

Posteriormente, em *O Mal-Estar na Civilização* (1929), trabalha a constante dualidade da existência humana – “[...] o antagonismo irremediável entre as exigências do instinto e as restrições da civilização [...]” (p. 38). A partir de uma leitura filosófica da obra, foi possível observar como Freud descreve o curso conflituoso do processo civilizatório/cultural¹⁸, e de como a sociedade se impõe sobre o homem.

Um Olhar Para a Cultura

Em *O Mal-Estar na Civilização*, Sigmund Freud aborda os caminhos e descaminhos que a humanidade trilha em busca de suas satisfações pulsionais, apresenta o imenso conflito

¹⁷ É um sistema social e religioso que estabelecia normas a todos, sistema que há muito fora ultrapassado. (N.A.)

¹⁸ Na referida obra, Freud não distingue os termos Civilização e Cultura, em seu pensamento ambas se articulam. (N.A.)

existente no interior do homem, resultante de um processo civilizatório que vai de encontro as suas pulsões naturais. Ao ser inserido neste processo o homem ver-se obrigado a abrir mão de seus objetos de prazer em prol de um convívio social, impedido de satisfazer-se, não insiste na procura impossível dessas satisfações, sua prioridade agora é evitar o desprazer, afastando-se de tudo que poderá causá-lo.

Freud destaca que a vida humana por si é árdua, nela está contida desamores, medos e frustrações, sentimentos que se intensificam no convívio social. O homem precisa de auxílio externo, mecanismos que amenizem-os, sem o uso dos paliativos a vida se tornaria irrealizável. Para ele existem três possíveis recursos dos quais o homem pode fazer uso, tais como: “derivativos poderosos, que nos fazem extrair luz de nossa desgraça; satisfações substitutivas, que a diminuem; e substâncias tóxicas, que nos tornam insensíveis a ela” (1929, p. 48), as artes, assim como os entorpecentes proporcionam a psique as ilusões necessárias para a vida diante a realidade. Por mais que o homem faça uso de mecanismos paliativos em seu convívio social, sua mente guarda as mais primitivas pulsões, no entanto, podem sofrer alterações provindas de traumas e/ou frustrações, o que levaria a perder sua forma natural, mas não seriam extinguidas, continuariam guardadas no Ego, estabelecendo-se em constante conflito com o Superego.

Em suas análises acerca do homem em seu processo histórico cultural, aborda de maneira profunda as fontes da miséria e infelicidade do homem advindas de sua ambivalência psíquica. De acordo com Rocha (1995, p. 347), “como quer que seja, o ser humano é infeliz: o corpo adoece e decai, a natureza ameaça-nos de destruição e os outros nos fazem sofrer, mesmo quando nos querem fazer o bem”. Para Freud, a estrutura da civilização está pautada na repressão dos instintos agressivos e libidinais do homem, é como se todos houvessem feito um contrato individual de renúncia, para a melhor convivência em coletivo.

O Mal-Estar na Civilização tornou-se um clássico entre as ciências sociais, pois nele Freud não elabora apenas uma concepção acerca do psiquismo humano, mas trabalha diretamente a relação entre indivíduo animal/humano – natureza/cultura – proporcionando aos seus estudiosos um verdadeiro mergulho na constituição da civilização. Mostra os avanços e retrocessos em que culminou tal desenvolvimento, correspondentes a melhor maneira de se viver em grupo estabelecida até então, estruturada com base em normas que visam o bem-estar comum, ao mesmo tempo em que pode originar doenças psicossomáticas, em consequência das inúmeras restrições oriundas do âmbito social. “Descobriu-se que uma pessoa se torna neurótica porque não pode tolerar a frustração que a sociedade lhe impõe, a serviço de seus ideais culturais” (FREUD, 1929, p. 56).

O trabalho que Freud desenvolveu sobre a cultura se estabeleceu simultaneamente com sua construção sobre os estágios da mente humana, estabelecendo seus principais conceitos – Id, Ego e Superego – grosso modo, o Id, relaciona-se com os dados iniciais do inconsciente, sendo a parte mais primitiva, que busca satisfações imediatas; o Ego é responsável pela parcela de racionalidade existente na mente humana, que controla as pulsões; o Superego representa a consciência moral, procura inibir as satisfações do Id. Partindo desses pressupostos freudianos e da forma que a cultura é estabelecida, esses estágios psíquicos contribuem para o processo cultural, desempenhando seus papéis tanto como difusores dos instintos quanto como bloqueadores destes.

Partindo desse entendimento, nos deparamos com o embate constante entre satisfação libidinal e repressão social, onde a liberdade do sujeito foi reduzida gradativamente ao longo do desenvolvimento da sociedade, pois esta só se tornou possível quando imersa aos meios coercitivos. Segundo Freud:

A liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização. Ela foi maior antes da existência de qualquer civilização, muito embora, é verdade, naquele então não possuísse, na maior parte, valor, já que dificilmente o indivíduo se achava em posição de defendê-la. (1929, p. 61).

As críticas de Freud à cultura remetem explicitamente às questões éticas, pois elas ratificam as exigências de renúncias pulsionais aos homens, desconsiderando sua natureza animal, carregada de boa dose de agressividade. O imperativo “amai-vos uns aos outros” empurra o homem para uma domesticidade que não lhe é própria, enquanto sua real natureza tem o outro como objeto de satisfação para sua agressividade. Desse modo, a constituição da civilização deixa o homem em uma vivência de muitos esforços e raras satisfações, consequências advindas da nossa própria constituição psíquica. Em meio a esse caminho nos agrada a ideia de que somos capazes de criar outros meios para encontrar as satisfações intensas que renunciamos, esse processo é o que entendemos como cultura, e que por vezes nos sentimos bem em tê-la.

As Raízes do Mal-Estar na Cultura

Sabe-se que o homem confere a finalidade da vida à felicidade, assumindo este princípio como fio condutor de suas ações, no entanto essa busca é investida por dualidades, deparando-se com uma meta positiva e outra negativa, assim o homem não deve buscar apenas o prazer, mas evitar o sofrimento. Nesse sentido, este princípio atua na psique humana desde o início, dominando todo desempenho do homem, entretanto, sua satisfação está em

completo desacordo com o mundo externo, o que torna difícil sua realização. Podemos afirmar, que somente através das satisfações pulsionais o homem alcança a felicidade plena, porém essas satisfações são ferrenhamente represadas por toda normatização social, de modo que se manifesta apenas esporadicamente, de acordo com Freud (1929,p. 49), “[...]ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da ‘Criação’”.

Portanto, os indivíduos direcionam seu foco em evitar o sofrimento, moderando sua busca por felicidade – o princípio de prazer passa a ser substituído pelo princípio de realidade. Acentuando que se as satisfações fossem vividas em sua máxima, estar-se-ia colocando o gozo antes da cautela. Nesse sentido, o papel desempenhado pelo princípio de realidade consiste em equilibrar essa relação de desprazer do indivíduo com o meio externo, de modo que este contente-se apenas com a fuga da dor, banindo do eu os elementos que se apresentem contrários, deixando que o princípio de realidade opere em sua máxima, arquitetando sobre esse indivíduo toda a defesa de que necessita como proteção do mundo hostil exterior, de modo que o princípio de prazer se transforme em mero princípio de realidade. Ou seja, por mais que o princípio de prazer seja considerado o fio condutor da vida, imperando diretamente no aparelho psíquico, diante do processo de construção cultural é necessário que abandone sua função original, em prol da coerção pulsional que esta exige de seus componentes. Portanto, a busca por satisfação não é abandonada, apenas consegue-se evitar o desprazer através de paliativos.

Tem-se no deslocamento da libido uma outra forma de apaziguar o sofrimento. O objetivo então, consiste em reordenar as pulsões de modo a evitar a colisão destas com o mundo, neste ponto a sublimação dos instintos cumpre seu papel. O homem canaliza sua energia libidinal por vias que o permitem alívio sem que lhe seja atribuído punições, e quando se consegue esse caminho seguro para as satisfações sua felicidade passa a ser resultado de seus trabalhos psíquicos e intelectuais, de modo a proteger-se do próprio destino, as satisfações providas desta técnica se mostram de forma mais refinadas e elevadas se comparadas com as satisfações de fonte natural tidas como primária e grosseira.

Desse modo, entende-se que a busca da felicidade constitui um problema da formação libidinal de cada indivíduo, fazendo com que não haja fórmula universal para alcançá-la. O homem encontra-se acessível a várias possibilidades e fará suas escolhas de acordo com suas metas; alguns optam por auto conservação, enquanto outros empreendem na busca por prazer, no entanto, de acordo com Saroldi (2011, p.90), “nenhum caminho é infalível e livre de frustrações. Tudo depende do quanto de satisfação se consegue obter no mundo ao redor; do

quanto de força se dispõe para modificá-lo, de modo a fazê-lo se enquadrar nos nossos desejos”.

De acordo com Freud, no momento em que o homem se desenvolve e se organiza enquanto ser social, opta por segurança ao invés de investir em suas satisfações, no entanto, ao descobrir-se frente à essa realidade, percebe o quanto fracassou exatamente no artigo ao qual deveria protegê-lo da angústia, encontra-se nesta proposição a existência da parte indomável da sua natureza primária, que uma vez aprisionada no psiquismo, aflora em meio a suas relações externas. Por conseguinte, há um ponto inquietante, o fato de a miséria humana ser originada na civilização – esta que lhe impõe todas as regras e instituições existentes, comunga-se da mesma ideia quando se pensa que “[...] seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e retornássemos às condições primitivas” (Freud, 1929, p. 55), entretanto, é nesta mesma civilização que o homem busca subsídios consoladores.

A falta de satisfação pulsional ocasionada pelo elevado grau de civilização traz consequências que estão para além da necessária atuação do princípio de realidade, pois desvelou-se que, quando o homem não é capaz de suportar as exigências impostas em prol dos ideais culturais, desenvolve doenças psicossomáticas, estas não afetam somente sua liberdade, mas restringem totalmente suas possibilidades de felicidade.

Voltemo-nos para a principal característica da civilização, efetivada na regulamentação das relações entre os homens, que sem a atuação desse aspecto a convivência se daria sob conflitos, dados a partir da sobreposição de uns aos outros, onde a arbitrariedade favoreceria ao instinto do mais forte. A vida em comunidade permite uma organização em defesa de direitos iguais a todos, onde o grupo se torna mais forte do que indivíduos isolados – o direito se sobrepõe à força bruta – ao passo que é pela justiça, que esses direitos uma vez estabelecidos são assegurados em lei, e assim permanecerá, não sendo violado por uma minoria, todos renunciariam a seus instintos em prol da ordem social. Esse é caracterizado como passo fundamental para a constituição cultural.

Nesse ponto a liberdade do homem se encontra em xeque, em nenhum momento da história ela se encontrou tão valorada quanto agora, por isso torna-se notório que essa liberdade individual – bem como as satisfações pulsionais – não são bens da civilização, estabeleceram-se em maior grau antes de qualquer cultura, no entanto, não lhe havia sido empregado nenhum valor, visto que não havia necessidade de defendê-la. Para Freud (1929, p. 62), “o impulso de liberdade, portanto, é dirigido contra formas e exigências específicas da civilização ou contra a civilização em geral”. Assim, parte do problema da humanidade se encontra no fato do homem sempre lutar por sua liberdade individual e mais conflitante ainda

é em meio a essas questões encontrar o equilíbrio adequado que possa proporcionar felicidade.

A maior questão que a civilização tenta abrandar com suas manifestações repressivas é a natureza agressiva própria dos homens, aspecto que não apenas contraria a ordem do processo civilizatório, mas que desvia valiosa carga de energia libidinal a qual a sociedade necessita que seja empregada em outras finalidades. No entanto, vemos que todos os esforços que a civilização impõe para domesticar os homens, não obtiveram êxito, ao menos não até nossos dias, o que identificamos nesse processo é que na tentativa de coibir a agressividade humana, esta acaba por agredi-lo com seus mecanismos repressores. Mas, ao redirecionarmos nosso olhar, compreenderemos que, apesar de todo o controle imposto, o homem trocou uma parcela de sua felicidade por segurança. É indiscutível que na sua origem o homem detinha posse de suas satisfações pulsionais, porém não havia a garantia de que ela repetir-se-ia em outros períodos, ademais, esse poder era atribuído apenas ao líder da prole, enquanto a maioria permanecia submissa às suas ordens.

Ao discorrer sobre os elementos construtores da civilização, Freud apresenta a pulsão de vida – *Eros* – como força que une os homens em grupos, estabelecendo a humanidade como comunidade. Em contrapartida, apresenta a pulsão de morte – *Thânatos* – presente no homem que se manifesta quando este é ameaçado por algum fator externo, considerado como autossuficiente e necessário para a existência humana, “[...] a dualidade pulsões de vida/pulsões de morte seria o fundamento do movimento da Natureza e, portanto, da vida pulsional do ser humano” (MEZAN, 1985, p. 444). Estas não atuam separadamente, é a partir dessa dualidade que a vida se desenvolve, apresentando, desse modo, as razões que guiam as ações humanas. Ao lado dos impulsos de destruição coabitam sentimentos dignos e superiores, que operam no inconsciente, reforçando a necessidade de dissimular as pulsões de morte. De modo que, não haveria possibilidade do *Eros* reinar na cultura, pois a agressividade se levanta como o maior inimigo da civilização, lutando por defesa e sobrevivência do homem; o processo civilizatório, portanto, seria o mecanismo mediador dessas forças naturais. Essa inclinação destrutiva luta contra a função de *Eros*, enquanto este trabalha para ampliar as integrações, expandindo o projeto de vida. De acordo com Mezan:

É desta maneira que a vida pode ser concebida como palco da luta entre *Eros* e *Thânatos*, aquele introduzindo constantemente novas tensões, por intermédio da ligação da célula e do corpo a outras células e a outros corpos, enquanto as pulsões de morte, silenciosamente, desfazem a coesão e asseguram a vitória final da tendência que servem. (1985, p. 450)

Ao longo da história os homens desenvolveram enorme combate contra as forças da natureza, que não precisariam de muito para sua autodestruição. Ter consciência disto levanta um forte mal-estar, visto que seus valores se direcionam à felicidade, e assim aderem a argumentos ilusórios em busca de consolo nos mecanismos paliativos. Nesse ponto, averigua-se se todo o esforço em manter a civilização de forma ordenada tem tamanho valor, visto que a consequência se apresenta em condições intoleráveis para a natureza humana.

De acordo com o estudo de Freud sobre a construção do processo civilizatório, vimos prevalecer na essência do homem as pulsões, sendo estas em si, forças maiores, que o direcionam tanto em prol da civilização quanto em contraposição a esta, enaltecendo seu instinto destrutivo. Vale ressaltar que em meio a esta dualidade, o que sustenta o homem no contexto cultural é sua disposição em adaptar suas tendências destrutivas. Portanto, é necessário advertir que a cultura jamais conseguirá extinguir do ser humano suas inclinações perversas. Essas adequações das quais o homem faz uso, não se dão de forma padronizadas, assim como o homem adapta suas tendências, estas também são remodeladas de acordo com a necessidade de cada indivíduo e do contexto cultural a qual faz parte.

Ressonâncias do Mal-Estar na Contemporaneidade

Como vimos, a teoria apresentada por Freud está intrinsicamente ligada ao momento sócio histórico que vivenciou, onde as renúncias pautavam a vida em sociedade, instaurando princípios desde as constituições psíquicas às morais. Portanto, cabe-nos compreender os indivíduos contemporâneos que acreditam ter plena liberdade de satisfação, mas ainda assim, se encontram angustiados e imersos em um vazio existencial; possuem facilidade para realização de seus desejos onde fluem do estágio mais simples ao mais elevado, transpondo os limites dos padrões até então estabelecidos, e colocando a subjetividade como fator determinante perante as ações. Ponderemos o fato de que esses indivíduos se encontram satisfeitos por usufruírem de mecanismos que outrora não eram permitidos, no entanto, seus resultados se esvaem com a mesma facilidade que são conquistados, retornando-os ao vazio sentido antes de obterem essa parcela de prazer.

De acordo com Nina Saroldi, em sua obra *O Mal-estar na Civilização: as obrigações do desejo na era da globalização* (2011), a sociedade atual estabelece o imperativo da leveza, expandindo-se em todas as relações do homem, desde as familiares, institucionais, religiosas, às produções intelectuais, ocorrendo que o homem já não consegue compreender simplesmente o que lhe é permitido ou proibido, mas guia-se pela lógica do possível e

impossível. Neste aspecto, o mercado capitalista toma-o como objeto para sua expansão, fazendo uso de sua ânsia pelo novo em uma constante busca que é preenchida apenas, momentaneamente, pelo consumo, dessa forma, o imediatismo se estabelece como o alicerce das relações, em que a exigência pelo novo, imbuído de leveza e diversão torna as tarefas cotidianas como o trabalho e o estudo práticas quase impossíveis. Segundo o filósofo e sociólogo contemporâneo, Zygmunt Bauman, o homem:

[...] tem de mostrar-se capaz de ser seduzido pela infinita possibilidade e constante renovação promovida pelo mercado consumidor, de se regozijar com a sorte de vestir e despir identidades, de passar a vida na caça interminável de cada vez mais intensas sensações e cada vez mais inebriante experiência. (1998, p. 23).

É importante frisar que as inúmeras doenças que assolam a sociedade atual se assemelham às análises de Freud, demonstrando que toda evolução e progresso que foram conquistados exigem grande esforço mental, esse esforço é deslocado em maior grau para a manutenção do progresso, pois junto dele aumentou-se também as cobranças aos indivíduos que no panorama social atual não podem permitir-se fracassar. De acordo com Bauman, essa realidade exige mais de todas as classes e relações sociais, pois a busca por prazer e satisfações individuais guiam os sujeitos para uma busca sem precedentes; assim ideais como os morais e religiosos que foram criados para regulamentar a civilização se tornam estranhos diante dessa realidade desconcertante. Diante disso o que nos assola é um mar de possibilidades com ocupações superficiais controvertidas que prezam por intensificar a busca de prazer, enfatizando o desprezo por princípios éticos e ideais inerentes à cultura, o que apresenta imensos perigos à manutenção da civilização contemporânea.

A ambivalência natural do homem permanece; no entanto, o individualismo moderno se desdobra por outras vias, pois rompe-se com as repressões que os limitavam em prol de seus interesses narcísicos¹⁹. Essa busca por autonomia parece fracassar ao ponto em que é constituída frente a insegurança incompatível à vida coletiva, ou seja, a liberdade vem investida de grandes doses de insegurança a qual poucos são capazes de suportar. Dessa maneira a infelicidade da sociedade contemporânea já não se origina da falta de possibilidades, mas do excesso oferecido principalmente pelo sistema de consumo. De acordo com Bauman (1998, p. 54), “[...] se obscuros e monótonos dias assombraram os que procuravam a segurança, noites insones são a desgraça dos livres”.

¹⁹ Na obra Totem e Tabu (1912), Freud usa o termo ‘narcisismo’ para se referir a uma etapa psíquica em que “o sujeito comporta-se como se estivesse amoroso de si próprio; seus instintos egoístas e seus desejos libidinais ainda não são separáveis pela nossa análise” (p. 67). O homem narcísico age segundo comandos de uma consciência autossuficiente, tendo como princípios norteados sua satisfação libidinal. (N.A.)

Saroldi referencia-se a Bauman para compreender os fundamentos culturais analisados por Freud, como tendo passado por enfáticas alterações em meados do século XXI, visto que:

[...] vivemos na era da desregulamentação, do desengajamento e de seu efeito colateral mais desagradável, o medo da redundância. Em suas palavras, “os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de possibilidade de segurança por um quinhão de felicidade. (2011, p. 131)

Período este em que se buscam métodos que não restrinjam o homem em nenhuma de suas possibilidades de prazer. A vida coletiva deve ser estabelecida em parâmetros que priorizem a liberdade de desejos e satisfações individuais – impera a lei da individualidade. Neste aspecto, até mesmo as leis coletivas que deveriam inibir a violência de uns contra os outros se encontram com sua função reduzida, isso porque se evita ao máximo quaisquer impedimentos. Atualmente, a subjetividade toma lugar privilegiado nas relações, entretanto, o homem convive com o paradoxo de autossuficiência e exterioridade, atribuindo valor ao olhar do outro sobre si, pois necessita expressar seus desejos e anseios, e faz questão que aconteça em meio a coletividade para que vislumbrem seu valor, por mais que isto seja nocivo a natureza cultural.

Voltemos nossa atenção ao desempenho do princípio de realidade, que na atualidade, tem sido substituído pelo princípio de prazer, onde a cada renúncia operada é necessário dedicar-se um momento para justificá-la. Na visão de Saroldi (2011, p. 132), “qualquer evocação da necessidade de renúncia individual, em nome da cultura é hoje interpretada como um ataque intolerável à liberdade soberana do sujeito”. Diante desse quadro percebemos as semelhanças da construção social da época de Freud com a contemporaneidade, de modo que, mesmo havendo a inversão de valores o homem continua a buscar os mesmos ideais de outrora – beleza, limpeza e ordem – no entanto, o valor atribuído a esses também se remodelaram.

Como já mencionamos, de acordo com Freud, a humanidade trocara suas possibilidades de liberdade plena por segurança, todavia, atualmente, como se referiu Bauman (1998, p. 09), “a liberdade individual, outrora uma responsabilidade e um (talvez o) problema para todos os edificadores da ordem, tornou-se o maior dos predicados e recursos na perpétua autocriação do universo humano”. A flexibilidade se instaura como perspectiva nos vários âmbitos das relações sociais, e a confiança nas coisas é disposta a curto prazo, gerando vazios existenciais que caracterizam o século XXI, patologias como: depressão, ansiedade, esvaziamento interno, onde a instrumentalização da razão afeta o homem em sua capacidade de se expandir e se realizar, de modo que nesse momento o pensamento “livre” é aprisionado, acentuando a crise da razão.

Esse mal-estar contemporâneo se apresenta de diversas maneiras, uma forma de manifestação dar-se na tentativa em ser autêntico, e principalmente fazer uso do corpo de maneira subjetiva, onde a vida sexual diferencia-se dos parâmetros anteriores. Se antes essas satisfações se davam em meio a relações lícitas e compromissadas, hoje são realizadas, parafraseando Saroldi, como “*playground*”, onde a diversão e o prazer barato superam quaisquer que sejam as formalidades. Os mal-estares atuais se desdobram da própria condição da vida civilizada, onde o homem se depara com a competitividade, o consumo desenfreado, a violência, o desemprego, as transformações sociais. As exigências para que o indivíduo se adeque a essas situações são os aspectos preponderantes que o faz permanecer em um contínuo desamparo, originado de acordo com Freud, desde a infância e perpetuado na vida adulta.

Saroldi salienta que a transferência de imperativo ocorre ao mesmo tempo no campo do superego, o que antes trabalhava para a repressão das pulsões, agora ordena que “goze”, ignorando a preservação necessária do Eu. Esta satisfação não se restringe aos objetivos detidos pelo homem, mas, está para além deles. A energia humana era canalizada através do julgamento do superego para vias de produção em prol do desenvolvimento cultural; atualmente, é incitada por ele a saciar-se. No entanto, o ideal de prazer ilimitado transforma essa energia em fonte de consumo, sendo usada como fim último na sociedade capitalista.

Se a sociedade da produção precisava de um superego que barrasse o gozo manipulando a culpa, a sociedade de consumo precisa de um superego que incite ao gozo ilimitado e que, por isso mesmo, não pode ser satisfeito por nenhum objeto possível, Gozar, portanto, se torna um verbo intransitivo na sociedade na qual o grande negócio é negociar sempre. (SAROLDI, 2011, p. 136/137)

O discurso contemporâneo estabelece no íntimo de suas relações o hedonismo – prazer como fim – como máxima que deve regê-las. Essas transformações ocorrem nos mais variados tipos de relações, fazendo com que se transformem, existindo um conflito entre a falta de regulamentação e regulamentação em excesso. Defende-se a liberdade individual em certas áreas, como a sexualidade, no entanto, dita-se paradigmas da vida física. Dessa maneira, a culpa habita não em infringir certas normas sociais, mas por tê-las obedecido, culpa-se por ter-se recuado frente a tal exigência. Perante esses aspectos, vemos que todo o zelo e pudor que detinha a sociedade nos tempos de Freud, que sacrificava suas pulsões em comprometimento com as normas sociais – bons costumes – se modificaram e o superego contemporâneo atua de modo liberal.

Os padrões sociais foram modificados, os rótulos e status reinventados, oferecendo ao homem contemporâneo uma gama de possibilidades, mas que ao mesmo tempo deixa-o à deriva, em um oceano de angústia e ansiedade. A busca incessante pelo novo estabelece uma corrida contra o tempo, onde ninguém está permitido parar e fazer análises sobre o que quer que seja, pois, o mercado não abre espaço para tal investimento; o que está em jogo é a autonomia do sujeito. Entretanto, não se pode chegar ao reconhecimento dessa autonomia sem dedicar tempo à autoanálise, fazendo com que os fatores que provocam a insegurança do homem diante do processo cultural sejam acentuados.

O homem contemporâneo é incapaz de compreender a própria existência, pois não se permite espaço à quietude, está imerso na agitação e busca nela refúgio para seus conflitos internos. A solidão soa como algo aterrorizante que o aproxima de seu inconsciente, desvelando seus medos diante da frágil e miserável condição humana, onde as fontes mencionadas por Freud continuam sendo motivo de decadência e sofrimento. Diante disso investe seu tempo e dedicação especificamente à projetos e tarefas que o levem o mais distante possível de qualquer possibilidade de isolamento. Essa luta constante faz-nos entender que o cerne da vida humana contemporânea gira em torno não apenas da conservação da vida, mas do distanciamento da própria solidão.

Verificando a teoria freudiana apresentada em *O mal-estar na civilização*, compreendemos que os caminhos e descaminhos trilhados pelo homem sempre o conduzirão aos mesmos fins, visto que, se estes advêm das repressões necessárias à vida civilizada não há como serem extintos, pois devem cumprir sua função de regulamentar as relações humanas. Portanto, se as restrições são contrárias à natureza pulsional humana, de certo, a felicidade plena (satisfação das pulsões) a qual o homem busca nunca será conquistada, uma vez que, abriu mão de sua liberdade de satisfação natural em prol do convívio social.

Considerações Finais

Ao refletirmos sobre a condição da civilização contemporânea através do retorno a Freud, vimos aflorar um novo momento na história da cultura, propagando a busca por satisfações plenas que no momento em que são impossibilitadas resultam em mal-estar.

Os seres humanos estabeleceram formas não naturais para sustentar a vida em sociedade, porém, atualmente vimos que as regras e padrões são estabelecidos pelo mercado de consumo e a adequação dos indivíduos a essa nova ordem substitui a ordem anterior. Desse modo, a partir do estudo desenvolvido sobre a ótica freudiana da cultura, é notório que o mal-

estar seja inerente às formas de constituição da civilização, independe dos moldes e períodos em que esta se estabelece. Portanto, a civilização tem como função apresentar meios para apaziguar o mal-estar, pois ainda que os mal-estares da cultura se modifiquem são partes integrantes desse processo.

A partir das reflexões apresentadas, foi possível compreendermos o mal-estar como um fator intrínseco ao processo civilizatório, onde mesmo que se priorize o gozo em detrimento da estabilidade cultural, a busca incessante por felicidade se perpetua e, por mais que aja o gozo, este será limitado, pois as restrições ao homem civilizado não se extinguiram, apenas se remodelaram. Assim sendo, o homem contemporâneo continua guiado pela mesma dualidade investigada por Sigmund Freud, ora tendendo à *Thânatos*, ora a *Eros*, cabendo à cultura manter as rédeas das pulsões humanas na expectativa de que o poderoso sentimento de agressividade não se sobreponha à fonte de vida

A composição do presente trabalho evidencia a importância da teoria freudiana para a compreensão do desenvolvimento social, mostrando-se atual e acima de tudo pertinente diante das novas construções culturais, levantando reflexões acerca dos mal-estares que assolam a humanidade por séculos. Apesar de algumas atribuições caracterizarem a análise freudiana como pessimista, podemos observar que se desenvolveu, em sua essência, de modo realista e fiel à natureza humana.

Referências Bibliográficas:

BARROS, Mateus. **Kultur: Uma Perspectiva Freudiana**. Disponível em:<<http://www3.ufrb.edu.br/ebecult/wp-content/uploads/2012/05/Kultur-uma-perspectiva-freudiana.pdf>>. Acesso em 28 de abril de 2015, às 22h50min;

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Edição em língua portuguesa: Copyright Jorge Zahar Editor Ltda. Rio de Janeiro-RJ, 1998;

_____. **Vida Líquida**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007;

BIRMAN, Joel. **Freud & a Filosofia** — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., (Passo-a-passo; 27), 2003;

CADERNOS DO TEMPO PSICANALÍTICO nº 1. Periódico da Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle (SPID). Membro da International Federation of Psychoanalytic Societies (IFPS), Rio de Janeiro – RJ – Brasil, 1995.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago. (Edição Standart Brasileira das obras completas de Sigmund Freud, volume XXI), 1974a;

_____. **O futuro de uma Ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos** Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago. (Edição Standart Brasileira das obras completas de Sigmund Freud, volume XXI), 1974b;

_____. **Totem e Tabu e outros trabalhos**. Trad. Órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro: Imago. (Edição Standart Brasileira das obras completas de Sigmund Freud, volume XIII), 1974c;

_____. **Um Estudo Autobiográfico**. In: Edição Standart Brasileira das obras completas de Sigmund Freud. Vol. XX. RJ: Imago. (1925 [1924]), 1976;

GAY, Peter. **FREUD: uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989;

KOLTAI, Carina. **Totem e Tabu: um mito freudiano**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Para ler Freud), 2010;

MATTEO, Vicenzodi. **Subjetividade e Cultura em Freud: ressonâncias no ‘mal-estar’ contemporâneo**. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci-arttex&pid=S0100-512X2005000200016>>. Acesso: 16/09/2015, às 17h00min;

MEZAN, Renato. **Freud o pensador da cultura**. 5ª edição. São Paulo. Editora Brasiliense, 1990;

ROCHA, Zeferino. **O Deus de Freud**. In: Freud: aproximações. 2ª edição. Recife: editora da UFPE, p. 329-364, 1995;

SAROLDI, Nina. **O Mal-Estar na Civilização: as obrigações do desejo na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Para ler Freud), 2011;

SCHWANITZ, Dietrich. **Cultura Geral: Tudo o que se deve saber**. 2ª edição. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009;

SMITH, José Glauco. **A Compreensão De Freud Sobre A Origem Da Civilização**. Disponível em: <<http://www.cchla.ufrn.br/interlegere/06/pdf/pi01.pdf>>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2015 às 23h26min.

A FILOSOFIA SCHOPENHAUERIANA E BUDISTA: A BUSCA POR UM MUNDO MELHOR

Gilvana Viana Silva ¹

Luana Broni de Araújo ²

Maria Carolina Meninéa Nascimento ³

Resumo: O presente artigo faz uma análise da filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860) onde estabelece que a essência de todas as coisas é a vontade e que o mundo é nossa representação. Diante da vontade e da representação, busca-se entender como o querer humano transforma-se em ação. Partindo-se deste princípio, estabelece-se três motivações: egoísmo, crueldade e compaixão. O egoísmo se caracteriza pela busca da satisfação da Vontade, ligada à individualidade. A crueldade possui o perfil de ação em busca de prejudicar o outro. E por último, a compaixão é constituída pela negação de nossas vontades, pelo desapego aos bens materiais que causam sofrimento e discórdia entre os homens, funcionando como um fundamento moral. Alicerçada na busca pelo bem do próximo, a justiça e a caridade são suas virtudes morais. A máxima dessas consiste em não prejudicarmos ninguém e ajudarmos a quem pudermos. Negando-se o eu, negando-se nossas vontades somos capazes de tornamo-nos seres melhores, aproximando-nos da filosofia budista onde a renúncia dos nossos desejos em benefício da paz é fundamental para tornamo-nos seres Iluminados. O budismo mostra-nos que o homem é imerso em sofrimento e dor causado pelas suas paixões e pelo temor de algo inevitável, sua morte. Por isso estabelece as quatro nobres verdades que exercitam o desapego às coisas que permeiam nossa realidade, nos livram da dor e do sofrimento. Diante disso, aproximaremos a ética da compaixão estabelecida por Schopenhauer com a filosofia budista de vida.

Palavras Chaves: Schopenhauer, Budismo, Compaixão, Renúncia, Paz.

Abstract: This article analyzes the philosophy of Arthur Schopenhauer (1788-1860) which states that the essence of all things is the will and the world is our representation. Given the will and representation, we seek to understand how the human will is transformed into action. Starting from this principle, it is stated three reasons: selfishness, cruelty and compassion. Selfishness is characterized by the search for the will satisfaction, linked to individuality. Cruelty has the action profile in search of harming another. Finally, compassion is comprised of the denial of our wills, for detachment from material things that cause suffering and discord among men, working as a moral foundation. Founded on the search for the good of others, justice and charity are its moral virtues. The maximum of these consists of not damage anyone and help who we can. Refusing self, refusing our wishes we are able to become better creatures, approaching the Buddhist philosophy where the renunciation of our desire for the benefit of peace is fundamental to become enlightened beings. Buddhism shows us that man is immersed in suffering and pain caused by his passions and the fear of something inevitable, death. Therefore it establishes the four noble truths that exercising detachment ace things that permeate our reality, free us of the pain and suffering. Thus, we will approach the ethics of compassion established by Schopenhauer with the Buddhist philosophy of life.

Key Words: Schopenhauer, Buddhism, Compassion, Renunciation, Peace

Conceitos de Vida e Morte

De acordo com o filósofo alemão a essência de todas as coisas que estão postas no mundo é a vontade. A natureza é fenômeno e a realização da vontade de viver. E que o mundo é nossa representação, o espelho da vontade. A vontade existe em si mesma, é a coisa em si, é irracional, porém, quando se manifesta através do fenômeno, passa a ser consciente do que quer, do objeto que almeja, sendo este, o mundo e a vida, portanto, o conceito de vida é acompanhado pelo conceito de vontade e estes são inseparáveis, pois, onde há vontade, haverá vida.

Onde existe Vontade, existirá vida, mundo. Portanto à Vontade de vida a vida é certa, e, pelo tempo, em que estivermos preenchidos pela Vontade de vida, não precisamos temer por nossa existência, nem pela visão da morte. (SCHOPENHAUER, 2005, p.358)

Nós, seres humanos somos fenômenos, entende-se que do nada viemos e para o nada voltaremos, ou seja, nascemos e morremos. A vida e a morte são características que pertencem ao fenômeno da vontade e manifestam-se nas criaturas individuais, objetivando-se. Vida e a morte são extremos de um mesmo fenômeno e permitem um equilíbrio, uma neutralização onde um compensa o outro a seu turno.

Durante a nossa existência, durante nossa vida, nós nos alimentamos. E essa alimentação, é acompanhada de uma nutrição que promove uma geração. Entretanto, todo o alimento é processado pelo nosso organismo e todos os nutrientes essenciais são absorvidos pelos nossos órgãos internos, fazendo sua distribuição. Mas há algumas partículas que não são aproveitadas pelo nosso sistema interno e, portanto, não tendo nenhuma funcionalidade no nosso organismo é eliminada, por meio da excreção. Schopenhauer compara a vida com a nutrição e a morte com a excreção. Não nos sentimos tristes ao eliminarmos do nosso organismo as substâncias irrelevantes, o mesmo deve ser aplicado à morte de um indivíduo. Ao morrermos não fazemos falta pra natureza, visto que está se importa com a espécie, com o coletivo e não com o indivíduo.

Ora, assim como estamos a todo momento contentes em conservar a forma, sem lamentar a matéria perdida, também temos de nos comportar do mesmo modo quando na morte ocorre o mesmo, porém numa potência mais elevada e no todo, que aquilo que ocorre a cada dia e a cada hora particular com a excreção. Do mesmo modo que somos indiferentes num caso, não devemos tremer no outro. (SCHOPENHAUER, 2005, p.360-361)

O homem, único animal que teme à morte. E tenta disfarçar que este momento nunca chegará, quando na realidade, sabe-se que é inevitável. Nascemos para um dia morrermos, é a

lei da natureza e da vida, inclusive, já o primeiro dia de nossas vidas é um dia mais perto de nossa morte. De acordo com o filósofo alemão, o homem teme à morte porque nela está a destruição do indivíduo, do corpo, da matéria e o fim do presente. A filosofia budista prega o abandono a todo o apego que tenhamos pelo nosso corpo e aos objetos que circundam a nossa realidade, pois estes são as fontes de nossa própria desgraça, flagelação e sofrimento.

Portanto, o medo da morte é constante na vida dos homens e isto deve ser trabalhado a partir das quatro nobres verdades. Sabe-se que o homem está imerso em um mundo de dor e sofrimento. O nascimento, a velhice, a doença e a morte, o ódio e o rancor, o ato do desejo, a paixão nos leva a sentimentos de dor, angústia. A vida que não está livre dos desejos e das paixões esta condenada ao circuito do sofrimento. *A verdade do sofrimento* é a primeira nobre verdade. A causa do sofrimento está enraizada em nossas paixões e em nossos desejos mundanos, se passarmos por um processo de reflexão e meditação, descobriremos que nossos sentimentos passionais estão ligados às nossas questões físicas e mentais. *A verdade da causa do sofrimento* é a segunda nobre verdade. Se pudermos remover nossos desejos que se alojam nas raízes das paixões humanas, eliminaremos conseqüentemente nosso sofrimento e nossa dor. *A verdade da extinção do sofrimento* é a terceira nobre verdade. Para atingir-se um estado de suma tranquilidade e paz, deve-se seguir o Nobre Caminho, que possui oito etapas que são: *percepção correta, pensamento correto, fala correta, comportamento correto, meio de vida correto, esforço correto, atenção correta e concentração correta*. *A verdade do nobre caminho para a extinção dos desejos* é quarta nobre verdade.

Diante da morte que é inevitável a todos os seres humanos, a doutrina budista traz como luz e solução para evitar o sofrimento e a dor, as quatro nobre verdades, demonstrando-nos que nossas paixões são a fonte de nossos sofrimentos e que devem ser eliminadas através de um processo lento e gradual onde rejeitamos nossos desejos para vivermos sem sofrimento e dor, onde pode-se ter uma vida tranquila e abundante de sentimentos positivos, para então sentirmos paz. Se for para vivermos com a certeza que iremos morrer, que aproveitemos os dias de nossas vidas com sentimentos bons.

A vida como sofrimento e dor.

Schopenhauer concebe as experiências dolorosas a qual somos expostos como sendo a verdadeira finalidade do existir humano, pois para ele, esta seria uma visão bem mais acalentadora, aja vista que as deveras penitencias e infortúnios que sofremos não seriam aleatórios ou mesmo sem propósito.

Tangente a isso, a vontade humana se resultaria a um “anestésico” das dores e decepções sofridas ao longo da nossa existência. Seria por esse motivo, que sem nada que cesse os nossos caprichos, as nossas vontades, a vida do homem seria imersa em descuido, desorganização e despreocupação. Se algo desperta a preocupação, cuidado ou atenção, significa dizer que este “algo” ou “coisa” de alguma forma refreou, ou foi de contra os desejos daquele indivíduo. Tudo aquilo que se ergue à frente da nossa vontade, contrariando-a, em outras palavras, tudo que é desagradável e doloroso sentimos de forma intensa e nítida.

Fundamentado nessa concepção, para o filósofo, algo negativo passa a ser algo, de certa forma, construtivo, pois este possui uma finalidade, uma razão de ser, logo ressaltaria o nosso próprio existir. Enquanto que a felicidade, que estaria presente em pequenos e passageiros momentos da nossa vida, na verdade mascara e ilude o inconsciente humano, pois, visam suprir apenas as necessidades passageiras, o que contribui para o desregramento do convívio humano. Observe então, que uma das poucas consolações que nos resta é observar os infortúnios as quais assolam os demais indivíduos.

A vida é uma guerra sem tréguas onde o maior adversário que se tem é você mesmo. A manifestação dos nossos desejos é a causa constante de nossa própria dor e sofrimento, renuncia-los e lutar contra a manifestação destes é libertar-nos de uma vida cheia de sofrimentos e dores. Portanto, tal libertação não é fácil e o budismo acalenta nosso ser, mostrando-nos que pode até não ser fácil, porém não é impossível. O grande exemplo disto é Siddhartha Gautama (Buda), que renunciou aos desejos da carne e dedicou sua vida à contemplação da paz.

Junto com o fardo da existência, seríamos ora maltratados, ora atormentados de forma rápida e impiedosa pelo tempo, a qual nos assombra e nos irrequieta. A natureza seria um dos principais abonatórios para o padecimento humano. Imagine viver em um mundo, em uma realidade onde tudo se encontra pronto e acabado, onde todos os desejos, ou melhor, todas as vontades humanas fossem saciadas rapidamente e sem nenhum esforço. Em que se resumiria a vida do homem? Qual propósito teria? Qual finalidade? Para o filósofo essa realidade utópica resultaria em tédio e frustrações, o que ocasionaria um sofrimento demasiadamente superior ao proporcionado pela natureza, logo nenhuma existência seria possível diante de tal martírio.

Segundo o filósofo, apenas enquanto somos crianças podemos desfrutar de uma genuína felicidade, pois nesta primeira fase desconhecemos a realidade “cruel” que nos aguarda, aja vista que neste primeiro momento esperamos o melhor de tudo e de todos.

Se o primeiro momento de nossas vidas é marcado por uma felicidade indescritível, o segundo momento, a juventude, já não pode ser descrita da mesma forma, pois nesse período começam as desconstruções das idealizações da vida. Nossa felicidade não passa de quimera e que apenas o sofrimento é real. Ao adentrarmos na velhice nos deparamos com a minimização, ou extinção, das paixões e desejos. A medida que os objetos das paixões tornam-se indiferentes, a sensibilidade tende a diminuir, a imaginação irá tornando-se cada vez mais fraca, perdendo sua força, os dias passam de forma mais rápida, os acontecimentos de nossas vidas vão perdendo a importância.

O mundo é o inferno e os homens dividem-se em almas atormentadas e em diabos atormentadores. Brama relaciona o mundo em si com algo pecaminoso e um tanto perverso, por esse motivo, ele por sua vontade escolhe permanecer na terra para observar esses pecados e principalmente a redenção desses pecados. Segundo o budismo, o mundo se origina a partir de perturbações na calma do céu, denominado nirvana, que seria a libertação do espírito vinculado as suas vontades e subjetividades.

Sobre o egoísmo

Os homens tem sede pela sua existência, são capazes das maiores atrocidades para manterem-se vivos e satisfeitos com a realização dos seus desejos. O apego ao corpo e a negação da morte cegam-nos de modo que não conseguimos perceber o óbvio e o inevitável, que é a velhice, a doença e a morte. Diante disto, os homens preferem mergulhar em uma vida completa de dor e sofrimento, saciando os seus instintos, paixões e desejos levando-os a cabo da sua própria destruição, onde sua alma é corroída pela pior das paixões: a cobiça. O homem que tem em seu interior a cobiça e a nudez, está potencializado suas dores e seus sofrimentos.

O sentimento e desejo da cobiça nos leva sempre a buscar, a realizar algo, à almejar portanto um objeto que esteja presente na nossa experiência sensível, e o homem passa assim à lutar pela satisfação dos seus desejos internos e pouco lhe importa se o próximo será prejudicado ou não, o seu “eu”, a sua existência está na frente de tudo e de todos. E aqui, se alicerça o egoísmo.

Porém, o budismo alicerçado em uma mente tranquila e apaziguada, cheia de sabedoria, amor e principalmente paz, demonstrará que nada neste mundo pode ser “meu” ou “teu” e que o apego às coisas materiais são meras ilusões de uma mente humana enganada pela experiência, que nos leva à um caminho errôneo, quando pensamos e afirmamos que

desejamos algo, quando na verdade, encantamo-nos pela sua forma, e a forma é passageira, é efêmera. No final das contas, o homem não conhece a essência das coisas.

Segundo o filósofo, os homens pretendem sacrificar tudo em prol de sua sobrevivência e existência, está pronto e apto para aniquilar o mundo inteiro, ainda que seja para conservar um instante mais o seu ego. Porém, o homem esquece que seu corpo e sua mente são transitórios e estão em constantes mudanças, e o seu ego não existe. É apenas uma ilusão de sua mente conturbada e ignorante.

Há, além disso, outras quatro nobres verdades neste mundo: primeira, todos os seres vivos nascem da ignorância; segunda, todos os objetos do desejo são impermanentes, incertos e sofrimento; terceira, tudo que existe é também impermanente, incerto e sofrimento; quarta, nada existe que possa ser chamado “ego”, e não há nada que se possa considerar como “meu” em todo o mundo. (KYOKAY, Bukkyo Dendo, 2012, p.47)

Tudo que existe, todas as coisas que estão inseridas no mundo são produtos da nossa mente que nos leva ao erro e se não tivermos a clareza de que tudo que está posto nesta vida é efêmero e passageiro, no que concerne ao indivíduo, incluindo, portanto o nosso corpo e nossa mente e que não podemos apegarmo-nos à vida que transcende à existência e a não existência.

Sobre a piedade

A piedade é o princípio de toda a justiça livre e de toda a caridade verdadeira. Essa suavidade seria uma característica existente em todos os homens, ou seja, aquele indivíduo que desconhece a piedade se encontra a margem da humanidade. A individualidade humana seria o oposto da piedade, pois esta em vez de minimizar os efeitos nocivos que corrompem e se desestruturam as relações entre os homens, aumentaria ainda mais essas disparidades por meio da inveja. Ou seja, a inveja só ressaltaria a descortesia entre os indivíduos, enquanto que a piedade minimizaria os desentendimentos, o que propiciaria um bom convívio entre os indivíduos.

Todavia, segundo o filósofo alemão, estaria na piedade o caminho para a paz dentre os indivíduos, ou seja, em um mundo de dor a piedade tornaria o mundo um pouco mais tolerável. Portanto, uma piedade sem limites para todos os seres vivos é considerado o penhor mais firme e seguro de procedimento moral, tendo-se a convicção de que aquele que a possui nunca virá a ofender ninguém, não causando danos aos seus direitos e à sua pessoa.

A negação do querer-viver: Resignação, Renúncia, Ascetismo e Libertação.

O homem está imerso em inúmeros sentimentos negativos, oriundos de uma vida que busca incessantemente suas satisfações internas e externas. Diante de uma vida rebuscada de apego às coisas mundanas, o homem encontra o seu próprio sofrimento, a sua própria dor. Por de trás disto, desta incessante busca pela satisfação dos seus desejos está a vontade que manifesta-se no homem através do seu corpo, onde este representa a objetivação máxima da vontade, por meio dos seus impulsos passionais. Lembrando que tal vontade é a essência de todas as coisas que estão postas na natureza, de todos os seres que incluem-se nesta, porém, manifesta-se de forma mais intensa nos seres humanos. Tal essência nos leva aos desejos e estes nos levam ao sofrimento e a dor, portanto, sendo á vontade a origem de todo o sofrimento, a melhor forma de evita-lo é sucumbindo a nossa própria essência.

Ora, mas como ir contra nossa própria essência? Como anular os nossos desejos, quando nossa essência busca por eles à todo momento? Pois bem, não parece tarefa fácil e realmente não é, pelo contrário, é árdua. As dificuldades para sucumbir nossas próprias vontades são imensas, visto que estamos imersos em um mundo que clama por necessidades, que clama por desejos. Schopenhauer chegou à conclusão de que é possível renunciar aos nossos desejos e às nossas paixões e assim termos uma mente tranquila e calma, sem os tumultos causados pelo apego às coisas materiais e às paixões.

O princípio de individuação ao penetrar no homem, fornecerá à este um conhecimento imediato da identidade da vontade em todos os seus fenômenos. Com isto, o homem tornar-se-á capaz de não distinguir mais o seu “eu” do resto do mundo. Passa a enxergar a dor do outro, como sua. Passa a preocupar-se não só consigo, mas com o mundo. Deixa de colocar-se no centro do mundo e passa a enxergar o mundo como o centro, onde o sofrimento e a dor estão circunscritos em uma realidade de cunho cruel. Pagar o bem, mesmo que alguém tenha lhe feito mal. Aguentar as injúrias e pagá-las com o amor. Sucumbir todos os seus desejos sexuais e instintivos, negar e ir contra todos os seus desejos, para só assim alcançar a Iluminação. O homem ao enxergar o mundo como ele é, sem intervenção de suas vontades e dos seus desejos, passa a desvencilhar da sua existência a vontade, e tem horror à esta, visto que nela está a afirmação da vida e portanto, o caos que permeia todo o ser, e o destrói aos poucos. O homem chega a um estado de renúncia voluntária, de resignação, de quietude perfeita e de abandono absoluto de qualquer querer.

Ora, como o indivíduo é a Vontade de vida mesma numa objetivação singular, todo o seu ser se insurge contra a morte. – No entanto, ali onde o sentimento nos deixa sem ajuda, e numa tal amplitude, a razão pode entrar em cena e superar em grande parte a impressão adversa dele, ao colocar-nos num ponto de vista superior, de onde temos em mira não o particular, mas o todo. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 367-368)

No Budismo, o sofrimento e a dor começam quando homem apega-se às coisas que estão presente na sua realidade. O homem ao conhecer os Ensinamentos de Buda, sair de sua ignorância para a sabedoria, consegue compreender que o apego às coisas, não é verdadeiramente um apego à essência das coisas e sim, há forma delas. E a forma está passiva de mudanças e transformações, assim como a nossa mente e o nosso corpo. Assim, aqueles que buscam a Iluminação, e que conhecem as Quatro Nobres Verdades as entendem e as aceita, compreende que o que Buda quer dizer é se livrar do apego aos bens materiais, evitando toda a fonte de dor e sofrimento. O homem deve desapegar-se primeiramente do seu corpo e de sua mente, e de tudo. E deve procurar em si mesmo, a mente propensa a Iluminação, graças à sua sabedoria. Tal característica está presente em todos os homens.

A natureza búdica existe em todos os homens, não importando quão profundamente eles a ocultem com a cobiça, a ira, a tolice, ou a soterrarem com seus atos ou retribuições. A natureza de Buda não se perde nem é destruída, tão logo toda a corrupção seja removida, ela sai de sua latência e reaparece. (KYOKAI, Bukkyo Dendo, 2012, p. 66)

Siddhartha Gautama através do asceticismo e de suas inúmeras meditações alcançou a Iluminação e adquiriu grande compaixão e bondade compadece-se com o sofrimento humano, e por isto deixou os seus ensinamentos, para que todos pudessem ter acesso e de forma insistente também alcançarem a Iluminação. O homem, por meio dos seus desejos tende a ser egoísta e cruel não se importando com o próximo, apenas consigo mesmo, com a sua sobrevivência. Diante disto, o homem deve negar o apego à seu corpo, aos bens materiais, as paixões e deve-se entender que nascimento e morte são lados opostos, porém, complementares. Sabe-se que ao nascer estamos vulneráveis as inúmeras situações, entre elas, a doença, o padecimento do corpo, a morte.

Os homens tendem a gladiar-se uns com os outros por coisas banais. Nunca estão satisfeito com a sua realidade e por isso lutam pelas satisfações dos seus desejos de forma bastante sagaz. Em relação a isto, acabam guerreando uns com os outros e em uma instância, matam uns aos outros. Buda nos ensina a amar uns aos outros, a enxergar no outro, um pouco de nós. A vislumbrar o mundo com amor no coração e na alma e não mergulhar em sentimentos negativos, de ódio e rancor. A raiva, o rancor são sentimentos que alimentamos em nossos corações esperando que o outro passe mal e sofra, quando na verdade o maior prejudicado somos nós. Portanto, tais sentimentos nunca devem ser despertados, mas caso sejam, a qualquer sinal de ódio, rancor, mágoa deve-se incessantemente lutar através da meditação e do asceticismo para arranca-lo do nosso coração.

Com o passar dos anos, os homens, vendo quão fortemente estão presos à cobiça, ao hábito e ao sofrimento, entristecem-se desanimam. Em seu desencorajamento,

muitas vezes, discutem com os outros, mergulham cada vez mais profundamente nos erros e desistem de trilhar o verdadeiro caminho; às vezes, suas vidas chegam a um fim prematuro, em meio a sua perversidade, e por isso, sofrem eternamente. (KYOKAI, Bukkyo Dendo, 2012, p.78)

A verdadeira guerra travada entre os homens é aquela travada com si mesmo e não com os outros. Visto que é muito difícil a prática do asceticismo, já que temos que lutar contra nossa própria essência – *vontade* – que está inclinada para a satisfação dos nossos desejos, Schopenhauer e Buda se encontram no campo teórico e definem a vida como uma busca incessante de realização e satisfação dos desejos. E que a única forma de curarmo-nos é por meio da negação do nosso querer-viver, largando nossos desejos e abstando-nos deles.

Quem alcança a negação do querer-viver e a Iluminação aceita a morte sem dificuldades e entende está como sua libertação. Como libertação de sua essência que já se encontrava debilitada em seu corpo. O mais significativo fenômeno que pode vir a manifestar-se na terra não é o vencedor do mundo, mas o vencedor de si mesmo. O homem humilde com uma existência silenciosa, que chegou a um nível de conhecimento onde passa a rejeitar aquilo que enche o coração dos outros homens, negando-se o querer viver, inclinando-se à rejeitar os desejos mundanos que nos levem ao sofrimento contínuo que permeia a vida dos homens que afirmam o seu querer viver e permanecem sendo escravos de desejos e paixões.

Segundo o filósofo quando o mal derivado das vontades egoístas diminui-se no interior humano através da sua renúncia total dos desejos, este homem passará a ter gosto pela vida através de outras perspectivas. O homem que anseia, nutre dentro de si as dores do mundo. O homem que contempla, encontra a paz em si mesmo e Ilumina a todos que estiverem ao seu redor.

Essa nova percepção diante da sua própria existência elevaria o homem a uma nova experiência. Para a Filosofia Budista essa experiência seria o estado de Iluminação ou esclarecimento. Enquanto que na filosofia schopenhaueriana seria o equilíbrio, o repouso e principalmente a paz.

No budismo, o homem deve reprimir suas paixões e desejos mundanos para poder atingir a sua iluminação e escapar do sofrimento. Este mundo seria também ilusório, e por esse motivo não deveríamos nos preocupar com ele mais sim repudiá-lo. Todavia, o filósofo encontra na arte a possibilidade de transcendência, em especial na música, pois estes possuem a capacidade de nos transportar da nossa realidade para qualquer outra, o que nos resgataria momentaneamente da nossa penosa existência. Para ele, somos escravos dos nossos desejos. Mal satisfazemos um e outro já toma o seu lugar, de forma que vivemos insatisfeitos.

Seja no budismo ou na filosofia schopenhaueriana amar o próximo como a si mesmo, pagar o mal com amor, entender a morte como libertação, praticar o asceticismo e encontrar a paz. São pontos que nos levam a negação do querer-viver e a Iluminação e com está podemos contemplar a vida e dela não temermos, mas sim, somente amar. E assim o mundo seria um lugar melhor.

Referências Bibliográficas:

KYOKAI, Bukkyo Dendo. A doutrina de Buda. Trad. Jorge Anzai. 2º ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

NOGUEIRA JR, Renato. A ética da compaixão na filosofia de Schopenhauer. Disponível em: http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/etica-alteridade/artigos/Renato_Nogueira.pdf. Acessado: 15 de setembro de 2015.

REDYSON, Deyve. Schopenhauer e o pensamento oriental: entre o hinduísmo e o budismo. Rev. Religare v. 7, n.1, p.3-16, Março de 2010.

SCHOPENHAUER, A. Dores do mundo. Disponível em: <https://bibliotecadafilo.files.wordpress.com/2013/11/schopenhauer-a-dores-do-mundo.pdf> Acessado: 22 de outubro de 2015.

_____. O mundo como vontade e como representação. 1º tomo. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

A filosofia política de Jacques Maritain como contraste e proposta à democracia brasileira

Jonh Elvis Costa Martins²⁰

RESUMO: A discussão que se segue detém-se na compreensão da dimensão política no pensamento do filósofo e humanista Jacques Maritain, ressaltando a perspectiva democrática e tornando clara a sua eficaz proposta como regime político, objetivando realizar uma análise no que tange a real necessidade da vigência da democracia e da superação de impasses democráticos presentes na realidade brasileira. Refletir nesta perspectiva é tratar a democracia como um ideal histórico concreto que oferece não só uma superação seja às tradições elitizadas, seja à representatividade negativa do povo por meio das eleições, mas sobretudo, a efetivação dos meios pelos quais ela torna capaz a realização da pessoa humana de forma integral. A dimensão democrática da pessoa, portanto, será apresentada num nível que ultrapasse o puramente especulativo e mediante as elucubrações de Maritain, ofereça o vislumbre do real com a sensibilidade que o seu pensamento possui, garantindo assim, uma profundidade crítica e uma eficaz discussão sobre as necessidades reais da humanidade.

PALAVRAS – CHAVE: Política, Bem comum, Democracia brasileira, Democracia da Pessoa.

ABSTRACT: The discussion that follows is contained in the understanding of the political dimension in the thought of the philosopher and humanist Jacques Maritain, emphasizing the democratic perspective and making clear its effective proposal as a political regime, aiming to carry out an analysis regarding the real need of the validity of democracy and democratic overcoming impasses present in Brazilian's reality. Thinking about this view is to treat democracy as a concrete historical ideal that offers not only overcome to the elitist traditions, is the negative representation of the people through elections, but above all, the effectiveness of the means by which it becomes able to carry out the human person in full. The democratic dimension of the person, therefore, will be presented at a level that exceeds the purely speculative and by the ruminations of Maritain, offer real glimpse with the sensitivity that its thinking has, thus ensuring a critical depth and effective discussion of the real needs of mankind.

KEY - WORDS: Policy, Common good, Brazilian democracy, Person Democracy.

INTRODUÇÃO

Pensador contemporâneo, Jaques Maritain, alcançou grande profundidade ao tratar da dimensão democrática, contudo, além de seu pensamento ser humanista, antropológico, político, artístico e pedagógico é, também, cristão: uma característica salutar na explicação de seus conceitos e na forma que eles foram elaborados. Na linha humanista, esclareceu que o ser humano só age com independência se lhe está clara a sua dependência ao absoluto, ou seja, a

²⁰ Faculdade Pan Americana – Graduando em Licenciatura Plena em Filosofia. (Orientador), johnelvis2@gmail.com

Deus; não reduzindo, com isso, a pessoa humana a uma coisa. Isto pode ser possível através de um regime político que lhe garanta a integralidade e realização, ou seja, a democracia.

O conceito de democracia percorreu um processo no qual sofreu modificações, ou em certas circunstâncias, adaptações mediante as fundamentações próprias, seja de cunho filosófico ou de cunho puramente pragmático em cada sociedade que a adotava. Não perdeu, contudo, o que deveria lhe caracterizar como tal: a participação do povo nas decisões de caráter público para o bem comum de todos, embora nem sempre posta em radical vigor, especialmente sob a visão democrática no Brasil, inculcada e sobrecarregada de fatores negativos para sua efetivação como tal.

O PENSAMENTO DEMOCRÁTICO DE JACQUES MARITAIN: CONTRASTE POLÍTICO E PROPOSTA DEMOCRÁTICA

O pensamento do filósofo francês é caracterizado por um humanismo não fechado num antropocentrismo, mas um humanismo que propõe a realização efetiva do homem numa dimensão transcendente, onde a temporalidade deveria ser um prelúdio. Por isso, tudo quanto estiver ligado à pessoa humana deve ser, na temporalidade, dirigido a uma realização de sua dignidade também transcendente.

A pessoa humana, enquanto feita para Deus e para participar dos bens absolutos, ultrapassa a sociedade terrestre, de que é membro, mas enquanto afeita da sociedade o que é, torna-se *parte* da sociedade, como de um todo maior e melhor (MARITAIN, 1946, p. 30).

Com este teor é que se apresenta o pensamento especificamente político de Jacques Maritain, inserindo em seu discurso sobre questões políticas a ideia de dignidade humana como ponto fulcral de sua análise e de suas proposições. E no que tange à democracia, por sua vez, isto não apresenta diferenciações. Sobre esta ele afirma:

Há uma democracia além da democracia segundo Rousseau ou a democracia segundo Proudhon; ela é, segundo nós, a verdadeira substância que a ideologia rousseauísta ou prouthoniana parasitou; é a ela, à *democracia da Pessoa* e da obra comum que tende o movimento ascensional da história. (MARITAIN 1945, p. 64)

Este conceito de democracia da pessoa, embora apareça nas diferentes obras de Maritain, ora como uma forma de governo misto, ora, a partir da obra *Humanismo Integral*, como um regime de governo propriamente dito²¹, foi sempre norteado como uma crítica, especialmente, a Rousseau. Com efeito, faz-se necessário entender, antes de tudo, conceitos

²¹ Esta ideia Maritain não pormenoriza; não aborda conceitos e problemáticas referentes a ela. Isto ele faz em um momento posterior, em outra obra.

específicos da temática que, por sua vez, contrastam com a realidade brasileira a partir de perspectivas específicas.

No cenário democrático considera-se, antes de tudo, o que Maritain destaca como *autoridade e poder* para representar aquilo que revela um regime democrático, que é a “presença efetiva de partidos e eleições diretas e livres” (KINZO, 2003, p. 23), assim como o direito universal ao voto.

O princípio de *autoridade*, ou seja, “o direito de dirigir e de mandar, de ser ouvido ou obedecido por outrem” (MARITAIN. 1946, p. 52), considerado direito natural, é empregado “no sentido de que, de modo geral, é mister haver os que mandam e os que obedecem” (1946, p. 67), não como autodeterminação daquele que o quiser, mas como, do ponto de vista de uma filosofia cristã, “a obra e a participação criada de uma suprema Lei ordenadora ‘justificada em si mesma’ porque idêntica ao Bem comum” (Idem, 71).

Este princípio está em estrita harmonia de relação com *poder*, o qual corresponde “à força de que se dispõe e graças à qual se pode coagir alguém a ouvir e a obedecer” (Idem, 52). “Autoridade e poder são coisas diferentes” (MARITAIN. 1956, p. 147), mas a harmonia que a relação destes princípios possui tem caráter de interdependência e integração, pois:

Qualquer autoridade, do momento em que toca na vida social, é levada a completar-se (por um modo qualquer e que não será, necessariamente, jurídico) com um poder será o que se arriscaria a ser vã e ineficaz entre os homens. É iníquo o poder que não seja expressão de uma autoridade. Praticamente é, pois, normal que a palavra autoridade implique poder e que poder implique autoridade. (MARITAIN 1946, p. 52)

Na dimensão concreta da democracia, tais princípios são exemplificados como o direito ao voto universal, ao evento da participação política do povo nas eleições e, sobretudo, na representação do povo pelos governantes e parlamentares do regime democrático. Antes de prosseguir, vale considerar que, em Maritain, o conceito de autoridade “procede, a princípio, de Deus, e é em Deus que tem o fundamento imediato de seu valor para a consciência e de sua eficácia moral” (MARITAIN 1946, p. 71).

É partindo de Deus que “deriva, também, do povo no sentido de que passa por ele para ir residir em seus legítimos detentores” (MARITAIN 1946, p. 72). Desse modo, Maritain estabelece uma ordem social sobrenatural na relação entre *autoridade e poder* inseridos na regência da democracia, mais do que simplesmente natural.

Na obra *O homem e o Estado*, Maritain desenvolve de forma mais exemplificada esses conceitos, enfatizando a relação existente entre o povo e os governantes no Estado. Além disso, *corpo político* ou *sociedade política* e *Estado* são conceitos fundamentais para a compreensão e interpretação de seu pensamento democrático na relação citada anteriormente.

O corpo político não é nada mais do que uma exigência da natureza, a qual se realiza pela razão. “É a mais perfeita das sociedades temporais. É uma realidade humana total e concreta, tendendo a um bem humano concreto e total – o bem comum.” (MARITAIN, 1956. p. 19).

É uma obra da razão nascida dos esforços obscuros da razão desvencilhada do instinto, e implicando essencialmente uma ordem racional... O corpo político tem carne e sangue, tem instintos, paixões, reflexos, estruturas psicológicas inconscientes e dinamismo, - tudo isso sujeito, se necessário sob coação legal, ao comando de uma ideia e de decisões racionais. (MARITAIN, 1956. p. 19)

Existe, entretanto, uma falsa sinonímia entre tal conceito e *Estado*, mas o autor esclarece que essas *entidades*, como ele próprio chama, diferem entre si “como uma parte difere do todo” (MARITAIN, 1956. p. 19). O Estado, então, é “unicamente a parte do corpo político (o todo) que se refere especialmente à manutenção da lei, ao fomento do bem comum e da ordem pública e à administração dos negócios públicos” (Idem, p. 22).

Para sintetizar, o corpo político corresponde à sociedade de pessoas em geral – o povo – e o Estado ao organismo institucional que garanta a estas a manutenção na vida ordinária. Estes são conceitos que Maritain se preocupa em esclarecer já no início do itinerário de *O homem e o Estado* para ajudar na posterior interpretação de suas colocações, facilitando a compreensão de seu pensamento.

No corpo político encontram-se e de onde emanam a autoridade e o poder, os quais são dirigidos àqueles a quem o corpo político escolher e determinar pela liberdade que lhe é própria e pela vontade que lhe couber. Os governantes, aos quais foi transmitido o poder, sem imposição, são os responsáveis de comandar e administrar o Estado, com a autoridade que lhes foi confiada, para tomar o melhor caminho possível de efetivação do bem em favor de todos, o que se faz necessário para a realização da dignidade que cada um possui como pessoa humana. Assim, “a autoridade exige o poder. E o poder sem autoridade é tirania”. (MARITAIN 1956, p. 147)

Isto fica claro, por exemplo, quanto ao que tange ao bem comum, ao voto e às eleições, elucidadas agora como representação do poder e autoridade do povo, ou do corpo político; ao que concerne à ação do governante mediante os referidos princípios; além da definição e diferenciação de Estado e corpo político, que se demonstram ainda não amadurecidos e não efetivamente compreendidos na trajetória democrática do Brasil.

Para Maritain a democracia possui um caráter natural, como ele afirma em *Sobre a filosofia da história*:

O que pretendo acentuar é que, considerado em seus traços normais e essenciais, o acesso do povo à maioria política e social, é em si mesmo um desenvolvimento

natural – quero dizer algo que corresponde às exigências mais profundas da ordem da natureza, e em que certos requisitos da lei natural se evidenciam. (1967, p. 112-113)

Dessa maneira, o autor postula seu pensamento democrático com grande profundidade teórica que torna necessária a concretização e realização da vigência do regime político. Sendo assim, aquilo que advém da democracia também possui um caráter natural, no sentido empregado por Maritain, como por exemplo, a autoridade.

A autoridade significa, portanto, um direito. Se, no cosmos, uma natureza, como a natureza humana, pode conservar-se e desenvolver-se apenas em um estado de cultura, e se esse estado de cultura necessariamente supõe no grupo social uma função de comando e governo dirigida para o bem comum, é sinal que essa função é exigida pela lei natural e implica um *direito* ao comando e ao governo. (MARIATIN, 1956. p. 147)

A dimensão temporal na sua totalidade implica assim uma vivência conforme a tudo quanto está correlato a esta lei. Entretanto, não se quer tomar as expressões literalmente, nem a interpretação que se faz tem este objetivo. Dessa forma, é mister haver a concordância daquilo que caracteriza o regime democrático, sob os aspectos mais perceptíveis, com aquele seu caráter natural que se desenvolve historicamente.

A liberdade, está entre um dos vários princípios que Maritain aborda dentro da questão democrática, sendo uma constante em suas obras políticas, entendida como liberdade de independência.

Em cada um de nós a personalidade e a liberdade de independência crescem juntas. Porque o homem é um ser em movimento; se não ganha, nada tem e perde o que tinha. É-lhe forçoso conquistar o seu ser. A história toda de sua desgraça e de sua grandeza é a história de seu esforço de conquistar, com sua própria personalidade, a liberdade de independência. É chamado à conquista da liberdade. (1946, p. 22)

Nesta perspectiva da conquista, o homem, entendido como pessoa humana, que está posto sob as aspirações próprias de sua personalidade, realiza-a de dois modos: *um falso* e um *verdadeiro*. O falso modo de conquistar a liberdade se dá mediante a retirada da dimensão transcendental da própria personalidade e, conseqüentemente da própria liberdade. “Ao contrário, o verdadeiro modo de entender a conquista da liberdade repousa numa filosofia da *analogia* do ser e da *transcendência* divina, para a qual a independência e a liberdade se realizam nos diversos graus do ser...” (MARITAIN 1946, p. 25)

Partindo destas afirmações, Maritain, em *Princípios de uma política humanista*, segue suas formulações abrangendo outros fatores que, concomitantemente se integram e exigem a presença um do outro para ser esclarecido e, até mesmo, completado em seu sentido mais perfeito. Pois, mediante a conquista da liberdade por parte da pessoa humana, o alcance de uma *autonomia* lhe é, também, exigido.

A autonomia de uma criatura inteligente não consiste em não receber qualquer regra ou medida objetiva de um outro senão ela mesma, mas em conformar-se voluntariamente com isso porque sabe serem elas justas e verdadeiras, e porque ama a verdade e a justiça. (MARITAIN 1946, p. 25)

Falar de liberdade que seja conquistada não como algo que exista fora da pessoa, mas como aquilo que só lhe é dado “nas potências radicais de seu ser” (MARITAIN 1946, p. 26) onde esta implique numa autonomia que garanta sua aderência na verdade, é falar também de uma justiça que permeia a conquista da liberdade e torna permanente a aderência da autonomia na verdade.

Sobre *justiça* como aquilo que perpassa tudo quanto diz respeito às questões políticas e sociais, não há uma conceituação específica, mas “na origem do pensamento democrático – tomado em sua verdade humana – não há desejo de ‘só obedecer a si mesmo’; há o desejo de só obedecer ‘se for justo’”. (MARITAIN. 1946. p. 68). Com efeito, justiça está inteiramente ligada à democracia, sendo impossível pensar uma sem a outra.

Por sua vez, esta relação é representada pelas *leis*, que são “as últimas determinações estruturais que compõem a formação do corpo político e que derivam da constituição posta em vigor e ligada ao movimento da vida...” (Idem. p. 90). Noutro momento, ele ressalta a distinção necessária existente entre lei e decreto.

A lei pertence à esfera das *formas estruturais* da autoridade; o decreto, à esfera do *exercício essencial* da autoridade... Uma *lei* é uma regra geral e durável (geral, isto é, fixando no corpo social certa *relação funcional*; durável, indo de si *para além do momento presente* ou da circunstância presente e *concebida para não se alterar*). Um decreto é uma ordem particular fixando um *ponto de fato* nos quadros da lei e fazendo parte de dada circunstância por um dado de tempo. (Idem. p. 93)

Dentro da mesma perspectiva personalista, além da lei e da liberdade postas numa dimensão de justiça que ultrapassa a mera e susceptível corrupção temporal, está também a dimensão da *dignidade* da pessoa humana. Tudo o que o humanista cristão aborda no campo da democracia está voltado para a realização dos anseios mais profundos do homem. “A democracia pode ser desastrosa, grosseira e defeituosa... Entretanto, é a democracia a única via através da qual podem passar as energias progressistas da história humana” (MARITAIN. 1956. p. 74).

Para finalizar as questões e conceitos que até então correspondem aos critérios básicos em Maritain para a compreensão do seu pensamento democrático, faz-se mister elucidar ainda dois pontos. O primeiro ponto é o que marca a política moderna: a *racionalização técnica da vida política*. “Na aurora da ciência e da história moderna brindou-nos Maquiavel, em seu *Príncipe*, com uma filosofia da mera racionalização técnica da política” (MARITAIN. 1956,

p. 70), sendo o marco dum processo de instauração da subordinação do comportamento dos homens àquilo que convier à situação dada.

Assim, “o maquiavelismo é uma filosofia da política que afirma: de direito, a boa política é uma política supramoral ou imoral, e deve, em virtude de sua própria essência, recorrer ao mal” (MARITAIN. 1999. p. 99). Portanto, a partir dele, “ficou sendo a política a arte de conquistar, de conservar o poder por todos os meios – menos por bons meios, quando a oportunidade se oferece, o que não é frequente – com a única condição de que sirvam para alcançar êxito” (MARITAIN, 1956, p. 70)

O outro ponto está, com efeito, em contraste absoluto ao primeiro. Ele consiste numa *racionalização moral da vida política*. Esta é a única forma possível de expressar uma verdadeira oposição à racionalização técnica da vida política. Conforme afirma Maritain: “a racionalização da política só será verdadeiramente completada e verdadeiramente real, quando for realizada no plano da sabedoria prática e da verdadeira moral, da verdadeira ética política” (1999, p. 101).

Para ele ainda, a racionalização moral da vida política, representa a superação dos meios maléficos absolutizados em si mesmos. E isto significa:

O reconhecimento dos fins essencialmente humanos da vida política e de suas fontes mais profundas: a justiça, a lei e amizade mútua... Significa um esforço incessante no sentido de pôr as estruturas vivas e dinâmicas do corpo político a serviço do bem comum, da dignidade da pessoa humana e do sentimento de amor fraterno. (1956, p. 73)

O pensamento maritainiano democrático perpassa, portanto, princípios que ele identificou em democracias de diversas sociedades e que, pela sua reflexão, sabe que é possível uma efetivação, posto que estes não estão distantes do que a democracia é, ou pelo menos tenta ser, ao longo do tempo nas sociedades e que estão presentes também na democracia brasileira.

A DEMOCRACIA MARITAINIANA APRESENTADA COMO PROPOSTA E SUPERAÇÃO PARA A REALIZAÇÃO DE UMA VERDADEIRA DEMOCRACIA

A racionalização técnica ocorrida com a modernidade em várias dimensões do real, catastroficamente na dimensão política, a qual teve como ator fundamental o florentino Nicolau Maquiavel, é percebida por Maritain como puro reducionismo. E mais ainda, como uma violação política. Essa violação é especialmente uma violação ética, pois “a política é um ramo da ética, mas um ramo especificamente distinto dos outros do mesmo tronco.” (MARITAIN. 1999, p. 97).

A desapropriação dos valores e a destituição de princípios fundamentais para o verdadeiro alcance do bem comum, da justiça e da realização da dignidade da pessoa humana é a herança deixada por Maquiavel em termos gerais da dimensão política. É esta violação política que precisa ser superada no campo democrático. Ela se apresenta descaradamente nas relações que se dizem democráticas, seja entre os governantes e parlamentares, seja entre estes e o povo, à procura de uma finalidade que se encerra na satisfação dos interesses apenas das partes, ou de uma sobre as outras e não em vista do todo. É essa violação que Maritain encontra na racionalização da vida política, esclarecendo seu caráter puramente técnico e superficial, que não toca às reais e emergentes necessidades de realização do bem moral, comum, pessoal e democrático, ou seja, da própria felicidade da sociedade.

A racionalização técnica atribuiu ao Estado, assim como a toda política, “um poder cada vez maior à burocracia, isto é, um aumento do poder do corpo estável de funcionários e técnicos responsáveis pelo funcionamento da máquina do Estado.” (SUNG 1995, p. 75), tornando, dessa maneira, toda relação política uma relação administrativa. Nesta, o que vale não é a preocupação “em discutir a moralidade dos objetivos, mas somente a eficácia dos meios para atingi-los” (SUNG 1995, p.72). É visualizando, todavia, esta realidade que Maritain afirma com êxito: “aplicar meios intrinsecamente maus para alcançar um fim intrinsecamente bom é simplesmente uma insensatez e um despautério” (MARITAIN 1956, p. 69).

No Brasil, tanto no reducionismo administrativo, quanto no separatismo ético dos meios e dos fins, em termo político, essa realidade trata-se de um:

Complexo de cultura política, procedimentos institucionais e mecanismos políticos que preservam a existência de um sistema oligárquico. Esse sistema consagra e reproduz o governo de grupos minoritários que, utilizando-se privilegiadamente do aparelho de Estado, usam os recursos públicos essencialmente para o seu benefício. (MOISÉS 1986, p. 82).

A racionalização da vida política se apresenta para Maritain em dois modos opostos: “o mais fácil – mas que termina mal – é o meio técnico ou ‘artístico’. O mais exigente – mas também o mais construtivo e progressista – é o meio moral...” (MARITAIN 1956, p. 69). Este segundo, como já visto, é o que norteia toda discussão democrática que Maritain realiza, mesmo que não explicitamente em todos os fatores, pois foi “esse meio de racionalização da política que resultou na concepção democrática, posta em prática durante o último século” (MARITAIN 1956, p. 73).

O corpo político, assim, do qual já se está clara a definição, tem por finalidade natural:

Qualquer coisa de substancialmente bom e ético, implicando, ao menos entre os povos nos quais se enraizou o Cristianismo, uma efetiva – embora, sem dúvida,

sempre imperfeita – concretização dos princípios evangélicos na existência terrena e no comportamento social (Idem, p. 68).

Tendo claro este fim ao qual o corpo político é chamado a se realizar, faz-se necessária sua atuação na vida política como o agente por excelência de fiscalização estatal. Para isso, a utilização de meios que correspondam coerentemente aos fins não deve ser banalizada. Pois no jogo democrático não existe aquele que é isento de prestar as devidas contas ao todo, que é o corpo político, porque responsável pelo bem comum da sociedade política. Tal fiscalização tem o povo não só a obrigação de fazê-la, bem como, àquela correspondência própria ao que lhe é essencial em termos democráticos, pois esta é o “governo do povo”.

Sobre isso, toma-se a *autoridade* como o pressuposto máximo da necessária interação entre o governante e o governado no regime democrático, além de ser o motivo primeiro pelo qual o Estado deva ser fiscalizado. Desse modo, o Estado maquiavélico precisa ser superado, seja pelo fato de provocar um processo de autodestruição do corpo político, seja porque não é senão uma ilusão de êxito imediato. Ora, “o êxito imediato é o êxito de um homem, não o êxito do Estado ou de uma nação, de acordo com a duração adequada às vicissitudes de um Estado ou as vicissitudes de uma nação” (MARRITAIN 1956, p. 72). Não é possível pensar em fiscalização do Estado democrático sem que esta presuma a superação da política maquiavélica, muito embora isso seja difícil, como se apresenta o atual cenário da democracia do Brasil.

A justiça seria, portanto, o verdadeiro sinal que resultaria da possível superação. E “sendo verdade que a política é qualquer coisa de intrinsecamente moral, a primeira condição da boa política é que seja justa” (MARRITAIN 1956, p. 72). É na justiça que a autoridade concorda em sua efetivação, pois seu trabalho, conjugado a justiça, não visa outra coisa a não ser o bem comum. Este, por sua vez, é de inteira responsabilidade daquele a quem a autoridade, como direito natural, foi-lhe confiada, ou seja, ao governante eleito pelo próprio povo que é o detentor por excelência da autoridade. Sobre esta relação, conclui-se que:

Não há autoridade onde não há justiça. Uma autoridade injusta não é autoridade, como uma lei injusta não é lei. Nas origens do sentimento democrático, não existe o desejo de obedecer apenas a si próprio, como Rousseau pensava, mas antes o desejo de obedecer apenas porque é justo. (MARRITAIN 1956, p. 148).

Apresenta-se na realidade democrática do Brasil, contudo, uma falsa justiça, conseqüente de uma não efetivação da autoridade do povo em relação a sua representatividade no Estado. Justiça não é retribuição de favores; não é equiparação entre interesses realizados; não é quando um parlamentar, querendo ser eleito, distribui obséquios à população; não é,

muito menos, quando a população pensa ser justa ao dar seu voto a essa espécie de candidato político.

Tal situação demonstra amplamente seu sentido quando se observa a realidade. Fatos do próprio processo democrático do Brasil estão longínquos de transparecer fielmente a relação salientada. É o que José Álvaro Moisés afirma quando distingue o “país real” do “país formal” na tradição política do Brasil:

Em primeiro lugar é preciso considerar que a cultura política tradicional brasileira implica um componente fortemente antipolítico: a população não participa (a não ser em raras ocasiões, como o momento eleitoral), não se sente representada e tem um acentuado sentimento de que a política é uma atividade própria das elites, distantes, portanto de seu alcance; em segundo, a própria tradição político-institucional reconhece a distância histórica que quase sempre existiu, de fato, entre o funcionamento das instituições políticas e as experiências e expectativas populares, dotando-as de um pesado componente de artificialismo. (1986, p. 80).

A superficialidade presente no regime democrático brasileiro, entretanto, não é motivo de desacreditar totalmente no sistema, muito menos de agir como se fosse algo muito distante de ser superado. Pois a democracia no Brasil não está de todo acabada. É um processo de construção ainda não finalizado.

Em função da justiça os fatores que causam danos à democracia: a corrupção, o desleixo pelo bem comum, a negligência das necessidades humanas dignas para a população,

O maquiavelismo e a perversidade política...tendem, por si mesmos, à auto-destruição: e não é em virtude do maquiavelismo e da perversão políticas, é em virtude de outras condições a neutralizarem de fora os próprios efeitos desses vícios, que o sucesso se produzirá então. (MARITAIN 1946, p. 219-220)

Fatos como estes não estão em correspondência àquilo que se espera de um regime democrático, entretanto, não é difícil perceber que eles, ainda assim, estão carregados por fortes tendências historicamente construídas e culturalmente enraizadas que ora se apresentam como um verdadeiro veneno à democracia, ora como uma esperança sempre crescente de um progresso humano e democrático no país. Pois assumir essa problemática sem tentar, ao menos, encará-la sob as perspectivas das possibilidades é fechá-la num reducionismo ainda mais acentuado do que aquele que já está presente na sociedade em termos políticos.

O ser ou não ser bom não implica reconhecer a legitimidade do não bom, do que é mau, mas a entender que as possibilidades não são as próprias finalidades encerradas em si mesmas, pois as finalidades boas não podem legitimar meios maus.

A política puramente artística, liberta da ética – isto é, liberta do conhecimento prático do homem e da ciência dos atos humanos, das finalidades humanas e do agir verdadeiramente humano – nada mais é do que um cadáver de sabedoria política e de prudência política (Idem, p. 190).

O grande problema da política moderna é que os meios não são considerados na perspectiva do fim. Há somente uma grande luta entre os melhores meios individuais de conseguir certo domínio financeiro e partidário, com a finalidade única de se opor a tudo quanto ainda se puder alcançar de bom, na plena acepção do termo. No retrato atual da realidade brasileira a única finalidade dos meios políticos é de aumentar os meios.

Maritain afirma existir corpos intermediários dentro do corpo político e uma animação espiritual e política que colaboram para a tomada de consciência da necessidade de uma melhoria em termos políticos. Estes corpos existem independentes da própria democracia, mas nela se ajustam e se integram para o aperfeiçoamento da estrutura do sistema, dotado de partes necessárias umas às outras. Conforme ele sublinha:

A vida familiar, econômica, cultural, educativa, importa tanto quanto a vida política para a própria existência e prosperidade do corpo político. Todos os tipos de leis, desde as regras grupais, espontâneas e não formuladas, até o direito costumeiro e a lei no sentido pleno de termo, contribuem para a ordem vital da sociedade política (1956, p. 21).

No que diz respeito aos partidos políticos a perda de identidade democrática, a redução dos interesses comuns às ambições de grupos alheios à sociedade política, isentos do compromisso geral, são motivos pelos quais vale ressaltar o que afirma Maritain:

Estamos persuadidos de que a supressão dos partidos não é o que importa, e, sim, a supressão do que os corrompe, tornando-os instrumentos de corrupção do bem público. Para tanto o que é preciso é tornar independentes deles o Estado e o próprio governo da cidade... tornando-se este antes uma escola política do que um partido tal como os que atualmente conhecemos. (Idem, p. 85)

Para o autor francês, a representação política parece-lhe normalmente necessária. Entretanto, ele manifesta

Seu descontentamento para com os partidos políticos de algumas democracias parlamentares. Objeta que estes têm demasiada influência sobre o governo do Estado, o que gera frequentemente o uso do poder para os interesses do partido ou de seus membros, corrompendo a representação política e limitando perniciosamente o exercício legal da autoridade do governante. O governo torna-se prisioneiro dos partidos e incapaz de buscar o bem comum. (POZZEBON, 1998, p. 146)

A degradante situação “eleitoreira” apresenta-se como corolário histórico do voto de cabresto, das oligarquias rejuvenescidas pelos interesses partidários e a troca de benefícios, dos quais os governantes não são os donos, mas se outorgam o direito de sê-lo. Também o partidarismo, a politicagem, o clientelismo, o apadrinhamento, a demagogia representam verdadeiros espinhos cravados na democracia no Brasil. Neste sentido está inserida a dimensão dos partidos políticos, que Maritain entende que “o ideal fosse constituídos como fraternidades políticas, livres e múltiplas, independentes do Estado, expressão de correntes de

pensamentos político e catalisadoras do esforço pessoal moral e espiritual de seus membros.” (POZZEBON 1998, p. 148)

Vale considerar que a racionalização moral, “na presente era, é a tentativa levada a cabo pela filosofia humanista que, guiada por um ideal histórico concreto, visa à instauração de uma cidade justa e fraterna” (POZZEBON 1998, p. 170). Tudo que foi apresentado, portanto, não está em desacordo com uma proposta francamente humanista, entretanto não reducionista. Pois, “a democracia permite o acesso de todos os cidadãos às bases iniciais da liberdade de expansão²², com isso franqueando os caminhos do homem para Deus, sumo bem e suma liberdade” (POZZEBON 1998, p. 171).

Por isso, a democracia proposta por Maritain, não é utópica, mas Orgânica. É orgânica porque se apresenta como um verdadeiro organismo social, composto de pessoas e não de individualizados funcionários autômatos que gerenciam uma indústria, ou seja, é uma democracia da Pessoa. É orgânica porque abarca em si, com o resgate ético, os valores e princípios que compõe o homem em sua totalidade, a sua integralidade. Orgânica porque é pautada numa política que está “atenta ao destino eterno do homem e às verdades do Evangelho, e conhece em sua ordem própria, na medida adaptada a seus fins temporais, algo do espírito do amor e do perdão” (MARITAIN 1946, p. 214).

A democracia apresentada por Maritain “está na linha das aspirações da natureza racional visando sua perfeita realização... contanto que a não estraguem, de antemão, com utilizações partidárias ou contrafacções” (MARITAIN, p. 64-65). Esta, portanto, é a via privilegiada para alcançar o que a filosofia política humanista tem por objetivo: “a realização do bem comum, a racionalização moral da vida política e a instauração de uma sociedade mundial capaz de solucionar seus conflitos sem guerras” (POZZEBON 1998, p. 180).

CONCLUSÃO

A democracia da Pessoa, como ideal histórico concreto, seja às tradições elitizadas, seja à representatividade negativa do povo por meio das eleições, oferece não só uma superação, mas acima de tudo uma plena realização dos meios pelos quais ela torna capaz a realização, também, da humanidade. O latente e paulatino progresso integral deve submergir, por meio deste ideal, com força perene que alimente o desejo de cada pessoa social, de cada

²² Esta corresponde em significado àquela liberdade de independência salientada anteriormente.

comunidade social em fazer prosperar a realidade do bem comum, diante da inconformidade, da desigualdade, da injustiça, e do desprezo pela vida.

REFERÊNCIAS

DAGNINO, Evelina. Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando? In: MATO, D. **Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización**. Caracas: Faces - Universidade Central de Venezuela, 2004.

KINZO, Maria D'Alva G. **Partidos, eleições e democracia no Brasil pós-1985**. RBCS, São Paulo, v. 19, n.54, p. 23 – 40, fev. 2004.

MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado**. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

_____ **Por um humanismo cristão**. São Paulo: Paulus, 1999.

_____ **Princípios de uma política humanista**. Rio de Janeiro: Agir, 1946.

_____ **Sobre a filosofia da história**. Trad. Edgar de Godoi da Mata Machado. São Paulo: Herder, 1967.

MOISÉS, José Alvaro. **Dilemas da consolidação democrática no Brasil**. Lua Nova, São Paulo, n.16, p. 47 – 86, mar. 1989.

POZZEBON, Paulo Moacir Godoy. **Fundamentos do pensamento democrático de Jacques Maritain**. Londrina: UEL, 1998.

SUNG, Jung Mo; SILVA, J. C. **Conversando sobre ética e sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1995.

A Determinação da Felicidade pela Virtude, nos Livros I e II da *Ética a Nicômaco*

Matheus Colares do Nascimento²³

Resumo: Minha proposta é articular os conceitos com os quais Aristóteles estabelece as bases do que chamamos até hoje de ética, e que foram expostos nos Livros I e II da *Ética a Nicômaco*. São os conceitos clássicos de felicidade, fim, boa ação, hábito e virtude, que quando mal associados levam a afirmação de uma moral da eudaimonia quando o filósofo, na verdade, põe a ênfase na virtude, na "areté". Pretendo mostrar que, segundo Aristóteles, a felicidade só pode ser uma consequência da ação virtuosa

Palavras-chave: Felicidade em geral, Hábito, Virtude, Eudaimonia.

Decerto, foi pródigo o trabalho interpretativo acerca deste conceito em todas as épocas passando da idade média até nossos tempos, tendo muitas vezes, e em maior abundância nestes últimos, muitas interpretações hedônicas em relação ao que efetivamente envolve a ideia de *eudaimonia*. Não compartilhando com estas muitos pontos em comum, tento sobretudo com este artigo fundamentar uma perspectiva contrária àquela que defende que a felicidade em geral seja finalidade da vida. Segundo nossa interpretação, o ponto de vista o qual quisera fundamentar o filósofo nos primeiros dois livros da *Ética a Nicômaco* não poderia ser este, mas sim aquele que afirma que “O Bem” teleológico para os homens deveria relacionar-se com a felicidade na medida em que houvesse possibilidade da existência de um acordo entre felicidade e virtude, ao que se referira por *eudaimonia*.

Ater-me-ei a análise do conceito sob a perspectiva ética com o objetivo de ressaltar os aspectos positivos e negativos da felicidade face à vida social. Onde surge a necessidade de fazer primeiramente uma exposição propedêutica sobre a felicidade em geral, para que dessa forma diferenciemo-la da “*Eudaimonia*”, cujo sentido, com efeito, diz mais respeito a como se dá o acolhimento da virtude.

A via metodológica usada por Aristóteles nos capítulos iniciais da *Ética a Nicômaco* consiste em expor a ideia de “Bem” como fim teleológico associando-a à de felicidade

²³ Universidade Federal do Pará, Graduando do Curso de Filosofia, Prof. Dr. Pedro Paulo Corôa, matheuscolares12@gmail.com

enquanto fim humano. A problematização do texto dar-se-á, exatamente neste *intermezzo*, uma vez que a ideia de felicidade, ela mesma, é obscura e, pelo menos entre nós, tem uso desleixado.

Segundo levantamento das opiniões vigorantes entre os homens feito pelo filósofo acerca do o fim da vida e do homem, constatara que segundo estes o fim da vida consistiria majoritariamente em passar a estar em posse da felicidade. Portanto, o filósofo empreende saber qual é propriamente a essência desta felicidade.

Eis onde tem início o desenrolar de alguns aspectos contraditórios da felicidade em relação à vida na *pólis*.

Isto pois, segundo o filósofo, embora para estes a ideia de felicidade seja o que mais comumente é objeto de anseio, ela mesma, não se constitui por unanimidade clara e unicamente como uma coisa só.

Para uns é alguma daquelas coisas obvias manifestadamente boas, como o prazer, a riqueza, ou a honra; para uns é uma coisa para outros, outra – muitas vezes até para o mesmo podem ser coisas diferentes. Para quem está doente é a saúde, para quem é pobre, a riqueza. Tendo consciência da sua própria ignorância, muitos dizem ser qualquer coisa de monta, muito acima das suas capacidades, e que eles admiram. (ARISTÓTELES, 2009, p. 20).

Com efeito, o que pode ser claramente compreendido na intenção de Aristóteles com tal proposição é que a felicidade em geral sempre será algo que serve a cada um indivíduo, em relação àquelas coisas que são particularmente objetos de sua predileção, o que a torna algo impossível de ser generalizado. Isto, sobretudo, nos mostra o caráter egoísta e litigioso das relações humanas, em que a felicidade das partes isoladamente é tomada como fim a ser atingido.

Uma vez constatado que os homens nutrem opiniões tão distintas sobre a questão, a admissão de um sentido arbitrário de felicidade ou de todos os sentidos de felicidade concomitantemente para representar o fim de toda ação tornaria a vida humana um eterno conflito entre os fins particulares de cada um, ou as felicidades de cada um; coisa que seria inadmissível para Aristóteles. Por isso, o filósofo tenta argumentar em favor da existência de uma felicidade determinada pela virtude, i. e., a *eudaimonia*.

Segundo o filósofo, a *eudaimonia* está ligada ao aspecto social da vida humana, que consiste em regulamentar a conduta conforme o conceito de virtude, a qual é sedimentada pela ideia de justiça, tratada no livro V da *Ética a Nicômaco*, enquanto o fazer bem para outrem. Com efeito, no contexto da vida política as ações humanas devem ser representadas sob uma perspectiva generalizante, na qual “O Bem” teleológico deve ser o bem da *pólis*. Sendo assim, a virtude deve ser a verdadeira finalidade da vida e as ações praticadas segundo

ela visadas, se, pois, a felicidade ainda possui lugar no contexto da vida social é na medida em que a virtude a permite, isto é, na medida em que é *eudaimonia*.

Desde “A Política” o filósofo vem argumentando que a função da comunidade é o bem-estar dos cidadãos, entretanto, segundo ele, é somente numa comunidade política bem estruturada, i. e., na *pólis*, que o homem pode, de fato, alcançar o verdadeiro fim da vida, na medida em que é *zoón politikón*; que é a verdadeira felicidade, a felicidade virtuosa ou *eudaimonia*. Penso que, além disso, seguindo este sentido na fundamentação do pensamento ético-político de Aristóteles, não teria sido, com efeito, à toa o esforço que próprio filósofo despendera tentando juntar os cacos das teorias comuns levantadas acerca da felicidade para a partir delas fundar a sua própria passando a trabalhar os conceitos como o de finalidade, virtude e hábito. Estes entre outros indícios influenciam nossa interpretação.

Quanto à maneira de atualização da *eudaimonia*, segundo a qual unicamente se obtém êxito na tarefa de alcançá-la; Aristóteles argumenta que isto não poderia, em absoluto, ser levada a termos naturalmente, mas antes, tal atualização, dar-se-ia por meio do acolhimento de certos hábitos em conformidade com cada virtude em particular, cuja concretização nos levaria efetivamente à *eudaimonia*; diz ele: “nos tornamos justos praticando ações justas, temperados, agindo com temperança, e, finalmente, tornamo-nos corajosos realizando atos de coragem [...]” (ARISTÓTELES, 2009, p. 41). Isso requereria de nós uma certa “desnaturalização”, o que, em geral, é um processo árduo e doloroso, e, por isso, o acolhimento do hábito, muitas vezes, pode dar-se através de coerção, já que a prática da ação virtuosa não está, a princípio, de acordo com a maioria das vontades particulares. Por isso Aristóteles afirma que, na verdade, o homem existe em constante tensão consigo mesmo, em vez de numa condição de estabilidade interna.

O problema desta tensão pode ser resumido nos seguintes termos: o homem de início rejeita os hábitos que devem ser acolhidos, originados a partir da ideia de virtude. Nós, diz o filósofo, naturalmente preferimos as ações que partem de nossa individualidade e visam somente satisfazer o bem individual que corresponde à nossa própria felicidade. Por outro lado, é-nos obrigatório agir virtuosamente pela vida que levamos como ser social. Com efeito, podemos observar que se o objetivo do filósofo na obra é de fato fundamentar uma felicidade determinada pela virtude, ele não poderia considerar isoladamente os aspectos individuais e empíricos, de um lado, ou os sociais e morais, de outro, como sendo suficientes para dar conta da existência humana em sua plenitude.

A saída do filósofo para tal problema consiste na fundamentação do seu conceito de felicidade, que visa dar conta tanto como de um aspecto da natureza humana quanto de outro.

É de antemão defendido por ele que embora haja a luta interna do homem contra seus impulsos e que necessitemos satisfazê-los por natureza e ser virtuosos por dever; devemos abster-nos de certos prazeres em certos momentos em prol do bem que é maior que a satisfação individual.

Porém, se se houvesse atido Aristóteles em tal ponto levando a termos sua doutrina ética, encontrar-nos-íamos perante uma grande lacuna a ser preenchida, visto que ainda teríamos o problema supracitado para resolver e a seguinte pergunta para responder, a saber, “por que meios passaríamos de um estado em que não possuíssemos hábitos para um em que de fato dispuséssemos deles? Ou “de que maneira é possível para o homem acolher certos hábitos? Decerto não o fazemos de bom grado, se dissemos que são como que coerções com vistas à educação moral de cada cidadão. Com efeito, se Aristóteles dá a definição teleológica do homem em *A Política* como *zoón politikón* é porque a natureza humana existe em conformidade com a possibilidade de acolher esses hábitos da vida social em uma sociedade política, pois neste tipo de associação o homem busca além da sobrevivência a boa vida (que implica em levar a vida segundo a virtude). Assim encontrara boa saída para a questão ao dizer que por este motivo, a prática deste tipo de ação e o acolhimento dos bons hábitos, mesmo que não ocorram naturalmente, não poderiam prejudicar a nossa natureza nem ser contrários a ela em nenhum aspecto, mas antes, se, para o filósofo, isto é algo possível de ser realizado é necessário que já de antemão sejamos dotados de uma predisposição para fazê-lo, propriedade exclusiva do ser-humano, diz ele:

Nada <referindo-se a outros entes que não o homem> do que é constituído naturalmente de uma determinada maneira poderá ser habituado a ser de outra maneira. As excelências, então, não se geram em nós nem por natureza, nem contra a natureza, mas por sermos constituídos de tal modo que podemos, através do processo de habituação, acolhê-las e aperfeiçoá-las [...] (ARISTÓTELES, 2009. p. 40).

Tal condição de possibilidade, por assim dizer, é, segundo o filósofo, o fato de que em nós é permitido o desenvolvimento de um certo gosto pelas boas ações, do mesmo modo que se tem, por exemplo, gosto por outras coisas em particular E, assim, o homem poderia extrair da prática da ação virtuosa o prazer que não pode ser excluído da somatória dos móveis da ação humana. Tal possibilidade é a premissa que faltava para a conclusão do raciocínio acerca do acolhimento dos hábitos e, portanto, a resposta da pergunta levantada há pouco.

Assim, em seguida poderíamos afirmar que para o filósofo, o virtuoso não seria propriamente aquele que age pelo agir e pela ação em si mesma, mas sim aquele que por dispor dos bons hábitos, age, e que além disso sente prazer em praticar ações que estão em conformidade com tais hábitos, em relação a isto diz o filósofo: “Uma indicação das

disposições éticas é dada pelo prazer e pelo sofrimento que acompanham as nossas ações.” (ARISTÓTELES, 2009, p. 43). Este tipo de prazer, na opinião do filósofo, é o mais nobre, na medida em que acorda com a definição de felicidade determinada pela virtude e todas as dificuldades que estão envolvidas acerca do modo de alcançá-la, cuja realização embora ainda acompanhe um sentido de prazer em geral e seja caracterizado como felicidade, limita mais a fundo esta simples definição, cujo uso *latto* nos poderia remeter a algo efêmero e múltiplo, quando na verdade a noção correta de *eudaimonia* se refere a algo que se prolonga de maneira estável e que é duradouro.

Bibliografia:

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. 1ª ed. São Paulo: ed. Atlas, 2009. 280 p.

_____. Éthique a nicomaque. 4. ed. Paris: J. Vrin, 1979. 539 p. (Bibliothèque des textes philosophiques).

_____. A Política. Livro I, cap. I. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Ícone, 2007. 272 p. (Coleção fundamentos da filosofia).

_____. La Politique. Livro I, cap. I. 3. ed. Paris: J. Vrin, 1977. 595 p. (Bibliothèque des textes philosophiques).

_____. Ética a Eudemo. Tradução Edson Bini. 1ª ed. São Paulo: EDIPRO, 2015. 315 p. (Série Clássicos Edipro).

AGGIO, J.O. (2013). Prazer e Virtude segundo Aristóteles. *doisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 2, p.315-342, outubro de 2013.

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica, v. III. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 552 p.

_____. Suma Teológica, v. IV. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 952 p.

KANT, I. Crítica da Razão Pura. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980. 397 p. (Os Pensadores).

_____. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Porto Alegre: Barcarolla, discurso editorial, 2009. 501 p. (Coleção Philosophia).

A Cognição nas Plantas

Patricia dos Santos Rocha²⁴

Prof. Dr. Antonio Sergio da Costa Nunes²⁵

RESUMO: O objetivo desse trabalho é fazer uma reflexão sobre a como se dá o conhecimento na Filosofia Moderna com o seu precursor René Descartes e na Filosofia Ecológica. Argumentando se é possível a cognição nas plantas, sendo que a possibilidade do conhecimento sempre foi para a Filosofia um problema não resolvido, no entanto, conjecturar que as plantas têm linguagem, memória e são capazes de fazer escolhas, para a Filosofia é superar sua própria tradição. Mostrando que a herança do dualismo cartesiano atravessou a história da filosofia em busca de uma resposta plausível de como acontece o conhecimento, mas não encontrou. Vários outros filósofos posteriores a Descartes tentaram solucionar esse problema, mas também não conseguiram. A Filosofia da Mente também faz indagações a respeito do dualismo: “serão mente e corpo a mesma coisa?”. No entanto, a Filosofia Ecológica, resolveu o problema do conhecimento, através da “interrelação entre organismo e ambiente ecológico”. A metodologia utilizada agrega aspectos ecológicos de “informação e percepção-ação” dos organismos e de suas interações com o ambiente. Portanto, a Filosofia Moderna passou muito tempo procurando saber como se dá o conhecimento e não conseguiu respostas concretas, mas somente ficaram dúvidas que perpetuaram a história da Filosofia. Enquanto que a Filosofia Ecológica através de uma visão sistêmica trás a possibilidade do conhecimento nas plantas. Existe uma rede informacional entre organismo e ambiente, onde eles estão conectados entre si. Dessa forma, o conceito de percepção nos faz entender que os organismos conseguem perceber a si próprios dentro do ambiente, sua localização e sua relação com outros organismos e com o ambiente, sem precisar ter um cérebro para que haja informação.

Palavras-chave: Ambiente, Conhecimento, organismo, Filosofia, Filosofia Ecológica.

SUMMARY: The objective of this work is to reflect on how is the knowledge in Modern Philosophy with its precursor René Descartes and Ecological Philosophy. Arguing it is possible to cognition in plants, with the possibility of knowledge has always been to Philosophy an unresolved problem, however, speculate that plants have language, memory and are able to make choices for the philosophy is to overcome its own tradition. Showing that the legacy of Cartesian dualism went through the history of philosophy in search of a plausible response as is knowledge, but did not find. Several other later philosophers Descartes tried to solve this problem, but also failed. The Philosophy of Mind also makes

²⁴ Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Pará. Orientador: Prof. Dr. Antonio Sérgio da Costa Nunes. Área de pesquisa: Filosofia Ecológica. Email: patty1035@hotmail.com

²⁵ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (1989), graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Pará (1980), mestrado em Letras: Linguística e Teoria Literária pela Universidade Federal do Pará (1997) e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2009). Atualmente é adjunto nível 2 da Universidade Federal do Pará. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Linguagem e Filosofia Ecológica a partir da Teoria dos Sistemas Complexos, Filosofia Moderna e Contemporânea atuando principalmente nos seguintes temas: certum, mente primigênia, filologia, filosofia ecológica e linguagem mítica. Com pós-doutorado em Filosofia Ecológica realizado na UNESP de Marília-SP sob a supervisão da Profa. Dra. Maria Eunice Quilici Gonzalez.

inquiries about the dualism: "mind and body are the same thing?". However, the Ecological Philosophy, solved the problem of knowledge through the "interrelation between organism and ecological environment." The methodology combines ecological aspects of "information and perception-action" of organisms and their interactions with the environment. Therefore, the Modern Philosophy spent much time trying to find out how is the knowledge and failed concrete answers, but only were doubts that perpetuated the history of philosophy. While the Ecological Philosophy through a systemic view behind the possibility of knowledge in plants. There is an information network between organism and environment, where they are connected to each other. Thus, the concept of perception makes us understand that the organisms can perceive themselves from the environment, its location and its relationship with other organisms and the environment without having a brain so there is information.

Keywords: Environment, knowledge, organization, philosophy, ecological philosophy.

1. INTRODUÇÃO

As plantas tem cognição? A possibilidade do conhecimento sempre foi para a Filosofia um problema não resolvido, no entanto, conjecturar que as plantas têm linguagem, memória e são capazes de fazer escolhas, para a Filosofia é superar sua própria tradição.

O objetivo desse trabalho é fazer uma reflexão sobre a possibilidade do conhecimento na Filosofia Moderna com o seu precursor René Descartes e na Filosofia Ecológica. Mostrando que é possível a cognição nas plantas, dentro de uma visão sistêmica.

A possibilidade do conhecimento sempre foi muito discutida na historia da filosofia, mas o filósofo René Descartes estabeleceu os fundamentos da possibilidade do conhecimento que até os dias de hoje influenciam a humanidade, que é a teoria da dualidade. E é sobre essa teoria que irá iniciar a abordagem desse trabalho.

Após se discorrerá sobre como a Filosofia Ecológica resolveu o problema da possibilidade do conhecimento, através da “interrelação entre organismo e ambiente ecológico”, partindo de uma visão sistêmica.

2. DESENVOLVIMENTO

“A busca pela possibilidade do conhecimento na Idade Moderna começou com Descartes, seu dualismo propôs a separação entre mente e corpo, entre o físico e o mental. Essa separação entre matéria e pensamento tornou-se um problema filosófico” (TEIXEIRA, 2000, pg. 29).

O dualismo cartesiano deu origem a dois problemas, que são, “a relação entre uma alma imaterial e um corpo físico, e como ambos poderiam se influenciar apesar de serem distintos” (TEIXEIRA, 2000, pg. 30).

No primeiro problema, a “mente é uma substância imaterial e o cérebro é material”, como é possível fazer uma análise dessa mente? Se toda a investigação é material, no âmbito do discurso. O dualista precisa enfrentar esse problema (TEIXEIRA, 2000, pg. 30).

No segundo, como é que essa “mente imaterial poderia interferir no corpo material. Como a mente pode produzir intencionalidade para mover o corpo, já que ela é imaterial e o corpo material”. Outro problema não resolvido pelo dualismo (TEIXEIRA, 2000, pg. 30).

Para Teixeira “a impossibilidade de pensar algum tipo de interação causal entre mente e corpo comprometeria o caráter universal do princípio de causalidade da filosofia cartesiana. Tornando a relação entre mente-corpo um problema” (TEIXEIRA, 2000, pg. 30).

A herança cartesiana atravessou não apenas a história da filosofia, mas de outras disciplinas no século XVIII, como por exemplo, a psiquiatria. Outros filósofos como Kant deram uma resposta para a possibilidade do conhecimento (TEIXEIRA, 2000, pg. 41).

A Filosofia da Mente também faz indagações a respeito do dualismo: “serão mente e corpo a mesma coisa? Será o pensamento apenas um produto do meu cérebro – que produziria pensamentos da mesma forma que meus pâncreas produz insulina? Qual é a natureza dos fenômenos mentais? (TEIXEIRA, 2000, pg. 15).

Mas a Filosofia Ecológica resolveu o problema da possibilidade do conhecimento, através da “interrelação entre organismo e ambiente ecológico” (MORONI & GONZALEZ, 2010, pg. 126). Pensar a ideia de uma mente só conectada ao cérebro sem analisar o ambiente que estar imerso não é possível a partir da Filosofia Ecológica, pois a “informação e percepção-ação” dos organismos provêm de suas interações com o ambiente. A Filosofia Ecológica é “... nova forma de estudar a informação e a percepção-ação independente de relações internas, supostamente existente nos seres humanos” (MORONI & GONZALEZ, 2010, pg. 126).

A Filosofia Ecológica parte de uma visão sistêmica proposta por Gibson onde as partes estão conectadas com o todo. Não tem como pensar cada parte individualmente. Cada parte está conectada ao todo, se uma parte mudar o todo muda.

“... a visão sistêmica, que pressupõe o conceito de ordem implicada, sustenta que as partes são dependentes do contexto, estando internamente conectadas com um todo; qualquer alteração em uma das partes implica em uma mudança na totalidade” (MORONI & GONZALEZ, 2010, pg. 127).

Como é possível a informação dentro desse sistema complexo? O que acontece entre o organismo e ambiente para que aconteça informação?

“... a informação não está associada a sinais do ambiente que (supostamente) seriam interpretados pelo cérebro. Segundo Carello e Michaels (1981, p. 17), a informação também não é caracterizada como processo ou medida de energia, mas como uma rede de relações que conecta organismo e ambiente” (MORONI, 2012, pg.42).

Há uma rede informacional entre organismo e ambiente, ou seja, “os organismos existem em um rico mar de informação sobre seus ambientes e evoluem nesse mar de informação” (MORONI, 2012, pg.42).

Dentro dessa rede informacional “existem os percebedores que não são passivos a informação, mas captadores ativos e intencionais de informação” (MORONI, 2012, pg.42). Moroni fala também como a percepção entre organismo e ambiente acontece de forma bem esclarecedora

A percepção envolve também a propriocepção, qual é caracterizada pela percepção de si, da posição, da localização no ambiente, direcionamento e das alterações que temos de cada parte que constitui o corpo em relação as outras e do próprio corpo em relação ao ambiente, sem precisar utilizar necessariamente a visão (MORONI, 2012, pg.42-43).

Esse conceito de percepção nos faz entender que os organismos conseguem perceber a si próprios dentro do ambiente, sua localização e sua relação com outros organismos e com o ambiente, sem precisar ter um cérebro para que haja informação.

Na prática já havia se descoberto há muito tempo essa interrelação entre organismo e ambiente ecológico. Charles Darwin foi o primeiro a afirmar que as extremidades das raízes vegetais “agem como o cérebro de animais inferiores”²⁶.

Muitos cientistas começaram a pesquisar e descobriram que as plantas atuam também como se tivessem linguagem, memória, visão, audição, defesas e cognição. Percebem-se como indivíduos e são capazes de fazer escolhas²⁷.

Michael Pollan também como tantos outros pesquisadores descobre que as plantas são seres que possuem inteligência. Ele é autor de livros como *The Omnivore's Dilemma* (O Dilema do Onívoro) e *The Botany of Desire* (A Botânica do Desejo) e diz que

"Elas têm estruturas análogas", explica "Elas têm maneiras de tomar todos os dados sensoriais que se reúnem em suas vidas cotidianas... integrá-los e, em seguida, se comportar de forma adequada em resposta. E elas fazem isso sem cérebro, o que, de

²⁶ VAZQUEZ, Dani/Creative Commons <<http://pousonaserra.com.br/a-inteligencia-das-plantas-revelada/> Acesso em: 15 de outubro de 2015>.

²⁷ Ibidem,

certa forma, é o que é incrível sobre isso, porque assumimos automaticamente que você precisa de um cérebro para processar a informação”²⁸.

3. CONCLUSÃO

Portanto, a Filosofia Moderna passou muito tempo procurando saber como se dá o conhecimento e não conseguiu respostas concretas, mas só deixou dúvidas que perpetuaram a história da Filosofia. Enquanto que a Filosofia Ecológica através de uma visão sistêmica trás a possibilidade do conhecimento nas plantas.

É possível a cognição nas plantas? Sim, não restam dúvidas. Existe uma rede informacional entre organismo e ambiente, onde eles estão conectados entre si, onde cada parte está conectada com o todo, qualquer mudança nas partes muda o todo.

Sendo que, os percebedores desse sistema são captadores ativos e intencionais de informação, que vivem em seus ambientes como organismos cognitivos cientes de si e de todo o que esta no seu ambiente.

O assunto não se esgota aqui, muitas pesquisas estão sendo desenvolvidas na área da Filosofia Ecológica em relação ao tema e tem realmente levantado o interesse de muitos pesquisadores para cada vez mais se aprofundarem no assunto.

BIBLIOGRAFIA

TEIXEIRA, João de Fernandes. ***Mente, Cérebro e Cognição***. Petrópolis: Vozes, 2000.

MORONI, Juliana & GONZALEZ, Maria Eunice. **O Fisicalismo revisitado pela Filosofia Ecológica: as *affordances* sociais**. 5º Encontro de Pesquisa na Graduação em Filosofia da UNESP. Vol 3º, nº 1, 2010.

MORONI, Juliana. **Uma reflexão filosófica sobre o conceito de informação ecológica**. 2012. 105 f. Tese de Mestrado em Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São Paulo, 2012.

²⁸ Plantas têm memória, sentem dor e são inteligentes <<http://revista.rebia.org.br/2015/80/639-plantas-tem-memoria-sentem-dor-e-sao-inteligentes>> Acesso em 20 de outubro de 2015.

O narcisismo e a barbárie na sociedade de consumo.

Rebeca Míriam Siqueira Coelho²⁹

Resumo: O presente artigo propõe uma discussão sobre o narcisismo como uma característica marcante da sociedade capitalista. Para tanto, iniciaremos com uma exposição acerca do mito de Narciso e do conceito freudiano de narcisismo, visando fundamentar a compreensão acerca da relação pressuposta entre narcisismo e barbárie que tem como consequência a erosão do espaço público. A tarefa da educação contemporânea consiste em desbarbarizar a educação pela promoção da reflexão e revalorização da política. Além disso, o consumismo compulsivo da sociedade capitalista, baseando-se num *ethos* hedonista, favorece a “fruição” narcísica em detrimento de ideais políticos coletivos, enfatizando a legitimidade do eu e a ênfase na autossatisfação.

Palavras-chave: narcisismo; barbárie; sociedade de consumo.

The narcissism and the barbarism in the society of consumption.

Abstract: The present paper proposes a discussion about the narcissism as a hallmark of capitalist society. To do so, we begin with an exposure about the myth of Narcissus and the Freud's concept of narcissism, aiming to justify the comprehension about the presupposed relation between narcissism and the barbarism that have as result the erosion of public space. The task of contemporary education is to strives against barbarism the education through the promotion of the reflection and revalorize the politics. Furthermore, the impulsive consumerism of capitalist society, basing in the hedonistic ethos, it favors the narcissistic enjoyment over collective ideal political, emphasizing the legitimacy of the self and the emphasis on self-satisfaction.

Keywords: narcissism, barbarism, society of consumption.

Vivemos na contemporaneidade uma relação de consumismo crescente que se articula com uma desvalorização e “descartabilidade” do outro, em que este também é visto como objeto a ser consumido, os tantos avanços tecnológicos em comunicação e informação de

²⁹Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Pará. Email: becamsco@gmail.com Orientadora: Prof^a. Msc. Verônica de Araújo Capelo.

massa advindos da globalização nos interconectam, suprimindo e removendo as barreiras ditadas pela distância espacial. O que poderia levar a se pensar numa “aproximação” maior entre os indivíduos, nas ruas e nos relacionamentos sociais, é entretanto o fortalecimento de “vínculos virtuais”, bastante difundidos pelos aplicativos *mobile* como *WhatsApp*, *Facebook*, *Twitter*, entre outros, e levando a um isolamento cada vez maior.

Nesta sociedade capitalista, o consumo de massa potencializa um narcisismo, sendo este produzido pela cultura. Este consumo, nos moldes atuais é resultado de um processo que vem desde o século XVI, quando surge o capitalismo. O consumismo torna-se fruto de um sistema perverso, em que por conta das facilidades de crédito, o trabalhador endivida-se, vindo a ser mais explorado para poder pagar suas dívidas, estressando-se ainda mais por conta de sua carga horária e condições desfavoráveis de trabalho, vindo este a entreter-se “em busca de um hedonismo centrado em satisfações imediatas” (CANIATO; NASCIMENTO, 2011 p.62). Tal hedonismo acarreta uma “psicologização das mercadorias”, que favorece uma idealização das possibilidades de prazer contidos no objeto consumido ou mercadoria, produzindo uma identificação com as demandas afetivas, imaginárias e sensoriais do consumidor. Os produtos ao serem consumidos, possibilitam a sensação de satisfação imediata, mantendo-os dependentes da mercadoria. Tais gozos trazem consigo a própria decepção, frustração, isolamento, ocasionando a insatisfação e o vazio, levando o indivíduo a buscar novos objetos de consumo, o que torna um ciclo vicioso. A esta nova forma de comportamento social, denomina-se de “cultura do narcisismo”. Christopher Lasch (1988), em seu livro O Mínimo Eu: sobrevivência psíquica em tempos sombrios, assim define o processo do consumismo na nossa sociedade:

O efeito especular faz do sujeito um objeto; ao mesmo tempo, transforma o mundo dos objetos numa extensão ou projeção do eu. É enganoso caracterizar a cultura do consumo como uma cultura dominada por coisas. O consumidor vive rodeado não apenas por coisas como por fantasias. Vive num mundo que não dispõe de existência objetiva ou independente e que parece existir somente para gratificar ou contrariar seus desejos (LASCH, 1988 p.22).

Para tanto, explicaremos o conceito de narcisismo, partindo-se do mito que lhe deu este nome. Narcisismo é um conceito que possui sua origem no mito de Narciso, como remonta Junito de Souza Brandão (1987 p.173-174), no segundo volume de sua obra Mitologia Grega. Em grego Νάρκισσος (*Nárkissos*), embora esta palavra seja um empréstimo mediterrâneo. De sua raiz Νάρκισσος possui o radical νάρκη (*nárke*), significando ‘entorpecimento, torpor’, tal entorpecimento indica uma anestesia das percepções, este sentido da palavra deve-se ao substantivo indo-europeu (-*nerg*), ‘encarquilhar, estiar, morrer’. É do radical νάρκη que do português existe o narc-; como na palavra narcótico, relacionado às

drogas. Eis então o estudo etmológico da palavra que origina a base da semântica do mito, que possui sua inspiração na flor, também narciso, de beleza encantora, com perfume saponífero e venenosa, fenecendo brevemente. São utilizadas para a celebração ao culto de Deméter e Perséfone possuindo simbolismo ambivalente, entre a morte (sono) – atribuído a Perséfone, que ao colher narcisos caiu numa armadilha para Hades (deus dos mortos), ficando presa e distante de sua mãe Deméter, a deusa da agricultura e fertilidade.

Narciso, como consta em Brandão (1987), é um jovem de beleza excepcional, sendo mais belo que os Imortais, portanto, desejado pelas deusas, ninfas e jovens de toda a Grécia. É filho do rio Cefiso e da ninfa Liríope, fruto de uma gestação penosa e indesejável, embora de um parto jubiloso e apreensível. Sua mãe, preocupada com a beleza desmedida do filho, a qual era dada e atribuída apenas aos deuses, procura Tirésias, um mántis ou profeta grego, o qual lhe dá a sentença sobre a duração de vida de Narciso: “*si non se uiderit* (se ele não se vir)” (BRANDÃO, 1987 p.176). Por isso, Narciso não tinha a percepção de sua beleza, e nem podia tê-lo pois certamente e como o foi, morreria. Com isso, atraiu os olhares de e a paixão da ninfa Eco, esta por sua vez, sofrera por não ter seu amor ouvido, fora rejeitada, pela impossibilidade de Narciso percebê-la, restando à jovem o isolamento, ficando numa solidão, não se alimentando, acabou definhando até transformar-se em rochedo, “capaz apenas de repetir os derradeiros sons do que se diz” (BRANDÃO, 1987 p.178). Como castigo, Nêmesis – a deusa da justiça- cumprira sua missão, fazendo com que num dia de verão, Narciso ao saciar-se de sua sede, vira sua imagem refletida nas águas transparentes do Téspias, admirando-se da enorme beleza que vira, sem saber que aquele a quem via era a si próprio, apaixona-se e sucumbido ao rio, morre.

Do mito podemos retirar análises do desencontro entre Eco e Narciso, sendo Eco o “símbolo da regressão e passividade” (BRANDÃO, 1987 p.179). A imobilização de Eco adveio de sua frustração, em que ela retira-se do mundo até petrificar-se. Já Narciso é seu oposto, este não sai de si mesmo, pois não reconhece o outro nem a si, é anestésico de percepções, não podendo deslocar sua libido para o outro, permanecendo fixo a si, até olhar-se no espelho d’água e entorpecer-se de sua imago (σκιά), abraçando e agarrando a sua umbra (εἰδωλον), caindo por fim em ruína, sendo incapaz de conhecer-se e de amar.

Freud utiliza os conhecimentos referentes as apresentações que os mitos têm para trazer-nos à luz o modo de como pode-se também representar e explicar de que maneira funciona a constituição do aparelho psíquico, utilizando e dando valor à primeira forma humana de obter-se o conhecimento. O conceito freudiano de narcisismo consiste de análises, anteriormente observados por Paul Näcke em 1899. Ele retratava de narcisismo o modo de

cuidar de seu próprio corpo, como se fosse um objeto sexual, contemplando-o, acariciando-o até obter satisfação completa, ele referia este comportamento apenas ao campo das perversões. Freud irá afirmar que o narcisismo faz parte do desenvolvimento regular da sexualidade humana, servindo como característica da auto-preservação. Está relacionado a libido, sendo percebido como uma ‘introversão’ da libido. Segundo Freud (1915[2006]), de acordo com sua obra Sobre o Narcisismo: uma introdução: “a libido afastada do mundo externo é dirigida para o ego e assim dá margem a uma atitude que pode ser denominada de narcisismo” (FREUD, 1915[2006] p.82). Ele defende a existência de uma libido original do ego, a qual positivamente será transmitida a objetos, esta libido do ego é relacionada à pulsão auto-erótica, surgindo desde os primeiros momentos de vida da pessoa, provocando o narcisismo. Com o curso de desenvolvimento sexual esta libido será desviada para outro objeto, este possuindo característica da catexia objetual, porém nunca será desvinculada totalmente da libido do ego, sendo somente diminuída, ocorrendo alguma frustração ou seguindo-se a uma idealização, esta libido acaba por voltar-se ao ego, desvinculando-se de seu objeto de libido, dando esta denominação de ‘introversão’, o retorno da libido ao ego. Essas energias estão sempre dispostas a uma troca de retribuição de prazer, buscando sua satisfação. Contudo, essa libido pode também ser sublimada. O narcisismo faz necessário para regular a relação o sujeito com o mundo, sendo preciso existir um certo nível de egoísmo, porém deve mantê-lo em equilíbrio, para poder abrir espaço para a escuta do outro, mantendo uma interface, sabendo estabelecer nessa relação o ‘entre’. Haja visto em Freud: “um egoísmo forte constitui uma proteção contra o adoecer, mas num último recurso, devemos começar a amar a fim de não adoecermos, e estamos destinados a cair doentes se, em consequência da frustração, formos incapazes de amar” (FREUD, 1915[2006], p.92). A existência de uma certa incapacidade de amar no narcisista, irá fazê-lo procurar a si através do outro, tendendo saciar-se em ser amado por outrem, além dele buscar identificar-se com projeções suas, feitas na imagem do outro, dando origem assim à libido narcisista.

André Green (1988), no livro Narcisismo de Vida, Narcisismo de Morte, revisitando Freud, trata o narcisismo como possuidor de duas fases: a primária, que ocorre como uma extensão do corpo da mãe, no momento de separação desta com a criança, estando relacionada ao auto-erotismo, quando a criança passa a satisfazer-se e conhecer seu próprio corpo e o mundo em volta, como característica da auto-preservação. A satisfação está ligada aos instintos do ego. Quando há a redução dos investimentos libidinais, como forma de economia, a um nível baixo e constante, tornando-se a um narcisismo primário absoluto, chamado de princípio de inércia, como próprio Freud descreve em o “Projeto”, mais tarde

sendo este investimento reduzido a nível zero, postulado por Barbara Löw de princípio de Nirvana, vindo o sujeito iludir-se pela sua própria satisfação, esta regressão leva-o para mais longe: para o zero da ilusão do não-investimento; já a fase secundária, dá-se pela identificação com o objeto narcisista, possível após a projeção das imagens do eu ideal, em que “o narcisismo furta dos objetos seu investimentos” (GREEN, 1988 p.56). Logo percebe-se que o narcisismo secundário ocorre como forma de consolar a angústia de castração.

Após Freud descrever sua última tópica, trazendo à luz a noção de “pulsão de vida” e “pulsão de morte” acaba, portanto, dando um novo sentido ao seu conceito de narcisismo, sendo este posto em esquecimento por Freud, logo após veio a ser muito estudado por seus seguidores, tais como Green, que o descreve em dois movimentos do narcisismo: o primeiro, denominado de narcisismo de vida, pois mantém-se ligado a pulsões auto-eróticas, trazendo em primeiro plano a ideia de autossatisfação, por isso, sendo positivo, ligado ao princípio de prazer, desta realização narcísica pode-se caracterizar algumas libinizações, tal qual a ligação do narcisismo ao visível, localizada pelo olhar, chamado de escopofilia, pautado pela pulsão escópica e também pela ‘onipotência dos pensamentos’, a epistemofilia, caracterizando uma certa sexualização também encontrada nos pensamentos, observada amplamente nos neuróticos obsessivos. Por tal libidinização, encontra-se a constituição do ideal de ego, este servindo de agente (um ideal-objeto que está fora do ego e necessita ser integrado, introjetado, para ordenar), vindo este a tornar o oposto da satisfação prazerosa por estar ligado ao princípio de realidade, transformando-se ao defrontar com a impossibilidade de satisfação em sublimação, um desvio na rota da libido como novo destino causado pela idealização do objeto. A partir de suas proibições a noção de narcisismo negativo, ou de morte, impossibilita a prática de algum pensamento (intenção) libidinoso para o sentimento de culpa, encontrando na ambivalência das relações. É deste intuito que parte a frustração, vindo ligar-se a melancolia pelo torpor da flor de narciso, tendo penetrado seu odor saponífero, “o complexo de melancolia se comporta como uma ferida aberta, (...) esvaziando o ego até este ficar totalmente empobrecido” (FREUD, 1915[2006] p.258). É por conta desta ferida existente que o narcisista permanece ainda vulnerável ao mundo, possuindo como mecanismo de defesa a retirada da libido do objeto, redirecionando-a ao Eu, pois ele acaba de fazer de sua ferida narcísica um ponto generalizador. Freud chegou a pensar na existência da sua ligação com o sado-masiquismo (FREUD, 1915[2006] p.257), sendo revista e depois postulada com certa diferença na caracterização de comportamento por Green:

A diferença é que o masiquismo –se fosse originário – é um estado doloroso que visa a dor e sua manutenção como única forma de existência de vida, de sensibilidade possíveis. Inversamente, narcisismo negativo dirige-se à inexistência, à

anestesia, ao vazio, ao branco (do inglês *blank*, que se traduz pela categoria do neutro) (GREEN, 1988 p.43).

Vindo, portanto, sair do Um da identificação e introjeção (aglutinação) do objeto até confundir-se com ele, para o Zero do desinvestimento libidinal, regressão ao nada, expandir-se para além da morte. Seguindo-se este caráter individual para o social, Freud argumenta:

A questão fatídica para a espécie humana parece-me, saber se, e até que ponto seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e auto-destruição. Talvez, precisamente com relação a isso, a época atual mereça um interesse especial: o homens adquiram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. Sabem disso, e é daí que provém grande parte de sua inquietação, de sua infelicidade e de sua ansiedade. Agora só nos resta esperar que o outro dos dois ‘poderes Celestes’, o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não meos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado? (FREUD, 1931[1996] p.147-148).

Com este trecho termina O Mal-Estar na Civilização, relacionando a ambivalência pautada na relação Eros e Tanatos, tão inerentes ao funcionamento psíquico. Relata a importância do avanço científico-tecnológico, porém dando ênfase em sua utilização para a auto-destruição (da própria espécie humana), retratando da infelicidade existente em submeter-se à cultura. Como resultado em forma de uma barbárie, regredir ao vazio da existência e provocar a destruição e tudo o que pode ter se conquistado ao longo dos tempos, destruir sua relação com o ‘outro’, tão estrangeiro como a si mesmo. Podendo ser visto tais atitudes como o declínio do homem público como ressalta Sennett, na “desconfiança e solidariedade, aparentemente tão opostas, estão aqui reunidas. A ausência, a incompreensão ou a indiferença do mundo exterior à comunidade são interpretadas da mesma maneira” (SENNETT, 1988 p.379), em que vivemos na desconfiança extrema, causando medo do desconhecido e assim, parte-se ao isolamento, mantendo-se sempre a distância com estes relacionamentos atuais, causando com este sutil comportamento o corpo da contemporânea barbárie, vindo super-valorizar a interioridade, através da autorrealização em detrimento do outro, esta é a real deformação das relações íntimas causada pela erosão da vida pública, sendo utilizado o público como expressão da visibilidade para a vigilância, resultando em isolamento.

A barbárie para Adorno & Horkheimer (1947[185]), em Dialética do Esclarecimento, tal como podemos perceber no trecho de Freud, refletirá ao avanço científico-tecnológico desencadeado pela civilização, concomitantemente a uma enorme destruição cultural e social devido ao ódio e radicalismos existentes sob forma de medo ao passado e aos outros:

(...) Os medos e as idiosincrasias atuais, os traços do caráter escarnecidos e detestados, podem ser interpretados como marcas de progressos violentos ao longo do desenvolvimento humano. (...) Essa linha é ao mesmo tempo a da destruição e da civilização (ADORNO & HORKHEIMER, 1947[1985] p.79).

Sendo a barbárie, um produto do processo civilizador, que levando o homem ao buscar seu apogeu na alta cultura, toma civilização como elemento para sua auto-destruição, tendo em vista o esvaziamento de sentidos ocasionados pela desvalorização das relações, sendo portanto desvalorização da vida humana, pois: “(...) A civilização, por seu turno, origina e fortalece progressivamente o que é anti-civilizatório. (...) Se a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório, então pretender-se opor a isso tem algo de desesperador” (ADORNO, 1995 p. 120). Esse trecho é encontrado no capítulo “Educação após Auschwitz” em que dá ênfase integral em como a educação tem um papel importante perante o desenvolvimento desta situação tão alarmante. Remontar-se-á ainda sobre a estrutura de como ocorre a barbárie, para então cuidar após a desbarbarização da educação, como proposta sócio política na relação ensino-aprendizado.

A barbárie ocorre, segundo Mattei (2002), nos próprios fundamentos contidos na civilização, tais como, “reconhecer o que está fora de nós, o que é diferente de nós” (MATTEI, 2002 p.18). Assim como também a interiorização mostra-se como o sinal da decadência, ao comportar-se o homem como um grande aglutinador da civilização, obedecendo cegamente às leis que lhe são impostas. Para Mattei (2002), a barbárie dá-se pela ausência de “formação” e da “pulsão de destruição”, tomando assim o conceito meta-histórico, caracterizando a uma atitude consubstancial a todo estado civilizatório, assim como conceito metafísico, ao qual possui o homem dois polos para sua orientação, donde podemos perceber o avanço e a decadência concomitantemente a este processo. Atrela-se ao surgimento da barbárie quatro categorias, sendo elas: Ignorância, Pretensão, Impotência e Regressão.

Quando reconhecemos a existência da ambivalência na constituição da interioridade humana, seus reflexos humanos e suas sombras delineadas pela barbaricidade, chegamos a conclusão de que a barbárie não é um fenômeno essencialmente coletivo, mas que possui suas raízes na individualidade e faz parte da constituição psíquica, tendo apenas que se manter sob equilíbrio, não lhe deixar cair no seu excesso:

(...) Se a barbárie pode acompanhar todo documento de civilização, segundo a célebre fórmula de Benjamim, é porque ela está presente, em seu excesso, no coração do movimento que atormenta internamente a civilização, assim como atormenta cada homem mesmo esclarecido pelas luzes de seu tempo (MATTEI, 2002 p. 21).

Verificando assim uma dualidade na própria civilização. A barbárie mantém-se ligada ao narcisismo de morte, quando o ser tende a aglutinar seu objeto de libido, apropriando-se

dele para retornar ao seu próprio “eu”, porém conferindo a esta libido caracteres da pulsão de morte, com o intuito de destruição e agressividade.

Mattei (2002), aponta duas modalidades de barbárie: uma permanecendo primitiva e altamente destrutiva e, outra mais “suave” pautando-se no abandono, sendo respectivamente aspectos da *feritas* – a plenitude da violência- e da *vanitas* – a esterilidade do vazio. Para a *feritas* o que constitui é a rapidez nela existente, pois “destrói muito e em pouco tempo... E nunca adia por muito tempo seu desejo de destruir” (MATTEI, 2002 p.66), sendo nomeada por Vico de “barbárie dos sentidos” e qualificada por Veblen como pertencente à classe ociosa, “como ‘cultura *rapace*’ ou ‘cultura predadora’” (2002 p. 65). À *vanitas*, já pertence em sua essência a interiorização da cultura *rapace*, relacionando a degradação produzida pelo esvaziamento do ser, chamada por Vico de “barbárie da reflexão”, ocorre pelo “desaparecimento progressivo do sentido” (p. 66), sendo barbárie da reflexão uma consequência e justificação da barbárie de predação, havendo nesta maior eficácia por conta do fator psicologizante, possuindo como instância última a esterilidade humana, pois “ela quer aniquilar a própria ideia de civilização a partir de uma vontade de nada, centrada unicamente sobre ela mesma, que a aparenta, no plano ontológico, a niilismo.” (MATTEI, 2002 p. 64). Adorno em contraposição à barbárie, debate sobre sua desbarbarização usando como método eficaz a própria educação, propondo a revalorização do outro como projeto político:

A tese que gostaria de discutir é a de que desbarbarizar tornou-se a questão mais urgente da educação hoje em dia. O problema que se impõe nesta medida é saber se por meio da educação pode-se transformar algo de decisivo em relação à barbárie. Entendo por desbarbarizar algo muito simples, ou seja, que estando na civilização do mais alto desenvolvimento tecnológico, as pessoas se encontrem atrasadas de modo peculiar – mente disforme em relação a sua própria civilização – e não apenas por terem em sua arrasadora maioria experimentado a formação nos termos correspondentes ao conceito de civilização, mas também por se encontrarem tomados por uma agressividade primitiva, um ódio primitivo ou, na terminologia culta, um impulso de destruição, que contribui para aumentar ainda mais o perigo de que toda esta civilização venha a explodir, aliás, uma tendência imanente que a caracteriza. Considero tão urgente impedir isto que eu reordenaria todos os outros objetivos educacionais por esta prioridade (ADORNO, 1995 p. 155).

Com o intuito de discutir esse problema, Adorno (1995), propõe em “A educação contra a barbárie”, um dos capítulos de Educação e Emancipação, a revalorização da pessoa enquanto ser dotado de dignidade humana, não importando sua religião, etnia ou opção sexual/crença de vida, fortalecendo a tolerância numa filosofia do respeito e bom convívio com o diferente, ou seja, um diálogo com a alteridade. Sendo este modelo proposto possível por enfatizar o caráter reflexivo do outro, vindo este a poder criticar suas atitudes, revisando-as. Como descreve Zuin (2000): “é preciso reconstruir a individualidade do sujeito na

experiência com os outros sujeitos, para que essa individualidade seja fonte impulsionadora de resistência num mundo danificado.” (ZUIN; PUCCI; RAMOS-DE-OLIVEIRA, 2000 p. 13). Devemos, pois, deixar o outro existir, assim como outro nos deixa viver em nossa total integridade psíquica, individualidade esta voltada no respeito e escuta do outro, em outras palavras, é necessário nos desenvolvermos a partir do reconhecimento do outro, possibilitado por uma reflexão autocrítica, sem deixar com que os sujeitos se coisifiquem perante o mundo, para terem de conscientizar-se sobre sua responsabilidade para com a humanidade. E, portanto, ensinando a manterem-se sob o limiar da adaptação e autonomia, tendo cuidado ao adaptar-se, pois aí requer e necessita da autonomia do ser para não aceitar as demais imposições como quesito de sobrevivência e resistência.

Cabe manter uma postura de conscientização do consumo na atual sociedade consumista, tal como é proposto também por Lasch (1988):

A ação política continua a ser a única defesa efetiva contra o desastre – ação política, vale dizer, a que incorpora a nossa nova compreensão dos riscos do conhecimento econômico incontido, do desenvolvimento tecnológico sem limites e da irrefreada exploração da natureza (LASCH, 1988 p. 11).

Atribuindo controle e responsabilidade, ao invés do consumo irrefreado, que é o estímulo que o capitalismo deseja para ampliar os seus lucros, causando a confusão ao transformar a identidade num produto, tal como nos mostra Mérly do Nascimento (2011), em sua dissertação, orientada por Ângela Caniato: “O capitalismo de consumo, ao promover o surgimento de um *ethos* baseado num modelo hedonista e lúdico, cujos valores fundamentaram-se na ‘auto realização’ e na ‘felicidade’ buscadas no próprio ato de consumir” (SEVERIANO apud CANIATO; NASCIMENTO, 2011 p. 68), em que ela discute essa relação do apagamento dos limites do “eu”, tornando as pessoas mais fluidas e com isso frágeis, inseguras, perante a sociedade, resultando-se no medo e desinteresse por compromissos, trazendo o consumismo como reflexo também nas suas relações pessoais, como exemplo as “amizades descartáveis” que são as marcas características desta sociedade.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M. (1947). **Dialética do Esclarecimento** – fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- BRANDÃO, J. S. **Mitologia Grega** – Volume II. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 173-190.

CANIATO, A.M.P.; NASCIMENTO, M.L.V. do. **O Narcisismo Contemporâneo: da barbárie social à tirania íntima**. 2011.147 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2011.

FREUD, S. (1915). **Luto e Melancolia**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 249-263.

_____. (1931). **O Mal-Estar na Civilização**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 73-148.

_____. (1915). **Sobre o Narcisismo: uma introdução**. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 81-108.

GREEN, A. **Narcisismo de Vida, Narcisismo de Morte**. São Paulo: Escuta, 1988.

LASCH, C. **O Mínimo Eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis**. São Paulo: Basiliense, 1988.

MATTEI, J. F. **A Barbárie Interior: Ensaio sobre o i-mundo moderno**. São Paulo: Unesp, 2002. p. 17-21; 60-69; 231-257.

SENNETT, R. **O declínio do Homem Público – as tiranias da intimidade**.

ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B.; RAMOS-DE-OLIVEIRA, N. **Adorno: o poder educativo do pensamento crítico**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 128-133; 138-150.

Das ações às paixões da alma em Descartes

Rodolfo da Silva Castro Júnior³⁰

Resumo: O presente trabalho, resultante de pesquisa bibliográfica, tem como finalidade compreender o dualismo de René Descartes (1596-1650), frente à dimensão estrutural das relações entre corpo e alma. É neste contexto que se percebe um dos grandes embates da filosofia cartesiana. Sendo assim, o trabalho pretende averiguar, os seguintes aspectos: as relações entre as substâncias corpo e alma, examinando as suas diferenças, (funções) que lhes foram designadas, para conhecer às paixões que pertencem à Alma. E também a discussão acerca da morte, que para muitos é tratada como sendo a ausência da alma, mas que na verdade são quando os órgãos se corrompem, fazendo com que esta máquina se torne um corpo morto, e seu princípio corporal do movimento, o qual lhe foi instituído, é quebrado.

Palavras-Chave: Alma. Corpo. Descartes. Dualismo. Paixões.

Abstract: This work, resulting from literature, has like goal to understand the dualism of René Descartes (1596-1650) opposite the structural dimension of the relationship between body and soul. Is in this context that see one of the great shock of cartesian philosophy. So, the work has the purpose to examine the following: the relationship between body and soul, examining their differences (functions) to know the passions of the soul. And also the discussion about death, which is often treated as the absence of the soul, but actually are when the organs are corrupted, making this machine to crash becoming a dead body losing the principle of body movement.

Key words: Soul. Body. Descartes. Dualism. Passions.

INTRODUÇÃO

O filósofo René Descartes, nascido na comuna francesa de La Haye no dia 31 de março de 1596, estava inserido em um contexto de expansão científica, onde o homem apresentava uma ambição pelas descobertas. E é nesse período que a filosofia cartesiana começa a se desenvolver em oposição aos resquícios herdados pela Idade Média, marcando a inauguração do racionalismo moderno. Todavia, a importância de seu pensamento para o desenvolvimento científico ultrapassou os limites territoriais da França e perfurou séculos.

A sede epistemológica cartesiana inicia quando Descartes foi enviado pelo seu pai ao famoso colégio jesuítico *La Flèche*, que foi uma das escolas mais renomadas da Europa. A

³⁰ Graduando do Curso de Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade do Estado do Pará. Orientado pelo Professor Dr. Antônio Carlos Teles da Silva. Email: junior.maiden.rodolfo@gmail.com

partir da sua vivência no decorrer dos anos no colégio, Descartes apresentou um desencanto com o ensino que recebeu, pois ele acreditou que neste não era ensinado a verdade das coisas, mas sim repetir os ensinamentos dos antigos além de uma educação impregnada de espírito religioso, daí o rompimento cartesiano com o colégio jesuítico.

Com o rompimento do ensino que recebeu no colégio, Descartes tinha como propósito reconhecer nada como verdadeiro sem que antes não tivesse passado por um crivo de um procedimento metódico baseado na dúvida, passando a duvidar até mesmo das idéias mais claras e evidentes. Este procedimento era composto por quatro etapas, na seguinte ordem: evidência, divisão, ordem e enumeração; processo esse que levava a um conhecimento verdadeiro.

A partir desta perspectiva de conhecer as coisas, a idéia de exploração se torna uma característica fundamental da filosofia cartesiana. É nesse propósito que Descartes viaja o mundo, fazendo deste um grande objeto de leitura. Na sua jornada exploratória, em 1618, na Holanda, ele recebe instruções militares sob a direção de Maurício de Nassau, juntando-se então ao seu exército e conhecendo o matemático Isaac Beeckman; mas em meio a essa aventura, em 1619, viaja à Dinamarca e posteriormente à Alemanha no qual tem uma parada reflexiva e em 1621 abandona o exército.

Um fato marcante desta viagem feita à Alemanha é que no dia 10 de novembro Descartes apresenta três sonhos, os quais lhe revelam os fundamentos para uma ciência indubitável. É através destes sonhos que ele descobre sua vocação filosófica e científica, isto é, em uma ambição, tenta abranger todos os problemas propostos à investigação científica em um conjunto unitário.

Após uma longa jornada Descartes se torna um orgulho para a França, além das várias publicações se torna um nome internacional. A partir desse momento, o qual a sua intelectualidade é apresentada, Descartes influencia bastante a nobreza, chamando a atenção da princesa Isabel da Boemia e da rainha Cristina da Suécia, que gostava de estar cercada de intelectuais.

Ao chamar atenção da rainha, em 1649 Descartes, por ser um nome internacional, deixa a Holanda rumo a Suécia, onde foi convidado a conhecer a corte de Estocolmo e ser o conselheiro de Cristina, devido o seu pensamento ser admirado por esta rainha. A rainha tinha o estranho hábito de acordar-se de madrugada e fazer mesas filosóficas às cinco da manhã. O filósofo morre em 11 de fevereiro de 1650 vítima de uma gripe que se metamorfoseou em pneumonia devido a mudanças de hábitos em pleno o rigoroso inverno sueco.

1. O MÉTODO CARTESIANO

Há no período que ficou conhecido como modernidade, uma explosão de revoluções de cunho científica, onde se almejava um método para fundamentar as coisas já construídas. No entanto, ao ser desenvolvida uma preocupação, ao cabo do qual, busca-se a formulação de um método, Descartes irá apresentar o seu método como uma via norteadora de um bom uso da razão, ao qual vai afirmar que a racionalidade é naturalmente igual em todos os homens.

Em sua obra *O Discurso do Método*, ele arquitetou bases em contraposição à engenharia aristotélica, no qual a humanidade encontrava-se fundamentada, isto é, o pensamento aristotélico fortificava qualquer pensamento existente na época. No entanto, após diversas análises serem feitas deste pensamento, Descartes é levado a acreditar que o método escolástico-aristotélico seria inútil na busca de um conhecimento novo, pois este apenas formulava o que de fato já era conhecido, daí sua preocupação em formular um novo método, que fosse eficiente e simples na busca de um novo conhecimento.

Seu método consiste em quatro regras simples. Tendo como regra número um: a evidência, a qual admite apenas uma coisa como verdadeira. Vale ressaltar que para algo ser tomado como verdadeiro, é preciso mergulhar este em um crivo de dúvidas. Como regra número dois: a divisão, a qual é preciso fragmentar o pensamento em várias parcelas possíveis; como regra três: a ordem, a qual busca organizar o pensamento do mais simples ao mais complexo; e por fim a regra quatro: a enumeração, a qual admite fazer uma revisão de todos os passos dados, para que não haja espaço para a dúvida.

Assim como os geômetras, os quais partem de demonstrações mais fáceis até alcançar as mais difíceis, o método cartesiano segue também essa linha de raciocínio, pois o que é passível de ser conhecido deve seguir uma ordem. Isto se mostra como uma intuição cartesiana de almejar uma ciência indubitável onde se tem algo como evidente que não seja passível de dúvidas. Nessa perspectiva, a única coisa tida como evidente na filosofia cartesiana é o cogito, isto é, o ato de pensar.

A partir do momento em que o cogito é tido como evidente, isto é, que já foi mergulhado em um processo baseado na dúvida e que posteriormente gerará uma certeza, o filósofo francês passará por um longo processo de análise e síntese até que chegue a última etapa, que seria a de revisar todos os passos dados sem que haja espaço para a dúvida, ou seja, verificar se aquele objeto tomado como evidente, nesse caso o cogito, resistirá às constantes dúvidas que serão levantadas, caso não resista será um algo duvidoso, isto é, falso. Mas para

chegar a esta conclusão, o filósofo francês teve que colocar em dúvida todas as suas falsas crenças.

É nesse modelo que a árvore filosófica de Descartes é plantada e desenvolvida, isto é, o seu sistema de pensamento. Veremos agora, o motivo da analogia feita de seu pensamento com uma árvore, pois assim como toda árvore, as raízes são as primeiras coisas a brotarem das sementes e na árvore filosófica cartesiana a semente inicial é a sua famosa proposição “penso, logo existo” e a partir disso, é que toda a filosofia de Descartes começa a se desenvolver, inclusive a sua metafísica.

Descartes, ao tomar isso como evidência, busca provar a imortalidade da alma e a existência de Deus. Vale ressaltar que na filosofia de Descartes o cosmo encontra-se dividido em dois; o primeiro com características voltadas a um plano religioso, onde encontramos Deus e a alma e o segundo com características voltadas a um mundo físico, onde temos a extensão, a corporeidade. É nesta perspectiva cosmológica de o mundo estar dividido, que Descartes busca compreender toda a natureza do homem, pois é através dessa ótica de divisão de mundo que o filósofo vê o homem composto por duas substâncias, são essas o corpo e a alma, daí o seu dualismo, que veremos a seguir nos capítulos 2 e 3.

2. A PERCEPÇÃO DUALISTA DA REALIDADE

Como percebemos acima, a filosofia cartesiana encontra-se formulada em dualismos. Ainda assim, não apenas o cosmo encontra-se dividido em dois mundos, um imaterial e outro material, mas até mesmo o homem vai ser dividido em duas substâncias, corpo (*Res Extensa*) e alma (*Res Cogitans*), sendo esta, a principal forma do homem e uma substância imaterial que tem a potencialidade de existir sem um corpo.

Continuando com a metáfora da árvore filosófica de Descartes, que se desenvolve a partir da semente “penso, logo existo” a qual dará sustento a toda árvore, isto é, ao fantástico sistema filosófico cartesiano; veremos agora o tronco desta árvore, a qual vai levantar e fortificar o pensamento cartesiano. Trata-se da fisiologia e da moral, que dizem a respeito dos seres humanos serem compostos dessas duas substâncias, corpo e alma. A fisiologia nos mostrará, através de uma estrutura bastante complexa, que o corpo humano é uma máquina composta de vários órgãos, os quais cada um tem suas próprias funções; e a moral que coordenará as nossas ações.

Na filosofia cartesiana vemos que corpo e alma são duas substâncias distintas, a qual cada uma tem funções próprias que lhes foram designadas. Porém, veremos que o ser humano

será composto por essas duas substâncias, o qual nos fará pensar que duas coisas diferentes irão formar uma única coisa. Mas é a partir desta concepção, que tentarei mostrar, baseado na filosofia de Descartes, como essas duas substâncias irão atuar, apesar de serem coisas de naturezas diferentes e estarem unidas.

Para entendê-las, será necessário distinguirmos as funções de cada uma, sendo assim, facilitará na compreensão das suas naturezas, pois não há melhor caminho para compreendê-las, a não ser pela averiguação de suas diferenças, isto é, o que na alma vai ser uma coisa, uma paixão, no corpo vai ser outra, uma ação.

No entanto, como já foi dito acima, cada substância irá apresentar atributos que lhes foram determinados, por exemplo, tudo aquilo que sentimos deve ser atribuído ao corpo e tudo aquilo que não for passível de pertencer ao corpo deve ser atribuído a alma. A partir disso pensamos, por exemplo, que o movimento é uma característica procedida do corpo, a começar da circulação do sangue, e da flexão dos músculos; e o pensamento uma operação da alma, pois não é concebível que um corpo pense, por isso é uma característica exclusiva da alma. É a partir disso que distinguiremos as suas funções.

Mostraremos agora, a substância corpo que é composto de vários órgãos, e outras coisas que o compõe, e entre eles está o coração que tem como função bombear sangue ao restante do corpo, o músculo que dá movimento aos membros, os nervos o qual o movimento dos membros depende desses, que são como pequenos fios ou tubos que procedem todos do cérebro e contêm o que chamamos de espíritos animais, que são corpos muito pequenos que se movem muito depressa e que entram nas cavidades do cérebro; sendo isso características exclusivamente do corpo. A partir disso, faremos uma pequena diferenciação e uma analogia entre um corpo vivo e um corpo morto, mas para isso é necessário imaginar a substância corpo em uma perspectiva mecânica. Em um corpo vivo, todos os órgãos estão funcionando e trabalhando de maneira organizada, ou seja, ordenada, como em uma máquina, onde o princípio corporal do movimento é instituído assim como em um relógio, por exemplo. Este princípio corporal que faz o corpo agir, é um contínuo calor que há em nosso coração, que é uma espécie de fogo aí mantido pelo sangue das veias, sendo esse fogo o princípio corporal de todos os movimentos de nossos membros. Já em um corpo morto, algum órgão, por exemplo, para de funcionar e faz com que a máquina toda (corpo) não funcione mais de maneira organizada, tendo então, o contínuo calor que habita o coração, ou seja, o seu princípio corporal que lhe foi instituído, cessado; assim como em um relógio que tem alguma peça quebrada e este é não mais capaz de marcar horas.

E agora, apresentaremos a função da alma, que como foi falado anteriormente, é o pensamento, sendo este tanto a sua ação quanto a sua paixão. Em sua ação será vontade e em sua paixão serão percepções ou conhecimentos existentes em nós. Sendo a vontade de duas espécies, pois algumas ações da alma terminam em si próprias e outras no corpo; as que terminam em si próprias, o nosso pensamento será aplicado a algum objeto não material, como por exemplo, amar a Deus; e as que terminam no corpo, o nosso pensamento será aplicado a algum objeto material, como por exemplo, quando simplesmente temos vontade de caminhar e as nossas pernas começam a se mexer. No entanto, as percepções também são de duas espécies, umas têm a alma como causa e outras o corpo; as que têm a alma como causa são percepções de nossas vontades e de todas as imaginações ou pensamentos que dependem dela, pois percebemos quando queremos algo.

Por meio disso, a alma consegue cogitar coisas que não existem, como um palácio encantado, e considera inteligível algo que não seja passível de imaginação, como a sua própria natureza. Afinal, é uma característica da alma humana essa faculdade, se diferenciando das almas de uma planta, a qual tem a faculdade apenas de prover a própria nutrição, e a de um animal, a qual também tem a faculdade de prover a própria nutrição, mas esta também pode ter sensações.

Quando nossa alma se aplica a imaginar alguma coisa que não existe como a representar uma quimera, e também quando se aplica a considerar algo que é apenas inteligível e não capaz de ser passível de imaginação, por exemplo, a sua própria natureza [...] (DESCARTES, 1979, p. 224-225).

Porém, há percepções que só existem no corpo, sendo muitas dependentes dos nervos e outras não. Vale ressaltar que muitas dessas percepções a alma recebe por meio dos nervos, como é o caso da dor. Esta resulta da combinação de atividades entre as duas substâncias, onde nossa mente, alma humana em sua integridade para Descartes, está interligada com vários nervos, que são fibras muito finas que se estendem até as extremidades do corpo; no entanto, qualquer coisa que cause o menor movimento possível em qualquer parte do corpo, por meio dos espíritos animais que são produzidos pelo sangue, provocará movimento na parte de nosso cérebro, a qual está fibra está ligada, produzindo então uma sensação em nossa mente.

Para um melhor entendimento de como isso acontece, suponhamos que você é furado por uma agulha na ponta do dedo do seu pé, extremidade essa do corpo que está cheia de nervos, e a partir desse contato entre seu dedo e o objeto, os nervos que ali estão localizados,

são puxados e conseqüentemente puxarão partes internas de seu cérebro produzindo então um movimento, e este provoca na mente uma sensação de dor como se ocorresse no dedo do pé.

[...] como essas de que acabo de falar, das quais, não obstante, diferem pelo fato de nossa vontade não se empenhar em formá-las, o que faz com que não possam ser incluídas no número das ações da alma, e procedam apenas de que, sendo os espíritos agitados diversamente, e encontrando diversas impressões que procederam no cérebro [...] (DESCARTES, 1979, p.225).

São com essas distinções apresentadas, que Descartes nos prova que as duas substâncias corpo e alma, são duas coisas realmente distintas com funções e naturezas diferentes, como movimentar os membros, atributo exclusivo do corpo, como ter percepções intelectuais, operação exclusiva da alma, e uma terceira natureza que é resultado da combinação dessas duas substâncias como a dor. No entanto, mesmo sendo coisas totalmente distintas, formam uma única coisa, que é o ser humano.

3. DESDOBRAMENTOS CIENTÍFICOS DA VISÃO CARTESIANA

No período em que ficou conhecido como medievo, os pensadores acreditavam que todo o conhecimento estava centrado em Deus, e o homem só poderia conhecer as coisas quando este Ser as revelava, produzindo uma dependência epistemológica absoluta a este Ser.

Todavia Descartes em oposição aos resquícios herdados deste período, se desaponta e rompe com tudo aquilo que recebeu como saber, pois grande parte daquilo, ele acreditava que, em algum dia, iria revelar-se como falso e por isso busca um conhecimento seguro e claro, mostrando-se um homem apaixonado pela verdade, o qual vai dizer que esta é um fundamento necessário da ética. É partindo dessa concepção, que Descartes consolida um novo sentido de ciência caracterizando o movimento das revoluções científicas.

Fui nutrido nas letras desde a minha infância, e, convencido de que por meio delas podia adquirir um conhecimento seguro e claro de tudo o que é útil à vida, eu tenho um desejo extremo de aprendê-las. Mas assim que concluí todo esse curso de estudos, ao cabo do qual é costume ser admitido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião [...] (DESCARTES, 2004, p. 35).

Portanto, nessas investigações, o filósofo irá ter como ponto de partida a razão, pois acredita que esta é a única faculdade que o homem possui para diferenciar o que é verdadeiro do falso, além de nos distinguir dos animais: “De fato nenhuma construção científica ou filosófica pode ter firmeza sem antes deixar estabelecido que o homem tem a capacidade de atingir a verdade mediante suas faculdades cognitivas” (MONDIN, 1981, p. 62).

Sustentado na razão e ao estabelecer o princípio de sua filosofia como verdade, no caso a sua proposição penso logo existo, a qual nenhuma dúvida poderia abalar, Descartes separa o Sujeito nas duas substâncias apresentadas anteriormente o qual contribuirá para o avanço da ciência, pois nessa concepção dualista, onde temos a alma como algo racional e o corpo como algo mecânico, o qual os órgãos trabalham em ordem para que esta máquina funcione perfeitamente, será proporcionado, por exemplo, a realização de autópsias. Com o decorrer dessas experiências em corpos humanos e ao lado do médico inglês William Harvey, Descartes é encontrado na gênese da anatomia, não só por fazer dissecações em animais, mas também por descobrir como funciona a circulação sanguínea, pois não existiria outra maneira de acessar esse tipo de conhecimento a não ser por esse.

E, para que haja menos dificuldade de entender o que vou dizer, gostaria que os não versados em anatomia se dessem o trabalho, de fazer cortar o coração de um grande animal que tenha pulmões, pois ele é bastante semelhante ao do homem, e de observar as duas concavidades. Primeiro, a que está a seu lado direito, a veia cava, que é o principal receptáculo do sangue da qual todas as outras veias do corpo são os ramos, e a veia arteriosa a qual divide-se em vários ramos que vão se espalhar em toda parte nos pulmões. A seguir, a que está ao seu lado esquerdo, a artéria venosa, onde se divide em vários ramos com os da veia arteriosa e os do conduto por onde entra o ar da respiração; e a grande artéria, que saindo do coração envia seus ramos por todo o corpo. Eu gostaria também que lhes mostrassem as onze pequenas peles que abrem e fecham as quatro aberturas que existem nessas duas concavidades, a saber: três na entrada da veia cava, onde não podem impedir que o sangue corra para a concavidade direita do coração; três na introdução da veia arteriosa que permitem que o sangue abarcado nessa concavidade passe para os pulmões; duas outras na entrada da artéria venosa, que deixam correr o sangue dos pulmões para a concavidade esquerda do coração, mas não deixam que ele retorne; e três na entrada da grande artéria que lhe autorizam deslocar do coração, mas atrapalham seu retorno [...] (DESCARTES, 2004, p. 76-78).

A partir dessa ótica de dividir o ser humano em duas substâncias e analisar uma delas que é o corpo que se apresenta em forma mecânica, podemos pensar o quão perfeito foi criada esta substância, pois em uma estrutura tão complexa como essa, as partes que compõe esta máquina trabalham de maneira mecânica, isto é, de formas ordenadas, na qual se uma parte se corromper, ou seja, parar de funcionar, a máquina também não irá funcionar bem. Além dessa concepção e a de compreender toda a natureza por meio da sua “geometrização”, consistindo em aplicar a álgebra ao estudo dos problemas geométricos, percebemos o quão importante fora as contribuições de Descartes para o avanço científico.

CONCLUSÃO

Tentei mostrar o quão importante foi à filosofia cartesiana para a compreensão da natureza e do homem; mas, assim como qualquer linha de pensamento, está sujeito a críticas, e o seu sistema filosófico recebeu duras críticas, por exemplo, da filosofia analítica e da física quântica.

Tudo começa quando Descartes formulou sua metafísica e colocou o Cogito como porto seguro, estabelecendo então, a metafísica da modernidade como sendo a metafísica da subjetividade, tornando uma característica fundamental no que condiz a fazer filosofia nesse período. Porém, esta característica moderna entra em perigo ao ser abalada pelo pensamento freudiano de inconsciente, que ao lado do pensamento darwiniano de evolução e o pensamento marxista de ideologia, que alicerçam qualquer forma de pensar na contemporaneidade, assim como um sistema de vírus que infectou a maneira de pensar das outras pessoas.

A partir disso, já no século XIX, todo o sistema filosófico moderno também recebe duras críticas do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, que acreditava que essa linha de pensamento nada seria senão um sistema de vírus que infectou a forma de pensar no ocidente. Para Nietzsche, é de fundamental importância destruir qualquer metafísica, mas principalmente a cartesiana, pois, o filósofo alemão vai mostrar que o sujeito metafísico nunca existiu, daí o motivo para a destruição desta.

O próprio, ao tomar a linguagem como seu objeto, isto é, começa a analisar as coisas a partir desta, ataca profundamente a idéia de subjetividade, ao afirmar que o sujeito moderno não passa de uma grande ilusão da gramática. E é ele quem dá o golpe de misericórdia no sistema filosófico moderno e quem planeja uma idéia do que virá a ser a filosofia contemporânea, tanto no campo analítico quanto no campo continental.

E as críticas ao pensamento moderno não acabaram aí e perduraram até mesmo no século XX, quando a física quântica com Albert Einstein na astrofísica e Werner Heisenberg e Niels Bohr na micro-física revolucionaram um novo modelo de fazer ciência, onde se relativiza os conceitos na natureza e no cosmo, diferenciando-se da noção científica que Descartes intuiu e Newton pôs em execução de um cosmo que trabalha de maneira mecânica. Nessa concepção, o qual a física quântica vai se mostrar como uma revolução na ciência, Einstein vai ser um grande abalo ao paradigma dominante, isto é, a ciência moderna, pois coloca esse em crise, resultando de diversas condições teóricas. E nesse ponto de vista, foi

possível identificar as fragilidades das estruturas desse paradigma, a partir do momento em que este proporcionou grandes avanços.

REFERÊNCIAS:

DESCARTES, René. Carta – Prefácio dos Princípios da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. O Discurso do Método. São Paulo: L&PM Editores, 2004.

_____. Os pensadores. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

GHIRALDELLI Jr, Paulo. O Que é Filosofia Contemporânea. São Paulo: Brasiliense, 2012.

MONDIN, Battista. Curso de Filosofia: Os filósofos do Ocidente. 3ª Ed. São Paulo: Paulinas, 1981.

SKIRRY, Justin. Compreender Descartes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Rodolfo Castro e Regina Castro, os quais lutam ao meu lado, para que eu conquiste os meus objetivos.

Ao Prof. Dr. Antônio Carlos Teles da Silva. Muito mais que um orientador, um amigo desde o primeiro ano de curso. Pelo incentivo, paciência e amizade.

À Profª. Drª. Maria Marize Duarte. Pela amizade e pelos incentivos.

Ao Iron Maiden, minha banda favorita. Por compor músicas que me estimulam a pensar e refletir, sendo fundamental para o desenvolvimento deste trabalho.

Hannah Arendt/ Kant: Relações entre a banalidade do mal e a menoridade kantiana

Sandro Eduardo Gaia Militão³¹

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo tecer uma análise acerca das articulações entre o conceito de “menoridade”, desenvolvido por Kant em “Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento (Aufklärung)?” de 1783 e a noção de “banalidade do mal” exposto por Hannah Arendt em *Eichmann em Jerusalém: Um Relato sobre a Banalidade do mal* de 1963. A menoridade Kantiana define-se como “pensamento tutelado” e representa a incapacidade de “pensar por si mesmo” resultante da preguiça e covardia. A noção arendtiana de “banalidade do mal”, formulada quando do julgamento do nazista Eichmann, também indica a incapacidade de pensamento independente, que ficou exposta na linguagem “burocrática” utilizada por Eichmann - cheia de clichês e frases prontas- enquanto agente de um regime totalitário no qual se operou a erosão do espaço público e do próprio sentido da política como exercício de liberdade e de pluralidade.

Palavras-chave: ética, política, banalidade do mal, menoridade kantiana.

ABSTRACT: The present work aims to analyze the articulations between the concept of minority, developed by Kant in “An answer to the Question: What is Enlightenment?” and the notion of banality of evil exposed by Hannah Arendt in “Eichmann in Jerusalem: A Report of the banality of evil”. The Kantian minority is defined by “tutored thought” and represent the inability to “think for themselves” resulting from cowardice and laziness. The Arendtian notion of “banality of evil”, formed by the judgment of the Nazi Adolf Eichmann, also indicates the inability to independent thought, as it was exposed in the “bureaucratic” language used by Eichmann – full of clichés and ready phrases – while an agent of the totalitarian regime that operates the erosion of the public space and the meaning of politics as an exercise of liberty and plurality.

Keywords: ethics, politics, banality of evil, Kantian minority.

³¹ Graduando do Curso de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), orientado pela Professora Msc. Verônica de Araújo Capelo. Email: sg40098@gmail.com

INTRODUÇÃO

Hannah Arendt nasceu em 1906, na cidade de Hannover, e vem de uma família de judeus assimilados. Durante sua juventude estudou Kant, foi aluna de Martin Heidegger na universidade de Marburg. Concluiu seu doutorado na Universidade de Heidelberg sob a orientação de Karl Jaspers sobre o tema O Conceito de Amor em Santo Agostinho. Nosso trabalho tem por objetivo analisar as aproximações e distanciamentos entre a noção de *banalidade do mal*, desenvolvido por Hannah Arendt, e o conceito de *menoridade*, de Immanuel Kant.

1 A BANALIDADE DO MAL

O termo banal define aquilo que é vulgar, trivial, que não possui profundidade. A banalidade do mal consiste naquela espécie de mal em que o agente não é movido por uma nenhuma malignidade contra a vítima. Para Arendt, não se trata da complexa noção de *mal radical*. Diz Arendt, que ao mencionar a *banalidade do mal* quando do julgamento do nazista Eichmann, não quis referir-se a “teoria ou doutrina de qualquer espécie, mas, de algo bastante factual, o fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas” mas cuja fonte não seria uma patologia, uma maldade entranhada, mas por “sua extraordinária superficialidade” (ARENDT, 1993) de seu agente. Não se trata de ignorância ou estupidez, mas de uma ‘incapacidade de pensar’ expressa pelo uso de uma linguagem feito de chavões, clichês e frases feitas. Em 1961, o criminoso Adolf Eichmann foi capturado por agentes israelitas e levado a julgamento aberto em Jerusalém. Nessa época, já famosa por seu livro “Origens do Totalitarismo” (1951), Hannah Arendt pede ao The New Yorker para acompanhar o julgamento enquanto correspondente do jornal. Na verdade, Arendt queria ver o monstro Eichmann de perto, aquele que ceifou milhares de vidas durante o período nazista na Alemanha. Como nos mostra Arendt no capítulo II; *O Acusado* (ARENDT, 1999), Eichmann é procedente de uma família de classe média alemã, intelectualmente medíocre e extremamente ambicioso. Inicialmente um vendedor na Companhia de Óleo a Vácuo, após perder o emprego, Eichmann vê no partido Nazista a possibilidade de recuperar o prestígio social. Sua sede por reconhecimento o levou a chefiar a subseção IV- B- 4, como encarregado do transporte e deportação de judeus e outros indesejados do regime nazista para campos de concentração (ARENDT, 1999, p. 84). Ao encontrar-se pela primeira vez com o nazista, Arendt não vê um monstro, mas um homem comum, dentro de uma gaiola de vidro enquanto

era acusado de crimes terríveis. Segundo Arendt (1963) a característica mais marcante de Eichmann talvez fosse sua excepcional falta de habilidade para “pensar por si próprio”, o que o tornava particularmente vulnerável a aderir as crenças e opiniões alheias. Segundo Arendt, quando do julgamento de Eichmann: “Meia dúzia de psiquiatras haviam atestados sua ‘normalidade’ – ‘pelo menos mais normal do que eu fiquei depois de examina-lo’ teria exclamado um deles” (ARENDR, 1999, p. 37)

Também não é possível dizer que Eichmann fosse um psicopata, na medida em que meia dúzia de psicólogos o classificou como normal. Então, quem era Adolf Eichmann? Era um homem comum, que seguia ordens cegamente. Um dos momentos mais chocantes de seu julgamento foi quando ele afirmou que vivera de acordo com os princípios kantianos de dever (ARENDR, 1999, p. 153). Questionado por um dos juízes, o nazista afirmou: “O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais”

Surpreendentemente, esta definição se aproxima bastante daquela do imperativo categórico kantiano, embora utilizado de modo distorcido, Eichmann afirma que enquanto fora encarregado da Solução Final, deixara de viver sob os princípios morais kantianos, na medida em que não era mais responsável por seus atos. Referindo-se a distorção feita por Eichmann do imperativo categórico kantiano – que prescreve – “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*” (KANT, 2007, p. 59) [grifos do autor]. Arendt menciona a formulação feita por Hans Frank ao imperativo seguido por Eichmann como: “imperativo categórico do III Reich” assim enunciado: “Aja de modo que o Führer se souber de tua atitude, a aprove.” (ARENDR, 1999, p. 153). Desta forma a ação é praticada de modo heterônomo, de acordo com a vontade do Führer, configurando-se como uma obediência cega às ordens. Isso fica claro quando, ao final da guerra, Eichmann declara:

Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida. (ARENDR, 1999, p. 43)

Tomamos Tal obediência cega ao “dever” e às ordens recebidas, sustentada por Eichmann, como elemento a partir do qual é possível estabelecer a relação entre a noção arendtiana de *banalidade do mal* e o conceito de *menoridade*, tratado por Kant no texto “Resposta a pergunta: O que é Esclarecimento (Aufklärung)?”.

2 A MENORIDADE KANTIANA

Kant escreve o texto “Resposta a Questão: O que é Esclarecimento (Aufklärung)? ” (1783), que trata de uma interrogação que circulava no horizonte cultural da época e que consistia em refletir sobre os próprios pressupostos e implicações do “Esclarecimento”. O texto assim se inicia:

“Esclarecimento (Aufklärung) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo.” (KANT, 1985, p. 100) [grifos do autor]

Kant define menoridade como um “pensamento tutelado”, direcionado pelo outro e pela incapacidade do homem de “pensar por si mesmo”. A maioridade, por outro lado, se alicerça na autonomia, na “coragem de *servir-se de si mesmo sem a direção de outrem*” (KANT, 1985, p. 100) [grifos do autor], isto é, no pensamento não tutelado, que tem como requisito básico a *liberdade*. Kant afirma ainda que esta menoridade tem como causas a preguiça e a covardia, e comenta ironicamente:

É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo (KANT, 1985, p. 100-102)

Para chegar à maioridade e atingir o Esclarecimento, Kant coloca como requisito básico a liberdade “Para este esclarecimento (Aufklärung), porém nada mais se exige senão Liberdade. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar Liberdade, a saber: a de fazer o uso público de sua razão em todas as questões.” (KANT, 1985, p. 104)

Kant estabelece duas diferentes modalidades de uso da razão: O uso público e o uso privado da razão. O uso público da razão requer a liberdade de expressão. No seu uso privado, o indivíduo em decorrência de seu cargo (oficial, professor, funcionário da igreja etc.) deve obedecer às ordens superiores, enquanto que no uso público, como é o caso do sábio que fala a um público ou comunidade de letrados, exige-se uma liberdade ilimitada (KANT, 1985, p. 106-108). O filósofo, entretanto, entende que essa liberdade deva ser exercida por aqueles possuem conhecimentos no assunto tratado, e ainda mais, que certas funções na sociedade exigem a obediência imediata. Dessa forma, por exemplo, o oficial militar deve obedecer a ordem dada por seu superior, não lhe cabendo contesta-la, visto que para o cumprimento de sua função “é necessário um certo mecanismo” (KANT, 1985, p. 104). Por outro lado o sábio ou douto faz uso de sua razão quando se dirige a um grande público do *mundo letrado*, mas esse mesmo sábio, quando investido de um cargo público, está submetido ao uso privado da

razão, não lhe cabendo críticas aos superiores (KANT, 1985, p. 106). A distinção operada por Kant entre o uso privado da razão e o uso público da razão foi objeto de inúmeras críticas e levanta questões de grande complexidade, não cabendo ser aqui aprofundadas devido a especificidade de nosso objetivo, qual seja, examinar as relações entre a noção arendtiana de ‘banalidade do mal’ e o conceito kantiano de menoridade.

3 RELAÇÕES ENTRE A BANALIDADE DO MAL E A MENORIDADE

Como se dá a relação Arendt/Kant? A banalidade do mal remete à conduta do indivíduo incapaz de pensar por si mesmo. Sob a alegação de seguir ordens cegamente, o homem abdica de exercer julgamentos morais, eximindo-se assim de qualquer responsabilidade para ao cometer os mais terríveis crimes. Como nos mostra Souki (1998), para Arendt, Eichmann representava o perfeito burocrata alemão, aquele que somente seguia ordens e se orgulhava disso: “Minha honra é minha lealdade” disse Eichmann (ASSY, 2001, p. 140). Mesmo em suas últimas palavras, foi incapaz de fugir aos clichês e frases prontas, e somente repetiu o que ouviu em funerais durante a vida. “Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha. Viva a Argentina. Viva a Áustria.” (ARENDR, 1999, p. 274). Cabe lembrar que Eichmann, como a maioria dos nazistas, não acreditava em Deus, mas no clichê usado em sua oratória fúnebre refere-se ao reencontro que ele e todos os presentes terão num futuro em outro plano de vida espiritual, quando afirma “iremos encontrar-nos de novo” Fica patente à relação entre linguagem, pensamento e ação. No caso Eichmann, a incapacidade de pensar por si próprio articula-se a uma linguagem burocrática e de clichês, e as ações são justificadas como cumprimento de ordens superiores. É justamente nesta obediência cega e irrestrita que se pode relacionar a menoridade kantiana com a banalidade do mal. O totalitarismo nazista irá se utilizar fartamente da propaganda, marcada por chavões, clichês e palavras de ordem, utilizando por vezes de eufemismos, como nos mostra Daniel Bell apud Assy (2001, p 139):

“[...] campos de concentração eram discutidos em termos de ‘economia’, matar era um ‘assunto médico’ (...) nomes em código recomendados para a matança eram ‘Solução Final’, evacuação (*Aussiedlung*), e tratamento especial’ (*Sonderbehandlung*). Deportação chamava-se ‘mudança de residência’”.

E por vezes a propaganda utilizava-se de brutalidade cruenta, como nos filmes nazistas onde há cenas de guetos judaicos é mostrada junto da imagem de inúmeros ratos, levando-nos a seguinte equação simplificada: judeus amontoados = ratos. Segundo Eichmann, ele tratava

de “*campos de reeducação*” ao invés de campos de concentração, travava de “realocação” ao invés de transporte de pessoas.

Vemos, portanto, que tanto a *banalidade do mal* quanto a menoridade kantiana remetem a condutas de indivíduos que cumprirão o ‘dever’ de modo heterônomo, obedecendo sem hesitação as ordens. Fica ainda mais explícito a cega obediência do nazista, visto que Eichmann nunca aceitou ser responsável pelo envio de milhares de pessoas para morte em campos de concentração, admitindo apenas que sua função era a deportação de pessoas, mas não deixou dúvida que teria enviado o próprio pai para morte se assim fosse ordenado. (ARENDT, 1999, p. 33).

No que diz respeito aos distanciamentos entre a noção de “banalidade do mal” e o conceito de menoridade, Kant contrapõe seu conceito de menoridade ao de *maioridade*, justamente aquela atividade que consiste no pensar por si próprio, que se assemelha com a noção arendtiana de “pensar sem corrimão” (*Denken ohne Geländer*). Este pensar está ligado à autonomia da vontade. Quanto a Arendt, a questão permanece em aberto devido ao seu falecimento prematuro, em dezembro de 1975. Mas sabe-se que se a banalidade do mal é caracterizada pela ausência de pensamento, então será possível que a atividade do pensar possa evitar que esse terrível mal se repita?

CONCLUSÃO

Verificam-se pontos de similaridades entre a noção arendtiana de “banalidade do mal” e a menoridade kantiana, remetendo a incapacidade de “pensar por si próprio”. Em ambas o sujeito segue máximas heterônomas, isto é, segue o pensamento ou ordem de outrem. Além disso, a banalidade do mal, analisada por Arendt, é produto dos mecanismos de poder e propaganda do regime totalitário nazista. Na menoridade kantiana, o homem segue ordens, por exemplo, do líder religioso, caso contrário, vai para o inferno, deve obedecer a ordens ou do contrário vai preso, deve pagar imposto ou do contrário causará desobediência civil etc. Percebe-se que o medo é o sentimento dominante em ambas as condutas (quando da *banalidade do mal* e na *menoridade*), sendo manipulado pelos regimes políticos ou instituições, para evitar que os homens, enquanto seres plurais e políticos, exerçam sua liberdade, seu julgamento, suas críticas acerca daquilo que não concordam. Acuado pelo medo, o homem torna-se incapaz de colocar-se no lugar do outro e assim comete crimes inimagináveis.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*: ensaios e conferências. Organizador Antonio Abranches; tradução Helena Martins, Frida Martins, Antonio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues – Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1993.

_____. *Eichmann em Jerusalém*: Um relato da banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira – São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ASSY, Bethânia. *Eichmann, Banalidade do mal e pensamento em Hannah Arendt*. In Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões e memórias. Organizadores Eduardo Jardim de Mores, Newton Bignotto - Belo Horizonte: UFMG, 2001.

CAPELO, Verônica de Araújo. A Política como Expressão do Amor Mundi em Hannah Arendt. In: *Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação*, 3. Belém-PA, UFPA/FAFIL, anais, v. 1. n.1, pp. 164-180, 2013.

CORREIA, Adriano. *Mal e a obediência* – Uma nota. In Filosofia ou Política? Diálogos com Hannah Arendt. Organizadores Paulo Nascimento, Gerson Brea e Miroslav Milovic – São Paulo: Annablme, 2010.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI*: o dicionário da língua portuguesa. 3. Ed. rev. e amp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FRY, Karin A. *Compreender Hannah Arendt*. Tradução de Paulo Ferreira Valério - Petrópolis, RJ: Vozes, 2010 (Série Compreender).

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Rio de Janeiro: Edições 70, 2007.

_____. *Resposta à pergunta*: Que é “esclarecimento”? Trad. Raimundo Vier. 2. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

MENDELSSOHN, Moses. Sobre a pergunta: o que quer dizer ilustrar? In: *Discurso* – Revista do Departamento de Filosofia da USP. n. 19, 1992.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal* – Belo Horizonte: UFMG, 1998.